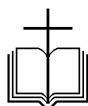


Гололоб Г. А.

Свобода между рабством и произволом



«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2008

ББК 86.376
Г61

Охраняется законодательством об авторском праве. Никакая часть этой книги не может копироваться и публиковаться никакими средствами (печатными, фотографическими, электронными, звукозаписывающими и пр.) без предварительного письменного разрешения владельца авторских прав.

© Библейская кафедра, 2008

Чем ты владел... не в твоей ли
власти находилось?
Деян. 5:4.

Введение

Свобода воли — существенная часть человеческой личности, определяющая ее поведение. Существует ли реальная свобода воли и каковы ее пределы? В каком смысле свобода человека ограничена, а в каком — абсолютна? Когда человек должен нести полную ответственность, а когда лишь частичную? С древних времен и до наших дней над этим вопросом бились лучшие умы человечества, но несмотря на это, его актуальность не только не исчезла, но и возрастает на современном этапе развития философии.

Цель написания данного исследования — выяснение места человеческой свободы в отношении к двум граничным ее состояниям: рабству и произволу. В нем представлена история развития философских и богословских представлений о свободе воли человека и попытка систематического изложения таких вопросов, как определение и сущность свободы воли, возможность и условия осуществления свободного выбора, взаимоотношение между свободой воли и различными видами необходимости, пределы функционирования свободы человеческой воли. Уровень квалификации и специфика изложения материала позволяют рекомендовать данное издание студентам богословских и философских факультетов в качестве учебного пособия по специальности «Антропология личности».

Понятие свободы связано с такими категориями мышления, как вынуждение, подчинение, зависимость, отчужденность, вероятность, возможность, ответственность, виновность, заслуга. Важность применения этой тематики к различным областям человеческой жизни и общества невозможно переоценить. В экономической сфере от понимания пределов и форм выражения свободы зависит оценка способности и умения человека осваивать материальные ресурсы; в политической — от контроля над обществом; в общественной — от взаимодействия отдельных индивидов; в правовой — от ответственности за свое поведение; в личностной — от принятия решений и их осуществление; в моральной — от способности делать моральный выбор и отвечать моральной норме. В религиозном применении (в частности христианском) эта проблема приобретает особую остроту, так как затрагивает вопрос происхождения зла и взаимоотношения между промыслом Бога и ответственностью человека.

Конечно же, невозможно обойти стороной историю философского осмысления проблемы человеческой свободы. Мыслителей различных стран и времен постоянно мучил вопрос: «Обладает ли человек способностью поступать вопреки всем детерминирующим его поведение факторам: физическим, биологическим, социальным и психологическим?». Философия, всегда отличавшаяся от науки своим более высоким рациональным полетом и меньшей зависимостью от эмпирического метода позна-

ния, споткнулась об эту проблему, как о камень преткновения. Она так и не смогла дать в полной мере рациональное объяснение феномену человеческой свободы, проявив в этом вопросе свою если не беспомощность, то ограниченность. Единственным доказательством реальности свободы оставался только человеческий опыт, но из-за связи с субъективными впечатлениями его не считали достоверным источником познания.

Весьма незначительные успехи философии и науки на поприще четкого определения сущности свободы человеческого выбора в разные времена побудили многих мыслителей прибегнуть к богооткровению, чтобы с его помощью разобраться со смесью противоречивых взглядов на свободу воли человека, выдвинутых в истории философской мысли. Все они пытались определить возможности автономного выражения желаний и поступков человека, но фактически незначительно приблизились к решению данной проблемы. Божественное Откровение, вошедшее в историю человечества скромно вначале в виде ветхозаветного учения, а потом и новозаветного, не принуждало мыслителей к своему мнению. Оно только вступило в равноправную конкурентную борьбу идей, отстаиваемых в том числе и христианскими учеными.

Подобно закваске, достигающей своей цели постепенно, но уверенно, христианское учение о свободе воли человека продолжает завоевывать сердца и умы людей. Лучшие мыслители, внесшие наибольший вклад в понимание свободы воли, были христианами. Все они понимали, что по самым сложным вопросам человеческого бытия, к которым, конечно же, относилась и проблема свободы, Бог не мог оставить человечество в совершенном неведении. Следовательно, их философские построения не могли не опираться на оригинальность христианского учения, в своих основах носящего богооткровенный характер.

В отличие от Библейского Откровения, данного людям в готовом виде, философская мысль пыталась охватить проблему свободы постепенно. Ко времени Сократа относятся первые попытки выяснить характер взаимоотношения между волей и разумом человека на концептуальной основе. Сократ пришел к выводу, что разум в наибольшей степени определяет поведение человека. Отсюда в его представлении полномочия свободы ограничались целью получения познаний о человеке и мире, влияющем на поведение этого человека самым неотразимым образом. На этом основании последующие философы-стоики отрицали свободу выбора наличием не только физической, но и логической необходимости, стоя на почве признания непрерываемой связи между знанием и выбором. Не сразу человеческая мысль пришла к пониманию того, что познание и выбор относятся в разным сферам бытия.

Еще одной проблемой, которая извечно волновала философов, был вопрос о степени свободы. Изменяется ли сила воли человека и в каких пределах? Постепенно люди пришли к признанию принципа диалектики, понимаемого в значении «взаимообусловленности» действующих лиц или явлений. Характеризуя взаимосвязь различных по степени своего воздей-

ствия сил, он позволял объяснить возможность сосуществования двух друг друга ограничивающих, но все же сосуществующих волей. Затем человечество перешло к рассмотрению вопросов, какие бывают разновидности свободы воли, чем свобода отличается от произвола, исключает ли свободный выбор возможность самоограничения и т.д. Так мыслители пришли к осознанию факта изменчивости свободы, по крайней мере, в рамках эмпирической реальности. Настоящей проблемой для философов стал сам человек, занимающий между земным (доступным лишь опытным знанием) и духовным (достижимым лишь мышлением) мирами какое-то промежуточное положение. Наконец, в фокус философского (больше богословского) внимания попал вопрос о характере взаимодействия между волей человека и волей Бога.

Вершиной в понимании проблемы свободы стала формулировка тезиса о полномочиях воли или ее способности изменять не только окружающий ее мир, но и саму себя. Тезис об автономном ограничении человеческой воли (концепция самоограничения) позволил расположить волю между двумя крайними состояниями: волей бесконтрольной и волей номинальной, то есть реально отсутствующей. Данный подход привел философскую мысль к принятию концепции о сложном составе свободы воли человека, разделенной физическим и духовным мирами на два если не противоречивых, то отличающихся друг от друга существования. Развитие естественных наук показало, что окружающий нас мир на объективном уровне допускает некоторую вариативность форм своего бытия. Наконец, был сделан вывод, что одним из фундаментальных элементов мира, кроме материи и энергии, является и информация, что прямым образом указывало на существование духовной реальности, о существовании которой с незапамятных времен твердили философы идеалистического направления.

Иммануил Кант вырвал человеческую волю из оков природной необходимости и поместил в мир умопостигаемой реальности. Необходимость признания такого различия сфер приложения человеческой воли позволило описывать ограничение ее моральными факторами не в том же самом смысле, что и внешними условиями физического существования. Доводы разума, моральные императивы, эстетические требования стало невозможно приравнивать к природным законам или физическим детерминантам. Это значит, что в сознании человека, сверхъестественном по своей сущности, действуют другие по своей природе механизмы воздействия на его свободу. Они ее не принуждают в буквальном понимании этого слова, а оказывают только сугубо внешнее воздействие, фактически выступая в роли не столько причин, сколько поводов для них. Таким образом, в конце концов было достигнуто различие неотразимого причинения от непринудительного влияния.

На почве признания трансцендентной сущности человеческой личности свобода воли стала восприниматься как поддающаяся научной проверке лишь в форме изучения ее внешних или опосредованных проявлений, но не самой по себе. По этой причине в области своих поступков человек не

мог нести полной ответственности в противоположность сфере своих мотивов и убеждений, где полная моральная свобода делала его подлинным творцом самого себя. В тех же случаях, когда она бывает ограничена какими-то внутренними факторами, выходящими за пределы обычного убеждения, этим же самым принуждением она освобождалась и от ответственности, разумеется полностью определяемой лишь Богом.

У Фихте и В. Гегеля индивидуальная свобода человеческой воли все еще подчинена коллективной или идейной цели истории. Эти мыслители смогли доказать, что чистой необходимости, как и чистой свободы, не существует, но каждое действие в мире есть результат их взаимодействия. В нем необходимо присутствует как одно, так и другое в сложной взаимосвязи. И лишь с Ф. В. Шеллинга, вырвавшего индивида из оков рациональной необходимости, намечается новый этап в понимании сущности свободы, подхваченный С. Киркегором и окончательно превратившийся в произвол в философии экзистенциализма П. Сартра. Этот этап выражал собой отказ не только от детерминизма, но и от сбалансированной концепции взаимодействия детерминизма с индетерминизмом.

В целом экзистенциализм лишил свободу важнейшей характеристики — права на самоограничение, так что вместе с водами детерминизма он выбросил и младенца комплексного подхода к решению данной проблемы, основные черты которого были намечены в философии И. Канта. Здравый отход от крайностей секулярного экзистенциализма обозначился в творчестве религиозных его представителей (К. Ясперс, Ж. Маритен, Г. Марсель, М. Бубер). Эти мыслители показали опасность для самой свободы оставаться в полной изоляции от окружающего ее мира, других ее субъектов и самое главное — своего Жизнедателя — Бога. Н. Гартман и М. Шелер внесли свои последние коррективы в то интегрирующее в себя все лучшее из других подходов учение, выразителем которого стали прежде всего такие мыслители, как К. Ушинский, Э. Фромм и В. Франкл.

Моральное значение разрешения вопроса о возможности и условиях существования свободной воли человека очень велико. Если свободы нет, становятся неразличимыми такие понятия, как ответственность и бесконтрольность, вина и подвиг, наказание и поощрение, достоинство и подлость, любовь и ненависть и т.д. Вместе с отменой моральных стандартов и разумной целесообразности исчезает сама осмысленность жизни, толкая человека в пропасть суицида и губительных удовольствий.

Опасен не только безудержный произвол, но и абсолютная апатия человеческой воли, поскольку ею в таком случае становится легко управлять. Англиканский богослов Джон Стотт так описывает опасность превращения человека в биоробота: «Вероятно, наиболее обстоятельную попытку подорвать традиционную концепцию личной ответственности сделал профессор Б. Ф. Скиннер в книге “За гранью свободы и достоинства”. В ней он выдвигает следующий тезис: “Ужасающие проблемы, которые ставит перед нами современный мир (особенно угроза чрезмерно быстрого роста населения, ядерной войны, голода, заболеваний и загрязнения

воздуха), могут быть разрешены с помощью “технологии человеческого поведения”. Предлагаемый им подход состоит в том, что “радикальных изменений в поведении человека” можно добиться, изменив среду его обитания. Человека можно запрограммировать на подобающее поведение”. Что же этому мешает? Ответ: концепция “автономности человека”, его воображаемая “свобода” (выражающаяся в том, что он сам в ответе за свои поступки) и его воображаемое “достоинство” (предположение, что его достижения будут оценены).

Но эти категории иллюзорны, так как “научный анализ показывает, что как личная ответственность, так и достижения являются прерогативой общества” (с. 9-30). Человек должен взять на себя смелость создать социальную среду или культуру, могущую должным образом “формировать и поддерживать определенный образ поведения людей, живущих в данном обществе” (с. 141). Это имеет первостепенное значение для выживания человечества гораздо больше, чем традиционная, “лестная” концепция нашей “свободы и достоинства” (с. 208)... Заглядывая в то будущее, в котором человек создаст управляющее им общество и, таким образом, будет принимать участие в “крупномасштабном проекте по самоконтролю”, Б. Ф. Скиннер завершает свою книгу словами: “Мы еще не видели, что человек может сделать из человека” (с. 210). Это устрашающая перспектива самоуправляемого детерминизма».¹

Кроме факторов, претендующих на полное устранение свободы человека, внешнего характера, существует множество внутренних детерминантов: начиная от законов генетики и психики до универсальных закономерностей логики, моральной целесообразности и религиозных требований. Неудивительно, что легко может создаться впечатление, что вся эта огромная масса различных проявлений железной необходимости угрожает просто подмять под себя ничтожную человеческую свободу. Именно такая перспектива открывается перед каждым человеком, приходящим в этот мир. И лишь со временем большей части из них удастся понять, что внешние способности человека вполне конкурентоспособны и позволяют ему не просто выжить в этом страшном мире внешних законов и сил, но и воздействовать на него. Однако лишь немногим проницательным умам открывается то, что внутренние способности человеческой воли во много крат больше, чем внешние. Творческая сила воли просто неспособна выразить себя полноценно внешним образом из-за ограниченных возможностей человеческого тела и физических условий его существования. И лишь единицам предоставляется возможность познать, что целью всей внутренней деятельности человеческой воли является задача ее собственного становления, заключающаяся, конечно же, в ее самоограничении и упорядочении, согласно Божьему замыслу.

Описав вкратце содержание нашей книги, укажем некоторые сведения о ее структуре. В нашем изложении проблемы взаимодействия свободы и

¹ John R. W. Stott. *The Cross of Christ* (London: InterVarsity Press, 1989), pp. 91-92.

необходимости мы будем пользоваться следующими терминами: для описания понятия свободы — волюнтаризм, суверенность, индетерминизм; для описания понятия необходимости — закономерность, предопределение, детерминизм. Весь материал разбит на три части: в первых двух, посвященных истории вопроса, описывается тенденция философской мысли придать свободе человека эмансипированное значение, достигшее своего крайнего выражения в философии экзистенциализма. При этом последовательность некоторых исторических периодов на их стыках умышленно нарушена, насколько это требовала специфичность изучаемого нами предмета. В последней части рассмотрена проблема свободы в ее систематическом виде, отмечены типичные преимущества и недостатки классических подходов и изложено собственное видение данного вопроса.

Первая часть описывает развитие философских представлений о свободе в условиях общей тенденции освобождения материализма от влияния идеализма. На этом этапе философского осмысления данной проблемы носителем идеи свободы выступает как материализм в форме античного эпикуреизма и средневекового номинализма, так и идеализм в форме античного неоплатонизма и раннехристианской патристики. Мы расцениваем движение за эмансипацию человека в этот период положительно, поскольку с его помощью был устранен крен в сторону как природного, так и богословского видов детерминизма. Соответственно в учениях таких богословов, как Суарес, Беллармино и Арминий, сформировалась сбалансированная позиция по вопросу понимания свободы, отражающая убеждения новозаветных авторов и поздних стоиков.

Вторая часть данного исследования касается истории развития философии индетерминизма в сторону преувеличения значения свободы в виде представлений об откровенном произволе. Она освободилась от ограничений взвешенной позиции Иммануила Канта и перешла к беспределу экзистенциальной философии материалистического направления. Такое понимание свободы, на наш взгляд, является отрицательным и требует оправданной защитной реакции. Ничем не контролируемая свобода является паразитом на здоровом теле самоопределения. Это есть возврат в детское состояние свободы, призванной возрасть в способности самоконтроля. Произвол экзистенциализма фактически профанирует свободу, поскольку лишает ее способности к самоопределению и самоограничению.

Таким образом, в первых двух частях книги изложена история философского осмысления проблемы свободы воли, представленная в виде постепенного развития философской мысли от религиозных представлений древних и античных философов через богословие Средневековья и Реформации в секулярную форму Возрождения, Просвещения, Модернизма и Постмодерна. Находясь под этим влиянием, свобода как философская категория начала мыслиться все более и более раскрепощенной и субъективной. В периоды Реформации, Просвещения и Модерна концепция свободы достигла пика своего развития в учении Иммануила Канта, после чего обозначился опасный ее переход в стихийную фазу, завершив-

шуюся с возникновением философии экзистенциализма. Адекватного, на наш взгляд, понимания проблематики свободы историческое движение философской мысли в наибольшей мере касалось дважды: в период Поздней Стои (Цицерон, Павел Киликийский, Эпикур, Плотин) и в эпоху Просвещения (Суарес, Арминий, Декарт, Лейбниц, Кант). В настоящее время сбалансированный подход к проблеме свободы выражают учения, включающие в себя элементы психологии, например В. Франкла, Э. Фромма и других мыслителей. Остальные философские учения содействовали лучшему пониманию понятия свободы лишь косвенно, касаясь отдельных его аспектов (интуитивизм, экзистенциализм, феноменология, персонализм).

Третья часть книги посвящена теории вопроса. В ней проанализированы концепции детерминизма, индетерминизма и сочетающие то и другое в различных вариантах. Выяснить условия и возможность существования свободы воли человека невозможно без попытки решения проблемы взаимоотношения между свободой и необходимостью. Авторская позиция по данному вопросу состоит в распределении сфер свободы и необходимости между соответственно физической реальностью и духовной, между телом и душой человека. Это она делает при помощи разграничения свободы на две ее разновидности: внутреннюю (в сознании человека) и внешнюю (в его практической деятельности), а также введения в философскую дискуссию таких понятий, как самоограничение и самоопределение (самодетерминация). Функции самоограничения и фиксирования выбранной позиции одинаково присущи свободной воле человека, однако воле не свойственно жить в постоянном противостоянии с требованиями разума. По этой причине любое человеческое желание испытывает принудительное воздействие со стороны внешних знаний, среди которых доминируют знания о духовных (эстетических, моральных и религиозных) ценностях.

В третьей части анализируются основные пути решения проблемы взаимоотношения между свободой и необходимостью и делаются личные выводы автора о путях предотвращения преобразования свободы в произвол на индивидуальном и социальном уровнях. По мнению автора, добиться этого человеку можно на пути добровольного отречения от стихийной части своей воли под влиянием ценностных установок, преодолевающих сопротивление психологических и логических факторов. Только таким путем в свободе воли человека полностью реализуется замысел ее Творца.

Крупным планом структура книги представлена в ее заголовках. Основное название «Свобода между рабством и произволом» указывает на главную цель работы: обосновать позицию свободы воли человека между детерминизмом (рабством) и индетерминизмом (произволом). Два первых подзаголовка призваны подчеркнуть характер развития учения о свободе воли в сторону эмансипации человеческой воли от детерминизма идеалистического (древнегреческого идеализма и христианского богословия), которые соответствуют периодам Древнего мира, античности, Средневе-

ковья и Реформации, а затем и от материалистического (естественно-научного), характеризующего периоды Возрождения, Просвещения и Модернизма. Последние два периода для удобства мы объединили под названием второго, поскольку их характеризуют похожие философские представления о свободе воли. Разумеется, такое представление истории вопроса не означает отрицания определенных исключений, которых невозможно избежать при любой типологизации. Конечно, материализм был и в античности, а идеализм и в эпоху Просвещения (Модерна), однако мы предложили данную схему как отражающую наиболее общие тенденции в развитии философских и богословских представлений о свободе воли.

Таким образом, в более мелком плане историю осмысления проблемы свободы человеческой личности мы разделим на пять довольно обобщенных периодов: Древний мир, Античность, Средневековье, Реформация, Ренессанс и Модернизм (включает в себя эпоху Просвещения), а также Постмодернизм. Границы между этими периодами условны, поскольку на их стыках «старые» идеи некоторое время сосуществовали с «новыми». Порядок следования периодов Ренессанса и Реформации представлен в данной работе нетипично, поскольку идеи, им присущие, развивались независимо друг от друга, хотя и относились к одному и тому же временному интервалу истории. Период Ренессанса, или Возрождения, идейно связан не с Реформацией, а с философией Просвещения, тогда как Реформация не вытекала из Ренессанса, а отталкивалась от наследия Средневековья. Следуя строгому хронологическому порядку, эти два периода следовало бы объединить в один, однако это объединило бы и два присущих этому периоду времени и находящихся в противоречии мировоззрения: более материалистический по своему содержанию «номинализм» и типично идеалистический «реализм». В то самое время, когда идеи «реализма», присущие Средневековью и связанной с ним Реформации, шли на убыль, воззрения «номинализма» в период Возрождения постепенно возрастали, «пронзив», так сказать, период Реформации и плавно перейдя в эпоху Просвещения. Иными словами, Реформация на материалистической тенденции в философии фактически никак не отразилась, равно как и Ренессанс на религиозной. Поскольку идеи Реформации и Возрождения находились в сильной изоляции и существовали параллельно в одно и то же время, мы и увязали период Реформации со «старым» мышлением средневекового «реализма», а «номиналистские» по своему содержанию идеи Возрождения с эпохой Просвещения.²

² Несмотря на то что критика средневековых устоев раздавалась с обеих этих сторон, сходства между ними в интересующем нами вопросе не было. Спор Эразма с Лютером о возможности свободы воли человека — тому яркий пример. Правда, Швейцарская Реформация была более гуманистической, однако она не была ведущей ветвью Реформации, а со времени перехода Цвингли на фаталистическую позицию и она была увлечена августинистским подходом в решении проблемы свободы воли, присущим в целом основному идейному содержанию эпохи Реформации вплоть до образования протестантской схоластики.

Глава 1

Свобода на пути от идеализма к материализму

Судить о воззрениях людей Древнего мира на свободу воли можно лишь по сохранившимся письменным источникам. Слабое присутствие их в литературных памятниках древности позволяет делать лишь самые приблизительные выводы. В наше исследование мы включили наиболее развитые в философском (концептуальном) и литературном отношении древние цивилизации, остальные представлены эпизодически. Бытовой уровень понимания свободы не входит в представленный анализ, поскольку не относится к изучению проблемы на более глубоком, аналитическом уровне. Итак, ниже нам предстоит познакомиться с общими закономерностями движения философской мысли в поиске ответа на вопрос о возможности и пределах свободы человеческой воли.

1.1. Древний мир

В восточных философских системах, чуждых греческому прагматизму и внешнему самовыражению, проблематика свободы специально не изучалась. Мышление древних людей сильно определялось религиозным фактором, в котором явно доминировали детерминистские представления в качестве обыденной реакции на существование климатических циклов в природе. Тем не менее, несмотря на массовую убежденность древних людей в существовании рока или судьбы, можно обнаружить присутствие отдельных свидетельств о существовании некоторой свободы человека в окружающем его мире.

Древние люди больше описывали различные феномены, чем их объясняли, поэтому приходится анализировать их представления о свободе воли при помощи дедуктивных и логических связей, а не в чистом виде. Часто об их представлениях о свободе воли косвенным образом свидетельствуют многообразные возражения или сомнения в существовании единого для всей реальности детерминирующего закона, проявляющегося, по крайней мере, в его всеохватности и стопроцентной неотразимости. Например, в китайском учении моистов (последователей Мао Цзы) отмечалась важность знания не только, какова вещь, но и почему она такова. В этой философской школе различалось два вида причин: малая и большая. Первая не жестко связана с результатом, вторая — неизбежно. При этом их сферы были отличны друг от друга, поскольку если «есть большая причина — с необходимостью будет так; нет ее — с необходимостью бу-

Развитие «номинализма», легко сроднившегося с гуманистической идеологией Возрождения, привело к протесту радикальной части представителей августинистской теологии («реализма»), к которой принадлежал Лютер, Цвингли и Кальвин. Конечно, Ренессансу были свойственны стоические мотивы, однако лишь в форме идей Поздней Стои, которые не были фаталистичными, так как допускали либо внутреннюю, либо еще и ограниченную внешнюю формы существования свободы человека.

дет не так». Следовательно, человеческая свобода могла существовать, хотя и в рамках, допустимых «малой причиной».

Наиболее четкое представление о существовании свободы воли человека существовало в таком религиозном учении, как зороастризм, получившем распространение в Древнем Иране. Зороастризм представляет собой дуалистическое учение о непримиримой борьбе двух мировых начал: добра (Ахура Мазды) и зла (Ангро-Манью). Если бы зороастрийский дуализм полностью исключал вероятность проявления свободы воли человека, тогда ему бы пришлось исключить выбор между двумя детерминистскими линиями поведения: безусловного подчинения добру и безусловного подчинения злу. На земле жили бы представители только двух этих детерминант, причем без возможности перехода из одного лагеря в другой.

Между тем в самой древней части Авесты, в «Гатах» (Ясна, гл. 33, строфа 1), мы находим подразделение всех людей на три категории: добрых людей (скотоводов), злых (кочевников) и сомневающихся (не определившихся в двух предыдущих позициях). В пользу существования возможности самоопределения в зороастризме говорит текст из Ясны, гл. 30, строфы 2-3. Здесь полулегендарный пророк Заратуштра (греч. Зороастр) указывает характер своего служения Ахура Мазде: «А теперь обращаюсь я к тем, *кто хочет слушать...* Прислушайтесь ушами своими к наилучшему, проникнитесь ясным пониманием двух верований, дабы каждый перед Судным днем *сам избрал одно из них*: оба Духа, которые уже изначально в сновидении были подобны близнецам и поныне пребывают во всех мыслях, словах и делах — суть Добро и Зло. Из них обоих благомыслящие *правильный выбор сделали*, но не зломыслящие» (курсив мой).³ Сам пророк выставляет условием принятия правильного образа мышления и поведения лишь *желание слушать*. Если бы люди не могли «каждый избрать себе одно из них», содержание его послания было бы иным. Например, таким: «Кто из вас от Ахура Мазды, тот неизбежно станет моим последователем». Тем не менее этого смысла мы не находим во всей авестийской литературе. Несмотря на то что зороастризм признает извечное происхождение принципов добра и зла, оба эти принципа не принуждают людей к выбору каждой из этих позиций.

Н. И. Балашов отмечает в связи с этим следующее: «Как свойственно многим ранним воззрениям, вера в предопределение не только не исключала признания свободы воли и выбора, но и порою выдвигала ее на первый план. В “Гатах”, например, подчеркивается: несмотря на то что Верховный Владыка всеведущ, и у человека, и у скота есть свобода выбора между добром и злом. “Скоту ты предоставил, — обращается Заратуштра к Ахура Мазде, — выбор: быть в зависимости от скотовода или нескотовода...” (гл. 31, строфа 9). Признание за человеком свободы выбора, на-

³ Цит. по: Древнеиранская литература / История всемирной литературы. — М.: Наука. — 1983. — С. 254.

ряду с подчеркиванием прямо противоположной идеи о предопределенности всего сущего волею Ахура Мазды, ясно выражено в строфе: «Да исполнится по желанию каждого желаемое, которым по своей воле распоряжается Ахура Мазда. Я же желаю достичь силы и юности...» (гл. 43, строфа 1).⁴ Разумеется, Заратуштра считал, что Бог использует уже осуществленный самими людьми выбор для определения Своего соответственного возмездия: правым из них доброго (наград), неправым злого (наказания).

Примечательно, что религия Авесты не отсрочивает получение последствий от сделанного выбора в будущую жизнь, так что человек, по крайней мере частично, решает своим выбором не только вопрос своей посмертной участи, но и реально влияет на свою земную жизнь: «Уже в нынешней жизни, учат “Гаты”, будет воздано добром праведному человеку и злом приверженцу лжи. Однако подлинное, суровое возмездие наступит в потустороннем мире, когда в Судный день приговора у моста судейского разбора (чинвад) будут отделены друг от друга праведники и грешники».⁵

Вот почему сам Заратуштра в девятнадцатистрофной гате, получившей название «Моление пророка» (гл. 46), считает свой выбор, по крайней мере, не исключительно предопределенным волею Ахура Мазды: «Тебя избрал я, полагаясь на заветы твои, о Владыка Ахура». Заветы даровал Ахура, но признал их правоту сам Заратуштра. И далее тут же он продолжает: «Тот, кто почитает наилучший распорядок Творца быка, кто поддержит меня, того привлеку я к Мазде и с ним пройду по мосту судейского разбора».⁶ По этой же причине Заратуштра не винит злого Ангро-Манью и злых духов (дэвов) за неправильный выбор нечестивых людей (гл. 45, строфа 1): «Пусть лженаставник не разрушит второй, грядущей жизни из-за нечестивого *выбора своего* — он, лжец, совращающий языком своим ко лжи» (курсив мой. — Г. Г.).⁷ Даже злые «дэвы по глупости и неведению *своему* избрали злую мысль и предались ярости, дабы нести погибель людям» (курсив мой. — Г. Г.).⁸

Наконец, в учении Заратуштры (гл. 28, строфы 2 и 4) ясно присутствует концепция личных заслуг: «Мазда, мудрый властелин, Воху Мане верно я служу, дай мне оба мира в дар — мир вещей, а также мир души! За служенье, Арта, дай все, что праведному следует... Пусть за все мои дела сам Ахура мне воздаст сполна». Тут же (строфа 5) можно обнаружить и способ изменения врагов в друзей: «Заклинанием твоим, языком склоним врагов к добру».⁹ Последнее свидетельство весьма показательное во свете того, что в зороастризме также имеется представление о первородном гре-

⁴ Цит. по: Древнеиранская литература / История всемирной литературы. — М.: Наука. — 1983. — С. 256.

⁵ Там же.

⁶ Там же. — С. 258.

⁷ Там же. — С. 258.

⁸ Там же. — С. 254.

⁹ Там же. — С. 262.

хе, связанно с употреблением в пищу запретного, правда, не плода, как в Библии, а говяжьего мяса. Вместе со свидетельствами о возможности вероотступничества от религии Ахура Мазды все это красноречиво свидетельствует в пользу признания сторонниками зороастризма определенной свободы воли человека. Очень интересно, что боги зороастризма (главных из них три, второстепенных четыре) прямо противоположны индуистским божествам, что можно также увязать с тем фактом, что в индуизме трудно встретить указания на существование свободы воли человека.

Другие свидетельства о свободе воли в мышлении древних людей представлены менее ярко и более эпизодически.¹⁰ В древневавилонском «Эпосе о Гильгамеше» имеется интересная сцена примирения Гильгамеша с силачом Энкиду. Когда они сразились в поединке единоборцев, выяснилось, что они не могли одолеть друг друга. Равенство сил привело к тому, что Гильгамеш и Энкиду становятся пожизненными друзьями. Энкиду совершает с Гильгамешем множество подвигов и, в конце концов, по воле разгневанных богов умирает за смерть чудовища Хумбабы вместо своего друга. Гильгамеш, потрясенный смертью Энкиду, бежит в пустыню, а затем начинает свой поиск бессмертия. Примечательно, что данное примирение, вызванное парадоксальным равенством сил и еще более невероятным решением примириться, шло вразрез с волей богов, которые создали Энкиду как врага Гильгамеша, определив ему роль его двойника.

Большинство философов Древней Греции до Сократа не уделяло проблеме свободы и необходимости должного внимания, поскольку натурфилософское мировоззрение тех дней не делало различия между духовным и материальным мирами, субъектом и объектом, человеком и природой, личностью и предметом, а сама история, разворачивающаяся во времени, воспринималась не прямолинейно, а циклично (подобно сезонным изменениям климата). Как и следовало ожидать от слишком зависимого от природы первобытного сознания, все в мире рассматривалось с позиций причинной обусловленности, заданной безликостью и механической судьбой (греч. «ананке», лат. «фатум»).

Тем не менее было слишком рискованным делом считать, что древнее мышление было напрочь подчинено детерминистским представлениям о жизни. Например, сама судьба понималась древними людьми в виде непредсказуемого владыки, решения которого капризны и изменчивы.¹¹ Следовательно, было невозможно отличить друг от друга понятия Фемиды и Фортуны, неумолимого рока и счастливого случая (удачи). Скорее под судьбой можно было видеть фатум, вывернутый наизнанку в виде произ-

¹⁰ Важно отметить, что в древней литературе под многими мифологическими персонажами скрывались вполне реальные люди. Например, ученые допускают историчность существования вавилонского царя Гильгамеша. Хотя он и описан в «Эпосе о Гильгамеше» как сын богини, в исторической науке его считают пятым правителем Первой династии города Урука в Шумере. Свое допущение историки обосновывают известным фактом отождествления древними писателями священных жриц с богами.

¹¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — М. — 1963. — С. 539.

вола. Поскольку судьба не была подчинена ни моральным, ни рациональным требованиям, ее власть считали своевольной, а следовательно свободной. Иными словами, древние люди свойствами свободы наделяли преимущественно судьбу. Причем, как сообщает Еврипид, даже сам Зевс не может творить без Ананке.

Между тем мыслителей древности беспокоил вопрос: «Могла ли судьба изменить собственное решение?». В «Одиссее» — труде, как и «Илиада», (VIII в. до н.э.), испещренном терминами рока, тем не менее просматриваются серьезные сомнения в непререкаемости воли судьбы. При всеобщей ее власти имелось и то, что могло иногда идти против воли предопределения. Это видно, например, в словах Зевса, обращенных к сонму богов: «Странно, как смертные люди за всё нас, богов, обвиняют! Зло от нас, утверждают они; но не сами ли часто гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?».¹²

В греческой мифологии нередко встречаются исключения, идущие вопреки неумолимому року. Например, из смертных, кто смог вернуться из царства мертвых Аида, были Геракл, Орфей и Одиссей. Только душе Тиресея в Аиде сохранен разум и способность совершать предсказания. Единственный Ахилл не боится телесного вида богов. Хотя эти случаи можно было отнести на счет не допущения судьбы, а её благосклонности к избранному меньшинству, однако взыскательный исследователь мог увидеть в этих исключениях противоречие с тем положением, согласно которому *никто* не мог избежать Аида, даже на время. Иными словами, даже в воле богов есть исключения.

В произведениях Гомера трудно разобраться во взаимной подчиненности трех верховных правителей: Мойры (Судьбы), Зевса и совещательных богов. Поскольку же даже Зевс не обладает полнотой познания, первенство следует отдать Мойре. Однако самые ясные предсказания Судеб не включают в себя вопросы тактической реализации. Так, где, когда и как умереть Гектору, — решали боги, а не Мойры. В сонме олимпийских богов вовсе не видно жесткой централизации власти. Некоторые из них принимают смертоносные для людей решения без предварительного согласования с волей Зевса. Так, вопреки предсказанию о том, что в случае падения Трои Ахилл продолжит долгую героическую жизнь, этот герой погиб, будучи поражен в уязвимое место при прямом вмешательстве бога Аполлона. Таких противоречий в греческой мифологии много, но систематическое объяснение лежащей в их основе проблемы могло возникнуть лишь с появлением более развитой (прежде всего, кинической или критической) философии.

У древних людей идея свободы чаще всего связывалась с образами жребия и весов. В этом смысле существует подобие между знаменитой сценой *керостасии* в «Илиаде» (Гомер. Илиада. — М. 1978, XXII, 209-210) и взвешиванием жизни человека в египетской «Книге Мертвых». В

¹² Гомер. Одиссея. — М. — 1985. — Гл. 1. — С. 32-34.

сознании людей древней поры все равно присутствовало представление о существовании какого-то баланса между личной свободой и верховным законом. Все понимали, что их свобода имеет определенный предел, который перейти не может. Когда Патрокл был намерен захватить Трою, ему путь преградил бог Аполлон и заявил: «Храбрый Патрокл, отступи! Не тебе предназначено свыше град крепкодушных троян копием разорить...» (Илиада, XVI, 707-708). Получается, храбрость воина угрожала осуществлению даже планов богов.

Обе поэмы Гомера — Илиада и Одиссея — изобилуют примерами смелого выступления древних героев против воли богов. Они не только бранились на олимпийских властителей, но и спускались за добычей в Аид (Геракл — Илиада, 8, 367-368; Одиссея, 11, 623-626), заступались за своих возлюбленных, когда на них покушались боги (Ид — Илиада, 9, 559-569); вызывали богов на соревнование, например, в стрельбе из лука (Еврит — Одиссея, 8, 223-228), а некоторые «дерзкие» даже «стали бессмертным богам угрожать, что Олимп их шумной войной потрясут и губительным боем взволнуют» (Отос и Эфиальт — Одиссея, 11, 313-314), причем, по мнению Одиссея, «угрозу б они совершили, когда бы достигли мужеской силы» (там же, 317-318). Пусть все это могло закончиться для этих героев плачевно, однако даже попытка противостоять своей судьбе является сильным свидетельством в пользу необузданной свободы.

Некоторые гомеровские герои осуществляют необычайно смелые решения, говорящие о ситуации выбора. Так, Ахилл предпочитал славную гибель в расцвете сил бесславной смерти в старости, хотя богиня Фетида пытается его отговорить от этого. Неудивительно, что бог Скамандр восклицает: «О Ахиллес! И могуществом сил, и грозой деяний *выше ты смертного!*» (Илиада, 21, 214-215). Но не только Ахилл сражается со Скамандром: Диамед нападает на Арея, Патрокл пытается противодействовать Аполлону, Тидей нарушает запрет Афины, вступив в сражение в Фивах и одержав победу. Даже Одиссей, вопрошает Евриклея, «столь покорный воле богов?» (Одиссея, 19, 364). Гнев Ахилла не могут укротить ни Гера, ни Афина, хотя без труда внушают нужные им чувства другим людям. Сам Зевс содрогается от гнева Ахилла, посылая против него отряды богов: «Сам я страшусь, да, *судьбе вопреки*, не разрушит он Трои» (Илиада, 20, 26-30). Не по этой ли причине боги нередко пытаются достигнуть своей цели руками смертных, как, например, низложить ту же Трою? «Лучше, когда, совокупно сошед мы с пути боевого, сядем на холме подозрном, а брань человекам оставим», — предлагает Посейдон (Илиада, 20, 136-137). Ахилл всем богам «насолил», однако даже Зевс, сына которого он убил, был вынужден «присудить славу» этому противнику. «Судьбе вопреки» желание Аполлона погубить Ахилла чуть было не закончилось нежеланной смертью Энея (Илиада, 20, 79-339).

Понятно, что люди в глазах богов не совсем просты в обращении, хотя и не в силах противостоять им. Упоминания о выступлении людей против богов говорит в пользу того, что эти выступления не были спровоциро-

ваны или инициированы богами. Их породила собственная воля героев Гомера. Иначе почему их стоило тогда наказывать. Кстати, некоторые боги выбирали способ наказания в соответствии с поведением тех, кто преступил их волю (например, Прометей, Сизиф). Однако свобода людей существует не только к злу, но и к добру. В этом случае боги помогают естественным силам своих подопечных. Так, Гера велит: пусть кто-либо из богов «престанет сыну Пелея и силой исполнит, да в крепости духа он не оскудеет» (Илиада, 20, 120-123). Посейдон является вдохновить ахейские рати, в частности Аяксов, «пылавших и собственным сердцем» (Илиада, 13, 43-61). Наконец, боги иногда позволяют людям самим выбирать между добром и злом. Так, всемогущая Кирка, напутствуя Одиссея, говорит: «Две вам дороги представляются; дать же совет здесь, какую выбрать из двух безопаснее, мне невозможно; своим ты должен рассудком решить» (Одиссея, 12, 56-58).

Характерно, что легендарный Гомер ощущал проблему личной ответственности в случае существования в мире железной необходимости, не допускающей никакой свободы. Это очевидно из слов Агамемнона, которые он произнес в свое оправдание перед Ахиллом:

*Часто винили меня, но не я, о ахейцы, виновен;
Зевс Эгиох, и Судьба, и бродящая в мраках Эриннис:
Боги мой ум на совете наполнили мрачною смутой
В день злополучный, как я у Пелида похитил награду*
(Илиада, XIX, 86-89).

О неотвратимом роке большинство древних источников говорит как о злой силе, которая, однако, может иногда превращаться в добрую, когда отходит от своих извечных принципов жестокости и безразличия к людям. По крайней мере, богиню удачи Фортуну всегда изображали в позитивных тонах: с рогом изобилия, колесом и рулевым веслом на катящемся шаре или с крыльями. А вот как выглядит рок в устах Турна перед его поединком с Энеем в «Энеиде» Вергилия: «Рок побеждает, сестра! Теперь нельзя уже медлить! Бог нас зовет и злая судьба — так пойдем же за ними» (Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979, XII, 676-677).

Отстраненность богов от земной жизни свидетельствовала о том, что они распоряжались своей властью бездумно, так что рок в сознании древних людей связывался со злыми событиями, а случай — с добрыми. К пониманию же того, что в действительности как свобода (греч. «элеутерия») или случай (греч. «тихе»), так и рок могли нести и одно, и другое, философская мысль пришла не сразу.¹³

¹³ Ниже мы покажем, что в античной философии, из-за того что свобода связывалась больше с разумом, чем с волей, она содержала компонент цели и относилась к обдуманной линии поведения. Исторически эта целенаправленность свободы стала пониматься как неотразимая власть разума над волей человека. В древности же об отношениях между волей и разумом еще никто не говорил. Эту проблему поднял впервые Сократ, но и

Даже изображения античных богов говорили кое-что об отношении к свободе и необходимости. Обладание парящими в воздухе крыльями символизировало способность богини Фортуны преодолевать общий для всех *закон* тяготения. И, наоборот, жена Зевса, Фемида — богиня строгого закона и железного порядка — изображалась с чашей весов в руке и с завязанными глазами. В этом облике была выражена идея отказа судить человека по его внешности или субъективно. В то же самое время в Олимпии мы находим культ Кайрос — богини благоприятного момента, изображаемой с крыльями и весами. Как видим, весы воплощали в себе обе эти противоречивые идеи.

По этой причине можно предположить, что древние люди представляли себе мир скорее как смесь неизменных и изменяющихся сил, чем что-либо одно из них. Это противоборство рока и свободы они увековечили в образе возничего, управляющего колесницей, запряженной резвыми лошадьми, под которым видели борьбу разума со страстями. То, что испытывал в себе самый человек, испытывали и боги, и все мироздание. Условия сосуществования в мире постоянства и изменчивости фактически не обсуждались на столь ранней стадии развития философских представлений. Лишь позже о парадоксах в математике и логике заговорили Зенон Элейский и другие философы-кинники.

В различных регионах Древнего мира от сочинений Плутарха до мистериальных культов — религий, признающих идею спасителя (например, Иизиды, Митры), мысль о свободе воли все же присутствует. В той или иной форме она представлена во всех религиях мира, включая и пантеистические. Например, в брахманизме также существовало понятие аскетического подвижничества или достижения духовных вершин, которое разрывало неотвратимый для всех круг перевоплощений. В буддизме нирвана была способом избежания закона неумолимой сансары (перевоплощения). Примечательно, что богов-избавителей было много и в греческой мифологии: Асклепий, Сабазий, Сарапис, Диоскуры. Таким образом, у людей Древнего мира возникали представления о бессилии законов фатума перед спасителями, которые наделялись уже не механическими, а сознательными и целеустремленными свойствами.

Сильным стимулятором в деле развития представлений о свободе воли было отношение древних людей к предсказаниям, в частности астрологическим, впервые возникшим в Вавилонии. Первым критиком этого учения был греческий философ Карнеад (214 — 129 до н.э.). Ему принадлежат известные аргументы: о различной судьбе близнецов вопреки тому, что они были рождены при одном и том же расположении звезд, а также и об

он не смог провести различие между чувствами и волей человека, так что получалось, что разум ошибочно был противопоставлен не первым, а второму.

одинаковой кончине людей, погибших в результате кораблекрушения, хотя все они родились под разными звездами.¹⁴

Таким образом, не вникая в суть философского анализа возможности существования свободы воли человека в фаталистическом мире, люди понимали, что им нужно умерять свою волю, довольствуясь той мерой свободы, которую им уделили боги. Наряду с этим бытовало мнение о том, что вопреки личной позиции человек может вынужденно подчиниться воле богов, за что не должен нести ответственности. Это было основной проблемой античного, да и любого, детерминизма.

Поскольку грань, за которой заканчивалась человеческая свобода, а вместе с нею и ответственность, и начиналась свобода и ответственность богов, установить было весьма трудно, вопрос выяснения вины стоял в древности теоретически проблематично. Практически же его решали в сторону свободы воли человека, что вступает в противоречие с распространенным мнением о том, что личная свобода древними людьми не осознавалась и не практиковалась.

«В мифах собственное решение человека представляется в виде манифестации божественной воли. К примеру, Агамемнон упрекает Зевса и Мойру в том, что они несут ответственность за его вину. На первых этапах развития космологической философии проблема свободы воли не играет почти никакой роли. Положение изменяется с началом деятельности софистов и Сократа, обратившихся к познающему и изъявляющему свою волю человеку. Учение Сократа о зависимости воли от знания (добродетель тождественна знанию) переходит к Платону и Аристотелю».¹⁵

В пользу существования в мышлении древних людей представлений о реальной свободе воли говорит и факт условных предсказаний воли богов, говорящих о вариативности, по крайней мере части, будущих событий. Так Одиссею было предсказано, что он со своими спутниками достигнет родины при условии, если они не тронут быков Гелиоса, в противном случае, после перенесения больших бедствий он вернется один (Одиссея, XI, 102-115). Или вот слова Ахилла о своей неопределенной будущности:

*Жребий двоякий меня ведет к гробовому пределу:
Если останусь я здесь, перед градом троянским сражаться, —
Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет.
Если же в дом возвращусь я, в любезную землю родную,
Слава моя погибнет, но будет мой век долголетен...*
(Илиада, IX, 411-415).

Следовательно, в воле богов дать людям некоторую свободу и возможность влиять на свою судьбу. Без этой предпосылки человек был бы обре-

¹⁴ См.: Астрология / Словарь античности. Пер. с нем. — М.: Прогресс. — 1989. — С. 57-58.

¹⁵ Свобода воли / Словарь античности. Пер. с нем. — М.: Прогресс. — 1989. — С. 513.

чен на полную бездеятельность, либо должен был лишь играть в детерминизм, на самом деле достигая собственных целей, причем в случае ответственности прикрываясь волей богов.

Сказанное нисколько не означает того, что страх перед фатумом в древности не имел места, о чем красноречиво свидетельствуют творения Гесиода, Софокла, Эсхила и Еврипида. Идея о предопределенности всех событий воле богов или какому-то рациональному принципу была настолько сильна в те времена, что древние мыслители абсолютно все случайное и неопределенное в своей жизни относили на счет непознанного. Данное господство фатализма в Древнем мире сказалось большим пережитком на развитии более поздней философской мысли, о чем речь впереди.

Идея детерминизма была слишком очевидна для примитивных обществ, зависевших от сезонных дождей и годовых чередований перепадов погоды, что сформировало их представление о предопределенном (циклическом) характере изменчивости событий реальной жизни. Такой подход к жизни выражался в виде пассивного восприятия всего, что происходило без человеческого участия. Нетрудно заметить, что вергилиевский Эней намного более пассивен к возможности влияния на ход истории, чем герои Гомера. И лишь наличие неотложных потребностей и проблем толкало человека на любой риск, позволявший ему выжить в сложных ситуациях жизни.

Хотя о свободе воли как части личности человека на теоретическом уровне в Древнем мире речи не шло, существовало понятие политической свободы (особенно в трудах Геродота), связанной с греко-персидскими войнами (V в. до н.э.), защитой Римской республики от различных попыток подчинить ее власти императоров. Несмотря на то что о свободе воли как личной характеристике людей в полной мере заговорил лишь Аристотель, все же и до него в неявно выраженном виде этот вопрос поднимался, по большому счету в связи с проблемами детерминизма.

Китайская философия также не обошла стороной учение о свободе воли человека. Древнекитайский философ Мо Ди (V в. до н.э.) полагал, что любая вера в «предопределение» бессмысленна, так как «парализует» человека, судьба которого на самом деле зависит лишь от его личного прилежания и настойчивости в выполнении познаваемой «воли Неба». Для описания идеи предопределения в китайской философии существовал термин «мин». В отличие от западных терминов, выражающих два аксиологически противоположных понятия судьбы — как счастливой случайности и несчастливой необходимости (древнегреч. *tyche* — *anance*, *aisa* — *dice*; лат. *fortuna* — *fatum*), китайское слово «мин» выражает понятие судьбы, допускающей возможность свободы. Концепция «мин» допускает ограничение необходимости в двух смыслах: 1) возможность изменения самого предопределения; 2) возможность подчинения ему либо уклонения от него. В качестве основных коррелятов концепции «мин» представлены понятия «тянь» (Небо) и «син» («природа», часто как «индивидуальная

природа человека»). Основополагающие для конфуцианства представления о двух видах связей между «человеческой природой» и «небесным предопределением» закреплены в Чжун юне: «Предопределяемое (мин) Небом называется природой (син)», а также в комментирующей части Чжоу и Шо гуа чжуань (ок. IV в. до н.э.): «До истощения исследуются принципы, до исчерпания раскрывается природа — для того чтобы дойти до конца в том, что предопределено (мин)».

Концепция «мин» в философии Мэн Кэ рациональна и нефатальна: «Нет ничего, что не было бы не предопределено» (фэй мин), но нужно относиться к предопределению «правильно». Поэтому «знающий предопределение не станет под нависшей и готовой рухнуть стеной». Человек может «утвердить предопределение» (ли мин) либо «устранить» его (фан мин). Сюнь Куан (Сюнь-цзы, 4—3 вв. до н.э.) развил эти же идеи в тезисе о творческом «устройстве небесного предопределения» (чжи тянь мин). Дун Чжуншу (II в. до н.э.) компромиссно признал существование двух видов «предопределения»: «великого» (да мин), которое «телесно» (ти), то есть неизменно, и «изменяющегося» (бянь мин), которое «политично» (чжэн), то есть подвержено социально обусловленным изменениям. Ван Чун (I в.) критически изложил концепцию трех видов «предопределения»: 1) «правильное» (чжэн мин) — высшая степень благосостояния, которой человек способен достичь при своих природных задатках; 2) «окказиональное» (суй мин) — достижение благосостояния при условии концентрации личных усилий на должном действии; 3) «инцидентное» (цао мин) — когда «благие» (шань) действия приводят к пагубным последствиям из-за неизвестных человеку неблагоприятных внешних факторов. Сюнь Юэ (II в.) выделял «три категории» (сань пинь) «небесного предопределения», связанные с качеством «природы» человека. При этом он определил высшую и низшую категории «предопределения» как неизменные, а среднюю поставил в зависимость от «человеческих дел», поскольку ее можно было изменить в ту или иную сторону.

В целом же большинство древнекитайских философов допускало свободу человека лишь в той мере, в какой она не противоречит принципу «Дао». Конфуций (VI — V вв. до н.э.), искренне веривший в «предначертания небес», считал, что совершенный человек всякий раз смиренно ждет небесного знака и, лишь осознав свое предназначение свыше, действует. Даже в этом подходе не представлена позиция фатализма, которая позже появится у ранних стоиков.

Впрочем, даже среди китайских представителей концепции детерминизма высказывались представления о внутренней свободе при внешней необходимости. Например, показательна в этом отношении старая китайская поговорка о смерти: «Если Небеса решили забрать мое тело, я могу ответить на это спокойствием сердца».¹⁶ Поражает сходство подобных взглядов с позицией греческих философов Поздней Стои. До наших дней

¹⁶ См.: Walshe W. Fate (Chinese). Encyclopedia of Religion and Ethics, pp. 783-785.

дошла одна история из жизни признанного китайского философа-«детерминиста» Лао Цзы (VI в. до н.э.).

Ши Чэнци увидел Лао Цзы и спросил:

— Я слышал, что вы, учитель, мудрый человек, и поэтому пришел с вами повидаться. Меня не удержала и дальняя дорога. Прошел мимо сотни постоянных дворов, ноги покрылись мозолями, но не смел остановиться. Ныне же я увидел, что вы не мудрец: у мышиных нор — остатки риса, бросать его как попало — немилосердно. У вас полно и сырого, и вареного, а вы собираете и накапливаете без предела.

Лао Цзы с безразличным видом промолчал. На другой день Ши Чэнци снова увиделся с Лао Цзы и сказал:

— Вчера я над вами насмехался. Почему же сегодня мое сердце искренне от этого отказывается?

— Я сам считал, что избавился от тех, кто ловко узнает проникательных и мудрых, — ответил Лао Цзы. — Если кто-то при встрече дает кому-то название, то, не приняв названия, примешь от такого беду. Я покорился не от того, что был покорен, а покорившись, не изменился.

Покорившись, не измениться — очень сильная фраза, свидетельствующая о том, что в представлениях древних людей существовала возможность внутренней свободы при внешней неизбежности.

Древнеиндийская религия во всех стадиях своего развития (брахманизм, джайнизм, буддизм, вишнуизм) представляет собой регион широкого распространения идей детерминизма, сохранившихся без каких-либо изменений даже в более поздних формах индуизма. Например, в древнеиндийском эпосе «Бхагавад Гита» (V в. до н.э.) божество под именем Кришна, обнаруживающее личные свойства, объявляет людям в лице Арджуны о том, что служение ему способно избавить их от *любых* кармических последствий, то есть и плохих, и *хороших*. Последняя особенность такого избавления (см. Бхагавад Гита, 2.50-51) выдает в Кришне, хотя и личное, но не моральное божество. Иными словами, древний индуизм даже в форме вишнуизма допускает любую деятельность, кроме моральной. Кришна освобождает от последствий (а не самих) грехов лишь тех, кто согласится поступать без личной привязанности к результатам своей деятельности (Бхагавад Гита, 5.10; 10.3). Поскольку же можно быть привязанным и к добру, последнее также превращается в то, что ухудшает карму человека. Фактически данная цитата представляет собой типичный пример древнеиндийского отношения к свободе как к безразличному выбору.

С этой идеей связано и буддистское требование отрешения от всего земного как нечистого. Правда, в своей разновидности под названием Махаяна буддизм содержит удивительное свидетельство о волюнтаризме: некоторые подвижники (бодхисатвы) способны сделать самостоятельный выбор в пользу воздержания от вхождения в нирвану, хотя они и полу-

чили право, вернее способность, сделать это. Они *добровольно* откладывают достижение этой благочестивой цели во имя оказания помощи другим людям. В целом же дальше представления о свободе как безразличном выборе философская мысль Индии не продвинулась.

По причине такого удаления из объектов выбора моральной составляющей в философии индуизма авторы «Бхагавад Гиты» по вопросу свободы воли занимают неопределенное отношение. Фактически она допускается лишь декларативно, прикрываясь вполне волюнтаристскими фразами: «Я открыл тебе самое сокровенное из всего знания. Хорошо обдумай это, а потом поступай, как пожелаешь» (Бхагавад Гита, 18.63). «Высший Господь не отвечает за чьи-либо греховные или праведные поступки» (Бхагавад Гита, 5.15). Несмотря на то что подобные выражения можно встретить даже в учении Упанишад¹⁷, они противоречат массе других свидетельств о том, что воля людей определяется «волей» безличного Абсолюта — Брахмана, причем безразличного к вопросам морали и враждебного к личному началу в человеке. «Верховный Господь, о Арджуна, пребывает в сердце каждого и направляет скитания всех живых существ, которые словно находятся в машине, созданной материальной энергией» (Бхагавад Гита, 18.61). Назвав человеколюбие Арджуны своеволием, Кришна, в конце концов, отказывает ему в свободном выборе: «Если ты, предаваясь своеволию, думаешь: “Не буду сражаться”, тщетно твое решение. Ты повлечешься своей природой, связанный своей кармой, рожденной собственной природой. Ты исполнишь помимо воли то, что по своему заблуждению не хочешь делать» (Бхагавад Гита, Ашхабад. 1960. XVIII, 59). Неудивительно, что в древнеиндийской традиции рассказ о соблазнении Кришной пастушек всегда объяснялся в свете идеи о его *непреодолимой* красоте.

Всю проблемность индуистского представления о свободе воли, не выходящего за рамки традиционной для Индии философии пантеизма, хорошо представляет одна индийская притча:

В одном лесу жил мудрец, имевший большое число учеников. Он учил их истине: «Бог живет во всех вещах, и, зная это, вы должны преклонять колени перед всем, что увидите». Раз один из его учеников пошел в лес за дровами. По дороге он увидел мчавшегося ему навстречу взбесившегося слона. Человек, сидевший на слоне, закричал: «Сходи с дороги, скорее сходи с дороги! Слон взбесился!». Но ученик, вместо того чтобы убежать, вспомнил уроки своего учителя и начал рассуждать: «В слоне живет Бог, так же как и во мне. Бог не может нанести какой-нибудь вред Богу. Зачем мне бежать?». Думая таким образом, он остался стоять на месте и приветствовал слона, когда тот подбежал ближе. Погонщик продолжал кричать: «Прочь с дороги!», но ученик не двигался. Бешеный слон схватил его, поднял в воздух и со всей силой швырнул на землю. Ученик остался

¹⁷ См. Комментарий к Бхагавад Гите. Бхактиведанта Бук Траст, 1984, с. 280-281.

лежать на земле, весь окровавленный и без сознания. Мудрец, услышав о несчастном случае, пришел с другими своими учениками, чтобы отнести пострадавшего домой. Когда через некоторое время ученик пришел в себя, он рассказал, что с ним случилось. Мудрец ответил ему: «Мой друг, это правда, что Бог проявляется во всем, но если он был в слоне, он был также и в погонщике. Скажи же мне, почему ты не обратил внимания на предупреждение погонщика?»

Вот какой видимостью наставничества занимались древнеиндийские гуру. Этой традиции, кстати, следовали все пантеистические учения мира. Им просто было невыгодно доискиваться до правды, ведь все равно все пребывает в Боге.

В отличие от вишнуизма, представленного в «Бхагавад Гите», к теме свободы в Индии обращались школы с моральной ориентацией: вайшешика и ньяя. Хотя эти учения, возникшие в I веке н.э., получили свое развитие значительно позже, они, бесспорно, опирались на более давние традиции. Впрочем, всю восточную философию характеризует примат ученической преемственности и сильное сопротивление новым учениям. По воззрениям основоположника философии вайшешика Канады, Бог выступает Творцом морального начала — адришти, а возникновение вещей подчиняется этому моральному закону, являясь причиной всего сущего. Такая связь морали и творения предполагает, что отход от моральной цели ведет к физической гибели людей. По воззрениям этой школы, весь мир подвержен циклическим изменениям — смене явлений возникновения и упадка. Это — общепринятый в индуизме постулат (сансара), однако Канада усматривает в этом процессе нахождение вечных (нетварных и неуничтожимых) устойчивых элементов или атомов (ану). В понимании вайшешиков, все одушевленное и неодушевленное в мире возникает от временного (случайного?) соединения этих атомов. Нечто подобное мы увидим в античном эпикуреизме, защищавшем на этой основе тезис о свободе воли. Разделение вайшешиками категорий мышления на общие (саманья) и частные (вишеша) также указывает на интерес к индивидуальному началу человека, что подтверждается и выбором названия этого учения от слова «вишеша».

Иудаизм — еврейская религия, как она представлена в Ветхом Завете, четко выражает идею свободы человека, на чем основано ее требование верности заключенному с Богом завету. Лишь пережив на себе насилие эллинистической культуры во II веке до н.э., иудаизм резко повернул в сторону детерминизма, основывая свои национальные чаяния на политическое избавление на вере в промысел Бога, а не в способности человеческих избавителей. По этой причине идеи абсолютного предопределения Бога и свободы воли человека причудливо сочетались в литературных источниках древнего иудаизма. Так, в Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова (33.10-12) Бен-Сирах учит своих читателей: *«И все люди из праха, и Адам был создан из земли; но, по всеведению Своему, Господь по-*

ложил различие между ними и назначил им разные пути. Одних из них благословил и возвысил, других освятил и приблизил к Себе, а иных проклял и унизил и сдвинул с места их». Более ясно о свободе воли человека говорится в другом месте этого древнееврейского произведения: «Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его. Если хочешь, соблюдеши заповеди и сохраниши благоугодную верность. Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, прострешь руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему... Никому не заповедал Он поступать нечестиво и никому не дал позволения грешить» (Сир. 15.14-17,20; ср. Сир. 14:1-5; 19:1-5).

О свободе воли свидетельствуют и такие апокрифические иудейские произведения, как Оды Соломона (5:3), в которых немало и детерминистских утверждений: «Вольно принял я благодать Твою, в ней — жизнь моя». Псалмы Соломона (9:4) содержат такую же мысль: «Сотворить и право и ошибочно — в трудах наших рук». В последнем произведении даже прослеживается идея невозможности изменения положения как праведников, так и грешников (ср. Пс. Сол. 3:9-11 и Пс. Сол. 13:10-11). В тексте Од Соломона 10:2-3 видится скорее не рациональный парадокс, а попытка описать добровольное согласие человека с волей Бога: «По воле Его во мне обитает вечная жизнь Его, соизволяя мне возглашать мира Его плоды, преображать жизни тех, кто возжелал прибегнуть к Нему, чтобы благим пленением плениться — ради свободы». Древним еврейским авторам присуща тенденция момент духовного озарения описывать как некое «сладостное» пленение. В действительности же это можно объяснить скорее с позиций тактичного обхождения, чем психологического принуждения.

Кумранская (ессейская) иудейская литература обычно содержит самые детерминистские утверждения. Впрочем, некоторые ее свидетельства о якобы двойном предопределении преувеличены, поскольку древний иудей мыслил корпоративными, а не индивидуальными категориями мышления. «Благодарственные гимны» (Х,19) содержат одно из таких утверждений: «Ты их предназначил, чтобы сотворить великий суд над ними...». Разумеется, Бог «предназначил» нечестивцев к «великому суду» не потому, что решил истребить их еще до того, как они согрешили. Поскольку об этих нечестивцах говорится во множественном числе, у нас нет оснований полагать, что это избрание основано на чем-либо ином, кроме Божественной предусмотрительности относительно свободного отпадения в будущем какого-то числа тех, кто зачислен в общую категорию «избранных» к гибели лиц. Исходя из этого можно заключить, что индивидуальному предвечному избранию к спасению или к гибели ессейские тексты не учат.

Признание общинного способа мышления у древнееврейских авторов препятствует нам видеть в кумранских рукописях свидетельства откровенного фатализма. По этой же причине в ессейской литературе рано искать и корни учения о двойном предопределении Бога: одних людей к

спасению, других к гибели. Нет в ней и учения о *предвечном* спасении верных и гибели неверных: обе эти категории людей являются избранными лишь «от рождения». Упоминание о существовании отдельных отступников среди множества избранных корпоративно только подтверждает наше мнение. В противном случае нам трудно понять, почему в кумранской литературе присутствуют тексты, прямо противоположные по смыслу позиции жесткого детерминизма.¹⁸

«А нечестивых сотворил Ты для... и от утробы посвятил Ты их дню убийства... *потому что* они пошли дорогой недоброй и отвергли (Твой завет)... Твоей (истиной) гнушалась их душа, и *не желали* ничего, что Ты заповедал, но предпочли то, что Ты ненавидишь» (1QH 15, 18-19 — *здесь и далее курсив мой*).

«(Те) не причтутся к Его завету, *ибо* не искали Его и не домогались Его законов, *чтобы* познать сокрытые вещи, в которых они заблуждались преступно» (1QS 5, 11).

«(Он) не (достаточно) крепок для поворота своей жизни, *поэтому* и не будет числиться вместе с прямодушными» (1QS 5, 11-12).

«Нечист будет все дни, *пока отвергает законы Бога*, так что не может быть наставлен в общине Его совета. Ибо духом совета Божьей истины, относящимся к путям человека, искупаются все его грехи, чтобы он мог глядеть на свет жизни...» (1QS 3, 5-6).

«(Ты) могущественен в милости, Господи)... и велик (благосклонностью)... прощающий покаявшихся в преступлении и взыскивающий грех нечестивцев... в щедрости... и ненавидишь Кривду вечно» (1QH 14, 24-25).

Ко времени возникновения христианства еврейское общество было разделено по данному вопросу на три позиции. Согласно свидетельствам Иосифа Флавия, фарисеи занимали промежуточную позицию между саддукеями, не верившими в судьбу («Иудейская война», II, 8.14), и ессеями, верившими в полную предопределенность (скорее всего, лишь внешние) жизни людей («Иудейские древности», XIII, 5.9). С одной стороны, они, ссылаясь на такие тексты Танаха (Ветхого Завета), как Бытие 6:5; 8:21, признавали врожденную склонность человека к греху. С другой, опираясь на другие места Священного Писания (Быт. 4:7; Ек. 7:29), они учили, что ее можно преодолеть усилиями воли и служением Господу.¹⁹ В другом месте «Иудейских древностей» (XVIII, 1.3) Иосиф Флавий описывает воззрения фарисеев так: «По их (фарисеев) мнению, все совершающееся происходит под влиянием судьбы. Впрочем, они нисколько не отнимают у человека свободы его воли, но признают, что по предначертанию Божью происходит смешение Его желания с желанием человека, идти ли ему по пути добродетели или злобы». Филон Александрийский также считал сво-

¹⁸ См.: Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (William Wade Klein, 1990), p. 210.

¹⁹ См.: Еврейская энциклопедия. Репринт. изд. М., 1991, т. 12, с. 879.

боду человека частью Божественного плана, в котором Бог не действует при помощи принуждения.²⁰

При всем засилии в представлениях древних людей детерминистских идей наивно думать, что эти представления полностью вытеснили убеждения в реальности человеческой свободы, о чем говорит, например, В. Ф. Асмус: «Уже в глубокой древности в сознании людей, размышлявших об условиях поведения человека, возникает характеристика действий, совершаемых людьми, как действий, направляемых необходимостью. Такова судьба древних греков. Миром человеческих судеб правит необходимость, рок, судьба. Сила ее неодолима, ее веления послушны не только люди, но и сами боги. Но так же в древности возникает представление и убеждение, согласно которому действие, совершаемое человеком, выполняется им как свободное».²¹

Атрибутом свободы в философии Древнего мира обладали преимущественно боги, в существование которых верило большинство людей. Боги, согласно древнему мышлению людей, имели безграничную, суверенную, произвольную волю, которая не была бы таковой, если бы зависела хоть в чем-то от смертных людей. Этот взгляд привел к тому, что под свободой воли богов стал пониматься откровенный произвол, капризность и непредсказуемость. Свидетельства о моральной целенаправленности воли богов по отношению к людям на этом этапе развития философской и религиозной мысли очень скудны. По причине существования представления о безразличном характере свободы воли богов стало доминировать ошибочное мнение о том, что и сама свобода воли равнозначна хаосу и не способна к внутренней организации.

Таковым был общий настрой, однако на его фоне было нетрудно заметить существование отдельных мнений о том, что воле богов не приличествует абсолютный контроль над людьми, так что при общем детерминизме возможны частные его нарушения. Еще меньше в древней литературе представлены попытки разрешения проблемы сосуществования свобод воли человека и воли Бога (богов) на рациональном уровне. Тем не менее эти скромные замечания о возможности существования свободы воли содействовали более углубленному изучению данного вопроса в последующее время.

1.2. Античность

Ранние философские системы «физиков» в целом находились под большим влиянием как греческих, так и восточных мифов о происхождении мира. Ранняя греческая философия от орфиков и до томистов содержит мало информации по интересующему нас вопросу, как и древняя философия на Востоке, развивавшаяся в целом слабее, чем на Западе. Пред-

²⁰ The Encyclopedia of the Jewish Religion. Werblowsky R. (ed.), N.Y., 1986, p. 150.

²¹ Асмус В. Ф. Диалектика свободы и необходимости в философии истории Гегеля // Вопросы философии. № 1. 1995. — С. 52.

ставления древних греков о свободе воли мы можем усматривать (большей частью смутно) по некоторым отдельным высказываниям в сохранившихся фрагментах философских трудов и литературных произведений того времени.

Особенно интересен в этом отношении Ферекид Сиросский, теогоническая концепция которого испытала, помимо Гесиода, заметное влияние древнего зороастризма. По свидетельству Элиана («Пестрая история», 4, 28), Ферекид говорил о себе, как о том, кто «никому из богов не приносил жертв, и однако же прожил ничуть не менее сладостную и беспечальную жизнь, чем те, кто жертвует богам гекатомбы». За эти самохвальные речи боги его наказали так, что он заболел какой-то странной болезнью, от которой и умер. Причинами высмеивания Ферекидом мифических богов были их безнравственная жизнь и позорная смерть, о чем упоминает Апоний. Этот же автор говорит, что «Ферекид первый, как сообщают, преподавал своим слушателям, что душа человека бессмертна, и что она жизнь тела, а также полагал, что один дух в нас — с неба, а другой происходит от других семян».²²

Аристотель упоминает в своей «Метафизике» о том, что в теогониях древних философов-поэтов — Орфея, Гесиода и Гомера — мир порождался не Зевсом, а «аксиологически нейтральными первобытными существами: Ночью, Небом, Хаосом, Океаном». Следовательно, абсолютная власть Зевса подчинялась каким-то неопределенным, не подчиняющимся друг другу или стихийным силам. Правда, Аристотель тут же замечает, что «Ферекид и некоторые другие полагают первичное породившее мир начало наивысшим благом». Ахилл во Введении к «Феноменам» Арата (гл. 3) объясняет, что Фалес Милетский и Ферекид Сиросский полагают началом всех вещей воду, которую Ферекид называет также Хаосом, вероятно заимствовав это у Гесиода. Как известно, термин Хаос использовался и в древности для описания бесформенного и неупорядоченного состояния явлений. Фалес учил, по свидетельству Аристотеля, что «начало всего есть вода», а все в мире «полно богов».²³ Не случайно, что у Фалеса полно геометрических теорем, делящих различные величины пополам или имеющих равные стороны, углы и т.д. «Из досократиков Акусилаи (9B2D) и Ферекида (7B1a) считали Хаос началом всякого бытия».²⁴ «Возникновение мира Анаксимандр рисовал как борьбу и обособление противоположностей, в первую очередь тепла и холода», причем цилиндр Земли у него «не имеет опоры и висит неподвижно в центре Вселенной, так как у него нет оснований двигаться в какую-либо сторону» (*курсив мой*).²⁵ Не по

²² Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука. 1989. — С. 86.

²³ Там же. — С. 9.

²⁴ Лосев А.Ф. Хасс / Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия. 1991. — С. 583.

²⁵ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука. 1989. — С. 11.

этой ли причине отсутствия центральной власти Анаксимандр признавал одновременное сосуществование бесчисленного множества миров («космосов»). По утверждению Гераклита, все в мире также состоит из противоборствующих сил, которые образуют состояние напряжения во всех вещах, подобно натянутому луку, сдерживаемому тетивой. Иными словами, древнегреческие философы вовсе не были уверены в иерархическом устройстве мира и строгой подчиненности различных богов единому руководству.²⁶ Мало того, сами мифологические рассказы полны историй о вражде между самими богами и между ними и низшими существами, типа Титанов или Гигантов, посмеявшихся объявить войну высшей власти. Даже люди, а не только демоны, иногда выступают в роли «мятежных сынов земли».

Защитниками свободы воли в ранний период древнегреческой философии были, прежде всего, гуманисты (Протагор, Горгий, Гиппий и другие софисты). Несмотря на то что аргументация их доводов была сильно окрашена в релятивистские и субъективистские тона, у них именно человек выступал мерой существования всего в мире. Тем не менее без свободы воли бессмысленна и мораль, и право. Замечание платоновского **Протагора** (480 — 410 до н.э.) продемонстрировало всем судьям и проповедникам морали, что их деятельность будет выглядеть крайне противоречиво, если не абсурдно, в случае отсутствия допущения волевого и надприродного истока человеческих поступков. По смыслу речи Протагора, только те свойства, которые не могут считаться следствием «природы», должны влечь за собой гнев, наказания и увещания.²⁷

Правда, гуманисты видели моральную проблемность как детерминизма, так и индетерминизма, в частности в виде теории произвола. В изображенном Платоном монологе Протагор ведет речь о том, что ответственность не существует там, где определенные свойства человека порождены не только природой, но и случаем. Известный современный философ-позитивист Р. Карнап подчеркивает детерминистскую сторону аргументации античного софиста: «Без регулярностей в причинной структуре мира не могло бы быть ни моральной, ни правовой ответственности... Без причинности в мире не было бы смысла в воспитании людей, в каком-либо моральном или политическом принуждении».²⁸

Если крайним релятивизмом отдавало протагоровское выражение «человек — мера всех вещей» (что каждому кажется достоверным, то и достоверно), то уже у Гераклита, впервые использовавшего термин «ананке», и особенно у **Демокрита** (ок. 460 — ок. 371 гг. до н.э.), мы видим более объективное представление о добре, следовать которому призывается че-

²⁶ У некоторых народов существовали идеи о мужском и женском началах мироздания, классическим примером чего является полинезийский космогонический миф о Рангу и Папа, в котором присутствует мотив насильственного отделения неба от земли.

²⁷ Платон. Протагор // Платон. Сочинения. В 3-х тт. М., 1970. Т. I. — С. 206.

²⁸ Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971. — С. 294.

ловеческая воля. Этому были особые причины, поскольку Анаксимандр²⁹, Гераклит³⁰ и Левкипп³¹ мыслили категориями абсолютной необходимости. Демокрит, определяя душу атомически, стер различие биологического и психического в человеке, отдав и внутренний его мир во власть неумолимого рока. Стремление обосновать мораль принципом необходимости характеризует детерминистов любых разновидностей и эпох.

Атомисты Левкипп и Демокрит учили о том, что необходимость в мире может быть объяснена и «без всякого разумного руководства». Тем не менее она абсолютна: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости».³² Проблему же происхождения этой причинности они, на удивление, решали точно так, как и современные марксисты, — случайностью. Движение в мире, согласно атомистам, не подчинено никакой цели, что позже подверг критике Аристотель, потому что в начале и конце необходимости стоит случай, задающий ей новое направление, и так до бесконечности. Несмотря на это противоречие, подмеченное Аристотелем, атомисты утверждали, что внутри мира все происходит по необходимости, но образование каждого последующего мира беспричинно: «Демокрит считает причиной распорядка во (всем) сущем случай».³³ Таким образом, даже классики абсолютного детерминизма не могли избежать понятия «самопроизвольности», мало того, возвысив его над железной необходимостью.

Ошибкой атомизма было то, что они представляли причинно-следственный ряд явлений в мире (подобно современным эволюционистам) единственным и прямолинейным, тогда как в физической реальности во взаимодействие вступает большое множество самостоятельных причинных рядов, делающих конкретное следствие результатом довольно сложной их комбинации, зависящим от силы каждого причинного воздействия и степени сопротивления ему других причин. При действии этих закономерных явлений, однако, остаются «окна», вызванные равенством сил, которыми и может воспользоваться свободная воля человека. Примечательно, что это признают даже марксисты, подчиняющие жизнь отдельного человека историческому детерминизму: «Атомисты не избежали философского фатализма — учения о том, что одно единичное с необходимостью вызывает другое единичное, тогда как на самом деле с необходимостью вызывается лишь одно общее другим общим. Этого атомисты не заметили. Вообще орел роняет черепаху на камень или на то, что его напоминает. Здесь фатализма нет. Однако считать, что именно этот орел именно эту черепаху должен был с необходимостью бросить на голову

²⁹ Антология Мировой Философии в 4-х тт. — М.: Мысль. — 1969. — Т. 1, ч. 1. — С. 273.

³⁰ Там же. — С. 275-276.

³¹ Там же. — С. 327.

³² Цит по: Лурье С. Я. Демокрит. — Л. — 1970. — Фрагмент 22.

³³ Лурье С. Я. Демокрит. — Л. — 1970. — Фрагмент 18.

именно этого (лысого) человека, — это фатализм. А Демокрит, по-видимому, именно так и думал».³⁴

Тем не менее человеческая деятельность при атомистской трактовке была подчинена фатализму, из оков которого человеческая мысль начала мучительно искать себе выход. Все, что оставалось человеку делать в этом мире, так это *знать*, какою дорогою любит ездить фатум, но это знание не позволяло ему сделать что-либо, чтобы не попасть под колеса. Иными словами, человек мог рассчитывать только на такую «свободу», которая могла совпадать со «свободой» неумолимого рока. Таким образом, именно разум застраховывал человека от лишних неприятностей в его жизни. Однако и это стремление человека, по словам Гераклита, «прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно» — в принципе также не было во власти людей, поэтому практически человек осознавал свободу лишь своего желания, которая, в силу невозможности противостоять воле богов, никогда не осуществлялась на деле.

Таким образом, неразвитое мышление людей Древнего мира находилось под страхом перед всемогуществом природных циклических явлений, совершаемых неизбежно, так что даже боялось помыслить о каких-либо своих правах на этот мир. И лишь представители древнего искусства магии — эти предшественники научного мышления — были более смелыми, пытаясь обхитрить неумолимый рок, изучая его законы и ускользая от его беспощадных ударов судьбы. Так готовилась почва для признания разума единственным руководителем и средством достижения блага, которое целиком и полностью находилось в руках безличностной, и потому неумолимой, судьбы. С другой стороны, судьба делала возможным само развитие различных научных дисциплин. «Древние греки приходили к мысли, что если бы существовала свобода, то не было бы необходимого мирового порядка, и тогда наука была бы невозможна».³⁵

Сократ (469 — 399 гг. до н.э.) с его учением о должном впервые поколебал эти устои детерминизма, обратившись к моральным вопросам, неизбежно предполагавшим некоторую свободу воли.³⁶ От изучения закономерностей космоса он повернул умы людей к внутреннему миру человека, к его духовным потребностям и смыслу жизни. «Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы

³⁴ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М.: Высшая школа. — 1981. — С. 190-191.

³⁵ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 490.

³⁶ Правда, основное острие учения Сократа было направлено против софистов, отрицавших какие-либо моральные нормы в своей жизни. Хотя в их поведении ярко наблюдались проявления произвола, последний не был предметом особого рассмотрения в философии Сократа, видевшего его причиной только незнание. Кроме софистов моральным ценностям придавали относительный и субъективный характер также и скептики от Пиррона до Секса Эмпирика.

она была как можно лучше».³⁷ Его учение о морали поставило во всей своей актуальности проблему свободы и ответственности человека. Вопрос, понимал ли Сократ влечение к благу непреодолимым или только неизбежным, является спорным, однако он явно преувеличивал значение знания в поведении людей и фактически подчинял волю требованиям разума.

Впрочем, видимо, само согласие обратиться к познанию блага все же оставалось у него делом свободной воли, хотя, после того как человек познал истину, сопротивляться познанному он уже не мог. Это же представление было свойственно и его ученику Платону, у которого выбор своего будущего существования осуществляют души, а мойры (судьбы) только делают его неизменным. Сократ скорее учил не о предопределении природы человека к добру, а о предопределении потребности человека в добре, постоянно побуждающей его к поиску удовлетворения, не всегда реализуемого правильно. Поэтому естественное влечение к благу и истине было у Сократа все же лишь поводом для принятия верного решения, хотя и наиболее сильным.

Конечно же, важно учитывать, что слова Сократа дошли до нас лишь в интерпретации Платона, который действительно преувеличивал роль этого влечения, за что и подвергся справедливой критике со стороны Аристотеля в его «Никомаховой этике». Таким образом, Сократ допускал некоторую автономность воли, хотя и обусловленную доводами разума. В отличие от Сократа Алкивиад отстаивал гетерономность воли, то есть фактическую подчиненность ее внешним обстоятельствам.

Что касается самого **Платона** (427 — 347 гг. до н.э.), то в диалоге «Эвтифрон», написанном еще при жизни Сократа, он вкладывает в уста последнего фразу о том, что и богам не дано выбирать, и что они любят святое необходимо.³⁸ Отсюда и личность человека подчинялась божественному со всей необходимостью: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек».³⁹ Платоновский человек — «это какая-то выдуманная игрушка бога», а «люди в большей своей части куклы и лишь немного причастны к истине».⁴⁰ Человек не выбирает цель достичь высшего блага, а просто обнаруживает ее в себе самом, как заложенную в самой его природе. Это была психологическая форма предопределения к добру, которая, конечно же, исключала моральный аспект выбора.

Зависимость воли от познания истины у Платона возведена в абсолют. Этому мнению пришлось пережить века, пока не выяснилось то, что разум не детерминирует волю человека, хотя сильно влияет на него. Добродетельный, конечно же, поступает в соответствии с требованиями разума,

³⁷ Платон. Сочинения в 3-х тт. — М. — 1968—1972. — Т. 1. — С. 99.

³⁸ См.: Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. — М.: Наука. — 1993. — Т. 1. — С. 421, а также: Протагор, 345.

³⁹ Платон. Законы / Сочинения в 3-х тт. — М. — 1972. — Т. 3, ч. 2. — С. 190.

⁴⁰ Там же. — С. 283.

однако невежество является лишь одной из причин зла, отнюдь не единственной. Аффекты, эмоции (причем, не обязательно отрицательные), подсознательные рефлексы часто не дружат с разумом. Человек, пораженный завистью, может делать вещи, явно идущие вразрез с тем, что он знает. Гордость может дойти до самоубийства, но не смириться с логической целесообразностью. Не все разумное полезно, красиво, добродетельно, справедливо и благо.

Наконец, и любовь не всегда считается с требованиями разума, особенно когда жертвует собой. Знание, конечно же, обязывает волю, однако волю, соглашающуюся с ним, но не противящуюся, поэтому мнение Платона о том, что разумный человек всегда добр, было утопическим. Только ищущему благо знание приносит пользу, но злой человек будет пользоваться знаниями лишь во зло.

Данная позиция Платона не наделяла волю человека свободой. Впрочем, в древности очень плохо проводили различие между волей желать и волей делать, считая их связь сильной и не подверженной затруднениям. Притом, если Сократ считал идеальный мир свободным, а практический необходимым, то у Платона все было как раз наоборот. Впрочем, в пределах самой души, помещенной в «темницу тела», вероятно, Платон допускал какую-то свободу, по крайней мере, свободное отношение к навязываемому свыше знанию.⁴¹ В целом подчиняя волю разуму, Платон относил свободу человека к аномалии этого мира, определяемой его невежеством, но мир «идей» не знает свободы от разума.

Поскольку он не различал между собой волю и чувства, она считалась у него злым началом, подлежащим безоговорочному исправлению. Правильное поведение человека предполагало уничтожение его свободы, строгое ее подчинение требованиям разума. Разум у Платона не просто информировал, а принуждал к соответствующему поведению, воля же содержала в себе какую-то косность или инерцию в своем сопротивлении ему. Поэтому, признавая материальный мир лишь несовершенной копией мира духовного или мира «идей», Платон допускал свободу только как возможность отступления от этого совершенства. Итак, эта свобода для него была всегда отрицательной по ее моральному содержанию.

Поместив «идею» в само сердце человека, Платон внес детерминизм даже в его мышление. В этом смысле мы можем говорить о рациональной необходимости Платона, оставившего проблему использования знаний в стороне. Человек, носящий «идею» в себе как ее понятие, уже не мог сопротивляться ей и сказать, что он не имеет о ней никакого представления.⁴² Понятие добра, которому должен следовать человек, у Платона есть

⁴¹ См.: Федон, 64 А, 83 Д.

⁴² С этим учением Платона связана проблема универсалий, поднятая Боэцием и остро решавшаяся в средневековой философии. Универсалии (общие понятия), по Платону, имели собственное существование и определяли цель для своих несовершенных земных копий. Вся средневековая мысль двигалась в сторону признания автономности материального мира и его собственной ценности, определяемой не поддерживающей его суще-

нечто абсолютное и принуждающее само по себе, однако сфокусированное лишь в сознании человека, то есть оторванное от реальной жизни. Отсюда его враждебность по отношению ко всему материальному.

«Если понятие добра выходит за рамки вселенной, а нематериальный мир является единственно реальным, то только направленные на нематериальные размышления и действия носят этический характер. В мире видимости невозможно осуществить ничего ценного. Человек в нем — вынужденный и бессильный зритель фантасмагории. Любое желание должно уметь отвернуться от мира теней и увидеть подлинные, протекающие на свету события».⁴³

Получалось, что идеал человека состоял в той же интеллектуальной борьбе с самим собой, вернее с собственной волей, вынуждаемой согласиться с познанной необходимостью. Причем в предметном мире это была необходимость природная, в духовном, кажется, — идеальная или моральная. Вся свобода человека сводилась, таким образом, лишь к гносеологическому выбору, который из-за наличия двух «хозяинов» (миров) должен был осуществляться в пользу потусторонней реальности. Даже душа человека у Платона находилась в рабстве тела, подобно птице в клетке. При таком подходе, похоже, свобода приписывалась им скорее неуправляемому телу, чем душе.

Несмотря на такую отвлеченность учения Платона от реальной жизни, он ввел в греческую философию понятие морального дуализма, которое сыграло большую роль в понимании вопроса взаимоотношений между миром духовным и материальным, должным и реальным, совершенным и несовершенным. «Мир идеальных сущностей — это не просто иной мир по сравнению с чувственно фиксируемым бытием, отличающийся от него, как причина от следствия, оригинал от копии, неизменная абсолютная основа от текущей, преходящей формы единичных явлений. Они противостоят друг другу также в ценностном отношении: потустороннее царство идей божественно, мудро, совершенно, и оно возвышается над неполноценным, призрачным миром чувственных объектов».⁴⁴

Мир идей Платона определяет образец и цель жизни для каждого человека: «Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда».⁴⁵ На пути достижения этой цели, однако, стоит человеческое тело, подверженное пороку: «Пока мы обладаем телом, и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний».⁴⁶ Учение Платона более пессимистично, чем

ствование идеальной реальностью, а лишь происхождением от мира идей. Здесь и коренится теолого-философская концепция деизма.

⁴³ Швейцер А. Культура и этика. — М.: Прогресс. — 1973. — С. 132.

⁴⁴ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 97.

⁴⁵ Платон. Сочинения в 3-х тт. — М. — 1968-1972. — Т. 2. — С. 270.

⁴⁶ Там же. — С. 24-25.

Сократа, поскольку одного знания уже недостаточно для избавления от зла этого мира, нужны еще и аскетические усилия.

Также признание в человеке бессмертия души было решающим шагом в сторону признания автономности его сознания от природной необходимости, правда, у самого Платона еще подчиненного необходимости высшего мира и законов разума. «Душа человека существовала до бытия в человеке и будет существовать после. Она подобна божественному, бессмертному, единообразному, неразложимому, умопостигаемому и постоянному (см. Платон. Сочинения в 3-х тт. — Т. 2. — С. 45)».⁴⁷ Такое представление о бессрочном существовании души исключало постановку вопроса о предопределении ее «будущих» поступков или желаний, потому что она находилась вне категории времени. Да и тот период ее пребывания в теле, который все же пролегал во времени, был не свойствен ей по природе и зависел от потребностей самого тела, в котором она вынужденно обитала.

Платоновское отрицание чувственного мира и реалий естественной жизни было подвергнуто критике **Аристотелем** (ок. 384 — ок. 321 гг. до н.э.), пытавшемся найти приемлемый баланс между идеальной и реальной формами бытия. «Материальная вещь, с точки зрения Аристотеля, составлена из двух основных конститутивных начал»: «материи» (hyle) и «формы» (morphē). Материя совершенно неопределенна и бесформенна и может существовать не сама по себе, а лишь в соединении с формой или динамическим началом, которое обуславливает принадлежность вещи к определенному классу или виду. Таким образом, именно форма, а не материя *как таковая*, делает человека человеком и отличает его от других видов живых существ».⁴⁸ Такое деление бытия на пассивное и активное начала наделяла человека некоторой свободой, причем не только мышления, но и действия в мире.⁴⁹ Целью морального поведения человека по Аристотелю, является «не познание, а поступки», а этика существует «не

⁴⁷ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 99.

⁴⁸ Копплстон Ф. Ч. История средневековой философии. — М.: Энигма. — 1997. — Прим. 155. — С. 432.

⁴⁹ При этом Аристотель в отличие от Платона учил, что человеческая душа (ум) существовала не вечно, а была сотворена Богом. Марксистские исследователи пытаются доказать различие его взглядов с учением Платона о Боге как Творце (Демииурге). Тем не менее австрийский философ Ф. Brentano (1838-1917), опираясь на «Метафизику» (кн. 12, гл. 4) Аристотеля, доводит, что Аристотель развил, а не изменил взгляды Платона на Бога. Единственное их различие состоит в том, что у Платона Бог творит мир более принудительным образом, а у Аристотеля опосредованно и с некоторым признанием автономности сотворенной природы. Мнение же марксистов о материализме Аристотеля бесспорно, поскольку этот мыслитель признавал как материальный, так и духовный миры, хотя последний был для него непознаваем. Бог, по Аристотелю, остается движущим началом мира, активной причиной всех вещей, а не просто пассивным промыслителем. Он есть «то, что как первое для всего (сушего), движет всем» (Аристотель. Соч. — Т. 1. — С. 305).

затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой (науки) не было бы никакого проку».⁵⁰

В противоположность Платону Аристотель впервые системно обосновал учение о свободе воли, впрочем не выводя его полностью из-под власти обуславливающих факторов внешнего мира. Фактически свобода воли человека у него была ограниченной и частичной. При этом «активная» форма вещи также состояла из двух частей: происхождения (движущая сила) и цели (конечный замысел) движения. «Он также учил о том, что предметный мир нуждается во внешнем воздействии, совершаемом, прежде всего, человеком: Предметы, неспособные к действию, не могут и произвести чего-либо случайного».⁵¹

Тем не менее тема свободы или случайности у Аристотеля понималась как временное и эпизодическое отступление от своей сущности, к которой все же следовало вернуться. Поэтому свобода у него подавлялась идеей необходимости: «Необходимость ни с чем не считается».⁵² Теме причинности Аристотель придавал решающее значение, не уставая повторять: «Задача подлинной науки — познание причин».

Аристотель понимает необходимость в трех ее значениях⁵³:

- 1) условие, без которого невозможно действие;
- 2) насилие, противоречащее естественному желанию;
- 3) то, что не может быть другим (например, логическая необходимость).

В последнем своем значении необходимость у Аристотеля была применима лишь к идеальному или Божественному миру, который имеет вечный и неизменный характер, в земной же реальности еще существует много неопределенности и подвижности.⁵⁴ Далее причины у него делятся на «причины сами по себе», «причины по совпадению», «причины побочным образом», «целевые причины», что свидетельствует о том, что принцип причинности, сталкиваясь с человеческим целеполаганием или же физической случайностью, образует множество разнообразных переходных форм. Обстоятельства не только мешают осуществлению целей людей, но и совпадают с ними, делая возможным то, на что человек даже и не надеялся. В целом же Аристотель различал два вида необходимости: необходимое в собственном смысле слова и допустимое.⁵⁵ К последнему вполне

⁵⁰ Аристотель. Никомахова этика. 1095a, 5; 1103a, 25-30.

⁵¹ Аристотель. Физика. — М.: Мысль. — 1937. — С. 40.

⁵² Цит. по: Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. — М.: Наука. — 1993. — Т. 1, ч. 4. — С. 662.

⁵³ В его «Физике» список причин сводится к шести, однако исследователи Стагирита находят в его учении восемь видов причинности: количественную, внешнюю, механическую, взаимную, статическую, структурную, телеологическую и диалектическую. Практически в истории мысли этот перечень не пополнялся (см. Бунге М. Причинность: Место причинности в современной науке. — М. — 1962. — С. 31). В этой связи можно заметить: то, что собственно основоположник учения о причинности не отрицал случайных причин, поучительно для всех детерминистов.

⁵⁴ См.: Аристотель. Метафизика. — М.-Л. — 1934. — Кн. 5, гл. 5. — С. 83.

⁵⁵ См.: Аристотель. Метафизика, 6.2, 1026; 11.8, 1064d-1065a; О небе, 2.12, 292a.

можно было бы отнести условную необходимость, например, типа той, которая видна в *предсказании* Тиресия, обусловленном выполнением определенных требований.⁵⁶

Тем не менее в своей знаменитой 9-й главе трактата «Об истолковании» он выстроил два фаталистических аргумента.⁵⁷ Между тем сторонники марксистской диалектики отмечают: «У Аристотеля закон (*исключения*) *противоречия* абсолютен, но он действует только в сфере актуального бытия, а в сфере возможного он не действует. Поэтому и становление, по Аристотелю, существует как реализация одной из возможностей, которая, будучи реализованной, актуализированной, исключает другие возможности, но только в действительности, а не в потенции».⁵⁸ Второй его закон, исключающий свободу воли, да и вообще любую диалектику, понимаемую в смысле становления, — «закон *исключенного третьего*» — также не всегда обладает безусловным значением.⁵⁹

Действие обоих этих законов не распространяется на будущее, которое у Аристотеля всегда можно изменить, в противоположность прошлому.⁶⁰ Законы логики у Аристотеля неумолимы, однако в жизни существует некоторая возможность свободы, отсутствие которой свело бы человека к бессмысленному существованию. Поэтому Аристотель называл «свободным» такого человека, который живет ради самого себя»⁶¹, поэтому целеполагание у него исключает фатализм.⁶²

Аристотель также различает между собой такие понятия, как «произвольное» и «непреднамеренное». Последнее относится лишь к человеку, который способен ставить цели, принимать решения, делать выбор и осуществлять его. Животному же это недоступно, поэтому описывать его поведение нужно с помощью термина «самопроизвольность», который, конечно же, больше подходит для описания лишь внутренней необходимости, в определенной мере относимой и к человеку. В целом случайное он определяет как то, что существует не всегда, не необходимым образом и не в большинстве случаев.⁶³

Таким путем Аристотель утверждал возможность сосуществования необходимости и свободы в их тесной взаимообусловленности, однако не

⁵⁶ См.: Гораций. Сатиры, 2.5, 59; Гомер. Одиссея, 10.495. Такого рода примеры имеются и в Библии (1 Цар. 7:3; 12:14-15; 3 Цар. 3:14; 6:12; 8:25; 9:4-7; 11:38; 2 Пар. 7:17-20; Ис. 30:15).

⁵⁷ Аристотель. Сочинения в 4-х тт. — М.: Мысль. — 1976—1984. — Т. 2. — 18в. — С. 9-16.

⁵⁸ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М.: Высшая школа. — 1981. — С. 341.

⁵⁹ См., напр.: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М.: Высшая школа. — 1981. — С. 341-343.

⁶⁰ «Нельзя заключать, что если произошло одно, то будет и другое» (Аристотель. О небе // Соч. В 4-х тт. — Т. 3. — С. 332).

⁶¹ Аристотель. Метафизика. — М.-Л. — 1934. — Кн. 1, гл. 2. — С. 22.

⁶² См.: Аристотель. Метафизика. — М.-Л. — 1934. — Кн. 9, гл. 8. — С. 193.

⁶³ Там же. — Кн. 6, гл. 2. — С. 110; Кн. 11, гл. 8. — С. 193.

углублялся в дальнейшее объяснение ее механизма. Поэтому этот мыслитель первым заговорил о понятии ограниченной свободы: «Мы стремимся лишь к тому, что в нашей власти» («Никомахова этика», 3.2, 1111в). Человек свободен в пределах своих возможностей, потребностей и целенаправленности, поэтому всегда остается возможность говорить о его личной ответственности: «Всякий в известном отношении виновник собственного характера».⁶⁴ По Аристотелю, причины могут быть не только необходимыми, но также и случайными, а поведение человека — произвольным, как и непроизвольным. Произвольными действиями Аристотель называл «те, принцип которых находится в самом действующем лице и которые совершаются, когда все обстоятельства, касающиеся какого-либо действия, известны действующему лицу».⁶⁵ Таким образом, основным носителем произвольного является человек, причем даже непроизвольные действия Аристотель определял по тому, насильственно ли они воздействуют на человека, или нет.

Также у него вынужденное могло совершаться по незнанию, что впервые поставило вопрос: «Могут ли действия человека быть свободными, если они мотивированы незнанием?». Аристотель отвечает — нет, потому что для целеполагания необходимо знание того, из чего выбирать, если уж не саму цель, то средства ее осуществления. Однако это знание ищет согласования с волей, и эти два качества сотрудничают друг с другом, потому что человек *разумно деятелен*. «Назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения».⁶⁶

Иными словами, Аристотель обуславливает выбор человека внешними факторами, которые у него не доминируют над человеком, но не настолько, чтобы не давать ему никакой сферы самостоятельности. К этому мнению прислушались, к сожалению, не многие из последующих философов, обращавших внимание на проблему свободы воли. Таким образом, человек может стать одной из причин, а не только подчиняться другим причинам, так как имеет способность к выбору цели, которая и создает новый причинный ряд явлений.

Аристотелю также принадлежит первенство в формулировке различия между свободой воли и свободой поступка, поскольку он утверждал, что возможны ситуации, когда внешнее подчинение сосуществует с внутренним несогласием. Характерно, что внутреннюю свободу Аристотель считал абсолютной, потому что «в нашей власти быть нравственными или порочными людьми».⁶⁷ Он рассуждал чисто практически: какими бы ни были обстоятельства, глупо оправдывать ими убийство кем-либо его отца. Из этой идеи о том, что человек делает сам себя, Аристотель выводил свою этику, как науку о должном или о добродетели, которая достигается,

⁶⁴ Аристотель. Этика. — СПб. — 1908. — Кн. 3, гл. 7. — С. 49.

⁶⁵ Там же, гл. 2. — С. 41.

⁶⁶ Аристотель. Никомахова этика. 1098а, 5-10.

⁶⁷ Аристотель. Этика. — СПб. — 1908. — Кн. 3, гл. 7. — С. 47.

а «не дается нам от природы». Поэтому и нравственное он определял, как «достойные похвалы приобретенные свойства души».⁶⁸ Мудрое поведение, по Аристотелю, — это избегание крайностей.

Также Аристотель ослабил зависимость воли от разума. Если Платон считал, что разумный человек никогда не пойдет против доводов своего разума, то Аристотель обуславливает власть разума желанием и умением им воспользоваться. Добро зависит от знания не настолько очевидно, как считал Платон, но сопряжено с преодолением ряда трудностей, поэтому для воспитания доброго человека мало одного знания, нужны еще и упражнения в добродетели или выработка привычки к добру. По этой же причине Аристотель уделял большое внимание фактору подражания другим более развитым духовно людям.

Платон нахождение истины усматривал в «далеком» мире идей, Аристотель — также и в этом мире. Поэтому у Платона постигнуть истину можно было только умом, ведь она располагалась не внутри, а вне этого мира. Но Аристотель не видел столь сильной зависимости воли от разума, потому что включал ее в процесс познания истины, находящейся в предметном мире, поддающемся эмпирическому, а не только рациональному познанию.

Признавая, подобно Сократу и Платону, добро зависящим лишь от собственного содержания, Аристотель тем не менее придает воле равнозначный с разумом статус. Поступать правильно зависит не только от разума, но и от воли. Согласно Аристотелю, «содержание воли является данным. Никакое размышление и никакое познание не в состоянии вложить в нее нечто новое или изменить ее. Таким образом, этика состоит не в ориентировании воли на цели, указываемые ей познанием, а в саморегулировании ее. Необходимо установить правильное соотношение между данными объемами содержания воли. Предоставленное самому себе желание мечется от одной крайности к другой. Соответствующее разуму обдумывание удерживает его на верной середине».⁶⁹

Таким образом, Аристотель впервые предоставил человеческой воле право ставить независимые цели и пытаться их достигнуть, познавая реальные возможности ее осуществления. Это продвинуло учение о свободе воли на новую ступень, потому что целесообразная деятельность человека выпадала из общей цепи причин и следствий этого мира, будучи зачинателем собственного ряда причин. Человек поднялся из разряда пассивного наблюдателя, лишь ощущающего на себе силу внешних воздействий, в разряд одного из прочих деятелей этого мира. Из творимого внешними факторами его среды обитания он стал сотворяющим, то есть тем, кто способен в какой-то мере изменить и самого себя, и окружающую его действительность.

⁶⁸ Аристотель. *Этика*. — СПб. — 1908. — Кн. 1, гл. 13.

⁶⁹ Швейцер А. *Культура и этика*. — М.: Прогресс. — 1973. — С. 134.

«Аристотель, признавая свободу воли человека, считал ввиду этого будущее неопределенным и утверждал поэтому, что два противоречащие друг другу суждения о будущем, например, “завтра я выйду из дому” и “завтра я не выйду из дому”, оба до известной степени одинаково истинны. В этом с ним согласны также Эпикур и Лукреций».⁷⁰ Как утверждает в своем трактате «О судьбе» представитель новоакадемической школы Цицерон, это учение с прямо противоположных позиций отрицали философ мегарской школы Диодор Крон и стоик Хризипп. Разумеется, такое противостояние древнегреческих философов не могло содействовать решению проблемы свободы воли оптимальным путем, учитывая положительные моменты обеих позиций. Спор шел практически о возможности или невозможности научного предвидения.

В связи с данной проблемой в греческой философии выкристаллизовалось два⁷¹ направления, выразивших четкое отношение к свободе воли: эпикуреизм и стоицизм.⁷² Об их борьбе между собой Тацит писал следующее в своих «Анналах»: «Меня охватывает раздумье, определяются ли дела человеческие роком и непреклонной необходимостью или случайностью. Ведь среди величайших мыслителей древности и их учеников и последователей можно обнаружить приверженцев противоположных взглядов, и многие твердо держатся мнения, что богам нет ни малейшего дела ни до нашего возникновения, ни до нашего конца, ни вообще до смертных; вот почему так часто жизнь хороших людей безрадостна, а счастье выпадает в удел дурным. Другие, напротив, считают, что жизненные обстоятельства предугазаны роком, но не вследствие движения звезд, а в силу оснований и взаимосвязи естественных причин; при этом, однако, они полагают, что мы свободны в выборе образа жизни, который, будучи единожды избран, влечет за собой определенную последовательность событий <...> Но большинство смертных считает, что будущее предопределено с их рождения, и если происходит не так, как предсказано, то в этом повинно невежество предсказателей».⁷³

Эпикур (ок. 342 — ок. 270 гг. до н.э.) давал положительный ответ на вопрос о существовании свободы, видя ее в способности демокритовых атомов самопроизвольно отклоняться от детерминированного пути дви-

⁷⁰ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 491.

⁷¹ Скептицизм примыкал в данном вопросе к позиции Эпикура, коренясь в учении ранних софистов, рассматривавших в качестве идеала человека своеволие «сильной» личности.

⁷² Нельзя не учитывать те исходные посылки, на которых строились эти две философские системы. Так эпикуреизм был основан на демокритовском материализме (онтологическом плюрализме) и не признавал существования богов, духовного мира и бессмертия души. Стоицизм был пантеистической системой, органически включавшей человеческую индивидуальность в общий поток причинно-следственных явлений мира. Этот монистический подход не позволял стоикам выделить феномен человеческого сознания в отдельную субстанцию. Поэтому в отличие от Сократа они не могли придавать моральной ответственности человека самостоятельного значения.

⁷³ Тацит. Анналы. Книга шестая. 22 // Тацит. Анналы. Малые произведения. История. М., 2001. — С. 210-211.

жения. Мнение Эпикура излагает его последователь, Лукреций Кар, в своем труде «О природе вещей»: «Чтоб ум не по внутренней только необходимости все совершал, и чтоб вынужден не был только сносить и терпеть и пред ней побежденный склоняться, легкое служит к тому первичных начал отклоненье, и не в положенный срок и на месте дотоль неизвестном».⁷⁴

Этот греческий мыслитель первым задался сугубо научным вопросом: «Если все вокруг жестко предопределено, то в чем смысл обратных изменений (движений) в состоянии мира?». Действительно, предопределение больше согласуется со статической, чем динамической моделью мироздания, разве если не состоит в самой изменчивости. А если возможна изменчивость движения к цели, то почему же невозможна изменчивость и без какой-либо цели? При этом Эпикур еще не противопоставлял обе эти изменчивости, но они существовали в его системе как правила и исключения из них. Правда, детерминисты того времени имели возможность решить проблему возвратных изменений на пути утверждения возвращения всего мироздания в круговом вращении. Это позволило ранним стоикам верить в то, что все исторические события повторяются, причем в мельчайшей точности. Однако такое объяснение истории не могло удовлетворить тех мыслителей, которые приписывали Богу или богам разумное, моральное и целесообразное поведение.

Таким образом, Эпикуром было высказано сомнение в цикличности мирового движения, его замкнутости на себе и допускалось существование нелинейного и хаотического движения. Конечно же, признавалось и линейное движение, но и от него можно было *самопроизвольно уклоняться* (хотя бы временно) лежащим в основе мира атомам («клинамена»). Было впервые допущено, что мир двигался не к цели и затем от нее и т.д., а вообще ни к какой цели. И в таком виде это было заявлением об объективном характере случайности.⁷⁵

Человек также может уклоняться от законов природной необходимости (фатума) в сторону своего счастья, а страх перед ними есть признак страдания.⁷⁶ Поэтому Эпикур выступил против демокритового детерминизма: «Лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков (естествоиспытателей); миф дает намек на надежду умиловления богов

⁷⁴ Лукреций. О природе вещей. М., 1983, II, с. 289-293.

⁷⁵ Конечно, мы отмечали, что о свободе воли первым заговорил Аристотель, относя ее к целевой деятельности человека. Признавал он также и случайность, которая у него была несовместима с целью. Животное может действовать произвольно, но не целесообразно. Также человек может сделать что-то нечаянно, что не было его целью. Тем не менее вся человеческая деятельность подчинялась у Аристотеля, как и Платона, идее, ведь причина вещи содержалась в ее сущности (образе). Эпикур же заговорил о свободе воли как о почти ничем не определяемом произволе, в этом смысле он и был первооткрывателем.

⁷⁶ Антология Мировой Философии. — Т. 1, ч. 1. — С. 359.

посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость».⁷⁷

Важным вкладом Эпикура в разработку данной темы было то, что он выводил свободу из условий самой необходимости. В связи с этим Асмус отмечает: «Эпикур усмотрел искомую свободу в утверждаемой им способности атомов самопроизвольно отклоняться при своем падении в пустоте от прямых путей падения, предначертанных им самой необходимостью. В этой фантастической гипотезе была налицо великая мысль: свобода, согласно Эпикуру, может быть найдена не вне необходимости и не *помимо* необходимости, а в тех самых реальных условиях, в которых проявляется необходимый порядок вещей».⁷⁸ Необходимость существует, говорит Эпикур, но не железная, поэтому рядом с ней возможна и свободная деятельность. Свобода воли у Эпикура была собственно внутренней необходимостью, понимаемой как самостоятельная причина собственного поведения человека. Мало того, Эпикур стремился защитить стремление каждого человека к счастью, к обретению собственного достоинства, самодостаточности и внутренней самоудовлетворенности вопреки законам физической необходимости. Мнение об атеизме Эпикура ошибочно, поскольку его мнение о природе богов отличалось от традиционных представлений наделением их безмятежным и бездеятельным характером. Однако именно в них он видел нравственный идеал для человека.⁷⁹

«Внутренний стержень и основной пафос этики Эпикура — обоснование свободы индивида как независимости от всего внешнего».⁸⁰ Поэтому Эпикур наравне с разумом Платона и волей Аристотеля обращает свое внимание на третью характеристику человеческой личности — ее чувственный компонент. Однако стремление к удовольствию Эпикур все же связывает с разумной деятельностью человека: «От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо».⁸¹ По этой причине свободу воли у Эпикура нельзя понимать как произвол, который осуждался даже им самим: «Ничего не достаточно тому, кому достаточно мало».⁸²

В противовес эпикуреизму стоицизм, основанный **Зеноном Китионским** (ок. 336 — 264 г. до н.э.), первоначально (Клеанф, Хрисипп) полностью отрицал свободу воли, поскольку придерживался в космологии, точной по своей сути, концепции пантеизма. Однако в средний (Панетий, Посидоний) и, тем более, поздний свои периоды (Катон, Сенека, Мусоний, Эпиктет, Марк Аврелий) стоицизм претерпел движение в сторону

⁷⁷ Приложение / Лукреций. О природе вещей. В 2-х ч. — М. — 1947. — Ч. 2. — С. 599.

⁷⁸ Асмус В. Ф. Диалектика свободы и необходимости в философии истории Гегеля // Вопросы философии. № 1. 1995.

⁷⁹ См.: Приложение / Лукреций. О природе вещей. В 2-х ч. — М. — 1947. — Ч. 2. — С. 213.

⁸⁰ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 154.

⁸¹ Материалисты Древней Греции. — М. — 1955. — С. 212.

⁸² Приложение / Лукреций. О природе вещей. В 2-х ч. — М. — 1947. — Ч. 2. — С. 623.

признания существования свободы воли, хотя и ограничил сферу ее проявления пределами человеческого сознания.⁸³

Согласно поздним стоикам, оказавшим большое влияние на раннее христианство, сопротивление человека законам необходимости, хотя и возможно как желание, ничего не изменит в практическом отношении. Клеанф вообще учил: «Судьбы покорных ведут, а непокорных — тащат». Тем не менее «некоторые философы-стоики вынуждены были признать за человеком определенную свободу — власть над своими мыслями, намерениями, страстями. «Изменить такой порядок мы не в силах — зато в силах обрести величие духа...»⁸⁴ Конечно же, прежде всего, к этой свободе относилось познание самой необходимости, которое, правда, они не использовали для уклонения от ударов судьбы, потому что не верили в возможность этого.

У поздних стоиков «человек обладает разумом и может осознать неотвратимость судьбы, в этом состоит его свобода, источник невозмутимости и ровности духа».⁸⁵ Поэтому они учили о внутренней адаптации к тому, чего все равно невозможно избежать. «Добиться этой свободы, считали они, может только мудрец, который с помощью разумной воли в состоянии подняться над всевозможными житейскими бурями и страстями... Однако высшая свобода мудреца, как оказывалось, проявляется... в конечном счете в безразличии к своей судьбе, в готовности добровольно следовать ее велениям».⁸⁶

Учение ранних стоиков о свободе, подчинявших року даже мысли человека, определяло свободу всего лишь как «возможность самостоятельного действия».⁸⁷ Если у Эпикура свобода человека выражалась в бегстве от страданий этого мира и сопротивления им, то у стоиков — в безусловной покорности судьбе. При этом получалось, что если судьбой детерминированы и сами мысли человека, тогда их осуществлению не может быть никаких препятствий. В таком случае непонятно, как они могли утверждать, что людьми субъективно принималось как свобода простое отсутствие сопротивления своим действиям. Любое представление о сопротивлении или препятствиях при допущении правоты стоиков бессмысленно, поскольку строго детерминированы и мысли, и поступки человека. Таким образом, стоики учили о свободе не выбора, а действия, а внутреннее решение действовать у них вообще не зависело от человека. Таким образом, если эпикурейцы настаивали на том, что необходимость не носит абсо-

⁸³ См.: Новиков К. Д. Свобода воли и марксистский детерминизм. — М.: Политиздат. — 1981. — С. 20-21.

⁸⁴ Люций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово. — 1996. — Гл. 107, пар. 7.

⁸⁵ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 165.

⁸⁶ Новиков К. Д. Свобода воли и марксистский детерминизм. — М.: Политиздат. — 1981. — С. 19-20.

⁸⁷ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М. — 1986. — С. 282.

лютного характера, то стоики призывали к примирению с роковой неизбежностью. Любое повиновение судьбе считалось в стоицизме доблестью, а непокорность безумством. Мало того, не только повеление, но и намек на предложение тирана могло легко подвигнуть стоика на вскрытие себе вен. Неудивительно, что именно в стоицизме возникло представление о «свободе» как о покорности познанной необходимости.

И все же у стоиков позднего периода произошло смещение акцентов в сторону признания внутренней свободы при жесткой невозможности осуществить самостоятельный выбор на практике. Свободой желать то или другое у них называлось субъективное переживание на себе всегда ведущего к благу принуждения судьбы. Иными словами, это была не свобода, а вынужденное согласие с роком. «Повиноваться богу — вот в чем свобода наша», — говорил Сенека.⁸⁸

Примечательно, что первоначально стоики не допускали даже такую форму свободы, как самостоятельный уход из жизни, доказывающий факт пренебрежения внешним принуждением. Видимо, возможность свершения этого действия наперекор принуждающих человека обстоятельств послужила причиной поворота в стоицизме от тотального (включая и внутреннее) детерминизма в сторону только внешнего детерминизма. Поэтому в (римский) период Поздней Стои⁸⁹ свобода человека сводилась к примирению с необходимостью именно во внешней деятельности, а поскольку верховные законы ведут к счастью, нет ни смысла, ни возможности им сопротивляться. Счастье у стоиков определяли не условия жизни или характер деятельности, а внутреннее отношение человека к этим условиям, какими бы они ни были. В этом смысле в стоическом принципе «согласия с собственной природой» скрывалась определенная угроза для морали, однако в силу объяснения любого индивидуального желания проявлением единой и универсальной по своему характеру причинности, которая считалась исключительно благой, обезвреживало эту опасность.⁹⁰

Против учения стоиков выступал комментатор Аристотеля **Александр Афродизский** (кон. II — нач. III в. до н.э.). С позиций перипатетической школы он критиковал фатализм ранних стоиков в своей работе «О назначенном судьбой и принадлежащем нам». Например, он вскрывал практи-

⁸⁸ Антология Мировой Философии в 4-х тт. — М.: Мысль. — 1969. — Т. 1, ч. 1. — С. 516.

⁸⁹ Важно отметить, что в этот период, правда начиная еще со Средней Стои (Панетий, Посидоний), в стоицизме произошли существенные изменения. Так, римские стоики уже не были удовлетворены тем, что все, что ни делается, делается к лучшему, чем объясняется их пессимизм, поиск спасения, самоизоляция от порочного мира и стремление к нравственному совершенствованию. Так, например, Эпиктет допускал возможность внутреннего (в мыслях) благородства людей (см.: Беседы Эпиктета // Вестник древней истории. 1975. — № 2. — С. 216).

⁹⁰ Конечно же, к числу проблем, с которыми боролся стоицизм, нужно отнести вопрос безразличия или «нейтрального положения», к которому стоики относили жизнь, смерть, болезни, славу и др. В такого рода безразличном отношении уже никак нельзя было усмотреть благо в согласии с природой. Поэтому к таким вопросам жизни стоики не применяли свой любимый принцип: «Что ни делается, все делается к лучшему».

ческую несостоятельность их детерминистской позиции, лишавшей наказания его как морального, так и правового смысла. Сам основатель стоицизма Зенон из Китиона (о. Кипр) (ок. 336 — 264 гг. до н.э.) рассказывает историю об избииении господином-стоиком своего раба за какой-то проступок. В ответ раб возразил, что согласно своей природе он не мог поступить иначе и не заслуживает наказания. На это его хозяин ловко спарировал, что и он согласно своей природе не может не наказывать его за плохие дела. Стоики учили, что лучше исправлять себя, чем богов, потому что судьба всегда все делает правильно. Однако такой подход означал согласие со всем тем, что делают не только боги, но и люди, и что наиболее важно — согласие не только с добрыми, но и со злыми их действиями.⁹¹

В целом апологеты свободы воли апеллировали к учению Аристотеля о том, что не все явления этого мира подчинены необходимости. Он рассуждал исходя из материала наблюдений, что есть очень редкие явления, а все, что встречается в природе очень редко, непредсказуемо, а следовательно, не может быть и необходимостью. Даже в явлениях, «произошедших не случайно, многое происходит от случая».⁹² Конечно, в числе аргументов такого ограниченного волюнтаризма могли быть древняя практика бросания жребия в качестве решения спора, идея вероятности в азартных играх, вопрос чувственных предпочтений, безразличный выбор и непредсказуемый характер некоторых других явлений. Фактически Аристотель не отрицал рока, но не считал его действие распространяющимся на мышление и чувства человека, а также в некоторой степени и на незначительные его поступки. Камень, летящий в predeterminedную цель, мог свободно вращаться во время своего полета. Иными словами, цель задавалась жестко, а способ достижения ее мог быть самым разнообразным.

«Аристотель считал добровольным (то есть свободным) поступок, побудительный мотив которого находился в самом действующем лице («Никомахова этика», 3.5). Это представление было развито Стоей в понятии «внутренняя свобода». Согласно стоикам, государственная власть распространяется лишь на внешнюю сторону действий человека, в то время как каждый человек внутренне остается свободным. Даже в оковах человек, в том числе и раб, мог быть свободен, упразднение рабства как института стоиками не выдвигалось».⁹³

Следовательно, характеризуя взгляды древних греков о свободе воли, можно отметить некоторые попытки предоставить человеку хоть какую-то часть свободы в мире жесткого рока. При этом мыслители данного периода не задавались целью выяснить вопрос, как возможно такое совмещение, так остро поднятый в средние века и в эпоху Просвещения. В лю-

⁹¹ Ориген описывает, как Эпиктету его хозяин в гневе выломал ногу, на что тот, следуя воле судьбы, ответил: «Вот видите? Я же говорил Вам, что Вы сломаете мне ногу» (см. Ориген, «Против Цельса», 7.53). Правда, вся последующая жизнь Эпиктета показала, что без здоровой ноги он сделал для человечества больше, чем сделал бы с нею.

⁹² Аристотель. Физика. — М. — 1937. — С. 38.

⁹³ Свобода / Словарь античности. Пер. с нем. — М.: Прогресс. — 1989. — С. 513.

бом случае, свобода воли приобрела себе законное место в сфере духа человека. Это видно даже у (поздних) стоиков, согласно учению которых «человек совершенно не властен над обстоятельствами собственной жизни, ее внешней, предметной, событийной стороной, но он ничем не ограничен в своей оценке этих событий, во внутреннем отношении к ним. Привилегия разумного существа, присущая ему свобода, состоит в том, что оно имеет собственное внутреннее отношение к необходимости, неотвратимому ходу событий».⁹⁴

Спор стоиков и эпикурейцев о свободе воли породил промежуточную позицию, которую в период Средней Стои отстаивали **Панеций** (ок. 185 — 110 гг. до н.э.) и **Посидоний** (ок. 135 — 51 гг. до н.э.), оказавшие влияние на философские взгляды знаменитого Цицерона. Так, Панеций выступил против идеи жесткого рока в представлениях раннего стоицизма. Он отказал стоицизму в цикличности повторения истории, считая мир существующим вечно и неуничтожимо. Панеций отказался от признания роли судьбы в жизни человека в степени, сковывающей активную деятельность человека. Он сомневался в возможности пророчества и предсказания будущего средствами астрологии, полагая, что далекие звезды никак не могут влиять на судьбу человека.

Подобные взгляды выражал и ученик Панеция Посидоний. Разделяя все мироздание на надлунный и подлунный миры, Посидоний считал первый активным, а второй пассивным. Божественное начало или разумная космическая Душа приниживает весь мир, наделяя его внутренней активностью и ведя к нужной цели. Подобным же образом и душа человека выступает в роли ведущего элемента, а тело — ведомого. Таким образом, человеческий разум должен господствовать над чувствами, приближаясь к нравственному идеалу. От пифагорейцев Посидоний заимствует идею перевоплощения душ. По мнению Посидония, после смерти тела душа переселяется в надлунный мир, где очищается от земных грехов. В высших сферах она существует до времени очередного разрушения мира (здесь Посидоний отходит от убеждений Панеция), после чего переселяется в новое тело. Поскольку в свое синкретическое учение Посидоний вводил и многие положения Аристотеля, он признавал некоторую свободу воли человека.

В своей книге «О судьбе» **Марк Туллий Цицерон** (106 — 43 гг. до н.э.) полемизирует с обеими сторонами, отрицая как полный детерминизм ранних стоиков, так и полный индетерминизм эпикурейцев: «Я признаю, что не от нас зависит родиться с острым умом или тупым, сильным или слабым. Но тот, кто из этого сделает вывод, что не в нашей воле даже сидеть или гулять, тот не видит, что за чем следует» (Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 302).

Цицерон подверг критике ранние взгляды стоиков с позиции признания целесообразной деятельности не только за судьбой высших богов, но и за

⁹⁴ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 168.

свободой отдельного человека: «Под причинами следует понимать не все то, что чему-то предшествовало, но что и предшествовало, и совершило то, чему было причиной. Например, то, что я вышел на поле, не было причиной того, что я стал играть в мяч. И не Гекуба была причиной гибели троянцев, из-за того что она родила Александра... Ведь если рассуждать, как стоики, то можно сказать, что путник, так как был хорошо одет, был причиной того, что разбойник его ограбил» (Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 311). Из данной цитаты видно, что Цицерон допускал существование множества причин для осуществления какого-либо события, вступающих друг с другом в сложное взаимодействие. Таким образом, он обуславливал наступление конкретного события совпадением ряда факторов, из которых не так-то просто было выделить наиболее значительные и сыгравшие главную роль в достижении определенного результата. Фактически на содержании философских построений Цицерона отразился его богатый опыт как политического деятеля, требовавший учета многих составляющих в вопросе принятия государственных или общественно важных решений.

Хотя Цицерон не выдвинул полноценной альтернативной концепции разрешения существующей дилеммы, все же он двигался в верном направлении. Как мыслитель, интересующийся, прежде всего, практической стороной философии, он настоятельно заявляет о возможности сопротивления необходимости: «Свобода, подавленная и вновь обретенная, сопротивляется яростнее, чем свобода, которой никогда ничего не угрожало». В данном утверждении содержатся даже элементы диалектического подхода, указывающего на противоречивую взаимосвязь принуждения и свободы. Цицерон не создал собственной философской концепции, однако пользовался трудами других философов настолько умело и творчески, что оказал большое влияние на последующее развитие античной философии.

Фактически он первым заговорил о минимуме реальной свободы человека. До него свободу и необходимость противопоставляли друг другу очень радикально, но Цицерон выдвинул третий путь в решении данного вопроса, продолжением которого явилось моральное учение Эпикура, имеющее большие параллели с христианством. Неудивительно, что творчество этого политика, оратора и философа высоко ценили такие христианские писатели, как Лактанций, Иероним и Августин. Означал ли этот третий путь неизбежность ограничения сферы рока или судьбы, поскольку свобода и необходимость считались противоположными друг другу? Объяснить возможность такого сосуществования воли верховной судьбы и воли брэнного существа можно было лишь на пути признания моральных свойств в Высшем Разуме или Логосе, по выражению стоиков. Таким образом, признавалось, что высшей воле в целях демонстрации своей мудрости и всемогущества было необходимо предоставить некоторую свободу низшей.

Эта критика повернула стоицизм в сторону более умеренной позиции, представленной в философии Поздней Стои. Признав за человеком внут-

ренную свободу, представители позднего стоицизма все же не решились признать хоть какой-то свободы во внешней его деятельности. Хотя эта позиция и не совсем верна в ее отношении к внешнему миру, в своем применении к Божественной необходимости, носящей название в христианском вероучении предопределения, она очень близка к учению Нового Завета, представленному, прежде всего, посланиями апостола Павла. Как мы увидим ниже, с такими именами, как Цицерон, Эпиктет и Плотин, связано появление умеренной позиции в философском осмыслении проблемы свободы, уже оторвавшейся от природного детерминизма древней философии, но еще не достигшей вершин теологического детерминизма в богословском учении христианского писателя Августина. Это поможет нам понять общий характер движения философских воззрений на свободу воли от античного детерминизма к детерминизму христианскому, представляющих собой крайний взгляд в данной дискуссии. Прежде чем рассмотреть христианскую концепцию свободы воли в ее отношении к предопределению Бога, мы сделаем небольшое отступление в хронологии и упомянем представления о свободе таких выразителей убеждений Цицерона, как Эпиктет и Плотин.

Эпиктет (ок. 50 — 138 гг. н.э.) является типичным представителем философии Поздней Стои по интересующему нас вопросу. Относя добро и зло исключительно к области гносеологии, этот философ моральной ориентации утверждал, что «нет насилия, которое могло бы лишить нас свободы выбора».⁹⁵ Обращаясь к Богу, он говорит: «Я буду существовать, как человек свободный, как человек благородный, как захотел Ты. Ты ведь создал меня неподвластным помехам во всем моем».⁹⁶ Итак, свою свободу Эпиктет выводит из воли Бога, пожелавшей иметь дело со свободными существами, а не марионетками. Однако, по учению Эпиктета, эта свобода ограничена: «Знай и помни, что если человек несчастен, то он сам в этом виноват, потому что Бог создал всех людей для их счастья, а не для того, чтобы они были несчастны. Из всего того, что Бог предоставляет нам в этой жизни, Он одну часть отдал в наше полное распоряжение: она составляет как бы нашу собственность; другая же часть находится вне нашей власти, так сказать, не принадлежит нам... И Бог, по Своей благодати, дал нам в нашу собственность как раз то, что и есть наше благо».⁹⁷ При чем ограничение свободы воли проходит как раз по границе души и тела, свободы желать и несвободы делать: «Желания твои в твоей власти, и никто, кроме тебя, не может их изменить. Тело же твое подвластно не только людям, но и всяким случайностям... Только воля твоя свободна. Как только тебе понадобится помощь твоего тела, то это уже вовсе не в твоей власти».⁹⁸ По Эпиктету, Бог как бы вручил человеческой душе ее тело, чтобы

⁹⁵ Цит. по: Свобода воли / Словарь по этике. — М.: Политиздат. — 1989. — С. 304.

⁹⁶ Беседы Эпиктета // Вестник древней истории. — 1976. — № 1. — С. 244.

⁹⁷ Эпиктет. В чем наше благо? / Римские стоики. — М.: Республика. — 1998. — С. 287.

⁹⁸ Там же. — С. 306-307.

она заботилась о нем и вела к праведности, но часто бывает, что ученик становится учителем, а учитель учеником — так возникает грех и зло. «Кто свободен телом и несвободен душой, тот раб, и, в свою очередь, кто связан телесно, но свободен духовно — свободен».⁹⁹

Доверие Богу у него становится осмысленным, когда он призывает верить Богу, чтобы «то, что Бог хочет» человек и «сам... хотел, и чего Бог не хочет, этого и сам он не хотел».¹⁰⁰ Как видим, здесь воля Бога выступает у Эпиктета как должное, но не как необходимое. С другой стороны, если человек находится под руководством Бога любви, то для него не должно быть трудным повиноваться такому Богу, рассуждает Эпиктет. Следовательно, свобода воли человека, по Эпиктету, должна быть добровольно подчинена Верховному водительству. Подлинная свобода, поэтому, — это умение владеть собой. Это не свобода безразличия, и это не свобода произвола: «Я назову свободным только такого человека, который поступает по своей совести, не боясь никаких напастей и мук, ни даже самой смерти».¹⁰¹ Поэтому, согласно поздним стоикам, Бог дарует людям знание Своей воли, которому нужно предаться добровольно, то есть путем самоограничения своей свободы.

Таким образом, сферы человеческой и Божественной свободы разделены: «Мы должны слушаться Бога и, зная, что кому принадлежит, всеми силами стремиться к тому, что в нашей власти, то же, что не зависит от нас, предоставлять на волю Провидения».¹⁰² Правильное использование свободы достигается путем послушания голосу совести и разума. Обращаясь от имени Бога, Эпиктет пишет: «Я не хотел даровать тебе полной свободы делать все, что тебе вздумается, но Я вселил в тебя божественную частицу Себя Самого. Я даровал тебе способность стремиться к добру и избегать зла; Я вселил в тебя свободное разумение. Если ты будешь прикладывать свой разум ко всему тому, что случается с тобою, то ничто в мире не будет служить тебе препятствием или стеснением на твоём пути, который Я тебе назначил».¹⁰³

Этих же позиций придерживался и основоположник неоплатонизма **Плотин** (205 — 270 гг. н.э.), опиравшийся, правда, на философские взгляды Альбина, Нумения и своего учителя, Аммония Саккаса, у которого учился также Ориген. В своем учении Плотин попытался создать консенсус между философскими системами Платона и Аристотеля, а фактически преодолеть дуализм между идеальным и земным мирами Платона как истинной и иллюзорной формами бытия. Это он сделал при помощи идеи эманации или дробления «Единого» (Абсолюта) на более несовершенные части. По мере удаления от Единого увеличивается индивидуализация и

⁹⁹ Эпиктет. Афоризмы / Римские стоики. — М.: Республика. — 1998. — С. 323.

¹⁰⁰ Беседы Эпиктета // Вестник древней истории. — 1976. — № 2. — С. 204.

¹⁰¹ Эпиктет. В чем наше благо? / Римские стоики. — М.: Республика. — 1998. — С. 303.

¹⁰² Эпиктет. Афоризмы / Римские стоики. — М.: Республика. — 1998. — С. 338.

¹⁰³ Эпиктет. В чем наше благо? / Римские стоики. — М.: Республика. — 1998. — С. 296-297.

множественность форм его проявлений. Таким образом, происходит переход Единого в множество, духовного начала в материю, и наоборот. Вершиной построенной Плотинем пирамиды мироздания является Единое, которое производит Мировой Ум, а Ум создает затем Мировую Душу. Только Душа является творцом материального мира, одновременно присутствуя во всех его частях и приводя их в движение. Таким образом, у Плотина весь космический порядок является иерархическим, а с Единым соприкасаются лишь верхние представители этой иерархии, вернее Мировой Ум.

Из-за своей связи с телом душа человека занимает промежуточное состояние между Мировой Душой и природным миром, который считается средоточием зла. Отсюда цель земной жизни человека состоит в отрешении от телесности через совершенствование в нравственной жизни на путях реализации принципа любви и сострадания (в отличие от стоического бесстрастия). Достижение нравственной жизни осуществляется посредством человеческой свободы, хотя последняя в полноте относится только к нематериальной душе человека, а не к его телу. В своем труде «Эннеады» (VI, 8) Плотин писал: «Свободно в нас, собственно, только некое невещественное начало, на которое сводится и наша свобода, и сама властная над собою воля, насколько она сосредоточена в себе самой, потому что, как только она желает и требует чего-либо, что вне ее, тотчас же вступает в силу необходимость».¹⁰⁴

Плотин критиковал раннее стоическое учение о жестком детерминизме. Сам он был ближе к более позднему стоицизму, наделявшему внутреннюю деятельность человека атрибутом свободы, а внешнюю — необходимостью, однако не совсем. В отличие от учения стоиков, у него свобода воли могла частично просочиться через греховное тело. Например, он пишет о том, что от свободного выбора человека зависит, сражаться храбро или сражаться трусливо, поступать красиво или поступать безобразно (Эннеады, VI, 8, 5). Таким образом, человек был способен придавать своим внешне детерминированным действиям различную степень силы или окраску. Такое учение перекликалось с христианским, содержащим в себе подобную идею о частичной внешней свободе воли человека и полной внутренней.

Плотин неоднократно подчеркивает причинность всего в мире (Эннеады, III, 1, 1; III, 1, 8), однако у него имеется два типа причин, объясняющих собой все происходящее в мире: нечто совершается действием свободной Мировой Души, иное — действием цепи несамостоятельных (вторичных) причин (Эннеады, III, 1, 10). Мировая Душа как причина трансцендентна у Плотина в отношении всех вызываемых ею изнутри внешних процессов (Эннеады, III, 1, 8, 4-10). Она свободна даже по отношению к самой себе, то есть независима даже от собственной природы, что равнозначно свободе произвола. Плотин настаивает на том, что инди-

¹⁰⁴ Плотин. Эннеады. Киев. 1995. — С. 328-329.

видуальное действие только тогда можно считать «свободным», когда оно происходит от самого агента этого действия (Эннеады, VI, 8, 1). Поскольку же душа человека, в представлении Плотина являлась частью Мировой Души, характеристики последней передавались индивиду. Таким образом, Плотин удивительным образом предвосхитил кантовское учение о свободе воли как трансценденции¹⁰⁵, хотя и не дал ясного ответа на вопрос, каким образом свобода индивидуальной души согласовывается со свободой Единого.

Известны различные попытки найти ответ на этот вопрос у Плотина, но это действительно трудно из-за неоднозначного смысла некоторых его понятий. Отсюда различные трактовки его учения в среде специалистов. Для нас наиболее интересными являются те из них, которые указывают на то, что Плотин признавал индивидуальную свободу воли, чем бы это ни обосновывалось. Отдельные пассажи его учения внесли некоторые новые элементы в представления древних философов о свободе воли. Если у стоиков свобода считалась лишь познанной необходимостью, так что воле человека оставалось лишь своевременно приспособиться к неизменной необходимости, то у Плотина воля познает необходимость, для того чтобы определить пути ее преодоления. В системе по Плотину, без определенного знания ситуации выбор нельзя считать свободным, как и находясь под воздействием страстей. По этой причине он говорит о человеке как об «умной материи» или «неопределенной двойце», признавая его «независимость» даже от Единого. В творчестве Плотина просматривается вполне определенная свобода Ума и остальных ступеней эманации по отношению к Единому. Имеются многие основания говорить о том, что индивидуальная душа у Плотина свободна «отпадать» от Мирового Ума и снова «восходить» к нему.

Оригинальную трактовку учения о свободе воли Плотина предпринял Берестов И. В., когда из тезиса о благодати Единого сделал неожиданный вывод: «Поскольку благим действием для Плотина является действие, предоставляющее “свободу” иному, следует, что Благо предоставляет иным по отношению к себе “свободу возвращения” (то есть является действием “ради иного”) и не ограничивает свободу всего иного каким-либо образом».¹⁰⁶ Иными словами, Единое будучи абсолютно свободным и благим допускает отделение от Себя Мирового Ума, а через посредство по-

¹⁰⁵ Примечательно, что Плотин оказал большое влияние на учение Шеллинга, который приписал свободу Абсолюта человеческой воли. Конечно, Плотин не мыслил столь радикально, как Якоб Бёме, под влиянием которого Шеллинг создал свое учение о свободе воли.

¹⁰⁶ Берестов И. В. Автореферат на тему «Проблема свободы у Плотина». Новосибирск, 2004. Работа выполнена в Институте философии и права ОИИФФ СО РАН. См. также: Берестов И. В. Структура индивидуальной души у Плотина // Материалы региональной научной конференции «Перспективы гуманитарных и социальных исследований в XXI веке». — Новосибирск: Издательство НГУ, 2003. — С. 83—86. А также: Берестов И. В. Промысел, Судьба и человеческая свобода у Плотина // Философия: история и современность. 2002—2003. — Новосибирск: Издательство НГУ, 2003. — С. 101—131.

следнего и всех остальных агентов свободы. Берестов говорит об этом так: «Согласно осуществленной реконструкции позиции Плотина, нечто может ограничить свободу “индивидуальной души” лишь в тех отношениях, в которых это допустила она сама; наличие некоторого принуждения допустила сама душа, “низойдя” из мира Ума. Но ничто сущее не может полностью отказаться от своей свободы, так что ничто не может полностью “контролировать” действия “индивидуальной души”». Если перевести эту мысль на христианский язык, то получится, что Бог предоставляет свободу действия Своему творению на основе Своей благодати к нему. Такой взгляд очень сближает учение Плотина с христианской концепцией Бога, Который представлен в Новом Завете как непринуждающая Любовь (1 Ин. 4:16).

Правда, существуют некоторые возражения против смелой концепции Берестова. Так, Единое у Плотина безлично, а потому не может вступать в личные отношения с людьми. Оно также создает мир, фактически не изменяясь, а значит, Единое не может ограничивать самое себя. Наконец, религиозный экстаз у Плотина сильно окрашен в рациональные тона, так что его называют «интеллектуальным мистицизмом». Более осторожной трактовкой учения Плотина о свободе является та, согласно которой степень свободы каждой формы эманации прямо противоположна степени удаления от Единого. Поскольку же человек — существо, имеющее двойственную природу, каждая часть которой относится к разным уровням отпадения, его свобода обусловлена каждым из этих уровней.

Даже если признать спорный характер некоторых оценок философии Плотина, в любом случае невозможно отрицать того, что индивидуальную волю основатель неоплатонизма вполне ясно наделял атрибутом свободы больше в мире природной необходимости, меньше в ее отношении к Мировой Душе и соответственно к Мировому Уму. Крайней формой такого отпадения является отпадение в небытие. Причастность души человека, по крайней мере, к Мировому Уму означает приобщение к той степени свободы, которой этот Ум обладал. По Плотину, всякое отпадение бестелесного в мир чувственный есть связь с необходимостью (Эннеады, VI, 8, 2-7). Поскольку же Единое является условием свободы воли человека, то он называет Единое «творцом свободы» или «освободителем» человека (Эннеады, VI, 8, 12, 19). И здесь уместно привести замечание Берестова: «Первоначало есть то, от чего “иное” свободно “отпадает”, тем самым утрачивая часть своей свободы. Первоначало здесь — условие возможности отпадения. Распространение же свободы первоначалом — предоставление “иному” возможности вернуть утраченную часть своей свободы... Первоначало заведомо свободнее “иного”, так как “отпадение” как раз и означает “уменьшение свободы” из-за “отличения” себя от чего-то абсолютно свободного».

Хотя право отпасть от первоначала это тоже свобода, однако это свобода, делающая отрицательный выбор относительно своей сути, поскольку своим основанием она обязана этому первоначалу. По этой при-

чине Плотин называет индивида «побуждаемым Богом» (Эннеады, VI, 8, 18, 2-5), а не принуждаемым Им. Равным образом он говорит о том, что люди сами выбирают себе судьбу (Эннеады, II, 9, 8). Сказанное в равной мере относится и к отделению Мирового Ума и Мировой Души, которые отпадают от Единого также свободно. Данная трактовка воздействия Единого на космос хорошо согласуется с тем утверждением Плотина, что Единое как абсолютное Благо невозможно считать источником зла даже в самой малой степени. То есть злая природа не могла быть создана совершенным Единым даже через посредство поэтапной эманации. Такое представление о свободном отпадении от своей сути перекликается с учением Оригена, признававшим свободу воли человека. Разумеется, речь идет о свободе ограниченной, но реальной.

Учения Плотина о свободе воли придерживались Порфирий, Ямвлих, Саллюстий и Прокл. Плотин оказал определенное влияние и на христианскую мысль (Григорий Нисский, Викторин, Амвросий Медиоланский, Августин и, особенно, псевдо-Дионисий Ареопагит).

После анализа нехристианских учений о возможности свободы воли, обратимся к христианскому. В Послании к римлянам (8:19-21), вошедшем в Новый Завет, **Павел Киликийский** (ок. 9 — 64 гг. до н.э.) предельно ясно излагает концепцию внутренней свободы и внешней порабощенности человека: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божьих, потому что тварь покорила суете *не добровольно*, но по воле покорившего (ее), в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих». Фактически первоначальное христианство не отрицало свободы воли, будучи тесно связанным с ветхозаветными представлениями, с одной стороны, но указывая на ее внешнюю ограниченность в посланиях апостола Павла, с другой.

О взглядах авторов Нового Завета на характер проявления свободы воли можно судить по следующему высказыванию Павла из 1 Фес. 5:21-22: «Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла». Прежде чем «держаться», нужно определить «зло». Другие тексты Нового Завета свидетельствуют о том, что вопрос определения зла и добра зависит от Бога, предоставляющего людям, по крайней мере, те критерии, по которым нужно «все испытывать». Иными словами, в новозаветном восприятии меры человеческой свободы представлена как зависимость человека от знания Бога, так и свобода отношения к этому знанию.

Проверка испытываемого не совершается человеком без Божьих стандартов (самоограничение признанием моральных требований), однако задача не просто выбрать правильное, но и следовать ему в дальнейшем («держаться» и «удерживаться») относится к сфере человеческой ответственности (самоопределение и укоренение в принятом выборе). Причем усилие требуется как для пребывания в добре, так и в воздержании от зла — и все это одна и та же воля.

Без указаний на необходимость воздержания, самоконтроля и подчинения воли человека Божьей воле христианская мораль немыслима, хотя

внешнее следование ее нормам сталкивается с рядом практических проблем (бессознательные поступки, аффектное состояние, страх, недопонимание, неуверенность, слабоволие и т.д.), увеличивающих потребность людей в Боге.

Апостол Павел так характеризует состояние человеческого естества, находящегося вне воздействия Божественной помощи или благодати: «Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Добраго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7:18-19). Иными словами, способность человеческой воли, выражаемая, по крайней мере, в поступках, подвержена сильной порче, делающей человека «пленником закона греховного, находящегося в членах» (тела).¹⁰⁷ Если бы не всеобщая Божественная благодать или сила, поддерживающая эту способность, человек не был бы в состоянии сделать даже малейшее добро.

Учение Павла о свободе воли человека, находящейся в его сознании, и несвободе его в действиях (Рим. 7:14-25) показывает двойственность проблемы свободы. В понимании авторов Нового Завета свобода человека имеет два уровня: внешний (в поступках) и внутренний (в сознании). В поступках свобода человека весьма ограничена, так что желаемое не всегда удается осуществить на практике. Это значит, что в таких случаях к человеку нужно проявлять снисхождение. Например, Иисус Христос не судил строго *поступки* мытарей и блудниц, но осуждал *помышления* фарисеев.

Внутренний же уровень свободы имеет необусловленный характер, поскольку это уровень, если выразиться языком философов, трансцендентальный и независимый от законов этого мира. В этом мире человек несет полную ответственность за свое поведение и духовное спасение. Благодать или помощь Бога здесь также нужна, как и на внешнем уровне, но уже в синергическом (взаимодействующем с естественными свойствами сознания человека) значении.

Внутренняя свобода, тем не менее, зависит от знания, чтобы быть полноценной в духовном смысле. Вот почему Своих убийц Христос называл «незнающими, что делают». Эта зависимость имеет не причинную, а свободную природу. Божью истину и Божью благодать можно отвергнуть, так что она не принуждает. Однако для духовного выражения свободы и реализации цели нравственного совершенствования нужна истина. В этом смысле неосознанную свободу следует понимать как рабство нравственное или духовное, и, наоборот, рабство праведности является подлинной свободой, поскольку позволяет человеку отвергнуть злую часть в себе

¹⁰⁷ Назвать волю поработенной можно, лишь признав возможность ее внутреннего проявления, то есть в том случае, когда она существует в сознании человека как свобода желать, но не имеет возможности проявить себя в видимых поступках. Утверждать же, что воля, совершенно определяемая внутренними и внешними факторами, поработена методологически — нелепо. В этом смысле известное произведение Лютера «О рабстве воли» либо содержит эту ошибку, либо должно быть понято как внешнее рабство воли.

(Ин. 8:36; Рим. 8:16). Когда же свобода онтологическая добровольно выбирает рабство духовное, происходит ее самоограничение и самоопределение (самодетерминация).

Представления о свободе воли человека авторов Нового Завета опираются на богословское утверждение о непринудительном характере воли Бога. Бог не все определяет в человеческой жизни жестко и неотвратно, кое-что все же предоставлено в распоряжение самих людей. Разумеется, такое отношение Бога к людям определяется не правовым подходом, а подходом моральным. Первый коренится в социальных отношениях и внешней деятельности человека, второй — в личных отношениях с Богом и внутренней деятельности. В правовом отношении человек — беспомощный грешник, в моральном — личность, способная, по крайней мере, нуждаться в спасении.

Благодать Бога, встречаясь с упорным и сознательным сопротивлением человека, предоставляет ему возможность отвергнуть спасительный призыв и Божьи усилия по его спасению (Иов 37:23; Мф. 18:33-34; 21:43; 22:12-13; 23:37; Мк. 10:21; Лк. 4:28-29 (ср. 4:22); 8:13; 9:53; Ин. 5:40; 6:67; 8:46; 10:36; 15:5-6; Деян. 14:6-20; 26:19; Иуд. 4-6; Рим. 8:13; 10:16; 1 Кор. 10:1-12; Гал. 5:13; Кол. 1:23; Евр. 4:2; 6:6-8; Отк. 3:20). Только условностью предложения и пребывания в спасении конкретного человека можно объяснить описанные в Библии случаи отпадения от благодати, веры и Бога (1 Цар. 10:1 (ср. 1 Цар. 9:16-17); 3 Цар. 11:4,9-10 (ср. 1 Пар. 28:9); Иер. 17:13; Иез. 18:24,26; 33:18; Мф. 10:33; 13:11-15,21; Мк. 4:17; 14:21; Лк. 8:9,10,13; 15:24; 22:32; Ин. 16:1; Иак. 4:4; 2 Пет. 2:1; 1 Ин. 2:15; Рим. 11:20-23; 1 Кор. 6:9-10; 8:11; 15:2; Гал. 5:21; Кол. 2:6-8; 1 Фес. 3:2-5; 1 Тим. 3:6; 2 Тим. 4:10 (ср. Кол. 4:14; Флм. 1:24); Евр. 6:12; 10:26-27).

В пользу непринудительности воли Божьей красноречиво свидетельствует и желание Бога спасти всех без исключения людей (Мф. 11:28; Мк. 16:15; Ин. 1:29; 3:16-17; 12:32; Деян. 4:12; 2 Пет. 3:9; 1 Ин. 2:2; Рим. 10:12,18; 11:32; 14:15; 1 Кор. 8:11; 2 Кор. 5:15,19; Флп. 2:6-11; 1 Тим. 2:4,6; 4:10; Тит. 2:11; Евр. 2:9,15; Отк. 22:17). Если же Бог желает, но не настаивает на Своем желании, значит, Его воля условна и достигается не посредством принудительных правовых мер. Таким образом, в иудаизме и христианстве Бог не принуждает людей к выполнению Своей воли, не оставляет их без знания этой воли. Его основным средством воздействия на них является сила истины, а не сила физического или психического принуждения. Поскольку Бог имеет моральные причины для Самоограничения, непринудительный и условный характер Его влияния на людей объясняет, почему человек может ему сопротивляться в физической или духовной сфере.

В новозаветном богословии Бога характеризует определенная терпимость к заблудшему человечеству (Лк. 13:8; Ин. 12:47-48; 1 Пет. 3:20; 2 Пет. 3:9,15; Рим. 2:4; 3:26), позволяющая Ему отсрочивать при отсутствии покаяния или отменять при его наличии Свое наказание виновных лиц (Израиль при Моисее, ниневитяне, смирение Ахава и Езекии). По этой

причине Он наказывает лишь крайние проявления зла, в основном в виде гордости (например, Навуходоносора, Валтасара), предоставляя обычным грешникам шанс для покаяния и возможность исправления при помощи Своей силы.

Таким образом, Божье предопределение касается общих целей, а не конкретных путей их достижения. В вопросе спасения это решение спасти благоразумных и осудить самохвалов. Практически же эта цель достигается представлением людям условий спасения: покаяния и веры. Выполняя или отвергая эти условия, человек таким образом исполняет предопределенную в общем смысле волю Бога. Примечательно, что даже ессеи, верившие в жесткое предопределение Бога, не распространяли его на сферу мотивов человека.

Важно отметить, что возникновение идеи об абсолютном предопределении в христианском богословии относится не к апостолу Павлу, а к Августину. То, что учение о предопределении до Августина не было распространено в ранней христианской церкви, доказывается не только отсутствием каких-либо упоминаний о нем у ранних отцов, но также и тем, что они ясно исповедовали концепцию воздаяния, по крайней мере, в форме одной из разновидностей синергизма или взаимозависимости. Текстуальные основания синергической концепции находятся в таких местах Нового Завета, как Мф. 25:29; Мк. 16:20; Лк. 17:5-6; 2 Пет. 1:5,8; Рим. 1:10; 8:26; 1 Кор. 10:13; 2 Кор. 1:10-11; 9:10; Флп. 1:19 и др.

Следуя новозаветному учению, ранние христианские апологеты допускали свободу воли человека, хотя и без четкого определения ее границ. Так **Иустин Мученик** (ок. 100 — ок. 165) отрицает предопределение как к добру, так и к злу. В своей «Первой Апологии» (10, 28) он пишет: «Как создал Он нас в начале, когда мы не существовали, таким же, думаем, образом тех, которые избрали благоугодное Ему, удостоит за это избрание нетления и сожития с собою. Что мы сотворены в начале, это было не наше дело; но чтобы мы избирали следовать тому, что Ему приятно, Он посредством дарованных нам разумных способностей убеждает нас и ведет к вере... А что Бог медлит привести это (наказание) в исполнение, то это делается для рода человеческого; ибо Он предвидит, что некоторые спасутся чрез покаяние, некоторые даже, может быть, еще и не родившиеся. И в начале Он сотворил род человеческий разумным и способным избирать истинное и делать доброе, для того чтобы никакому человеку не оставалось пред Богом извинения; ибо все сотворены разумными и способными к созерцанию».

У Иустина «судьба не в том, что одни люди предопределены к добру, а другие к злу (добро и зло люди избирают свободно сами), а в том, что за свободно избранным добром следует награда, а за свободно избранным злом — наказание».¹⁰⁸ С другой стороны, **Татиан** (ок. 120 — ок. 175), об-

¹⁰⁸ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М.: Высшая школа. — 1991. — С. 378.

личая греческих философов, указывал, что Аристотель «неразумно положил предел Провидению», которое у него «не простирается на подлунные вещи».¹⁰⁹ Примечательно, что здесь же Татиан обвиняет и стоика Зенона за то, что у него Бог суверенно определяет все, в том числе зло и постыдные вещи, происходящие в этом мире. Таким образом, в христианской среде уже начал обсуждаться вопрос: как же Бог может знать наперед все, гарантируя людям свободу? При этом можно увидеть тенденцию избегания обеих крайностей: как фатализма стоиков, так и произвола Эпикура. Однако апологеты не шли дальше того, чтобы защититься от того, чем христианское учение не являлось, поэтому и не пытались дать ответ на этот непростой вопрос. Татиан лишь учил о том, что «свободная воля погубила нас: бывши свободными, мы сделали рабами, продали себя через грех. Богом ничего худого не сотворено, — мы сами произвели зло...»¹¹⁰ При этом он отмечал, что добрые люди свободно не преступают волю Бога, а падший сатана и его ангелы «ввели судьбу, которая чужда справедливости».¹¹¹

«Тот и другой вид творения (ангелы и люди) создан свободным и не по естеству добрым, ибо это принадлежит одному Богу, а люди могут делаться добрыми по свободному определению воли своей; так что нечестивый по справедливости будет наказан, потому что сделался худым чрез себя, а праведник по достоинству получит похвалу за добрые дела, потому что он по свободе своей не преступал воли Божьей. Таково дело по отношению к ангелам и человекам. Слово же, по Своему могуществу, имея в Себе предвидение того, что имеет произойти не по определению судьбы, но от свободного произволения избирающих, предсказывало будущие события, останавливало зло запрещениями и похвалою поощряло тех, которые пребывали в добре».¹¹² Таким образом, отдельные аспекты данной проблемы Татиан все же считал ясными: человек в известной мере свободен, а предопределение Бога не похоже на стоический фатализм.

Тертуллиан (ок. 160 — ок. 221) тоже касался этой проблемы, хотя и не специально. Несмотря на то что Тертуллиан был сторонником учения о первородной испорченности, он не отрицал свободу воли человека¹¹³ и даже имел смелость назвать душу человека «по природе христианкой». В своем труде «Против Маркиона» (кн. 2, разд. 5) Тертуллиан утверждает, что свобода воли проявляется в человеке в качестве образа и подобия

¹⁰⁹ Сочинения древних христианских апологетов. — М. — 1867. — Гл. 3.

¹¹⁰ Там же. — Гл. 11.

¹¹¹ Там же. — Гл. 8. Речь идет об астрологической судьбе, которая, кстати, не обязательно мыслилась древними фатально. Например, в средние века Роджер Бэкон считал, что влияние звезд на жизнь людей подобно климатическим изменениям в природе, однако отсюда не следовало, что все человеческие поступки были предопределены небесными светилами.

¹¹² Татиан. Речь против эллинов, гл. 7.

¹¹³ См., напр.: Lohse B. A Short History of Christian doctrine (Fortress Press, Philadelphia: 1966), p. 104.

Божьих и может быть доказана самим актом предписания людям закона.¹¹⁴

Этой темы он касается и при обсуждении проблемы происхождения зла. Оппонент Тертуллиана Гермоген, опираясь на основной постулат платонизма — совечность Богу материи, учил тому, что Бог не мог сотворить отличную от Себя и потому несовершенную материю, потому что это бы сделало Его виновником зла. По этой причине, утверждал Гермоген, зло создано не Богом, а материей, которая существовала всегда и независимо от Него. Отвечая ему, Тертуллиан говорит, что и в этом случае Бог несет ответственность за зло материи, не уничтожая или не исправляя ее. «Словом сказать, Бог становится рабом и покровителем зла, коль скоро живет в сообществе с материей, а тем более когда употребляет в дело превратную и дурную материю».¹¹⁵ Отстаивая причастность Бога к созданию материи, Тертуллиан не приписывал ей порочность. Зло и у него является лишь результатом злоупотребления людьми даром свободы, хотя он и ошибался, приписывая материальность и Богу, и человеческой душе.

При всем многообразии форм такого псевдохристианского учения, как гностицизм, его представители исповедовали в основном «тайное учение», проповедуя его только «среди совершенных». Видимо, своеобразно интерпретируя Платона, они отрицали существование такой свободы воли, которая была бы независимой от «гнозиса» (знания). Они делили всех людей на «духовных», «душевных» и «плотских», из которых только «душевные» имели неустойчивое положение и потому обладали некоторой свободой воли. Обе же крайние группы людей не могли изменить свою природу. Поэтому простому народу («плотским») гностики совершенно не передавали свой «гнозис», а «духовные» его находили самостоятельно. При попытках же поведать о нем «душевному» представители гностицизма сильно себя не перетруждали, поскольку первое сопротивление их «истине» расценивалось ими как признак того, что данный человек — из «плотских», и надобность в дальнейшем его просвещении сразу же отпадала.

Некоторые епископы церкви выступили именно против этой части учения гностиков. Так **Мефодий Олимпийский** (ум. ок. 250) в своем трактате «О свободе воли против валентиниан» писал: «Наша обязанность — предпочитать высшее и ставить его выше земного, сохраняя ум самостоятельным и самовластным вне всякой необходимости, при свободном избрании благоугодного, не раболепствуя судьбе и случаям. Так, человек не может быть господином самого себя и добродетельным, если он не будет соотноситься с человеческим примером Христа и жить, изображая себя по Его первообразу и подражая Ему».¹¹⁶

¹¹⁴ См. подпр.: The Ante-Nicene Fathers. Grand Rapids, 1978, v. 3.

¹¹⁵ Творения Тертуллиана... — СПб. — 1850. — Часть 4. — С. 81.

¹¹⁶ Отцы и учителя церкви III века. Антология. В 2-х тт. — М. — 1996. — Т. 2. — С. 439-440.

Гностики времен Мефодия были близки к позиции манихеев, которые верили в то, что добро и зло — равноправные начала мира, заложенные во все вещи мира таким образом, что им нельзя сопротивляться. Очень полезно посмотреть, какими аргументами защищался от их учения Мефодий: «Утверждающие, что человек несвободен, а управляется неизбежной необходимостью и неписанными повелениями судьбы, нечестиво относятся к Самому Богу, считая Его виновником и устройтелем человеческих зол. Ибо если Он неизреченной и непостижимой Премудростью стройно управляет всем круговым движением звезд, держа бразды правления вселенной, а звезды производят свойства добра и зла в жизни, привлекая к ним людей узами необходимости, то, по их мнению, Бог есть виновник и податель зол».¹¹⁷

Мало этого, этот епископ был убежден в том, что любое насилие к злу снимает с человека ответственность за содеянное: «Он (человек) вразумляется как свободный, а не как злой по природе (*заметьте, он не называется его добрым.* — Г. Г.). Если порочные рождаются порочными по року, определением Провидения, то они не подлежат осуждению и наказанию по законам, как живущие по своей собственной природе, потому что они не могут измениться».¹¹⁸

Если ранняя христианская церковь столкнулась с подобной ересью и высказалась против нее, ясно защищая свободу воли человека, то мнение о том, что вопрос о свободе воли вообще не поднимался до спора Августина с Пелагием, является весьма поверхностным. Нетрудно угадать, какую бы позицию занял Мефодий, если бы жил сто лет спустя. В ответ исключавшему свободу воли человека мнению Августина он вполне мог бы сказать: «Либо Бог, обрекший всех на грех, всем же им дал шанс спасения, либо они все — невиновны».

Проблема оправдания Бога перед лицом страданий и зла в мире стара, так же, как и сам мир. Невероятно, чтобы за почти четыреста лет истории христианства она никогда не была бы предметом рассуждения того или иного епископа. **Климент Александрийский** (ок. 150 — ок. 215), например, отрицая обвинение в беспринципной гневливости христианского Бога, видит проблему зла в свободе человека, но не в Боге: «Бог благ, и прежде чем до дела у Него дойдет, Господь долго увещевает... Бог, следовательно, не так гневается, как некоторые думают, но в большей части случаев Он хочет людей обуздать, постоянно их увещевает и объясняет им, что делать... Наказание Бог посылает не от гнева, но исходя из правосудия... Каждый из нас сам же напрашивается на наказание, потому что сам по своей доброй воле грешит».¹¹⁹ Эту мысль Климент мог позаимствовать у самого Платона, написавшего в конце 10-й книги своей «Политики»: «Вина на избирающем — Бог не виновен». Он повторяет ее посто-

¹¹⁷ Отцы и учителя церкви III века. Антология. В 2-х тт. — М. — 1996. — Т. 2. — С. 443.

¹¹⁸ Там же. — С. 445.

¹¹⁹ Климент Александрийский. Педагог. — М. — 1996. — С. 82.

янно и в «Строматах» (см. в парижском издании: гл. 1, с. 271,311; гл. 2, с. 393; гл. 4, с. 535; гл. 5, с. 613; гл. 7, с. 705,711).¹²⁰

Такое понимание свободы воли и связанного с нею риска появления зла соответственно отрицало возможность принуждения Богом людей к добру: «Величайшим доказательством любви Божьей к человеку служит то, что, видя бесстыдство народа, брыкавшегося и закусывавшего удила, все-таки Бог зовет его к обращению и устами пророка Иезекииля говорит: “Говори им слова Мои, будут они слушать или не будут” (Иез. 2:6-7). Но Моисею говорит Он: “Иди к фараону и скажи ему, чтобы он отпустил народ. Я знаю, впрочем, что он не согласится отпустить его” (Исх. 3:18-19). Здесь обнаруживает Он две стороны: Божественную — предвидя будущее, и человеколюбивую — устаивая одаренную свободой воли душу приглашения обратиться».¹²¹ Как видно из данной цитаты, Бог зло только предвидит, но не определяет.

Примечательно, что разум у Климента не устраняет свободу воли, а лишь делает ее морально ответственной. Комментируя текст Ос. 4:14, он пишет: «Здесь грех народа Он изобличает яснее и признает вместе с тем, что он рассудителен был и, следовательно, впал в грех вполне добровольно».¹²² Климент не рассуждает над проблемой неосознанных грехов, потому что только сознательные грехи наказуемы: «Ошибки, погрешности — что то же, — грехи совершаются мной, хоть и по неразумию или по неволе, но не вопреки моей воле... Несчастный случай есть действие, совершаемое кем-либо другим надо мной против его воли. Следовательно, только (*сознательная*. — Г. Г.) неправда и несправедливость вполне зависят от свободной воли — моей или чьей-либо еще... Действия же, не зависящие от свободной нашей воли, не вменяются нам в вину».¹²³

Бог, по Клименту, не использует справедливости (наказания) без любви, так как имеет и то и другое, в меру применяя их к людям. В его устах наказание Божье всегда искупительно, но никогда не губительно, потому что человек не прекратит содержать в себе некоторое добро, даже согрешая. Похоже, Климент не допускал возможности необратимого падения, после которого Бог оставил бы человека без надежды спастись: «Указав (в Пс. 1:4) на наказуемость греха, на летучесть и ветреность его природы, Педагог дал совет не лишать себя виной права на пользование всеми преимуществами свободного человека; а пригрозив соответственным наказанием, Он обнаружил благодетельную Свою благодать, через то весьма искусно пригласив нас вместе с тем и к открытию красоты добра в себе самих, и к уразумению интереса свыкнуться с ним».¹²⁴

¹²⁰ Тезис о непричастности Бога к грехам человека также ясно исповедовали Иустин Мученик, Ориген, Григорий Назианзин, Евсевий, бл. Феодорит и др.

¹²¹ Климент Александрийский. Педагог. — М. — 1996. — С. 87.

¹²² Там же. — С. 88.

¹²³ Отцы и учителя церкви III века. Антология. В 2-х тт. — М. — 1996. — Т. 1. — С. 149-150.

¹²⁴ Климент Александрийский. Педагог. — М. — 1996. — С. 98.

Этот александрийский богослов подразделял свободу воли на три элемента: «Свобода воли проявляется или в стремлении к чему-нибудь, или в решении привести то или другое в исполнение, или же в известном образе мыслей и расположении».¹²⁵ Это удивительное наблюдение нам еще предстоит вспомнить, когда мы будем рассуждать об отличии между волей, понимаемой как иррациональный порыв, и волей устойчивой, рассуждающей и идейной. В «Строматах» Климент пишет о том, что для спасения необходима свободная воля, которую Бог может поощрять, но не принуждать: «(Бог), поощряя свободный выбор... вдохновляет избравших благую жизнь и дает им силу для того, чтобы они самостоятельно завершили путь к спасению». Там же он говорит о том, что «Он есть Господь вселенной и Спаситель всех людей, а не только некоторых из них».

Крупнейшим богословом и первым систематизатором христианского учения был **Ориген** (185 — 254), чья теология была приведена в соответствие с христианским догматом о Троице Григорием Нисским. Оба учили о человеке как свободном существе, созданном Богом. Этой дарованной ему Богом свободой он злоупотребил, в результате чего в мире появилось зло. При этом Ориген, защищая свободу воли людей, ссылаясь на церковную традицию: «В церковном учении определено и то, что всякая разумная душа обладает свободой решения и воли... Мы не подлежим принудительной необходимости делать добро или зло вопреки своему желанию» (О началах, кн. 3, гл. 1, пар. 1).¹²⁶

Среди богословских оснований учения о свободе воли Ориген выделяет аргумент человеческой ответственности: «В природе же разума есть способность к созерцанию доброго и постыдного, та способность, следуя которой, мы усматриваем доброе и дурное и избираем доброе, злого же избегаем; поэтому, когда мы отдаемся добродетели, мы бываем достойны похвалы, в противном же случае бываем достойны порицания... Таким образом, получить извне какое-нибудь воздействие, вызывающее в нас то или другое представление, это, по общему признанию, не подлежит нашей власти. Но решение так или иначе воспользоваться случившимся есть уже дело не кого-либо иного, как присущего нам разума, который при внешних воздействиях или побуждает нас (следовать) стремлениям, призывающим нас к прекрасному и должному, или отклоняет к противоположному» (О началах, кн. 3, гл. 1, пар. 3).¹²⁷ Средством обуздания страстей Ориген видел разум человека, который «воспитанный учением и утвержденный догматами в добродетели или уже близкий к такому состоянию утвержденности, сдерживает возбуждение и обессиливает желание» (Там же, кн. 3, гл. 1, пар. 4). В обычных делах Ориген признает определенную ограниченность свободы воли, которая, тем не менее, способна усиливать

¹²⁵ Отцы и учителя церкви III века. Антология. В 2-х тт. — М. — 1996. — Т. 1. — С. 148.

¹²⁶ Ориген. О началах. — Самара. — 1993. — С. 36-37. См. также: там же, с. 172-173. Фактически этих идей придерживался и «ранний» Августин, написавший даже трактат «О свободе воли», в котором выступил против детерминизма манихеев.

¹²⁷ Здесь и далее цитаты даны в переводе из Филокалий.

или уменьшать добрые или злые воздействия на нее: «Итак, разум показывает, что внешние обстоятельства не в нашей власти, но так или иначе воспользоваться ими, взяв разум в качестве судьи и исследователя о том, как нужно отвечать на различные внешние воздействия, это наше дело» (Там же, кн. 3, гл. 1, пар. 5). Признавая зависимость человеческой воли от Бога, Ориген излагает концепцию взаимодействия Бога и человека, достигающих одной и той же цели спасения: «Ни наша свобода без знания Божья, ни (одно) знание Божье, без всякого с нашей стороны содействия добру, не вынуждает нас к совершенствованию, потому что ни свобода без знания Божья и без достойного употребления этой свободы не делает никого сосудом почетным или низким, ни воля Божья не назначает кого-нибудь к чести или бесчестью, если для (такого) различения не имеет никакого основания в нашей воле, наклонной ко злу или к добру» (там же, кн. 3, гл. 1, пар. 22).

Ориген первым из христианских богословов дает объяснение тем местам Писания, которые с виду содержат в себе отрицание возможности свободы воли. Некоторые из этих сложных для сторонников свободы воли тексты Ориген истолковывает при помощи корпоративного значения определенных новозаветных терминов, называя их «родовой способностью». Например: «Общую (родовую) способность движения мы получили от Бога, но мы уже (сами) пользуемся этой способностью движения или для зла, или для добра. Таким образом, способность деятельности, по которой мы — живые существа, мы получили от Бога, и способность желания мы получили от Творца; но мы уже сами пользуемся этой способностью желания, равно как и способностью деятельности, или для добра, или в противоположном направлении» (там же, кн. 3, гл. 1, пар. 19). Другие тексты Писания Ориген объяснял при помощи учения о предвидении Богом будущих действий человека, иногда обращаясь к платоновскому учению о предсуществовании человеческих душ: «Творец делает (одних) сосудами почетными, (других) сосудами низкими не от начала, по предвидению, потому что по предвидению Он (никого) наперед не осуждает, не оправдывает, но сосудами почетными Он делает тех, которые очистили себя, сосудами же непочетными — тех, которые не очистили себя по небрежению, так что один сосуд делается почетным, а другой низким на основании причин, предвещающих приготовление сосудов для почетного или для низкого употребления. Если же мы однажды допускаем, что назначение сосуда к чести или бесчестью основывается на предшествующих причинах, то, конечно, совсем не будет нелепым, возвратившись к рассуждению о душе, сказать, что Иаков был возлюблен прежде получения тела, а Исав возненавиден прежде образования во чреве Ревекки — на основании (некоторых) предшествующих причин» (там же, кн. 3, гл. 1, пар. 20).

Ориген вслед за Иринеем Лионским настаивал на доктрине «теозиса» или «богоуподобления» как сущности спасения. Первоначальное падение людей привело их к лишению сверхъестественной благодати Божьей (возвратить которую явился Иисус Христос), результатом чего явилось под-

чинение духа человека его плоти. Поэтому основная потребность человека в спасении кроется у Оригена не в испорченности, а в функциональной дисгармонии ее первозданной природы.¹²⁸ Вот почему у него человек способен участвовать в собственном восстановлении. Для Оригена «сущность спасения заключается в том, чтобы стать подобным Богу, обожествиться через созерцание Его. Душе нужно подняться из мира становления в царство бытия... Обогащенный знаниями христианин может проникнуть за пределы земного... и достичь спасения, созерцая Его».¹²⁹ Поэтому человек у Оригена как свободен, так и ответствен за свои дела перед Богом.

С другой стороны, в теологии Оригена ярко выражена идея о всеобщем конечном спасении, якобы исключая свободу воли, могущую противиться воссоединению с Богом. Дело в том, что Ориген верил, что Божью цель и человеческую свободу воли можно совместить способом, используемым современными дарвинистами для оправдания возможности биологической эволюции. Бог может путем предоставления людям бесчисленного количества шансов все равно достигнуть такого отбора, который Ему нужен (это похоже на то, как если крутить лотерейный барабан до тех пор, пока не выпадет заранее заданная комбинация цифр). Вот почему он верил в перевоплощение и предсуществование душ, процесс спасения которых продолжался и после их смерти.¹³⁰ Несмотря на то что способ защиты им свободы воли был выбран неудачно, сама концепция последней не отступала от библейского учения.

Представление о свободе человека, изложенное в третьей книге его крупного труда «О началах», очень похоже на учение о свободе человеческой воли, представленное в неоплатонизме. Оно обосновывалось аргументом о том, что Бог не мог быть причиной и источником возникновения и наличия в мире зла, а также не мог создать различных по степени своего морального совершенства существ. «Ориген наделяет души свободой воли, свободой выбора. Именно в этом он видит главную функцию разумности духов. В принципе они все равны как творения единого и единственного

¹²⁸ Впрочем, Ориген признавал частичную поврежденность физического естества человека, но только не его душевных сил.

¹²⁹ Лейн. Т. Христианские мыслители. — СПб.: Мирт. — 1997. — С. 28.

¹³⁰ Идее о посмертных многократных возможностях спасения Оригена в ранней патристике противостояло мнение Арнобия Старшего (ок. 300 г. по н.э.), учившего об уничтожении человеческих душ в аду, что ограничивало решение судьбы человека пределами этого мира. Он считал, что поскольку Богу не свойственно видеть страдания грешников в аду, люди после вынесения суда над ними будут уничтожены. Арнобий верил, что «первая смерть» — это смерть физического тела, отделенного от его души, а «вторая» — исчезновение самой души после Последнего Суда.

По интересующему нас вопросу оба эти теолога признавали свободу воли людей и их право противиться предлагаемому спасению, хотя более последовательным в этом был Арнобий. Идея Арнобия о неповторимой земной возможности спасения тесно связана с его учением о свободе человека, доходящей в ее противоречии Богу до самоуничтожения. По Арнобию, коль существует свобода противиться Богу (разумеется, допускаемая моральным по Своей природе Богом), должна быть и возможность уничтожения душ.

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». ¹³¹ Это делало распределение Богом духовных добродетелей среди людей зависящим от их свободной воли, одни из них заслуживали больших, а другие меньших даров. Так в христианском богословии был утвержден принцип справедливости Бога, известный еще со времен Ветхого Завета. Однако возникновение донатизма ¹³², радикально требующего проведения его в жизнь, привело к необходимости подчеркнуть и важность другой истины — о суверенности действий Бога, не зависящих от верности или неверности людей. Эту миссию, хотя и небезупречно, выполнил Августин, создав альтернативное оригеновскому богословие спасения.

Оригену следовал **Григорий Нисский** (ок. 335 — ок. 394). Хотя по некоторым другим вопросам эти два мыслителя отходили от ортодоксальной позиции, в интересующем нас — они продолжают оставаться церковными и богословскими авторитетами. Вот как Григорий Нисский рассматривал «образ Божий» в человеке: «Бог — прежде всего царь и владыка всего сущего. Решив создать человека, он должен был сделать его царем и владыкой над всеми тварями. А царю необходимы две вещи: во-первых, свобода, независимость от внешних влияний; во-вторых, чтобы было над кем царствовать. И Бог наделяет человека разумом и свободной волей, то есть способностью суждения и различения добра и зла: это-то и есть сущность человека, образ Божий в нем». ¹³³

В своем основательном труде «Об устроении человека» (ч. 1, гл. 4) Григорий пишет: «Душа (человека) прямо показывает в себе царственность, и возвышенность, и великую далекость от грубой низости тем самым, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно располагает своими желаниями. А это кому иному свойственно, кроме царя?» И далее (ч. 1, гл. 16): «Образ в том и имеет подобие Первообразу, что исполнен всякого блага. Следовательно, в нас есть представление всего прекрасного, всякая добродетель и мудрость, все, что только есть умопредставляемого о наилучшем. Одним из числа всего необходимо является и это — быть свободным, не подчиняться какому-либо естественному владычеству, но иметь самовластную, по своему усмотрению решимость, потому что добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, принужденное же и невольное не может быть добродетелью».

¹³¹ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 45.

¹³² Донатисты настаивали на том, что благодать Божья не может действовать в недостойных ее носителях, но оставляет их при совершении ими особых грехов. Причем, это может происходить даже независимо от покаяния согрешивших. С библейской точки зрения, это возможно, но не по отношению к раскаявшимся людям, потому что сам акт признания собственной вины есть доказательство работы в душе человека Духа Святого.

¹³³ Введение в философию / Под ред. И.Т. Фролова. В 2-х частях. — М.: Политиздат. — Ч. 1. — 1989. — С. 126.

Чему же учит Григорий Нисский касательно происхождения греха? Зло «само по себе не существует, но — чрез лишение добра». «Вне свободного произволения нет никакого самобытного зла». Оно есть результат отпадения от добра, что также предполагает свободу воли. «Отпадение от истинно Сущего, — говорит Григорий, — есть порча и разрушение существующего». Мнение Григория Нисского о грехопадении необычно: он считал Адама только лишь «ошибившимся в пожелании истинного добра». Следовательно, грехопадение было результатом неспособности не воли человека, а его познания. Отказавшись от руководства разума и подчинившись чувствам, Адам «познал добро и зло» неправильным путем, а значит, и искаженно. Наказание Божье за грех Адама выразилось не в потере морального богоподобия, а в обретении искажения природы в виде смертности. Таким образом, первозданный образ Божий в человеке вступил в непримиримый конфликт с его падшей в результате первого непослушания людей «плотью». Грехопадение, таким образом, не лишило человека надежды на спасение: «Так как порок не простирается в беспредельность, но ограничен необходимыми пределами, говорит Григорий, то по сему самому за пределами зла следует преемство добра».

В целом Григорий Нисский считал жизненный путь человека соединением предначертаний Господа и свободы воли: «Как благодать Божья не может обитать в душах, уклоняющихся от своего спасения, так и человеческая добродетель сама по себе недостаточна, чтобы возвысить до совершенства души, чуждые благодати... Праведность дел и благодать Святого Духа, соединяясь вместе, наполняют блаженной жизнью душу, в которой они отождествляются».

При этом трехсоставное деление человека (дух, душа и тело) Оригена сохраняется и у Григория Нисского. Дух не принадлежит человеку, как дарованный от Бога, и всегда устремлен к Богу, душа является промежуточной структурой, связующей духовный и материальный миры, а тело наделено исполнительной функцией. Выход души из-под контроля духа и является злом, по Григорию Нисскому. Поэтому зло исходит не из Бога и не из тела, но из души, злоупотребляющей Божественным даром свободы. При таком делении получалось, что чем ближе к духу, тем больше свободы от физической необходимости, и наоборот, чем ближе к телу, тем больше свободы от Бога.

О свободе воли рассуждали **Василий Великий** (ок. 330 — 379) и **Григорий Назианзин** (ок. 330 — ок. 390), чья ортодоксальность никогда не ставилась под сомнение. При этом они сделали выдержки из труда Оригена «О началах», в первой главе третьей книги которого и излагался вопрос человеческой свободы воли. «Каппадокийцы» озаглавили свою выжимку из Оригена «Филокалии Оригена». В ней они пишут: «Способность к деятельности, вследствие которой мы являемся живыми существами, мы получили от Бога, также и способность желания мы получили от Творца, но мы уже сами пользуемся этой способностью желания, равно как и способностью деятельности, или для добра, или в противоположном направ-

лении».¹³⁴ В этой цитате нет ни слова о последствиях грехопадения, выраженных в наказании «первородной порчей», подчеркнуть которую выпала честь карфагенским богословам, речь о чем еще впереди.

Справедливости ради следует сказать, что идее синергизма или сотрудничества человека с Богом мы обязаны именно этим богословам. Примечательно, что человеческие усилия и Божественное действие в деле спасения, которое, конечно же, в те дни не различалось от вопроса освящения, они разделяли еще довольно грубым образом. От человека требовалось только послушание, а от Бога — наделение знанием, как поступать: «Ни наша свобода без знания Божьего, ни (одно) знание Божье без всякого с нашей стороны содействия добру *не вынуждают* нас к совершенствованию, потому что ни свобода без знания Божьего и *без достаточного употребления этой свободы* не делает никого сосудом почетным или низким, ни воля Божья не назначает кого-нибудь к чести или бесчестию, если для (такого) различения не имеет никакого основания в нашей воле, наклонной к добру».¹³⁵ Ввиду своего слабого знания греческого языка Августин, видимо, никогда не читал этих слов, поэтому в трудном для себя вопросе избрал собственную позицию, позволившую уточнить эту столь приближенную формулировку синергизма.

В целом раннехристианское богословие, несмотря на свое слабо развитое состояние, исповедовало учение о свободе воли. Хотя первые христианские писатели и не ставили перед собой цели детально разработать доктрину о свободе воли, все же они ее признавали на уровне требований пастырского богословия. В оценке их богословских взглядов ограничимся приведением ряда цитат, свидетельствующих об их вере в существование свободы воли человека.

«**Дидахе**»: «Есть два пути: один — жизни и один — смерти; велико же различие между этими двумя путями. Путь жизни на самом деле таков: полюби, во-первых, Бога, создавшего тебя, а во-вторых, своего ближнего, как самого себя, и не делай другому всего того, чего бы ты не захотел, чтобы случилось с тобой... По этому пути (пути смерти) идут преследующие добрых людей, ненавидящие правду, любящие ложь, не признающие воздаяние за справедливость, не присоединяющиеся ни к доброму делу, ни к справедливому суду, *бодрствующие не ради добра, а ради зла*; от них далеки кротость и терпение, они любят суету, гоняются за выгодой, не оказывают милости бедному, не сострадают удрученному, не знают своего Творца, здесь детоубийцы, губители Божьего создания, отворачивающиеся от нуждающегося, удручающие угнетенного, угодники богатых, незаконные судьи бедных — грешники во всем; будьте же, дети, избавлены от всех таких».¹³⁶

«**Послание Варнавы**»: «Два пути учения и власти, один — света, дру-

¹³⁴ Отцы и учителя церкви III века. Антология. В 2-х тт. — М. — 1996. — Т. 2. — С. 138.

¹³⁵ Там же. — С. 141.

¹³⁶ Дидахе, 1. 1, 5. Здесь и далее курсив мой.

гой — тьмы. Но велико различие между этими двумя путями. На одном поставлены светоносные ангелы Божьи, на другом ангелы сатаны. Бог есть Господь от веков и в века; сатана есть начальник времени беззакония. Путь света есть следующий. *Кто хочет достигнуть этим путем определенного места*, тот должен стремиться к нему посредством дел своих... Но путь тьмы искривлен и исполнен проклятия. Ибо есть путь вечной смерти и наказания; на нем все то, что погубляет душу людей».¹³⁷

«Пастырь Ермы»: «Если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого, *если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить*».¹³⁸ «Верь ангелу доброму и удайся от ангела злого, потому что внушение его во всяком деле злое. Даже если в сердце человека верующего войдет помысел злого ангела, то он непременно согрешит. Если же злые люди откроют сердце свое делам ангела доброго, то обязательно он сделает что-нибудь доброе».¹³⁹

Иустин Мученик (ум. ок. 165): «Что мы произошли вначале, это не наше было дело: но чтобы мы последовали Ему (Богу) посредством разумных сил, которыми Он *одарил* нас, *избирая* то, что Ему приятно — к сему Он *убеждает* нас и ведет к вере» («Первая Апология»).¹⁴⁰ «Так называемые демоны о том только и стараются, чтобы отвести людей от Бога... и тех, которые не могут вознестись от земли, они пригвождают к земным и рукотворным вещам, а тех, которые стремятся к созерцанию Божественного, незаметно совращают, и *если* они не имеют здравого рассудка и не ведут чистой и бесстрастной жизни, — *ввергают* в нечестие».¹⁴¹

Иринеи Лионский (ум. ок. 202): «Если душа живущая обратилась к жизни дурной и гибельной, то *она же* и вернется к лучшему, *примет* дух животворящий и обретет жизнь».¹⁴² «Как сухая земля, *не получая влаги*, не приносит плода: так и мы, бывшие прежде иссохшим деревом, никогда не могли бы приносить плодов жизни без благодатного дождя свыше... Посему необходима нам роса Божья, чтобы мы не сгорели и не сделались бесплодными» («Против ересей», кн. 3, гл. 17).¹⁴³ «Ибо и верующие веруют по их собственному выбору, точно так же и не соглашающиеся с Его учением не соглашаются по их собственному выбору... Тем, которые пребывают в своей любви к Богу, Он дарует общение с Ним. Но общение с Богом есть жизнь и свет, и наслаждение всеми благами, какие есть у Него.

¹³⁷ Послание Варнавы, гл. 18-19, 20.

¹³⁸ Цит. по: Скурат К. Е. Патрологические труды проф. И. В. Попова / Богословские труды. — Сборник № 30. — М. — 1990. — С. 104.

¹³⁹ Пастырь Ермы, кн. 2, заповедь VI, 1-2.

¹⁴⁰ Цит. по: Конспект лекций по догматическому богословию — б/м: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993. — С. 216.

¹⁴¹ Цит. по: Иустин Мученик. Первая апология Антонину благочестивому. — М. — 1892. — С. 89.

¹⁴² Цит. по: Холл Ст. Дж. Учение и жизнь Ранней церкви. — Новосибирск: Посох, 2000. — С. 89.

¹⁴³ Цит по: Макарий. Православно-догматическое богословие. В 3-х тт. — М.: Паломник, 1999. — Т. 2. — С. 272.

На тех же, которые по их собственному выбору удаляются от Него, Он налагает то разъединение с Собою, которое они выбрали по собственному согласию» («Против ересей», кн. 4, гл. 39).¹⁴⁴ «Все эти наставления и внушения показывают, что человек создан свободным и самовластным, и что Бог подает и предлагает советы, убеждением располагая нас к покорности Ему и отвращая от неверия, а не принуждая к тому силою».¹⁴⁵

Ефрем Сирин (ок. 306 — 373): «Всё от Бога — и благое, и скорбное, и недостойное; но одно — по благоволению, другое — по домостроительству, третье — по поущению. И по благоволению — когда живём добродетельно, ибо угодно Богу, чтобы проводили мы жизнь безгрешную, жили добродетельно и благочестиво. По домостроительству — когда, впадая в ошибки и погрешения, бываем вразумляемы; по поущению же — когда и вразумляемые не обращаемся».¹⁴⁶ «Бог создал человека свободным, почтив его умом и мудростью и положив пред очами его жизнь и смерть, так что если пожелает по свободе идти путем жизни, то будет жить вечно; если же по злему произволению пойдет путем смерти, то вечно будет мучиться. Зависящее от природы непреложно, оно не заслуживает ни почестей, ни наказаний; никто никогда не был обвиняем в том, что он бел или черен, велик или мал ростом, потому что сие не в нашем произволении. А в нашем произволении наказания и почести; потому что для сего есть потребность в том и другом, как в нашей воле и хотении, так в Божьем содействии и защите».¹⁴⁷

Василий Великий (ум. 379): «Если кто по непостоянству предается пожеланиям и сам себя выдает врагам, то Бог не помогает ему и не слушает его, потому что он предварительно сделал себя чуждым Богу через грех. Кто хочет иметь помощь от Бога, тот не изменяет долгу; а кто не изменяет долгу, тому никогда не изменяет Божье содействие».¹⁴⁸ «Хотя Дух Святой, без Которого ничье невозможно освящение, все наполняет Своею силою, однако же сообщается одним достойным и не в одной мере воспринимается ими, но Свое действие разделяет Он по мере веры... или соответственно собственного восприятия каждого, равно как и на сердцах помышления пишет более или менее по мере широты сердца, и более явно или незаметнее — соответственно мере предуготовительной чистоты... Человеческие намерения в рассуждении доброго не совершаются без помощи свыше, а помощь свыше не снизойдет на того, кто не прилагал о сем старания».¹⁴⁹

¹⁴⁴ Цит. по: Страгородский С. Православное учение о спасении. — М.: Просветитель, 1991. — С. 127.

¹⁴⁵ Цит. по: Косов И. М. Церковь Христова. — Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1991. — С. 33.

¹⁴⁶ Ефрем Сирин. Творения. — М. — 1994. — Т. 3, — С. 395.

¹⁴⁷ Преподобный Ефрем Сирин. Избранные творения. Сретенский монастырь. 2006.

¹⁴⁸ Цит. по: Косов И. М. Церковь Христова. — Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1991. — С. 54.

¹⁴⁹ Цит. по: Конспект лекций по догматическому богословию... — С. 217-218.

Кирилл Иерусалимский (ум. 386): «Подобно тому как свет одним лучом все озаряет, так и Дух Святой просвещает имеющих очи, поэтому если кто, будучи слеп, не бывает сподоблен благодати, то пусть укоряет в том не Духа, а свое неверие... Божье дело — насаждать и поливать, а твое — приносить плод; Божье дело — даровать, а твое — принять и сохранить».¹⁵⁰

Макарий Великий (Египетский) (ум. 390): «Природа человеческая способна к принятию добра и зла, Божественной благодати и силы злой, но принуждаема к тому быть не может. Природа человека такова, что, и находясь в бездне зла, может обратиться к Богу; равно и получивший благодать Духа Святого и преисполненный небесными дарами может обратиться к злу» («Беседы», 15).¹⁵¹ «Как скоро душа возлюбила Господа, исторгается она из сетей (мира) собственною своею верою и рачительностью, а вместе и помощью свыше и удостоивается вечного царства, и действительно возлюбив последнее, по собственной своей воле и при помощи Господней, не лишается уже вечной жизни» («Беседы», 5.10).¹⁵² «Неправду говорят, будто человек совершенно мертв и никак не может делать что-нибудь доброе. Младенец не может на своих ногах подойти к матери, однако же движется, кричит, плачет, ища матери... дитя не может дойти до нее, но так как оно *уже ищет* мать, то мать подходит к нему, увлекаемая любовью дитяти... То же делает и человеколюбивый Бог с душою стремящегося к Нему и ищущего Его» («Беседы», 46).¹⁵³

Григорий Богослов (ум. 390): «Надлежит, чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога... Добродетель не есть дар только Великого Бога, почтившего Свой образ, потому что нужно и твое стремление; она — не произведение и только твоего сердца, потому что нужна превосходнейшая сила... К преуспению моему нужны две доли от великого Бога... также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подает мне и силу, а в сердце — я подвизающийся на поприще».¹⁵⁴

Иоанн Златоуст (ум. 407): «Бог не принуждает никого, и если Он хочет, а мы не хотим, то спасение наше невозможно, не потому, чтобы хотение Его было бессильно, но потому, что Он принуждать никого не хочет».¹⁵⁵ «Огонь, который мы получили по благодати Духа, если захотим, можем усилить, если же не захотим, тотчас угасим. А когда он угаснет, в

¹⁵⁰ Цит. по: Конспект лекций по догматическому богословию... — С. 217.

¹⁵¹ Цит. по: Гумилевский. Историческое учение об Отцах Церкви. В 3-х тт. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — Т. 2. — С. 239.

¹⁵² Цит. по: Страгородский С. Православное учение о спасении. М.: Просветитель, 1991. — С. 213.

¹⁵³ Цит. по: Гумилевский. Историческое учение об Отцах Церкви... — Т. 2. — С. 238.

¹⁵⁴ Цит. по: Малиновский Н. И. Православное догматическое богословие. — Т. 3. — 1909. — П. 109. — С. 389-390.

¹⁵⁵ Цит. по: Макарий. Православно-догматическое богословие — Т. 1. — СПб. — 1883. — П. 193. — С. 288.

наших душах не останется ничего, кроме тьмы».¹⁵⁶ «Если Отец влечет, Сын руководит, Дух просвещает, то грешат те, которые не привлечены, не руководимы, не просвещены? Грешат, потому что они сами не проявили себя достойными получить это просвещение... Хотя не от Него зависит привлекать и руководить, но Он ищет благопокоривой души и тогда оказывает Свое содействие. Вот почему и Павел... говорит: “сущим по предуготованию святым”, ибо не по принуждению бывает добродетель и спасение наше, хотя большая часть и почти все зависит от Бога, но Он нечто малое предоставил нам, чтобы назначение венцов сообразовалось с личным достоинством каждого... Благодать, хотя она и благодать, спасает пожелавших, а не тех, которые не хотят ее и отвергаются от нее, постоянно против нее восстают и противятся ей».¹⁵⁷

Нил Синайский (ум. ок. 430): «Святой Дух, снисходя к нашей немощи и когда бываем мы еще не нечисты: и если только найдет ум наш искренно молящимся, находит на него и разгоняет всю окружающую его толпу помыслов и представлений, располагая его через то к вожделению духовной молитвы».¹⁵⁸ «Содействие свыше требует также и нашего произволения».¹⁵⁹

Исидор Пелусиот (ум. ок. 440): «Она (благодать) *сперва* испытывает *произволение* и потом нисходит. Потому что хотя она и благодать, но изливается не беспричинно, в соизмерении с приемлющими, и истекает в такой мере, в какой найдет вместительным представленный ей сосуд веры. Если бы она не требовала сперва зависящего от нас, то нисходила бы *на всех*. Но так как она испытывает произволения и после этого уже приходит, как было и с всеславным Павлом, о котором сказано: “Он есть мой избранный сосуд” (Деян. 9:15), то на одних исходит и пребывает, от других не отступает, а на иных не исходит и первоначально... И люди обыкновенно оказывают свое внимание и помощь тем, которых видят не спящими и ленивыми, но готовыми, расположенными и *желающими делать* все нужное. Как же ты, который беспробудно спишь и не заботишься о своем спасении, просишь себе какого-то *неодолимого* способорения и огорчаешься и огорчаешься, его не получая. Пусть предшествует то, что в твоих силах, тогда последует и зависящее от Божественной помощи... Потому что эта воздвигающая *спящих* и *побуждающая* нехотящих помощь не оставит тех, которые *сами собою* избрали добродетель, а еще поможет им и приведет к счастливому концу».¹⁶⁰

¹⁵⁶ Цит по: Страгородский С. Православное учение о спасении. М.: Просветитель, 1991.— С. 206.

¹⁵⁷ Цит. по: Конспект лекций по догматическому богословию... — С. 219-220.

¹⁵⁸ Цит. по: Косов И. М. Церковь Христова. — Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1991. — С. 148.

¹⁵⁹ Цит по: Страгородский С. Православное учение о спасении. М.: Просветитель, 1991. — С. 237.

¹⁶⁰ Цит. по: Конспект лекций по догматическому богословию... — С. 223-224.

Марк Подвижник (Еремит)¹⁶¹: «Что обыкновенный дом по отношению к воздуху, то ум в отношении к Божественной благодати: по мере освобождения вещей входит воздух, и по мере загрузки выходит. Вещи в доме, сосуды и съестное, это живущие в уме тщеславие и другие пороки».¹⁶²

Дионисий Ареопагит (V в.): «Поскольку Провидению не свойственно насильствовать природу, то мы не станем принимать во внимание *нелепое мнение толпы*, утверждающей, будто Провидение и против воли должно вести нас к нравственному совершенству».¹⁶³

Таким образом, все отцы церкви до Августина и при нем в той или иной мере признавали свободу воли человека¹⁶⁴, увязывая ее как с идеей «первородного греха», понимаемого как предрасположенность к злу, так и с Промыслом Божиим, оставляющим человеку личное право отказаться от его осуществления в своей жизни. С Августином связано возникновение новой парадигмы в богословии, сформировавшейся в споре с британским монахом Пелагием о природе «первородного греха» и необходимости благодати в вопросе достижения добрых дел.

Прежде чем рассмотреть проблематику «пелагианского» спора, следует обратить должное внимание на наличие в ранней патристике четко обозначенной концепции синергизма или взаимодействия. Нельзя сказать, что различные высказывания богословов первых четырех столетий истории христианской церкви легко свести в одну систему, однако по вопросу синергизма у них наблюдается удивительное единство мнений. Синергизм наблюдается даже в наиболее ранних христианских произведениях, таких как: Послание Варнавы, Пастырь Гермы, послания Климента Римского, Игнатия Антиохийского и Послания к Диогнету.¹⁶⁵ Иное дело вопрос — какого рода этот синергизм — и здесь видно ясное различие позиций: от ответственности человека лишь за различного рода выражение своего отношения к спасению¹⁶⁶ до требования совершения добрых дел как доказа-

¹⁶¹ Ученик Иоанна Златоуста, современник Нила Сорского, автор двух книг «О духовном законе и против оправдания по делам» и «О крещении», в которых основательно излагает учение о первородном грехе, его последствиях и Божественной благодати.

¹⁶² Цит по: Граббе П.М. Свобода с христианской точки зрения // Прямой путь. — М. — № 1 — 1991. — С. 10.

¹⁶³ Дионисий Ареопагит. Божественные имена / Мистическое богословие. — Киев, 1991. — С. 58.

¹⁶⁴ В наиболее четком виде доктрина свободы воли представлена в трудах Тертуллиана, Киприана, Иринея, Афанасия и Иоанна Златоуста.

¹⁶⁵ Конспект лекций по догматическому богословию — б/м: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993. — С. 216.

¹⁶⁶ Среди ранних отцов большую популярность имела доктрина «обожения» Иринея, отождествлявшая спасение и освящение и требовавшая привлечения к нему усилий человека, однако некоторые восточные отцы (например, Афанасий Александрийский, Кирилл Александрийский) придерживались не правового (договорного или взаимовыгодного), а морального (основанного на личных отношениях) варианта понимания процесса «теозиса». В целом на Востоке доминировала мысль, что грех есть не столько вина, сколько болезнь, а спасение от него — не столько прощение, сколько способность жить обнов-

тельства обладания спасающей благодатью. А вопрос порядка следования действий с обеих сторон (человеческой и божественной) в этот период истории христианской доктрины не был затронут достаточно глубоко.

Убедительные свидетельства в пользу синергизма ранних отцов демонстрируют тот факт, что Ранняя церковь вовсе не утратила библейских позиций по вопросу спасения. Сам Августин, впервые введший в богословие концепцию монергизма (единодействия), признавался, что первоначально исповедовал именно эти взгляды. Поскольку же взгляды, характеризующие второй период творчества Августина, до этого времени приблизительно высказывались лишь папой Иннокентием I и Иеронимом¹⁶⁷ (и то не без влияния самого гиппонского епископа¹⁶⁸), то идея «монергизма» в спасении явилась полной инновацией для христианской церкви тех дней.

Конечно же, отдельные отцы церкви были понуждены строить свои убеждения, отталкиваясь от конкретных проблем, не всегда требующих всесторонней оценки, поэтому их взгляды не могут исключать наличия каких-то дополнительных истин при условии, если те не противоречат их собственным. Этим же обстоятельством объясняются и некоторые кажущиеся неувязки в их богословии. Так «каппадокийские отцы» в полемике с Апполинарием подчеркивали греховность не только чувственной или душевной природы человека, но и духовной. Однако они в то же самое время учили о свободе воли человека и его способности воспользоваться предлагаемым спасением. Например, Григорий Богослов пишет: «Поскольку есть люди, так высоко думающие, что все приписывают себе сами, а не Тому, Кто их сотворил и умудрил, — не Подателю благ: то Слово Божье учит таковых, что нужна Божья помощь и для того, чтобы пожелать добра; тем более само избрание должного есть нечто божественное, дар Божьего человеколюбия. Ибо надобно, чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога» («Слово 37 на Матфея 19:1»).¹⁶⁹ Данная цитата одновременно хорошо характеризует всю эпоху, предшествовавшую зарождению пелагианского спора, а также указывает на синергизм и в сфере человеческих желаний как двустороннее условие появления веры, но снова

ленной жизнью на практике. Тем не менее представители александрийской богословской школы утверждали, что именно «внутреннее делание» является главной целью спасения, поскольку внешние результаты преобразования полностью зависят от степени преобразования внутренних качеств личности. Спасение разрешает не только проблему внешней неспособности человека жить жизнью исцеленного существа, но и проблему бессмыслия и одиночества самой его души, рассматриваемой отдельно от его внешней деятельности. Богу нужен, прежде всего, не исполнитель, а друг, не дела, а мотивы, не наше, а мы сами. Вот почему апостол Павел при описании характера богочеловеческих отношений спасения не прибегает к правовым терминам «договор», «сделка» и т.д., но использует житейское понятие «усыновление». И именно на этом, не формальном, а личностном фоне нужно рассматривать другие его термины — «оправдание» и «примирение».

¹⁶⁷ См. Решения II Оранжевого собора (529).

¹⁶⁸ Интересен тот факт, что ни Иннокентий I, ни Иероним не были последовательными монергистами, но каждый из них преследовал в этом споре посторонние интересы.

¹⁶⁹ Цит по: Макарий. Православно-догматическое богословие... — Т. 2. — С. 272.

таким образом без изложения конкретного способа распределения ответственности между волей человека и Божественной благодатью. С другой стороны, ряд отцов видят условия для проявления благодати в смирении (Нил Синайский¹⁷⁰), отказе от греха (Кирилл Иерусалимский¹⁷¹, Макарий Великий¹⁷², Антоний Великий¹⁷³), любви к Богу (Макарий Египетский¹⁷⁴), покаянии (Нил Синайский¹⁷⁵) или прощении Бога о ее ниспослании (Василий Великий¹⁷⁶, Иоанн Златоуст¹⁷⁷).

Лучшим выразителем идеи о том, что благодать Божья сотрудничает с «волей желать» в отличие от «воли делать» человека был Макарий Египетский. Две стороны, участие которых в деле спасения человека было четко разграничено, представлено в двух его нижеследующих цитатах.¹⁷⁸ «Как невозможно видеть глазу без света, или говорить без языка, или слышать без ушей, или ходить без ног, или работать без рук, так без Иисуса невозможно спастись или войти в Небесное Царство». «Творцом дано нам самовластие свободы, чтобы от нас *зависело* и устремляться к лучшему, и удерживаться от худшего». В них выражена идея двусторонности спасения и условности действия Божественной благодати.

Этот святой, как никто другой, отстаивал различие, существующее между способностью желать и способностью делать, хотя выражал это на собственном языке: «Господь требует от тебя, чтобы сам на себя был ты гневлив, вел брань с умом своим, не соглашался на порочные помыслы и не услаждался ими. Но чтобы искоренить *уже* грех и живущее в нас зло, то это может быть совершено *только* Божьей силой. Ибо не дано и *невозможно* человеку искоренить грех собственной силой. Бороться с ним, противиться, наносить и принимать язвы — *в твоих это силах*, а *искоренить* — *Божье дело*».¹⁷⁹ Таким образом, Макарий оставлял за грешником право, хотя безуспешной, но попытки бороться со грехом. Вот почему его труды так почитал Джон Уэсли, убедившийся в том, что истина о библейском понимании спасения не была утрачена на протяжении всей истории церкви.

¹⁷⁰ См.: Страгородский С. Православное учение о спасении. М.: Просветитель, 1991. — С. 235.

¹⁷¹ Там же. — С. 173.

¹⁷² См.: Косов И. М. Церковь Христова. — Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1991. — С. 94.

¹⁷³ Там же. — С. 83.

¹⁷⁴ См.: Страгородский С. Православное учение о спасении. М.: Просветитель, 1991. — С. 215-216.

¹⁷⁵ См.: Косов И. М. Церковь Христова. — Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1991. — С. 159.

¹⁷⁶ См.: Страгородский С. Православное учение о спасении. М.: Просветитель, 1991. — С. 238.

¹⁷⁷ Там же. — С. 235.

¹⁷⁸ Обе цит. по: Скурат К. Е. Патрологические труды проф. И. В. Попова / Богословские труды. — Сборник № 30. — М. — 1990. — С. 106.

¹⁷⁹ Цит. по: Скурат К. Е. Патрологические труды проф. И. В. Попова / Богословские труды. — Сборник № 30. — М. — 1990. — С. 106.

Бесспорным, и это следует отметить особо, является убеждение отцов того периода истории христианской церкви, что благодать Бога предшествует человеческому познанию Божественной истины, но вопрос — посылается ли она всем людям или только самым усердным — истолковывается по-разному. Так, Варнава в Соборном Послании (гл. 9) лишь в общих чертах отмечает: «Он (Бог) обрезал наши уши, чтобы, услышав слово, мы уверовали».¹⁸⁰ Тогда как Св. Иустин в своем «Диалоге с Трифоном» (пар. 119) начинает допускать заинтересованность Бога в предоставлении всем людям возможности предварительного Его познания, что вполне согласуется с библейским богословием Общего Откровения: «Думали ли вы когда-либо, что мы не смогли бы уразуметь содержащегося в Писании, если бы не приняли благодати к уразумению по воле Бога, желающего сего?».¹⁸¹ И, наконец, Григорий Чудотворец (ум. ок. 273) в своем сочинении «О вере» говорит об этом совершенно ясно: «Хочет ли кто познать Бога из творения или уразуметь из Божественных Писаний, — без премудрости Его он ничего не может узнать о Нем или услышать. И призывающий правильно Бога призывает через Сына, и приходящий к Нему истинно через Христа приходит, а прийти к Сыну невозможно без Духа, ибо Дух и оживляет, и освящает *все*».¹⁸² Таким образом, древность доктрины «предваряющей» благодати¹⁸³ вполне может быть выведена на основании даже этих представлений. Что касается влияния благодати непосредственно на человеческое желание, то эта идея¹⁸⁴, хотя и недостаточно теологически выраженная, представлена, например, у Ефрема Сирина (ум. 373): «По собственной вине покрывшись облаком неправды, душа блуждает во грехах, *не зная* того, что делает, *не замечает* окружающей ее тьмы и *не разумеет* дел своих. Но как скоро коснется ее луч *всеоживляющей* благодати, душа приходит в ужас, *припоминает*, что ею сделано, и возвращается с опасной стези от злых дел своих».¹⁸⁵ В сравнении с подобными высказываниями других раннехристианских авторов становится ясно, что речь идет лишь о внутреннем воспитании человеческой воли, а не о механическом ее причинении (детерминации).

Итак, в целом учение ранних отцов церкви о спасении было представлено концепцией синергизма. Даже такой предшественник Августина, как Амвросий Медиоланский, наиболее приближенный к позиции «позднего»

¹⁸⁰ Цит по: Макарий. Православно-догматическое богословие... — Т. 2. — С. 265.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Там же. — С. 266.

¹⁸³ Предварительной или естественной благодатью в богословии называется действие Бога, направленное на всех без исключения людей и ведущее человека к обращению, тогда как особая или преобразующая благодать — это действие Бога, проявляющееся лишь в жизни уверовавших людей и наделяющее их способностью к совершению добрых дел, угодных Богу.

¹⁸⁴ См. еще одно такое высказывание Григория Богослова в: Макарий. Православно-догматическое богословие... — Т. 2. — С. 292.

¹⁸⁵ См.: Страгородский С. Православное учение о спасении. М.: Просветитель, 1991. — С. 235.

Августина, был также синергистом («Толкование на Флп. 2:13»)¹⁸⁶ Правда, Рейнхольд Зэберг отмечает, что синергизм восточных отцов несколько отличался от синергизма представителей западного богословия.¹⁸⁷ Так, первые преимущественно считали благодать условной, когда человеку кроме его желания предъявлялись еще определенные требования для того, чтобы он мог воспользоваться ею, а вторые — как безусловный дар в значении, что получение благодати зависело лишь от осознания человеком своей греховности и нужды в ней. Таким образом, восточный синергизм носил более активный, а западный — пассивный характер.

1.3. Средневековье и Реформация

Учение Пелагия (ум. ок. 419) состояло в отрицании принуждения свободной воли человека и к добру, и к злу. Благодать Божья, по Пелагию, неизменно заслуживается человеком. Божье участие в спасении людей состоит в даровании им только требований закона, который они способны осуществить без дополнительной помощи. Предопределение к спасению в смысле Августина и первородный грех Пелагий отрицал принципиально. В своей книге «О свободной воле» он написал, что «зло не рождается с нами, и мы производим потомство без порчи».¹⁸⁸ Крестить детей совершенно бессмысленно, спасение достигается как посредством закона, так и через благодать.

Пелагий, таким образом, признавал за человеком возможность выбирать не только зло, как учил Августин, но и добро. Благодати в деле спасения людей он отводил место лишь в форме закона и «внутреннего просвещения» Духа Святого, через указание на свободно совершенные грехи ведущего человека к покаянию. Учение Августина о «первородном грехе», по крайней мере, в его применении к возрожденному человеку, а также его тезис неотразимой благодати Пелагий отрицал как исключаящие друг друга.

В своем единственно сохранившемся до наших дней труде «Послание к Деметриаде»¹⁸⁹ (3) Пелагий оспаривает тезис Августина о заместительном действии благодати в совершении человеком добрых дел: «Вообще не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла... Иначе не по собственному побуждению сотворит он добро, если он не может равным образом избрать также и зло».

Первородный грех Пелагий признавал, но только лишь в качестве социально передаваемой привычки: «Он (Бог) сотворил природу челове-

¹⁸⁶ См. в: *Patrologiae cursus completus. Series latina* / J.P. Migne. P., t.17, col. 435.

¹⁸⁷ Seeberg R. *Text-Book of the History of Doctrines* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1958), vol. 1, p. 330-331.

¹⁸⁸ Цит по: B.R. Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic* (Woodbridge and Rochester: Boydell, 1988), p. 91.

¹⁸⁹ Пелагий. *Послание к Деметриаде* / Эразм Роттердамский. *Философские произведения*. — М. — 1986.

скую такой, что и без закона ее одной достаточно для достижения праведности. Наконец, тогда сильна была *неувядающая* еще природа и долгая привычка к греху не *помрачила* еще человеческий разум настолько, чтобы он без закона презрел свою природу. Из-за этого Господь природу, *закосневшую* в разных пороках, покрытую ржавчиной *невежества*, тронул напильником закона (*lima legis*) с тем, чтобы *отполировать* ее чистым увещанием, дабы обрела она от этого свой прежний *блеск*. И разумеется, нам стало *трудно* творить добро не по какой-либо иной причине, но только лишь от долгой нашей привычки к порокам, которая началась с малого и постепенно в течение лет развратила нас и так сковала, так подчинила порокам, что нам стало казаться, будто эта привычка входит в нашу природу» («Послание к Деметриаде», 8).¹⁹⁰

В конце 415 года Пелагий предстал перед синодом восточных епископов в Диасполисе, где вынужден был сделать определенные уступки в сторону признания необходимости благодати в деле спасения. В ходе разбирательств, уточняющих смысл его терминологии, Пелагий заявил, что «для благих дел благодать необходима, однако *одновременно* от человека требуется также и акт свободной воли, за который он действительно несет ответственность».¹⁹¹ В таком виде его учение было не только не осуждено, но и одобрено, несмотря на все домогательства осудившего его на Западе Августина. Примечательно, что это был второй по числу синод, заседавший по делу Пелагия в том же году и вынесший ему оправдательный приговор.¹⁹² Разумеется, Пелагий принял необходимость благодати не в августиновском смысле, а в раннепатристическом, принятом на Востоке. Когда же учение Пелагия было одобрено и в Риме в 417 году, противник Пелагия, Августин, забил тревогу и начал критиковать его учение с более радикальных позиций, которые тем более не могли воспринять за истину восточные церкви.¹⁹³

Тем не менее первоначальное учение Пелагия в лице его последователей Целестия и Юлиана Экланского было осуждено вместе с несторианст-

¹⁹⁰ Фактически Пелагий не отрицал ни благодати, ни первородного греха, но только своеобразно интерпретировал их, в первую очередь отвергая их неотразимый характер. Благодать у него ограничивалась предоставлением людям полной информации о грехе и праведности, а также о путях избавления от первого и усвоения второго, а «первородный грех» воспринимался как привычка грешить, укорененная в природе человека на его подсознательном уровне в результате свободной греховной деятельности (Иер. 13:23). Если Августин считал рабство греху причиной греховной деятельности, то у Пелагия оно ее следствие (Ин. 8:34). Разумеется, напряжений с библейским учением Пелагий имел меньше, чем с августиновским монергизмом.

¹⁹¹ Холл Ст. Дж. Учение и жизнь Ранней церкви. — Новосибирск: Посох, 2000. — С. 265.

¹⁹² См.: Lohse B. A Short History of Christian doctrine (Fortress Press, Philadelphia, 1966), p. 119.

¹⁹³ Примечательно, что Августин не различал между собой пелагианство и раннепатристическое полупелагианство, поскольку такое произведение Августина, как «О благодати и свободной воле» (426), оспаривает полупелагианскую позицию с ссылкой на пелагианство (например, гл. 7, 14, 17 (пар. 33), 20 и 21).

вом на Вселенском соборе в Ефесе в 431 году. Следует полагать, что Пелагий стал неумышленным еретиком, поскольку в действительности лишь искал возможности защитить моральный смысл закона и благодати, а также необходимость человеческой ответственности, особенно в делах. Представляя рационалистическое направление в христианстве, он столкнулся с проблемой согласования требований разума с истинами Писания, самой сложной для понимания из которых и являлась доктрина о «первородном грехе».

Августин (354 — 430) — первый христианский мыслитель, внесший большой вклад в изучение данной проблемы и прежде всего тем, что его взгляды на данный вопрос совершили постепенную эволюцию, создав ряд промежуточных вариантов его решений. В раннем своем творчестве он не высказывал неприятия к идее свободы воли и даже видел в ней причину возвышения человека над законами природы¹⁹⁴. Борясь с дуализмом манихеев, он заявлял, что ничто в сотворенном мире не может быть абсолютно злым, в том числе и человек. Злом является лишь злоупотребление Божьим даром свободы. Но позднее, в полемике с Пелагием, его взгляды трансформировались вплоть до почти полного отрицания свободы воли вследствие смещения его акцента на доктрину предопределения.¹⁹⁵

В этот период своей жизни Августин стал опираться на неоплатоническую теорию зла, которое определялось лишь как недостаток добра.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Душа человека, по Августину, «выше себя не имеет иной природы, кроме Бога, Который сотворил мир и Которым создана и она» (Антология Мировой Литературы. — Т. 1, ч. 2. — С. 589).

¹⁹⁵ Переходной концепцией на пути его движения к монергизму был синергизм: «Как телесный глаз не может видеть без помощи света, так и человек, хотя бы совершенно оправданный, не может жить праведно, если не будет вспомоществуем свыше вечным светом правды» (Цит. по: Православный противокатолический катехизис. Харьков. — 1916. — С. 23).

¹⁹⁶ Иллюзорность зла исповедовали неоплатоники (Плотин и Порфирий). Зло у неоплатоников гармонично дополняет добро, как черный цвет на картине. Это требовал их последовательный монизм, отрицающий существование противоречий, противоположностей и зла в мире. Отсюда в неоплатонизме человек «не может быть добром, которое тождественно Единому, и не может быть злом, которое, как материя, абсолютное отсутствие добра, есть возможность. В нем, как говорится, белое и черное перемешаны, он является серым. Человек бывает добрым (мера обладания добром) и злым (мера отсутствия добра). Однако это представление о человеке как смеси добра и зла напоминало Августину манихизм, поэтому он отверг его.

В относительном смысле Плотин понимал и вопрос судьбы и свободы воли. Все живущее в мире периодически возвращается в Единое и, напротив, снова отпадает от Него. Отсюда то, что переживается человеком как свобода воли, на самом деле является движением Единого, действующем в нем, к Себе. Таким образом, индивидуальность человека не имела никакого значения для Плотина. Это его убеждение, получившее позднее название «психологического детерминизма», было близко Августину, потому что детерминировало все без исключения на земле. Порфирий, труды которого изучал Августин, также учил о том, что добрые дары Бога, однажды полученные от Единого, никогда не могут быть уже утрачены. Вот где скрываются истоки августинского учения о «непреодолимости благодати».

Идея зла как отсутствия добра была для Августина удобным способом избежать манихейского понимания самодостаточности зла, однако она лишила зло права на самостоятельность, передав его из рук человека в руки Бога. Чтобы разрешить эту дилемму, Августин прибегнул к библейскому понятию избрания, придав ему чуждый смысл. Не без влияния своего манихейского прошлого он неожиданно начал учить, что Бог предопределил одних людей к спасению, а других к гибели, поэтому в своей жизни одни *неодолимо* совершают добро, а вторые — зло. Правда, осознавая то, что Бога нельзя делать источником зла, Августин апеллировал к библейской доктрине грехопадения, придав ей значение причины такого поведения Бога.¹⁹⁷

Когда учение Пелагия получило поддержку на Востоке и в Риме, Августин начал высказывать свои более спорные положения учения открыто: о неотразимости благодати и двойном предопределении.

Августин исповедует монергизм в вполне ясной его форме уже в своих работах «О благодати Христа и первородном грехе» (418) и «О браке и вожделении» (419).¹⁹⁸ Здесь он уже говорит о первородном грехе как неотразимо поразившем не только способность к деланию добра или к проявлению веры, но и способность покаяния, то есть осознания личной вины и безысходности, нужды в Божьей помощи и прощении о ней. «Повреждение нашей природы остается в нашем потомстве так глубоко проникшим, что делает его виновным, даже когда вина того же самого повреждения родителей была очищена отпущением грехов» («О благодати Христа и первородном грехе», пар. 44). Его доктрина представляет человека совершенно аморальным существом, причем такого состояния, хуже которого просто не может быть. Все, что есть доброго в неверующем человеке, — это результат работы благодати, которую он называет «предшествующей» (обращению), которая, кстати, так же как и «последующая», относится только к предопределенным.

Неоплатонизм — мистическое учение, повлиявшее на теологию Августина. Бог (Единое) у Плотина непознаваем, потому что любое определение делает Его ущербным. Плотин лишил Единого даже Его собственного существования. Платиновский Бог даже не размышляет, ничего не желает и не чувствует, поэтому Ему чуждо все человеческое. Вот почему Августину было так легко повернуться от библейского Откровения к небиблейской «тайне» воли Бога.

¹⁹⁷ На этом основании он придерживался «традиционной» модели передачи греха Адама всем людям генетическим путем, которая вступила в противоречие с другим толкованием «первородного греха», восходящего к Иринею и Афанасию. О последовавшем позже преобладании последнего в католической доктрине Коплстон замечает: «Теологическая теория, вытеснившая “традиционизм”, сводилась к тому, что первородный грех заключается в отсутствии освящающей благодати, то есть в каждом поколении людей Бог создает новые индивидуальные души, которые из-за прегрешения Адама лишены в своем первоначальном состоянии освящающей благодати. Как понимают первородный грех нынешние теологи, мне не ясно» (Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. — М.: Энигма. — 1997. — Прим. 109. — С. 429).

¹⁹⁸ См. подр.: Seeberg R. Text-Book of the History of Doctrines (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1958), vol. 1, p. 338,341-344,359.

В лице оппозиции адрументских монахов Августин столкнулся с необходимостью защищать собственное учение уже не перед осужденным пелагианством, хотя эта ересь принадлежала Пелагию лишь по происхождению, но и перед традиционным мнением общецерковного синергизма. Против адрументской оппозиции, возникшей прямо на его родине, Августин написал два своих произведения — «О благодати и свободном произволении» (426)¹⁹⁹ и «Об укорении и благодати» (427). Если первое было написано в завуалированных тонах, то второе вполне откровенно: «Не человеческая воля достигает благодати посредством свободы, но скорее свобода достигается посредством благодати» («Об упреке и благодати», 8.17).²⁰⁰

В споре с тунисскими монахами (Валентином Адрументским) Августин снова подтверждает то, что появление веры не зависит от человека: «Следовательно, Дух благодати заставляет нас иметь веру с тем, чтобы через веру мы могли, молясь об этом, приобрести способность делать то, что нам повелено» («О благодати и свободном произволении», пар. 28).²⁰¹ Первая часть этого утверждения никогда не была ортодоксальной. Правда, возражения касались и второй ее части: «Когда иноки Адрументские (в Африке) представили Августину, что, по его учению, не нужны для них аскетизм и самоумерщвление, Августин почувствовал справедливость замечания и стал чаще повторять, что благодать не нарушает свободы, но такой оборот наставления существенно ничего не изменил в теории Августина, и самые последние сочинения его не были согласны с тою мыслию». ²⁰² Разумеется, эта уступка касалась сотрудничества с волей уже возрожденного человека, а не неверующего.

С появления трактата «Об укорении и благодати» можно говорить о последней фазе в эволюции богословских воззрений Августина, а именно об исповедании им абсолютной формы предопределения: «Если благословение должно быть дано человеку, он точно станет благословленным, но если оно никогда не должно быть ему дано, он никогда не пожелает его» («Об укорении и благодати», гл. 34). Неудивительно, что незамедлительная реакция на это новшество Августина последовала даже на Западе. На этот раз новый виток дискуссии связан с появлением критики позиции Августина со стороны предстоятелей марсельских монахов (Иоанн Кассиан, Викентий Леринский и Иларий Арльский), предпринятой ими с позиций раннепатристического синергизма.

¹⁹⁹ См.: Августин. О благодати и свободном произволении / Гусейнов А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М. — 1987.

²⁰⁰ См. также: «Об упреке и благодати» (7,16), «Против Юлиана» (кн. 2, 8.23), «О предопределении святых» (16.33) и др.

²⁰¹ Причем Августин постоянно игнорирует вопрос зависимости некоторых действий Бога от молитвенного участия человека (см., например, Быт. 18:23-33; Исх. 32:11,32; Дан. 9:3-23; Мк. 2:5).

²⁰² Филарет. Историческое учение об Отцах Церкви. — в 3-х тт. — СПб.: 1882, т. 3. — С. 33-34.

Самую крайнюю форму монергизма, утверждающую абсолютное предопределение Бога, правда так и не высказавшую прямо то, что избрание Бога не зависит даже от греха Адама, Августин стал исповедовать в ответ на возражения именно марсельских семипелагиан. «Благодать пришла в этот мир таким образом, что те, кто был предопределен *до начала мира*, могут быть избраны из этого мира» («Против Юлиана», кн. 6, 2.5) (курсив мой. — Г. Г.).

Против семипелагианства Иоанна Кассиана Августин написал две книги, «О предопределении святых» (428) и «О даре устояния» (429), которые, правда, еще более обеспокоили «массилийцев», как их называл сам гиппонский епископ.²⁰³ В них он не побоялся высказать то, что делал с опаской и двусмысленно в средний период своего творчества. Это была его доктрина «двойного предопределения», хотя и обоснованная грехом Адама, а не предвечным решением Бога.

У современников Августина не вызывала спора его уверенность в том, что в результате грехопадения человек лишился своей воли к *осуществлению* добра, и она ограничилась *совершением* зла в поступках (Рим. 7:14-25). Однако это его утверждение не расходилось с библейским учением до тех пор, пока сохраняло свободу воли *желать* добра. Но последовательная приверженность Августина идее абсолютной суверенности воли Бога привела его к отказу признать свободу воли человека приближаться к Богу, а следовательно, и к отрицанию обусловленного ею характера спасения. Августин так определяет «призвание, коим становятся избранными: не те, кто избирается, потому что уверовал, но кто избирается, чтобы уверовать» («О предопределении святых», 17.34). Таким образом, зависимость от Бога у Августина переросла в полную подчиненность человека Его воле, отсюда он был вынужден сделать вывод о том, что Бог может причинять зло, которое затем превращается Им в добро.

С этих позиций Августин выступил и против давно утвердившейся в христианстве доктрины синергизма (сотрудничества) между волей *желать* человека и Божественной благодатью, результатом которого считалось восстановление также и воли *делать* добро.²⁰⁴ Полный отказ видеть в

²⁰³ Смерть Августина в 430 году не позволила последнему познакомиться с библейскими основаниями возражений его оппонентов поближе. Созванный в следующем году по поводу учения Нестория Вселенский собор в Ефесе также не решился осудить семипелагианство, предав анафеме лишь учение Пелагия в форме воззрений Юлиана Экланского.

²⁰⁴ В подтверждение раннепатристического синергизма можно привести, например, цитаты из трудов Ириния Лионского: «Как сухая земля, не получая влаги, не приносит плода, так и мы не могли бы приносить плодов жизни без благодатного дождя свыше» или Иоанна Златоуста: «Убедим самих себя, что хотя бы мы тысячи раз употребляли старание, мы никогда не возможем творить добрые дела, если не будем пользоваться влечением свыше» (Цит. по: Православный противокатолический катехизис. Харьков. — 1916. — С. 23). Заметьте, что Златоуст «влечение Отца» (Ин. 6:44) понимал в смысле делания добрых дел, а «старание» относил к воле человека. В этом же смысле высказался и Иоанн Кассиан и вся марсельская оппозиция Августину. Подр. см. часть V.

человеке способность просить, желать и пытаться достичь примирения с Богом вывел Августина из ортодоксального русла христианского богословия, и лишь его заслуги в других областях церковной жизни сохранили его от критики, по крайней мере в течение его жизни. Тем не менее такого рода последовательное продвижение по пути утверждения суверенитета воли Божьей привело его к постановке проблемы оправдания Бога перед лицом наличия зла в мире, которую он так и не разрешил, выведя ее решение за пределы, доступные человеческому познанию.²⁰⁵

Самым теологически уязвимым местом в его учении была проблема: почему Бог даровал человеку свободу, зная наперед, что тот ее лишится. Получалось, что Бог не предвидел возможности исчезновения свободы, которую Он создал не для этого, что лишало смысла сам факт предоставления свободы человеку при его сотворении. Утверждать же, что лишение Богом данного дара свободы было делом рук самого человека, означало: то, что начало существовать по воле Бога, было устранено без воли на то Самого Бога.²⁰⁶ В рамках мысли Августина грехопадению должна была предшествовать только внешняя причина: либо Бог, либо дьявол. Эту дилемму Августин не захотел решать традиционным путем, который казался ему похожим на манихейскую модель (хотя ни один отец церкви до него не учил о том, что это две *равные* силы), и лишил дьявола его воли. Вскоре Августин понял эту ошибку и попытался было ее исправить «непостижимостью» воли Бога: «Почему же Он скорее избавляет того, нежели этого? Непостижимы суды “Его и неисследимы пути Его” (Рим. 11:33). Ибо нам лучше и здесь услышать или сказать: “А ты кто, человек, что споришь с Богом?” (Рим. 9:20), — нежели дерзнуть говорить так, будто мы знаем оставшееся сокрытым по желанию Бога» («О предопределении святых» 8.16). Однако дело было сделано: на Бога была возложена и ответственность в причинении грехопадения, от чего всеми силами он все время отказывался и в чем, в конечном счете, побоялся себе признаться.

Таким образом, Августин скрыл истинные намерения Бога по отношению к людям под завесой непостижимости Божественной воли, а также не смог дать ответ на вопрос о том, где заканчивается Божья ответственность и начинается человеческая, и наоборот. Сделать это ему не позволяла его концепция монергизма, требовавшая единоличного участия Бога не только в совершении спасения, но и в вопросе его применения к конкретным людям. «Наше хотение, — пишет он, — может добиться лишь того, чего хотел Бог, предвидевший, что оно сможет этого добиться».²⁰⁷ Вот как умело Августин обходил острые углы своего учения, подменяя значения

²⁰⁵ См.: Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. — М. — 1964. — С. 91.

²⁰⁶ Положение же, согласно которому существование того, что Бог начинает с целью того, чтобы оно исчезло само по себе, необходимо предполагает Его, как единственную причину, как появления, так и исчезновения этого существования.

²⁰⁷ Цит. По: Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. — М. — 1957. — С. 14

предвидения и предопределения между собой, избегая критики со стороны ортодоксальных епископов.

Основной проблемой Августина была его приверженность идее неотразимости Божественной благодати, которую он также побоялся выразить в четкой форме, хотя сплошь и рядом опирается на нее как закономерное следствие его учения об абсолютном суверенитете воли Бога. «Благодать, даруемая тайно сердцам человеческим по божественной щедрости, никаким жестоким сердцем не отвергается. Ибо она для того и дается, чтобы сперва было снято ожесточение сердца» («О предопределении святых», 8.13).²⁰⁸ Эта цитата убедительно доказывает, что мнение католиков о том, что Августин якобы верил в возможность отпадения от Бога возрожденного человека, не состоятельно.

Действительно, для познания воли Бога людьми необходимо сверхъестественное вмешательство «предварительной» благодати, однако, после того как человеку будет открыта вся его греховность и необходимость в Божественной помощи, от его собственной воли зависит обратиться к ней или отвергнуть ее. Поэтому его тезис о непознаваемости воли Бога оставлял человека один на один с таинственным Богом, причем почему-то не таинственным в вопросе абсолютного предопределения, к которому Августин подошел почти вплотную.

Однако Августину следует отдать должное в его объяснении последствий «первородного греха», ограничивших *деятельную* свободу человека пределами зла. К заслугам Августина, по преимуществу «раннего» Августина, следует отнести его антропологию. Так, следуя Григорию Нисскому, выступившему в защиту христианского учения о бессмертии человеческой души, Августин определяет душу как «разумную субстанцию, приспособленную для управления телом» («О величине души», 13.22). Личность человека у него ясно связывается с деятельностью не тела, а души, причем души не только *познающей*, как у греческих философов, но и *действующей*. К концу своей жизни он вообще усматривает сущность человеческой жизни не в мыслительной деятельности сознания, а в волевой. Именно эту идею подхватят много столетий спустя Киркегор, Шопенгауэр и Ницше.

Поэтому в вопросе отношения воли и разума в человеческом естестве Августин был волюнтаристом, хотя разум не отвергал полностью, считая его менее совершенным средством познания, чем интуитивное познание. Соответственно он считал, что Бог не подчинен никаким внутренним или внешним законам. Вот почему Ему было легко принять доктрину о двойном предопределении и отвергнуть свободу воли человека, когда она становилась помехой воле Бога. Учение Августина о зле лишь как об ослабленном добре, что означало невозможность существования такой степени зла, которая бы полностью исключала добро, отнюдь не привело его к выводу, что все люди имеют шанс на спасение. Юридический подход к во-

²⁰⁸ Об «ожесточении» Богом людей см. Приложение V.

просу сотериологии не позволил ему заметить это противоречие, потому что даже если бы он и имел способность воззвать к Богу с просьбой о помиловании, то все равно он не имел на это *право*, Бог его бы не услышал.

Однако в ранней своей деятельности, еще до того как Августин-философ стал Августином-мистиком, этот великий христианский мыслитель разработал сбалансированный взгляд на отношение веры и разума, выдвинув тезис «верь, чтобы понимать». Именно к этому времени относятся и его лучшие произведения, содержащие патристический взгляд на вопрос спасения. В этот период Августин учил о синергизме, не выходящем за рамки библейского содержания и предоставляющем место как человеческой свободе воли, хотя и в виде одних желаний, так и предопределению Божьему, хотя и ограниченному Его предугаданием.

Августин ввел в богословие значительное количество идей неоплатонизма, особенно мысль о приоритете «внутреннего созерцания» Бога над познанием разумом даже Сверхъестественного Откровения. Согласно данной трактовке, высшее знание воспринималось христианским мистиком не через разум, а через чувства («сердце»). Именно этой идее было суждено пережить столетия средневекового схоластицизма и воскреснуть в философии экзистенциализма С. Кьеркегора. В руках других мыслителей она сыграла определенную роль в защите свободы воли человека от доводов разума.

«Августин заложил основы новой христианской философии. Он отбросил классический подход греков, основанный на объективизме и интеллектуализме, его подход был интроспективным, воле он приписывал первенство над разумом... Интроспективная позиция переходит в персонализм, Бог — это прежде всего персона, сущностью которой является воля; этим самым философия Августина отворачивается от универсализма древних. Она основана на доверии к силам воли, веры, любви и милости, но ни в коем случае к силам разума и доказательств».²⁰⁹ Это обстоятельство содействовало развитию субъективизма в богословии, однако, освободив человека от оков материального мира признанием бессмертия его души, Августин должен был защититься и от пантеизма, обусловленного его монистическим мировоззрением, чего он не сделал должным образом.

Освобожденная от физического мира душа человека подпадала под безграничное предопределение Бога и отрицалась Им как индивидуальность. Бог действовал в человеке и через человека точно таким же путем, как крестьянин использовал в своих целях лошадь. Разница между ними состояла лишь в том, что человек не мог повелевать мысленно, как это способен был делать Бог у Августина. Согласно Августину, даже «у этого (избранного) меньшинства безупречная мораль — а христианский моралист знает лишь противоположности греховного и морально безупречного — обязана своим существованием отнюдь не их свободе воли, не человеческой инициативе, а только предвечному избранию немногих счаст-

²⁰⁹ История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 220.

ливцев к спасению в отличие от большинства прочих грешников... Прямое вмешательство Бога, намерения Которого остаются всегда непостижимыми для человека, определяет как содержание сознания человека, так и характер его поступков».²¹⁰

Против монархического учения Августина выступил **Иоанн Кассиан** (ок. 360 — 435) и другие марсельские монахи, выдвинув ему взамен синергическое (взаимодополняющие действия Бога и человека) учение о спасении. Иоанн Кассиан не отрицал внутреннего воздействия благодати на сердце человека, но не считал, что совершенно все доброе в сердце человека возникает при ее непосредственном участии. В своем труде «Собеседования» («Собеседование 13»; «Третье Собеседование аббата Чейремона», гл. 8) он пишет: «Когда Он (Бог) видит в нас некоторый начаток доброй воли, Он тотчас просвещает его, усиливает и побуждает его к спасению, увеличивая то, что Он Сам насадил, и то, что Он видит, появилось от наших собственных усилий».²¹¹ Синергизм в этом утверждении явен: Бог усиливает как то, что Сам насадил в сердце человека, так и то, что родилось в нем из его собственного желания. При этом можно видеть, что побуждения к спасению (так называемого «предваряющая благодать») со стороны Бога действуют на волю человека непринудительным образом.

Суть марсельской позиции сводилась к тому, что человек не лишен способности производить свою веру, хотя сама по себе она не может даровать ему спасения. Спасение достигается лишь при соединении Божественной благодати и человеческой веры. При этом к вере добавляются и добрые дела. Кассиан и его товарищи «были готовы, как правило, признать, что все люди пали в Адаме, никто не может выйти из этого положения его собственной свободной волей, и поэтому все нуждаются в благодати Бога для спасения. Но они возражали против доктрин “предваряющей” и “непреодолимой” благодати, утверждая, что человек мог начать процесс спасения, обратившись к Богу первым, что все люди могут сопротивляться Божественной благодати, и что никакая благодать не может быть подана так, чтобы ее нельзя было отклонить. Особенно они отрицали, что дар благодати приходит независимо от заслуг, фактических или предвиденных. Они утверждали, что августинистский призыв Божьего избрания, согласно Его собственной цели, равнозначен фатализму и противоречит учению отцов и истинной доктрине Церкви, а если даже он и истинен, то не должен проповедоваться из-за его тенденции повергать людей в безразличие или отчаяние».²¹² Таким образом, кассианцы верили, что для произведения веры необходимо как действие благодати, так и свободной воли, при этом особо указывая, что первая не поглощает собой вторую, а ее усиливает. Этой позиции, правда, не суждено было стать гос-

²¹⁰ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 73-74.

²¹¹ Цит. по: *The Works of John Cassian*, NPNF 2 11 with «Prolegomena» of Edgar C.S. Gibson. В цитируемом тексте союз «и» выделен мной курсивом специально.

²¹² Warfield, D.D. Introduction to Augustinus's The Anti-Pelagian Writings, s. PF, p. 63-64.

поддвинувшей в западной (католической) церкви, которая избрала исправленную позицию Августина.

Таким образом, учение монергизма или одностороннего решения вопроса спасения Августина внесло внутреннюю напряженность в христианское богословие. Фактически оно и до сих дней имеет две разновидности сотериологии: синергическую (оригеновскую) и монергическую (августинистскую). При этом по преимуществу защитником первой позиции стал христианский Восток, второй — Запад. Лишь несколько родственные между собой учения Боэция и Эриугены попытались вернуться к идее синергизма на Западе, но безуспешно. Все же их окрашенный по-разному в пантеистические тона христианский мистицизм более соответствовал восточному пониманию спасения, чем западному. Они отдавали предпочтение автономному развитию личности (познание смысла жизни, морального долга, развитие самоконтроля) перед правовыми аспектами спасения (вина, страх наказания, ад).

Вот почему живущий, как предполагается, в разгар «пелагианской» полемики сирийский епископ **Немесий Эмесский** (сер. V в.) вообще был в стороне от нее, даже когда писал свой труд «О природе человека», затрагивающий проблему соотношения свободы воли человека и Промысла Божьего. Это сочинение сильно повлияло на богословие спасения Иоанна Дамаскина, его также изучали Альберт Великий и Фома Аквинат на Западе. Хотя в антропологии Немесий отстаивал оригеновское предсуществование душ (хотя и был дихотомистом), он выступал в защиту свободы воли человека.²¹³ Душа человека, по Немесию, соединена с телом необычным образом, так как сохраняет свою автономность, оставаясь несливной, неврежденной и неизменной от такого соединения. При этом он делает аналогию соединению души с телом с христианским учением о неслиянном и нераздельном пребывании Двух Природ в Естестве Иисуса Христа. Хотя такое сравнение и имеет теологические ограничения (ведь соединяются лишь два вида творения), оно хорошо показывает, что человеческая воля не находится в полной зависимости от потребностей тела, страдая ему скорее не по принуждающим, а влияющим причинам.

Немесий впервые (и даже единственно в своем роде) в патристической литературе связал вместе физиологию и психологию с библейским учением о нематериальной душе, создав уникальный синтез античной философии и христианства. Интересно его представление о двух душах человека: разумной (словесной) и неразумной (бессловесной). Оригинальность такой трактовки человека, несколько апеллирующей к трихотомизму, видна в том, что человеку присущи как чисто животные инстинкты, так и высшие проявления, не имеющие себе аналога в земном существовании. Поэтому он взывал: «Зная, какого благородства мы причастны, (зная) что мы составляем небесное растение, не посраим нашей природы...».

²¹³ См. Владимировский Ф. С. Антропология и космология Немезия еп. Эмесского в их отношении к древней философии и патристической литературе. — Житомир. — 1912.

Его взгляды напоминали осужденное при его жизни пелагианство, но в полной мере им не были. «Воззрения Немесия ближе к учению Пелагия, хотя полного единства между ними нет. Ни Пелагий, ни пелагианские споры Немесием не упоминаются. Это служит аргументом для сторонников ранней датировки труда «О природе человека» (не позднее начала V в.). Но надо иметь в виду, что хотя христианский Восток присоединился к осуждению Пелагия, августиновская доктрина предопределения, в своем логическом развитии отрицающая свободу воли, осталась чужда восточному христианству».²¹⁴ Скорее всего, Немесий был равнодушен к западным спорам, как и большинство восточных епископов, придерживающихся решений собственных соборов на этот счет.²¹⁵

Немесий учил, что действия человека могут быть как свободными, так и вынужденными. «Критерием добровольного может служить то, что за ним во всяком случае следует похвала или порицание, а также то, что оно совершается с удовольствием, и то, что действия для совершающих их бывают вожденными — или всегда, или — тогда, когда они совершаются. А критерием (признаком) невольного служит то, что оно удостоивается прощения или сожаления, а также то, что оно совершается с печалью, и то, что эти действия не бывают вожденными».²¹⁶ Здесь Немесий следует стоикам, опиравшимся на учение Сократа о том, что «никто добровольно не зол» (см. у Платона «Тимей», 86 D и Аристотеля «Никомахова этика», III, 7). Хотя такое представление сводит всю мораль к получению

²¹⁴ Шабуров Н.В. Христианская антропология Немесия Эмесского / Немесий Эмесский. О природе человека. — М.: Учебно-информационный екуменистический центр ап. Павла. — 1996.

²¹⁵ На пелагианскую полемику, правда, может указывать нижеследующая цитата: «Многие, думая, что свободная воля простирается на всякое действие, и приобретение, и даже случай, естественно отвергают это учение; другие же, более едкие и приводящие в качестве возражения изречение Писания: *“не в воле человека путь его”*, говорят: каким образом, люди добрые, человек обладает свободной волей, если *“не в его власти путь его”*, и если *“тщетны помышления людей”*, так что мы не в состоянии осуществить на деле то, что имеем в уме? И еще многое в этом роде говорят они, не зная, как собственно понимается свободная воля. Конечно, мы имеем свободную волю не в отношении того, чтобы богатеть или беднеть, или всю жизнь здравствовать, или по природе быть крепкими, или начальствовать, или вообще — в отношении органических или так называемых случайных благ, или — по отношению к тому, исход чего зависит от Провидения; но (мы имеем свободу) — в отношении добродетельных и порочных действий, выборов и движений, — в отношении того, противоположное чему мы также в состоянии сделать».

Итак, Немесий отличает то, «исход чего зависит от Провидения», от свободной воли человека данными замечаниями. Фактически он ограничивает свободу воли Провидением в указанных пределах. Пелагий мог бы здесь сказать, что от человеческих заслуг все же зависит, будет ли он здоров, богат и при власти. В этом смысле Немесий не был пелагианином, потому что верил, что Провидение ряд вещей сделало «случайным». Согласно его взглядам, Бог допускает случаю возможность наделять верующих как благами, так и страданиями. Пелагий был чужд столь светский ход мысли. Фактически Немесий здесь предвосхищает идеи деизма.

²¹⁶ Здесь и далее цит. по: Немесий Эмесский. О природе человека. — М.: Учебно-информационный екуменистический центр ап. Павла. — 1996.

«духовного» удовольствия, все же фактор духовного поиска и неудовлетворенности в нем играет свою роль в мотивах поведения человека.

Невольное (несвободное) человеческое действие может иметь две основные причины: незнание или насилие. К второстепенным относятся различные состояния аффекта, сомнений и неосторожности. При этом важно отметить, что свободное у Немесия это не произвольное («добровольное»), а целенаправленное действие, поскольку он различает осмысленный выбор от произвольного желания. «Всякий выбор произволен, но не все произвольное (бывает) по выбору. Так, и дети, и бессловесные животные действуют произвольно, но, конечно, не по выбору; и то, что мы совершаем под влиянием раздражения, не обдумав заранее, делаем произвольно, однако, конечно, не по выбору. Даже когда к нам внезапно пришел друг, мы радуемся добровольно, но, конечно, не по свободному выбору. И тот, кто неожиданно нашел сокровище, добровольно натолкнулся на находку, но не по выбору. Из всего этого следует, что добровольное и выбор — не одно и то же». Разумный выбор всегда предшествует любому виду произвольного желания, хотя и не всегда достигается из-за влияния последнего. Бог сотворил добро, но зло возникло от неправильного использования свободой, подлинным же назначением выбора, по Немесию, является богоуподобление.

Выбор, по Немесию, не есть и даже добровольное и осознанное желание: «Не ко всему, к чему приложимо понятие выбора, приложимо и понятие хотения. Так, мы говорим, что хотим быть здоровыми, но никто не сказал бы, что он выбирает быть здоровым. Можно хотеть быть богатым, но выбрать быть богатым нельзя. Кроме того, хотение может относиться даже к невозможному, выбор же — только к тому, что в нашей власти. Ведь мы говорим так: *хочу* быть (сделаться) бессмертным, но не говорим: *выбираю* быть бессмертным. Хотение относится только к цели, выбор же — к тому, что ведет к цели, по той же аналогии, какую имеет то, что подлежит хотению, к тому, что подлежит обсуждению (совещанию): хотению, ведь, подлежит цель, а обсуждению — то, что ведет (относится) к цели. Затем, мы выбираем только то, достигнуть чего считаем возможным сами собой, тогда как хотим и того, что не может произойти через нас самих, как, например, победить какого-нибудь вождя».

Выбор Немесий также отличает от суждения и мнения, как чисто логических операций: «Однако выбор не есть и обсуждение, или совещание. Обсуждение, ведь, есть исследование (взвешивание) относительно того, что следует делать тому, кто обсуждает; выбранное же есть то, что предпочтено через обсуждение. Таким образом, очевидно, что обсуждение касается того, что еще исследуется, а выбор — того, что уже предпочтено (предрешено)».

На этом основании он определяет ключевую в своем учении о свободе воли категорию — выбор — так: «Он есть *нечто смешанное из обсуждения, решения и желания*, и именно — ни желание само по себе, ни решение, ни одно только обсуждение, но нечто составленное (сложное) из

всего этого... Выбор, ведь, есть предпочтение одного перед другим; но никто не предпочтет чего-либо, не обдумав, и не изберет, не рассудив. А так как не все, представляющееся нам хорошим, мы бываем расположены осуществлять на деле, то тогда только предпочтенное нами через обсуждение (совещание) становится выбором или избранным, когда присоединится желание. Итак, выбор необходимо бывает относительно того же, относительно чего и совещание. А из этого выходит, что выбор есть соединенное с обсуждением желание того, что в нашей власти, или — соединенное с желанием обсуждение того, что в нашей власти».

Правда, Немесий критикует мнение поздних стоиков (Эпиктета) о том, что внутренние решения воли свободны, но их осуществление на практике полностью задано внешним роком. Как видим, в учении о свободе воли Немесий следует Аристотелю (особенно «Никомахова этика», III, 1-4). Так, Немесий прежде всего различает необходимое и случайное.

«Необходимое, конечно, то, что не может быть ничем отклонено (препятствуемо), или — то, противоположное чему невозможно; а случайное — то, что может быть задержано (отклонено), или — то, противоположное чему также возможно... Затем, из случайного (возможного) одно бывает в большинстве случаев, другое — редко, иное — равномерно в ту и другую сторону: в большинстве случаев, например, шестидесятилетний (человек) сидит, редко, чтобы какой-нибудь шестидесятилетний не пошел; — равномерно в ту и другую сторону, как гулять и не гулять или — вообще — делать что-либо и не делать. Итак, мы совещаемся только о том, что возможно (случается) одинаково в ту и другую сторону. А одинаково возможное (случающееся) в ту и другую сторону есть то, что и само (по себе) возможно для нас и противоположное ему. Действительно, если бы для нас не было возможно то и другое, как одно, так и противоположное ему, то мы и не совещались бы. Ведь никто не совещается о том, что общеизвестно, или о том, что невозможно. А если бы для нас было возможно только одно (что-либо) из (двух) противоположностей, то оно, конечно, было бы общеизвестным и совершенно несомненным, — а противоположное ему было бы невозможно».

Итак, свобода воли, по Немесию, есть разумный выбор между противоположным, осуществляемым в пределах познанных возможностей. Иными словами, Немесий не считал свободу абсолютной, как это делал Пелагий (ранняя его позиция). Возможное, по Немесию, определяет для человека Бог, тогда как у Пелагия Бог только требует (если бы это было невозможным, Он бы не требовал его). Первый из них утверждает то, что Бог снисходит к обстоятельствам, затрудняющим послушание Его заповедям, у второго, если же и есть такая мысль, то она не выражена достаточно четко.

Также у Немесия есть учение о Промысле Божьем, который он отличает от фатализма. «Должно полагать причину исхода (успеха) дел в Провидении. Ведь это скорее — дело Провидения, чем рока. Действительно, Провидению свойственно сообщать (уделять) каждому по мере его надоб-

ности (пользы). И вследствие этого результат (успех) избранных (нами) действий, сообразно с (нашей) пользой, иногда наступает, иногда — нет». Следовательно, мы можем желать, а Бог будет или нет содействовать нам в этом осуществлении.

Соглашаясь с Платоном, что предопределение (фатум) не исчерпывает понятие Промысла, Немесий замечает, что «он весьма значительно расходится (с Святым Писанием), говоря что результаты того, что в нашей власти, следуют (вытекают) из необходимости. Ведь мы утверждаем, что действия Промысла совершаются не по необходимости, но — по допущению. В самом деле, если — по необходимости, то, прежде всего, значительная часть молитв уничтожается, так как в этом случае будут уместны молитвы относительно одних только начал действий — для того чтобы избрать лучшее; после же выбора, в остальном, молитвы — тщетны, раз то, что дальше следует, всецело проистекает из необходимости. Но мы утверждаем, что и в этих случаях молитва имеет великую силу, так как во власти Провидения — то, чтобы пловец потерпел кораблекрушение или нет, — хотя, конечно, не в силу необходимости бывает одно из этих двух, но — по допущению (как случится). Бог, ведь, не подчинен необходимости, и невозможно сказать, что Его воля служит необходимости, так как Он есть Творец и необходимости... Сам же Бог не только стоит вне всякой необходимости, но даже есть ее Владыка и Создатель. Будучи всемогущим и натурой самобытной, Он ничего не делает ни в силу природной необходимости, ни в силу санкции закона, но для Него — все случайно, даже необходимое».

Свободу воли Немесий определяет исходя из выбора того, что может случаться противоположным образом. При этом в отличие от Платона, допускавшего свободу воли внутри сознания и отрицавшего его в поступках человека, Немесий пишет: «В собственном же смысле в нашей власти находится все, относящееся к душе, и то, относительно чего мы совещаемся. Действительно, мы совещаемся, как о находящемся в нашей власти, о том — делать ли, или не делать предположенное. А выше было показано, что совещание касается того, что одинаково может случаться в ту и другую сторону; одинаково же возможное (в ту и другую сторону) есть то, что и само возможно для нас и — противоположное ему. А выбор этого производит наш ум, и он есть начало действия; следовательно, в нашей власти находится то, что одинаково может случаться (и так, и иначе)».

Об отношении Промысла Бога или Провидения к свободе воли Немесий учит: «Начало греха и праведного действия — выбор: самое же действие (поступок) иногда допускается Провидением, а иногда задерживается. В самом деле, раз существует и то, что в нашей власти, и Провидение, то необходимо, чтобы то, что происходит, возникало и из того, и из другого, потому что, если бы оно происходило только из одного, то другое не существовало бы; но раз то, что происходит, смешанно, то иногда оно совершается по нашей воле, иногда — по разуму Провидения, а иногда — по тому и другому».

Как видно, Немесий признает смешанное — либо поочередное, либо синергическое — действие усилий человека и Бога. При этом человеческая свобода, по крайней мере, в действиях признается сирийским богословом ограниченной («есть нечто в нашей власти»). Также она испытывает определенное воздействие со стороны Бога, правда, как следует полагать, не уничтожающего ее саму. «А так как Провидение частично проявляется как общий принцип, а частично — индивидуально (единично), то необходимо, чтобы единичное испытывало те же состояния, что и общее». Здесь Немесий не выглядит пелагианином, по крайней мере, его пелагианство более искусной формы.²¹⁷

Немесий видит в человеке как бы две свободы воли: инстинктивную и разумную: «Человек самопроизволен и изменчив: изменчив — поскольку рожден, самопроизволен — вследствие того, что разумен. Итак, те которые обвиняют Бога в том, что Он не создал человека невосприимчивым ни к какому пороку, а дал ему свободную волю, незаметно для самих себя обвиняют Бога за то, что Он создал человека разумным, а не неразумным. Необходимо ведь одно из двух: или чтобы он произошел неразумным,

²¹⁷ Его пелагианство видно из следующей цитаты (курсив мой. — Г. Г.): «Я полагаю, очевидно, что изначально все разумные начала были сотворены наилучшим образом, — и если бы они остались такими, как были созданы в начале, то были бы чужды всякого порока. Теперь они впадают в пороки по свободному выбору. Следовательно, *те, которые пре- были такими, какими были созданы изначально*, обладают блаженством. Из бестелесных одни только ангелы изменились, и то не все они, а (лишь) некоторые из них, — те, которые, увлекшись к низменному, возымели склонность (стремление) к земному, отступив от общения с верховным и с Богом. Итак, из того что доказано, очевидно, что поскольку мы по природе изменчивы, то и способность (сила) выбора у нас изменчива. Однако на том основании, что мы имеем изменчивые силы, никто не должен обвинять Бога в том, что мы порочны. Ведь пороки заключаются не в силах (способностях), а в привычках, — а привычки приобретаются по выбору. Следовательно, мы становимся порочными по выбору, а — не таковы по природе».

Как видим, Немесий занимал сторону Пелагия, однако поскольку он даже не упоминает мнение Иоанна Кассиана, время написания этого трактата не следует относить к более раннему, чем 430 год. Скорее всего, если он и не был сверстником Августина, то был моложе его не намного. Впрочем, отсутствие в его рассуждениях такого понятия, как «благодать», делает его рассуждения богословски менее зрелыми, чем Пелагия. Также и «первородный грех» неизбежно был бы им освещен, хотя бы путем отрицания. С другой стороны, нельзя не отметить и тот факт, что Немесия не цитирует Пелагий, что указывает на не сильно раннюю дату. Августин о нем умалчивает, поскольку плохо знал греческий, впрочем, это же явление (греческий Восток плохо знал латинские труды, хотя и не столь плохо, как Запад греческие) могло послужить причиной тому, что Немесий не был в курсе латинской по своим письменным источникам пелагианской полемики. Терминологическое же сходство его труда с Феодоритом Кирским (ок. 393 — ок. 457) легко объяснимо и в случае, если он был младшим современником последнего (Феодорит написал свою «Церковную историю» в 428 году). При всем том, что Феодорит поддерживал Нестория, странно не видеть отголоска несторианского спора у Немесия, когда он отрицает христологическое учение Апполинария. Намеки же на скрытую полемику с Евтихием, осужденным в 448 году, смещают время его жизни к концу V века, что еще более усугубляет проблему его «несторианского» молчания. Если бы он, хотя бы скрыто, касался критики мнения Евтихия, он не мог бы обойти стороной точки зрения Нестория.

или, чтобы, будучи разумным и вращаясь в сфере деятельности, был одарен свободной волей. Таким образом, всякая разумная природа по необходимости самопроизвольна и изменчива по своей природе».

Отсюда у него следует замечательный вывод о том, что человек, правильно воспользовавшийся своей свободой, переходит из состояния изменчивости в состояние неизменяемости: «Те (существа), которые, благодаря превосходству природы, приближаются по общению к Богу и в созерцании Его испытывают блаженство, будучи сосредоточены исключительно на себе самих и на Боге, совершенно отделили самих себя от деятельности и от материи, а приблизили к созерцанию и к Богу, — остаются неизменными. Хотя они одарены свободной волей, вследствие того что разумны, однако неизменны по вышесказанным причинам. И нет ничего удивительного. Ведь и из людей те, которые, предавшись созерцанию, отделили самих себя от внешней деятельности, остались неизменными».

О Божественном Промысле Немесий говорит следующее: «Не всякий, предположивший совершить убийство, непременно совершает его, но иногда совершает, а иногда — нет, так как его выбор прерывается и задерживается по пути к цели, — причиной чего служит, как мы сказали, провидение, а не фатум». Следовательно, Бог иногда вмешивается в поведение людей, ограничивая по Своему усмотрению их свободу, следует полагать, свободу к злу. Промысел, по Немесию, печется о благосостоянии людей («чтобы многообразно воспомоществовалась немощь человеческой природы») и нуждах правосудия, ведь «управление бытием после творения есть дело Промысла». Причем он «печется о людях не исключительно одним каким-либо способом, но — многими и разнообразными».

Также Немесий отводит Промыслу роль предсказания будущего, то есть предведения. «Промысел, управляющий всем, что касается нас, не по одной только внешности (видимости), но и по Своему собственному предведению. Так, Бог, зная, что честному и добродетельному в настоящее время мужу полезно жить в бедности и что пришедшее богатство разрушило бы его образ мыслей, с пользой содержит его в бедности. С другой стороны, зная, что нередко богатый станет еще более плохим, если лишится состояния [например, станет покушаться на грабежи, убийства или на какие-нибудь другие, еще большие, преступления], позволяет (ему) пользоваться богатством. Быть может, бедность неоднократно была полезна нам при потере (букв. погребении) детей или бегстве домочадцев: ведь спасение их было бы прискорбнее самой гибели, раз дети стали бы порочными, а домочадцы — грабителями. Конечно, мы, ничего не зная о будущем и взирая только на настоящее, неправильно судим о том, что совершается; но для Бога и будущее — как настоящее».

Если, по Платону, Промысел неизменным образом определяет и всеобщее, и частное, по Аристотелю — лишь общее, а по Демокриту, Гераклиту и Эпикуру — ни того, ни другого, то Немесий говорит о том, что «ничто из того, что бывает по Провидению, не подчиняется необходимости». Немесий близок к Платону с одной весьма важной оговоркой — Его

действия не принуждают: «Немаловажным доказательством того, что и единичности (индивиды) составляют достояние Провидения, служит то, что людям от природы присуще сознание Его. Так, будучи стеснены нуждой, мы тотчас прибегаем к Божеству и к мольбам, — как будто сама природа, без научения, ведет нас к Божественной помощи. Конечно, природа не приводила бы нас без всякого руководства к тому, что не может быть (происходить) по природе. Даже и при внезапной тревоге или страхе мы непроизвольно, прежде чем что-нибудь сообразить, призываем на помощь Бога. А все то, что *естественно* следует за чем-нибудь (другим), заключает (в себе) сильное доказательство и не допускает никакого возражения». Это «сознание Его» есть единственное принуждение Бога, но ограничено лишь сферой осведомленности.

И все же Немесий склоняется к мнению Аристотеля, очистив его от крайностей. Бог управляет и частной жизнью, но не принудительно. Согласно Аристотелю, Промысел относится лишь к тому, что не находится в нашей власти, у Немесия Бог вмешивается и в то, что находится в нашей власти. Цикличность (автоматизм) в природе и Промысел отличаются друг от друга, ведь «не все, управляемое Провидением, относится к природе, хотя и все, что относится к природе, управляется Провидением; многое ведь из того, что происходит по Провидению, не есть дело природы». Но человек, как свободное творение Божье, способен повиноваться Богу, но не всегда желает делать это.

Его склонность к Аристотелю видна из того, что частное у него непознаваемо. «На том основании, что мы не знаем границ моря и количества песка, никто не может утверждать, что не существуют ни море, ни песок. В таком случае ведь могут сказать, что и человек, и всякое другое животное не существуют, так как число людей и остальных животных неизвестно. Действительно, индивиды необъятны (неизмеримы) для нас, а то, что необъятно, неизвестно нам. Общее, конечно, часто бывает объемлемо разумом, но частное (единичное) — невозможно (обнять мыслью)».

«Как бы то ни было, но мы признаем, что совершается нечто по попущению Божьему; а видов попущения — много. Так, часто Бог попускает, чтобы и праведник подвергся бедствиям — для того чтобы обнаружить остальным скрытую в нем добродетель, — как было с Иовом. Иногда Он попускает, чтобы было совершено что-либо странное — для того чтобы через посредство действия, кажущегося странным, устроить нечто великое и достойное удивления, как например, через крест — спасение людей. И иным образом Он попускает, чтобы святой тяжело страдал, для того чтобы он от правой (чистой) совести и данной ему (благодатной) силы не впал в тщеславие, — как было с (ап.) Павлом. Покидается (оставляется) кто-либо на время — для исправления другого, чтобы остальные, наблюдая то, что происходит с ним, поучались, как (то видим) на Лазаре и богатом.

Действительно, видя, что некоторые люди страдают, мы естественно смиряемся духом, — как хорошо сказано Менандром: *Dei timentem numen in malis tuis*. Покидается кто-либо и для славы другого, не за грех — свой

собственный или родительский, — как (например) слепой от рождения — для славы Сына Человеческого. Затем попускается кому-нибудь пострадать для соревнования (со стороны) другого, чтобы потом, с возвеличением славы пострадавшего, и для остальных страдание сделалось бесстрашным — вследствие надежды на будущую славу и желания ожидаемых благ, — как видим из примера мучеников и тех, которые добровольно предали себя (на гибель) за отечество или род, или за правителей, за детей и за веру. А если кому-нибудь представляется несообразным то, что благочестивый тяжело страдает для исправления другого, — то пусть он знает, что настоящая (наша) жизнь есть борьба и стадия добродетели. Итак, чем больше труды, тем многочисленнее венцы, — потому что соответственно мере терпения (бывает) воздаяние наград. Вследствие этого ап. Павел был согласен подвергаться бесчисленным скорбям — для того чтобы получить лучший и совершеннейший венец победы. Так, все дела Провидения совершаются хорошо (правильно) и целесообразно».

Многое заимствуя у стоиков, причину же зла Немесий не относит к Промыслу, объясняя ее все же злоупотреблением свободой воли, а не просто не понятым нами благом: «Когда мы говорим, что все совершается прекрасно, то, очевидно, ведем речь не о пороках людских и не о тех делах, которые находятся в нашей власти и через нас происходят, но — о делах Промысла, которые не находятся в нашей власти».

«Последний римлянин», **Северин Боэций** (ок. 480 — 525), считается «отцом средневековой схоластики» ввиду постановки им проблемы универсалий. Суть последней сводилась к вопросу признания или непризнания собственного существования общих понятий (универсалий).²¹⁸ Однако

²¹⁸ Данный спор, разделивший средневековых мыслителей на позиции «реалистов» (общие понятия имеют независимое от единичных предметов существование), «номиналистов» (общие понятия являются абстрактными названиями, описывающими характеристики единичных вещей или явлений) и «концептуалистов» (общие понятия есть названия, но названия, отражающие сущность единичного предмета или явления или их групповых признаков). Суть спора первоначально сводилась к признанию самостоятельности от Божественного Откровения естественным путем добытых истин, собственно выяснению отношений между наукой и Библией. Реалисты признавали реальность существования духовного мира, которому подчинялся мир физический, номиналисты вообще не признавали связи духовного и материального миров, а концептуалисты, признавая духовный мир, все же обуславливали его материальным.

От этих позиций происходило и различное отношение к науке и разуму: реалисты считали их ненужными (Ансельм: «верую, чтобы знать»), номиналисты таким же образом относились к естественнонаучным данным Библии (Оккам: знание не зависит от веры), а концептуалисты разумом обосновывали истины веры, пытаясь совместить их между собой (Фома Аквинат: знаю, чтобы верить). «Номинализм» (как и «концептуализм») исходил из отрицания существования неземных источников познания и не был опасен до тех пор, пока признавал автономность духовной сферы, то есть пока не отрицал существования духовных истин, не выводимых из человеческого опыта. Отсюда знаменитая средневековая «концепция двух истин»: научной и духовной, которые между собой никаким образом не соотносимы. Боэций первым начал данный спор с мнением «реалистов», опиравшихся на учение Платона.

не многие заметили его собственное решение данной проблемы. Боэций сохранил за общими идеями их существование, но это было существование иного рода — отличное от существования единичной вещи. У Боэция существовало многообразие в виде конкретных явлений мира и общность в виде идеальных понятий. Таким образом, он считал, что абстрактное мышление в одном отношении зависело от мира единичных вещей, а в другом нет. В этом была вся уникальность его подхода, не замеченная спорящими после него философами.

Таким образом, защита им индивидуального начала, столь сильно отвергаемая в средневековом схоластицизме, предоставляла место свободе индивидуума в созданном Богом мире. В теологическом трактате Боэция «Против Евтихия» содержится ставшее классическим определение человеческой личности как «индивидуальной субстанции, имеющей разумную природу». Оно указывало на самостоятельность человеческой воли в значении, придаваемом ему Аристотелем. По вопросу свободы воли он рассуждал с особой точки зрения, несколько напоминавшей ансельмовскую.

Несмотря на сложность его мысли, в целом Боэций понимал трудность соотнесения предопределения Божьего с моральным выбором человека. Этой проблемы он касается в знаменитой пятой части своего основного произведения «Об утешении философией» и решает в целом путем обусловливания предопределения предугаданием Божиим, проводя между ними специфическое различие. Предопределение имеет дело с общими целями Бога, существующими не в земной реальности, а в планах Бога. Предвидение (предведение) же призвано осуществлять их в мире, подчиненном времени и пространству. Отсюда не всякая мысль Бога об этом мире становится *сразу же* посюсторонней реальностью. Эту мысль он выражает в четвертой главе из пятой части «Об утешении философией» такими словами: «То, что произойдет в будущем, не является необходимым до того момента, когда происходит». Из данного утверждения нам становится ясным, что Боэций, как первый представитель номинализма, стоял на позициях защиты свободы воли отдельного человека.

Для Боэция идея не столько тварности, сколько инаковости этого мира делает реальное присутствие Бога в нем без искажения Его природы невозможным. Необъятное будет всегда неадекватно выражено в условиях посредственности и ограниченности. Бог, по Боэцию, влияет на этот мир больше с помощью предоставления людям Своих истин, чем посредством прямого вмешательства.²¹⁹

По этой же причине идею предопределения так трудно понять человеческому разуму, мыслящему в земных категориях. По существу здесь Боэцию нужно отдать первенство в различении условной и безусловной

²¹⁹ «Боэций пытается снять противоречие между детерминированностью человеческой деятельности Божественным провидением и существованием свободы выбора, признавая моральную значимость человеческих поступков, определенную тем, что заданной оказывается лишь цель человеческого существования, а не конкретные пути ее достижения» (Уколова В.И. «Последний римлянин». Боэций. — М.: Наука. — 1987. — С. 126).

форм Божественного Промысла, если его все-таки применить к временной сфере. Первая из них способна лишь предвидеть будущие события, не влияя силовым образом на их ход течения, вторая же с абсолютной точностью определяет главные из них. Промысел Божий, по Боэцию, относится к двум отличным друг от друга сферам своего применения — внешних событий мира и человеческих намерений — по разному: если материальными объектами больше руководит жесткая Его составляющая (у Боэция это парадоксальным образом делает и Фортуна, и Фатум), то человеческими поступками — менее (Провидение).

По Боэцию, Бог знает наперед моральный выбор человека, но не вмешивается в него насильственным образом. Этот римский философствующий теолог как отрицал то, что «причиной Божественного знания является наше будущее», так и признавал то, что «остается в неприкосновенности свобода воли смертных, и справедливы законы, определяющие меру награды и наказаний, так как человеческие желания не связаны необходимостью».²²⁰

Относительно вопроса, как Бог может предвидеть свободное желание человека и не предопределять его, Боэций отвечает все тем же указанием на инородность такой Божественной способности, потому что Бог вечен и непричастен времени. Не все Его способности может вместить время и пространство. У Боэция Бог предопределяет человеческие намерения лишь в вечности, но во времени — только предвидит их. Если Бог знает все, то это не означает того, что все происходящее причиняется Его всезнанием. Последнее было бы равнозначно пантеизму. В действительности же, коль Бог допускает зло в прошлом и уже не может изменить его, то подобным же образом Он вполне может допустить появление зла и в будущем, а значит, не предопределяет его с необходимостью. Разумеется, свобода человека не предоставляет для всемогущества Божьего сколько-нибудь серьезной проблемы.

Также Боэций впервые подчеркнул диалектический характер человеческой свободы, говоря: «Человеческие же души более свободны, когда они пребывают в созерцании Божественного разума, менее, — когда они соединяются с телом, и еще менее, когда они оказываются связанными земными членами. Самый худший вид рабства тот, когда, предавшись порокам, они теряют власть над собственным рассудком».²²¹ Здесь его мысли очень похожи на «раннего» Августина, а также идущего за ним Ансельма. Он обращает внимание не на «отрицательную» свободу, занятую только преодолением любых препятствий и неизвестно с какой целью, но на «положительную» ее форму, а именно свободу делать добро, свободу соглашаться с объективной истиной, свободу искать, понять, обрести и придерживаться собственного предназначения. По Боэцию, такая свобода

²²⁰ Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. — М.: Наука. — 1990. — С. 290.

²²¹ Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. — М.: Наука. — 1990. — С. 275-276.

достигается только через познание истины (см. Ин. 8:32), перед которой нужно смириться, но не вынужденно, а свободно, с пониманием. Это лишь внешне напоминает ключевую идею позднеантичного стоицизма «согласия с судьбой». Там за центром управления миром стоит безликий закон, здесь же любящий Бог, там нежелающих «тащат», здесь ищут, призывают и убеждают.

В целом период V века характерен усилением детерминистских настроений не только в христианском богословии (Августин, Лукид, Фульгенций, Готшалк), но и в арабской философии. Причиной тому распространение манихейства, против дуалистического фатализма которого выступали Амвросий Медиоланский, а также ранний Августин. Позже, как мы уже видели, Августин изменил свое отношение к свободе воли, используя в борьбе с Пелагием манихейские приемы, хорошо ему известные со времени пребывания в этом учении. Манихеи, подобно гностикам, учили о том, что существует три категории людей: предопределенных к добру, предопределенных к злу и непредопределенных ни к тому, ни к другому. Лишь последняя категория людей была способна примкнуть либо к первой, либо ко второй группе лиц.

Манихейство возникло в конце III века под руководством древнеиранского пророка Мани, сочетавшего в своем учении идеи зороастризма, гностицизма и христианства. Несмотря на преследования, манихейское учение сильно распространилось в Восточной Римской империи и дошло даже до Китая. В явном виде манихейство существовало до VIII — IX вв., пережив максимальный расцвет в IV — V вв.

Учение Магомета, как оно представлено в Коране, является свидетельством определенного влияния манихейства на арабских мыслителей этого периода времени.

Некоторые суры Корана содержат утверждения с сильно выраженным фатализмом.

2:5-6: *«Поистине, те, которые не уверовали, — все равно им, увещевал ты их или не увещевал, — они не веруют. Наложил печать Аллах на сердца их и на слух, а на взорах их — завеса. Для них — великое наказание!»*

5:45: *«Кого хочет Аллах искусить, для того ты ничем не будешь властен у Аллаха. Это — те, о которых не хотел Аллах, чтобы они очистили свои сердца. Для них в ближайшем мире — позор, для них в последней жизни — великое наказание».*

6:39: *«Кого желает Аллах, того сбивает с пути, а кого желает, того помещает на прямой дороге».*

6:133-134: *«Господь твой богат, владелец милости; если Он пожелает, то погубит вас и заменит вас тем, чем захочет, подобно тому как Он вырастил вас из потомства другого народа. Поистине, то, что вам обещано, наступит, и вы это не в состоянии ослабить!»*

Эти места Корана позволили некоторым исламским богословам авторитетно объявить об иллюзорности свободы воли человека. Между тем Коран не свободен и от волюнтаристских утверждений. Для сравнения

рассмотрим упоминания в нем о свободе воли человека, хотя это и нарушает хронологический порядок изучения нашей темы.

2:221: *«Эти (многобожники) зовут к огню, а Аллах зовет к раю и прощению со Своего дозволения и разъясняет Свои знамения людям, — может быть, они опомнятся!»*

3:286: *«Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для неё. Ей — то, что она приобрела, и против нее — то, что она приобрела для себя».*

30:8: *«...Аллах не был таков, чтобы их тиранить, но они сами себя тиранили!»*

Эти слова Корана взяли на вооружение шииты в более поздний период развития богословия ислама, имея параллели с традиционным иудаизмом.²²² Замечательна попытка разрешить спор между детерминистами и волюнтаристами в исламе, получившая название касб (присвоение). Согласно этой теории, которую впервые предложил мусульманский богослов **Ашари** (873 — ок. 935), Аллах, определив одним людям путь гибели, а другим — спасения, все же окончательное решение поставил в зависимость от их отношения к определенному Им для каждого пути. Тот, кто согласится нести бремя проклятия, все же будет спасен, а тот, кто не оценит должным образом путь спасения, будет осужден на гибель. Учение мутазилитов о свободе воли Ашари уравнивал суннитским догматом о предопределении, и таким образом решал спор между джабаритами, считавшими, что действия человека носят вынужденный характер, и кадаритами, утверждавшими, что человек обладает свободой воли. Согласно разработанному Ашари учению «касб» (букв. «приобретение»), в действительности творцом поступков человека является Аллах тем, что ставит человека перед выбором и таким образом испытывает его праведность.

Арабская философия, особенно в лице таких выдающихся ее представителей, как **Авиценна** (980 — 1037) и **Аверроэс** (1126 — 1198), следовала рационалистическому учению Аристотеля с его представлениями о свободе воли. Из-за влияния Аристотеля «философия Авиценны была теоцентрической, однако в ином смысле, чем христианская. Мир он понимал как произведение Божественного разума, но ни в коем случае не Божественной воли. Мир был сотворен из материи, а не из ничего; материя же являлась вечной. Материальный мир имеет характер конкретной возможности и существует во времени. Как и у Аристотеля, у Авиценны Бог является неподвижным двигателем, формой всех форм, вечным творческим условием. Мир в своей реальной множественности не создан однажды и

²²² В богословии иудаизма свободе воли принадлежит незыблемое место. Рабби Акиве (ок. 50 — ок. 132), который был самым видным толкователем Галахи (раввинистического закона), принадлежит известное изречение: «Все предопределено, но каждому человеку дана свобода». Первый систематизатор религиозных постулатов иудаизма Саадия Гаон (X в.) приводит это учение в числе девяти основных принципов иудейской веры: сотворение мира из ничего, единственность Бога, вера в пророчество, свобода воли, божественное воздаяние, предопределение души, воскресение, избавление Израиля, бессмертие.

непосредственно Богом, но возник постепенно».²²³ Философскую трактовку ислама Авиценной продолжил Аверроэс, поддерживая тем самым волюнтаристские утверждения Корана. «Высшую нравственную ценность Аверроэс видит в учении, которое воспитывает человека, чтобы он сам творил добро, а не в том, которое обуславливает поведение человека ожиданием вознаграждения и наказания на том свете. Его этика резко контрастирует с учением Мухаммеда, которое, с одной стороны, в живых красках описывает адские муки, а с другой — обещает небесные радости и блаженство в виде мягкого ложа, вина и черноволосых девушек с большими глазами, ожидающие верующих».²²⁴

Несмотря на влияние манихейского учения на Востоке, защитниками свободы воли в восточном христианстве выступило движение мистцизма, опиравшееся на идеи неоплатонизма. Крупнейшим представителем этого движения является **Максим Исповедник** (580 — 662). Поскольку учение Максима Исповедника оказалось под большим влиянием псевдо-эпиграфического произведения «О Божественных именах», получившем в исторической науке название псевдо-Дионисия Ареопагита, воспринимать его необходимо в свете представлений последнего.

Псевдо-Дионисий Ареопагит — это автор сочинений, появившихся в Византии в конце V — начале VI века, так называемых «ареопагитик». Они включают трактаты «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах», «Мистическое богословие» и десять посланий. Поскольку автор приписал эти сочинения ученику апостола Павла, который упоминается в «Деяниях апостолов», это обеспечило этим сочинениям безусловный авторитет в христианском мире. В этих текстах обнаруживается несомненное влияние позднего неоплатонизма (прежде всего, Прокла), главная идея которого состояла в том, что Бог испускает из Себя свет или эмануирует, чтобы в этих Своих эманациях быть доступным восприятию Своим творением. Исхождение Божественного света совершается через иерархии (Божественную и церковную, отсюда и названия двух трактатов псевдо-Дионисия), каждая ступень которых воспринимает Божественное озарение и передает его более низкой ступени.

Какое же место в представлениях псевдо-Дионисия отведено воле к злу? П. Минин описывает специфическое учение псевдо-Дионисия о зле: «Не может быть источником зла ни природа, ибо она есть творение благого Бога, ни материя, ибо если она есть нечто несуществующее, она не есть ни благо, ни зло, а если она где-либо и как-либо существует, она — благо, так как все существующее происходит от Бога. Если же зло не происходит ни от Бога, ни от ангелов, ни от демонов, ни от злых душ, ни от природы и материи, то есть не из чего существующего, то, следовательно, оно вообще есть нечто несуществующее — зло есть все множественное, случайное, частичное, дробное, бесцельное, неоконченное, несовершен-

²²³ История философии в кратком изложении / Пер. с чеш. М.: Мысль. 1991. — С. 245.

²²⁴ Там же. — С. 247.

ное, словом, то же бытие, только взятое не в первоначальном его единстве и совершенстве, а в его выводе из себя, в его разнообразии и нисхождении, в его, так сказать, инобытии. А как бытие — по Дионисию — синоним блага, то зло, в своем дальнейшем смысле, есть не что иное, как убывающее и дробящееся благо. Грехопадение человека есть отпадение его от истинной благодати, то есть в последнем основании как бы метафизическое удаление от Бога. Уничтожение зла предполагает совершенствование бытия в смысле постепенного возвращения его в первоначальное единство». ²²⁵ Позднее это понятие о небытии зла примет онтологический статус в учении М. Экхарта и Я. Бёме, однако Максим Исповедник не делал столь далеко идущих выводов из учения псевдо-Дионисия.

Вслед за неоплатониками псевдо-Дионисий определяет Бога как абсолютную тайну, которая недоступна никакому пониманию. Единственно возможные суждения о Боге — это суждения отрицательные, так называемые апофатические. Про Него можно сказать только то, чем Он не является, но не то, что он есть, потому что всякое «Бог есть что-то» накладывает пределы на бесконечность и абсолютную Его непознаваемость. Хотя Христос у Дионисия и упомянут несколько раз, никакого личного Бога у него нет, как не было его и у неоплатоников, чем они отличаются от Оригена. Следуя теософии псевдо-Дионисия, Максим Исповедник предпочитает мистическое озарение рациональному познанию Бога в Библии или в истории мира. Отсюда основное убеждение христианских мистиков в том, что через познание ограниченности ума человек больше доверяет доводам веры.

Преподобный Максим следует учению псевдо-Дионисия об идеях-волениях, согласно которому в нетварных логосах творения явлена Божественная воля о нем. ²²⁶ В логосах свободных тварных ипостасей — ангелов и людей — заложена свобода выбора их воли. Призвание человека и обожение творения не были осуществлены из-за грехопадения. Как и отпадение умных сил, грехопадение человека было актом его свободной воли, в результате чего в человеческую природу проникла страстность (привязанность к удовольствиям мира), и он оказался в рабстве у диавола. Страстность — это результат порабощения диаволу и ангелам его данных Богом человеку способностей и энергий. Человек вне Бога делается одной из разделенных частей падшего творения, теряя свою богоподобную премирность.

Вот на этом учении создавал свой мистицизм Максим Исповедник, обращаясь также к богословию Григория Нисского. По учению преподобного Максима Исповедника, тварное бытие основывается нетварными логосами. В соответствии с апофатическим учением тварное бытие является

²²⁵ П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики / Мистическое богословие. Киев: Путь к истине. 1991. — С. 351-352.

²²⁶ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. 5, 8 / Пер. Г. М. Прохорова. — СПб., 1994. — С. 215-217.

параболой (иносказанием, притчей) Творца, отсюда Максим Исповедник широко использует аллегорический способ толкования Библии.

По Максиму Исповеднику, в человеческой природе сосуществуют две воли: врожденная (естественная) и приобретенная, которая выражает себя в сомнении и возможности выбора. Такая воля впервые проявилась в библейском Едеме во время искушения Адама и Евы. Целью человеческой жизни является борьба с этой греховной волей, вступившей в противоречие с Божественной волей. Как пишет Максим, «дух не рождает волю, которая этого не хочет, но превращает в обожение волю, которая к этому стремится».

Человеческая воля Христа Спасителя была абсолютно свободна, могла выбрать всё, что она хотела, и никак не была ни в какой мере подвержена какой бы то ни было направленности со стороны воли Божественной. Смещение воли Божественной и человеческой в природе Христа для Максима Исповедника означало автоматическое подчинение человеческой воли воле Бога или растворение в ней, что отразилось на характере его спора с монофелитами (сторонниками единой воли в природе Христа). Глубокая мысль Максима Исповедника состоит в том, что свобода воли у него дана не в природе, а в воле человека. Эта интересная мысль была не сразу оценена должным образом.

Фактически, по Максиму Исповеднику, грех, который мы наследуем, это — страсть, которая гнездится в свободной человеческой воле, вернее в ее чувственной части. Великий христианский мистик обращается к словам Христа во время Его моления о чаше: «Не Моя воля, но Твоя да будет», и на их основании утверждает двойственность воли человека. Максим Исповедник ссылается на слова Христа: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца», чтобы таким простым путем разрешить проблему соотношения благодати и свободной воли, которая столь мучительно решалась на христианском Западе. Человек наделен свободной волей, худшую часть которой он должен согласовать с Божьим замыслом о себе.

Но если очистить свою волю, сделать эту волю единой с волей Божественной, как это случилось с волей Иисуса Христа, то тогда окажется, что природа человеческая не нуждается в благодати или помощи Бога. Нет, Максим Исповедник не был пелагианином. Природу непретворенного человека он рассматривал как порочную, но не полностью. Здесь он во всем следовал учению Макария Египетского, который учил, что ни разум, ни свобода воли в падшем человечестве не исчезли полностью, но только лишь ограничились. По этой причине Максим Исповедник считал, что первородный грех лишь затруднил духовное развитие человека, но не устранил его полную возможность. В результате греха первых людей возникла вторая природа, которую теперь требовалось подавлять с помощью аскетики и мистического созерцания Бога. Последствия греха первых людей он толкует следующим образом: «Вместе с преступлением заповеди стало явным и отчетливо видимым в человеке подобие неразумных живот-

ных. Ибо надлежало, чтобы с помрачением достоинства разума человеческое естество заслуженно получило наказание от тех самых признаков неразумия, какие оно привлекло к себе по доброй воле».²²⁷

Правда, Максим Исповедник действительно оперировал больше понятием не онтологической порчи, а функциональной, например, злом называл неправильное суждение и использование вещей: «Мы становимся добродетельными или порочными в зависимости от благоразумного или неразумного пользования вещами».²²⁸ В число злоупотребляемых вещей у него входили даже страсти: «Впрочем, у усердных в добродетели и страсти становятся прекрасными, когда те, мудро отстранив их от телесных вещей, направляют их на стяжание небесных благ... Если же название какой-либо из страстей употребляется в Писании применительно к Богу или к святым, то применительно к Богу — ради нас, поскольку Промысел Божий надлежащим для нас образом являет свои спасительные и благодетельные пути под видом наших страстей; применительно же ко святым потому, что они иначе и не могут выразить телесным языком свои духовные отношения и расположения к Богу, как через известные естеству страсти».²²⁹ Наконец, Максим Исповедник не считает злом даже самолюбие, если оно направлено на достойную цель служения Богу: «Преп. Максим в своем нравственном учении восстановил разграничение, проведенное некогда Аристотелем, и у него имеются высказывания о «филаутии»-добродетели, то есть «духовном» самолюбии, отождествляемом им с высшей любовью к Богу».²³⁰

Таким образом, Максим Исповедник полностью не отрицал некоторого значения в деле Богообщения ни чувств, ни разума, ни воли человека, что в противном случае существенным образом ограничивали бы само понимание человеческой личности. По этой причине Максим Исповедник приписывает грехопадению следствия «отвлечения души от сообразной с естеством жизни» или «примешивания силы греха, увлекающей душу к жалости по отношению к сродной ей по ипостаси плоти посредством наслаждения».²³¹ Он даже считал, что Бог запрещал человеку иметь «познание добра и зла» лишь преждевременно, но не безусловно: «Потому-то, вероятно, Бог и запретил человеку вкушение ее (природной силы), отлагая это на время, дабы человек прежде — что было весьма справедливо — познал через благодатное причастие Причину свою и через такое вкушение укрепил данное ему по благодати бессмертие в бесстрастии и непреложности,

²²⁷ Творения преподобного Максима Исповедника. В 2-х кн. Кн. 2. М.: Мартис. 1993. — С. 28.

²²⁸ Там же. — С. 106.

²²⁹ Там же. — С. 28-29.

²³⁰ Прим. 71А.И. Сидорова к с. 276 / Творения преподобного Максима Исповедника. В 2-х кн. кн. 1. М.: Мартис. 1993. — С. 276

²³¹ Творения преподобного Максима Исповедника. В 2-х кн. кн. 2. М.: Мартис. 1993. — С. 17.

а потом уже, став как бы Богом в силу обожения, безвредно и в безопасном месте с Богом созерцал творения Божьи».²³²

Обожение («теозис») совершается, согласно учению Максима Исповедника, благодаря не действиям человека, но Божественной благодати. При этом Божественная благодать не поглощает человеческую волю, а дает ей возможность согласовать себя с волей Божьей посредством действия Божественных энергий, проникающих в человеческую природу и обожаящих ее. В результате этого люди становятся, как пишет Максим, «богами по благодати». Здесь присутствует одно досадное заблуждение христианского мистицизма, представляющее преобразование в образ Христов не в виде морального, а в виде природного совершенствования. Правда, сказанное еще не совсем коснулось Максима Исповедника, что подтверждает и П. Минин: «Настаивая на высокой ценности гнозиса, он не умаляет значения и любви. Не усвоив самодовлеющего значения “праксису”, он в учении о добродетели избегает той крайности, в которую впадает спекулятивная мистика. По его учению, как и по учению пр. Макария (Египетского) и преп. Исаака (Сирина), мистический момент предполагает этический и созерцание покоится на добродетели».²³³

Для Максима Исповедника воля есть «естественная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства природы» (PG, t. 91, col. 45 D — 48 A). Святой Максим различает эту «естественную волю» как желание добра, к которому стремится всякая разумная природа, от «воли выбирающей», свойственной личности (Там же, col. 48 A 49 A, 192 BC. Ср.: св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, 14). На содержание выбора, какая воля победит, влияет не природа человека, а его личность (ипостась). Природа хочет и действует, личность — выбирает или отвергает то, что хочет природа. Это одно из лучших достижений богословской мысли, оказавшей влияние на формирование доктрины о свободе воли человека в христианстве. Впрочем, по мысли святого Максима, эта «свобода выбора» сама уже есть несовершенство, поскольку является ограничением истинной свободы. Совершенная природа не нуждается в выборе, ибо она знает добро естественным образом; ее свобода обоснована этим знанием. Необходимость согласования «выбирающей воли» с волей Божьей говорит о несовершенстве падшей человеческой природы, о потере подобия Божьего.

Путь исцеления «естественной воли» в процессе обожения состоит не столько в добродетели или моральной самооценке, сколько в постижении внутренних образов (логосов), сопричастных «Первообразам» (по псевдо-Дионисию Ареопагиту), которые следует отличать от платоновских «идей». Об этом учил еще Григорий Богослов, называя путь совершенст-

²³² Творения преподобного Максима Исповедника. В 2-х кн. кн. 2. М.: Мартис. 1993. — С. 25.

²³³ П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики / Мистическое богословие. Киев: Путь к истине. 1991. — С. 385.

вования или обожения «средним и царским путем» (Слово 42, последнее на Соборе 150 отцов в Константинополе в 381 году). Именно в этом состоит сотрудничество человека с Богом, направленное на постижение логосов.

«Средний и царский путь» в исихастской традиции является путем «внутреннего безмолвия», когда все «внимание» (греч. «просохе») сконцентрировано на погружении ума молящегося внутрь своего «сердца», к «внутреннему человеку» посредством не рационального знания, а мистического созерцания, при помощи которого можно постигнуть Бога через его творения. Этот образ (логос) Бога в человеке рассматривается Максимом Исповедником как личная и динамичная реальность, синергийно связанная с Божьей благодатью. Отсюда он видит в человеке как бы некоторую программу, которую ему надлежит выполнить, и поэтому всегда представляет его в пути. Путь же этот не имеет ничего общего с рациональной системой взглядов: это жизненный путь, в котором благочестие, аскетизм и богословское сознание сочетаются в едином ритме, едином движении.

Вместе с тем, что этому пути учит человека Сама Премудрость посредством постепенных откровений, выбор пути является достоянием, принадлежащим свободе воли, поэтому исихастская практика направлена на восстановление в человеке гармонии между его природой и его личной свободной волей. Примечательно, что, согласно Максиму Исповеднику, проведенное им различие между двумя видами изволения таково, что они не противоречат друг другу: «Совсем не одно и то же — хотение, и хотение особое. Хотение же принадлежит природе и присуще всем, кто одной природы и одного рода. Хотение же особое (...) есть такое употребление воли, которое присуще только тому лицу, которое его употребляет, отличая его от других (лиц) различием внутри общего рода» (PG 91, 292Д—293А).

Согласно св. Максиму Исповеднику, в силу того семени добра, которое человеческая природа получила при своем сотворении, она тяготеет к Богу, однако выбор, как и в случае к злу, остается за самой человеческой личностью (ипостасью). Таким образом, это естественное тяготение св. Максим Исповедник отказывается считать необходимостью, навязанной человеку извне. Поскольку же личность и природа неразделимы («невозможно себе представить ипостась без природы»), то всякий неправильный способ употребления воли противоречит не только правильному хотению, но и собственной природе человека, какой ее создал Бог, а значит, разрушает единство и целостность человека. Вот почему св. Максим Исповедник придает большое значение исцелению от разрыва между волей правильной и заложенной в самой природе человека и волей, мечущейся в собственном произволе. Таким образом, Максим Исповедник приблизился вплотную к выражению христианского учения о свободе воли в почти совершенном его виде: воля призвана преодолеть внутренний произвол под воздействием Божественной истины. В этом состоит основная заслуга

Максима Исповедника, повлиявшего на богословие Иоанна Дамаскина, а через него и на весь христианский Восток.

Все попытки философски оправдать свободу воли человека на христианском Западе, по-видимому, из-за того что большей частью исходили не из церковной среды, не имели успеха и не были услышаны. Восток же усиленно работал над догматизацией синергической идеи, являясь хранителем раннепатристического учения о свободе воли. Это суждено было сделать крупнейшему восточному богослову **Иоанну Дамаскину** (ок. 700 — 750).

То, кем был для Запада Фома Аквинский, был для Востока Дамаскин, если не считать того, что жил он почти за пять веков до Фомы и Антония Великого. На Востоке именно ему принадлежит честь создания синтеза религии и философии в лучшей форме его проявления. «Философия есть любовь к мудрости. Истинная же мудрость есть Бог: поэтому любовь к Богу есть истинная философия», — писал он.²³⁴ Уже здесь видно партнерство любви и мудрости, чувственного и рационального начал, боголюбия и богословия, веры и знания.

Ярчайшей особенностью богословия Дамаскина было обращение к грешному человеку как к Богом сотворенной, хотя и падшей личности. Например, он писал о человеке, как существе, призванном разобраться с данной ему свободой воли. Последняя понимается им не просто как дар, которым нужно научиться пользоваться, а как «сырой материал» или внутренний призыв к самостановлению. При этом подверженность «первородному греху», который Дамаскин называет лишь как «врожденное расположение к сущему» или «привязанность к приятному»,²³⁵ он объясняет одной потерей способности достигать добро на практике, сохраняя последнее внутри человеческого сознания: «Должно же знать, что выбор того, что может быть делаемо, всегда находится в нашей власти: но делание часто не допускается некоторым образом (проявлением) Божественного Промысла».²³⁶

Также: «Следует же знать, что выбор того, что должно быть делаемо, находится в нашей власти, а исполнение добрых дел (должно быть приписано) содействию Бога».²³⁷ Такого рода разграничение между естественной целостностью души человека и неспособностью его тела следовать велениям сознания в точности совпадает с картиной, оставленной нам Павлом в Рим. 7:14-25. Это позволяло Дамаскину сделать такой вывод: «то, что находится в нашей власти, есть дело не Промысла, но нашей свободной воли». Нетрудно догадаться, что он следовал антропологии Немесия и синергизму Кассиана, причем в дифференциальной его разновидности.

²³⁴ Цит. по: Памятники византийской литературы IV — IX веков. М.: 1968. — С. 272.

²³⁵ Точное изложение православной веры Св. Иоанна Дамаскина. — М./ Ростов-на-Дону. — 1992. — С. 190.

²³⁶ Там же. — С. 180.

²³⁷ Там же. — С. 185.

Трансцендентность природы человека, вследствие последствий «первородного греха» сведенной лишь к сфере духа, видится этим греческим отцом церкви так: «Человек, будучи разумным, скорее ведет природу, нежели ведется ею, вследствие чего и желая (чего-либо), если только хочет, имеет власть *подавить свое желание* или последовать за ним».²³⁸ Насколько это подчеркивает наличие в естестве человека трансцендентных свойств сознания? Найдём ли мы в августиновском изложении нравственного богословия акцент на усмирении собственной воли человека? Его просто нет, потому что нет той воли, которую нужно умирять, а вернее, дело ее усмирения относится лишь к Богу, но не человеку. Тезисом «подавления своего желания» Дамаскин избегает двух крайностей: индетерминизма и детерминизма (см. Пр. 25:28). Первый утверждает: «Зачем нужна такая свобода, когда она призывается к самоограничению?». Второй: «О, какой борьбе с самим собой вы говорите? Есть только причинно-следственная цепь явлений, началом которой является Бог». Тем не менее в богословии Дамаскина представлен «третий путь».

Об исключительности восточного типа богословия говорит и отношение богословов Востока к ключевой для понимания природы Бога доктрине о природе действия благодати. В отличие от западного, августиновского тезиса о непреодолимой благодати, Дамаскин учил: «То, что бывает вследствие насилия... не есть добродетель»²³⁹, а следовательно, не присуще Богу. Таким образом, восточное восприятие Бога глубоко морально и исключает даже насилие к добру.

Пантеистическая философия Иоанна Скота **Эриугены** (ок. 810 — ок. 877) отличалась мистической ориентацией, присущей неоплатонизму. Иоанн Скот Эриугена познакомил западное христианство с восточным христианским мистицизмом, переведя на латынь грекоязычные труды псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Нисского и Максима Исповедника. В главных идеях своего произведения «О предопределении», сыгравшего определенную роль в осуждении доктрины «двойного предопределения» Готшалка, Эриугена был очень близок к Пелагию, поэтому церковь использовала лишь его подход к предопределению как вневременному предвидению Божьему. Ее также смущало вполне правоверное в определенном смысле убеждение Эриугены о том, что человек был предопределен к свободе Богом от своего создания, поэтому «первородный грех» не мог ее затронуть.

Явно положительным в его учении было то, что Бог не мог быть источником двух взаимоисключающих безусловных желаний: спасти и осудить. Стремление человека к злу Бог может лишь предвидеть, но предопределяет только его добрые поступки, содействуя их осуществлению. Поэтому спасение человека возможно при наличии обеих предпосылок — предо-

²³⁸ Точное изложение православной веры Св. Иоанна Дамаскина. — М./ Ростов-на-Дону. — 1992. — С. 181.

²³⁹ Там же. — С. 187.

пределенной помощи Бога и свободного желания человека. «Иоанн Скот (Эриугена) отвергал его (Августиана) мысль о том, что осуждение, проявляющееся в греховных поступках человека, представляет собой такой же результат божественного предопределения, как и добродетель тех, кто предвечно избран к этому Богом... Следовательно, осуждение не может входить в планы Божественного провидения и руководства миром. Оно должно быть полностью отнесено за счет свободной воли человека. Другое дело человеческое спасение, неразрывно связанное с его добродетелью. К нему божественное предопределение действительно имеет прямое отношение».²⁴⁰ Таким образом, Эриугена видел предопределенным Богом только добро, а зло лишь предвиденным.

Для нашей темы также важно и то, что Эриугена приблизил теологию к решению антропологических проблем, считая *самопознание* вернейшим путем к Богу: «Важнейший и едва ли не единственный путь к познанию истины — сначала познать и возлюбить человеческую природу... Ведь если человеческая природа не ведает, что совершается в ней самой, как она хочет знать то, что обретается превыше ее?» («Разделение природы», 2.32, 610Д-611А).

Достаточно оригинально понимание Эриугеной свободы отдельной личности во свете его пантеистической системы, христианской по направленности. Согласно его учению, Бог сообщает человеку Свое бытие, делает его «причастником» Своей природы. Тем не менее различие между Богом и людьми находится не в самом бытии, но в степени причастности их бытия к бытию Бога. Получается, онтологически человек зависим от Бога, функционально — нет. В целом христианский Восток следовал воззрениям на свободу воли Иоанна Дамаскина и Эриугены. Основной спор по этому вопросу в основном был сконцентрирован на Западе.

Темы свободы специально касался **Ансельм Кентерберийский** (1033 — 1109). Хотя в целом его попытка разобраться в этом вопросе была неудачной, все же он сделал много замечательных наблюдений, подталкивавших к размышлению. Термин «свобода» Ансельм понимал исключительно как способность к послушанию высшему закону и этим ограничил свои возможности продвинуть вопрос рационального осмысления данной проблемы вперед. Будучи сторонником «умеренного реализма» в философии, Ансельм в отличие от Августина волю если не подчинял мышлению, то считал существенно обусловленной им («воля, ищущая разумения»). Разум у него свободен и самостоятелен лишь в пределах, допущенных догматами, тем не менее в нем нуждается и вера.

В вопросе понимания свободы воли человека Ансельм во многом следовал Августину, в частности в проведении различия между понятиями «свободной воли» и «свободного выбора». Тем не менее он предпринял более радикальное их истолкование. «Свободен, согласно Ансельму, тот,

²⁴⁰ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 120-121.

кто способен к справедливой жизни. Однако она невозможна без прямого указания Бога. Поэтому совершенно свободен человек, попавший в рай, ибо это происходит лишь при прямом руководстве со стороны Бога. Свободный же выбор осуществляется самим человеком и сплошь и рядом приводит его на путь греха. Первородный грех Адама, передавшийся всему его потомству, лишил человека способности к справедливой жизни, и у него сохранилась способность только к “свободному выбору”. На путь же действительной свободы и соответствующей ей морально безупречной жизни человек уже не может вступить без прямого Божественного руководства, без Божественной помощи».²⁴¹

Поскольку свобода воли, по Ансельму, есть способность только к правильным действиям, в своем трактате «О свободном выборе» он заявляет о неспособности свободной воли грешить. Ведь и Бог, рассуждает Ансельм, — Существо свободное, но это же не означает, что Его воля может делать грех: «Поскольку свободная воля Бога и добрых ангелов не может грешить, способность грешить не принадлежит к определению свободы. Иначе говоря, ни свобода, ни часть свободы не есть способность греха» (с. 199).²⁴² Не был ли в таком же самом положении Адам, спрашивает Ансельм, и отвечает: да, потому что для этого его и создал Бог. Эта мысль в принципе высказывалась и Августином, который, рассуждая о вечном блаженстве спасенных, считал, что «души, пребывающие в блаженстве, будут по-прежнему обладать свободой воли, но грех не будет иметь силы соблазнить их».

Если свобода воли Бога и добрых ангелов в настоящее время не ведет к греху, то причина зла *не просто* в свободе воли. Однако это не единственный аргумент Ансельма в пользу свободы воли, поскольку он не считает свободу воли свободной, если она *вынуждена* грешить. В этом смысле волю человека принудить невозможно (с. 201), она либо есть, либо ее нет. Таковую волю Ансельм называет «правильной», то есть совершенной. Он отрицает ситуацию ограниченной воли, и это верно в моральном аспекте: если я сделал поступок вынужденно, то почему же меня наказывать. Ответственность в таком случае, по крайней мере, должна быть разделена с принудившей меня силой. Совершенно наказуемым поступком может быть только поступок, содеянный при абсолютно свободной воле.

Рассуждения Ансельма о несовместимости между собой свободы и вынужденности могут быть использованы для аргументации внутренней свободы человека или свободы в его желаниях. В этом случае человек может сохранять свободу внутри, при несвободе извне, то есть быть свободным от греха в своем желании и в то же самое время грешить в своих поступках против собственной воли. Это положение имело в глазах Ансельма непосредственное отношение к греху Адама. Через падение Адам

²⁴¹ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 144-145.

²⁴² Здесь и далее цит.: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. — М.: Канон. — 1995.

лишился не своей воли, а возможности правильного ее использования, то есть той благодати, которая создавала полное соответствие его поступков долгу (с. 202). Таким образом, Адам остался без *возможности* не грешить.

По Ансельму, человек был создан с «правильной волей», но, согрешив, лишился своей «правильности», которую мы бы лучше называли «самоконтролем», «убежденностью», «преданностью» или «самодетерминацией». В этом смысле аргументация Ансельма должна быть применена не к самой способности воли человека, а к правильному ее использованию. Разумеется, что на уровне сознания воля зависит от предоставленного ей знания о последствиях своего выбора.

«Воля побеждается не иначе, как своей собственной силой», — пишет Ансельм (с. 209). Под «правильной волей» Ансельм видел соответствие тому, «что надлежит быть». Это «желание должного» в результате грехопадения лишилось возможности достижения должного на практике. «Не следует верить, что они (люди) были созданы без правильной воли. Но нельзя отрицать, что они имели свободу воспринять ту же правильность» (с. 203). Целью наделения свободой воли человека являлось сохранение его в правильном употреблении, что и нужно рассматривать в качестве «праведности» (с. 204). Это означает, что человек в Едеме лишился своей праведности в Боге, сохраняя возможность жить без Бога. Тем не менее он не утратил свободы воли, а лишь злоупотребил ею.

Таким образом, проблема человека, по Ансельму, состояла в появлении в его жизни «неправильности», которой была не неспособность стремиться к добру, а отсутствие удовлетворения в использовании своей свободы, подобно тому, как говорил Христос о внутренней потребности человека «жаждать» или «алкать» духовного знания, которого он не имел. Такой подход к богословию грехопадения позволил Пелагию утверждать, что Адам, согрешив, лишился не свободы воли и даже не благодати, позволявшей ему жить праведно, а духовного знания, делающего его усилия безрезультатными.

В другом своем трактате, «Об истине», Ансельм также затрагивает интересующий нас вопрос. Так он не считает достойных награды тех (например, животных), кто не наделен моральной свободой. «Я не сказал, что праведен тот, кто делает с желанием то, что должно, но сказал, что неправеден тот, кто не делает с охотой того, что должно» (с. 188). Одного желания для праведного поступка мало, поскольку делать даже «с охотой» можно неправильно из-за отсутствия знания.

Желание правильности зависит от знания: «Все, что не хочет правильности, не заслуживает похвалы за то, что сохраняет правильность. Хотеть же ее не может тот, кто не знает ее» (с. 188). Следовательно, праведность не может существовать без должного мотива в поведении человека: «Праведность не есть правильность знания или правильность действия, но есть правильность воли» (с. 188-189). Тот, кто «неосознанно хочет того, что

должно», вынужденно или из-за награды, «нисколько не заслуживает похвалы».

Идея мотивированной воли описывается Ансельмом так: «Всякое “хочу” имеет “что” и “почему”, ведь мы вообще ничего не хотели бы, если бы не было того, почему мы этого хотим» (с. 189). Это положение Ансельм переносил и на Бога, что имеет непосредственное отношение к характеру Его предопределения и что упустили отметить позднее реформаторы. Ансельму также принадлежит высказывание, которому было суждено повториться в трудах Фомы Аквината и даже Канта: «Праведность есть правильность воли, сохраненной ради нее (правильности) самой» (с. 190) или «свобода выбора есть способность сохранять правильность воли ради самой правильности» (с. 204). Свободу, таким образом, нужно хранить и поддерживать в надлежащем состоянии.

Слабым звеном в доводах Ансельма является вопрос оценки действий, так сказать, неправильной воли, в частности описание условий отпадения дьявола и людей, изначально имевших «правильность» воли или Божественную благодать. Ансельм вынужден здесь прибегнуть к понятию «удержания» этой правильности не только одним Богом. Так дьявол пал, потому что «мог изменить хотение, которое удерживал» (с. 262).²⁴³ Следовательно, даже Бог не грешит свободно, а не в силу какой-то внешней или внутренней необходимости. Здесь Ансельм невольно признал непринуждающий характер моральной необходимости.

Ансельм отказывается от ситуации бессмысленного поиска причин хотения: «Нельзя хотеть по своей воле, потому что не может хотеть тот, кто не хочет хотеть; ведь всякий, кто хочет, хочет и самого своего хотения» (с. 206). Таким образом, по Ансельму, человек «не может не хотеть», однако это хотение не есть конечная цель его воли, но должно быть правильным образом использовано. Здесь он проводит различие между свободным хотением и несвободным (необдуманным), которое должно быть преодолено. «В работе “О непорочном зачатии и первородном грехе” Ансельм различает между “волей” (*voluntas*) и “влечением” (*appetitus*). Второе состояние характеризует полную подчиненность волевых действий органическим потребностям и отсутствие спонтанных актов воли. Оно свойственно всем животным, и в том числе человеку. “Воля” как способность

²⁴³ Ансельм считал, что Бог наделил все Свое творение «правильной» волей, но не все захотели ею воспользоваться, поэтому «неустоявшему Бог потому не дал, что он не взял» (с. 227). Однако и без «правильной» воли люди еще не грешны, ибо «до получения праведности никто ни праведен, ни неправеден; и никто, получив праведность, не станет неправедным, если только не утратит праведность по собственной воле» (с. 256).

Ансельм также отрицает идею абсолютного предопределения, потому что существует различие между тем, что должно обязательно произойти и необязательно: «Нельзя заранее знать о том, чего может и не быть в будущем; и не может не быть в будущем того, о чем заранее достоверно известно» (с. 259). К этому выводу он пришел на основе убеждения о вневременности Божьего предвидения (с. 260). Для Ансельма если Бог предвидит зло с необходимостью, то Он и причиняет его, поэтому такое предвидение он отрицает (с. 260).

к спонтанным (независимым от органических потребностей и внешнего принуждения) актам желания свойственна исключительно человеку, существу разумному».²⁴⁴

Следовательно, воля человека состоит из сознательной и бессознательной частей, но первая из них призвана господствовать над другой, ища помощи у Бога. Таким образом, «когда человек не имеет упомянутой правильности, он без противоречия и свободный, и раб» (с. 216). Такими словами архиепископ Кентерберийский выражает трудно осмысляемую идею сочетания свободы и необходимости как двух борющихся между собой желаний. В любом случае, одна часть человеческого естества оказывается под влиянием добра, вторая — зла, грань между которыми лучше провести признанием внутренней свободы и внешнего принуждения.

Таким путем стало возможным отпадение дьявола и людей, вернуть же правильность воле может только Бог. При этом способность обратиться к Богу сохраняется, потому что хотя «раб греха... не может не грешить», однако «способность сохранения правильности он имеет всегда — и когда имеет правильность, и когда ее не имеет, и потому он всегда свободен» (с. 217). Снять обвинения с Ансельма в двусмысленности его высказываний можно как раз путем отнесения рабства к способности человеческой воли делать, а свободы — к способности ее желать. Первая неспособна вернуться к Богу, вторая — потерять себя.²⁴⁵

Конечно, Ансельм ошибался, отрицая возможность *поступать* вынужденно (см.: с. 214), то есть без согласия на то воли, если это применить к сфере поступков, а не намерений людей. Однако он был безусловно прав в том, что желанию или выбору ничто не может предшествовать, так что человеческое желание начинает новый причинный ряд «из ничего». «Пока сама воля правильна, она не станет ни служить, ни подчиняться тому, кому не следует, ни от самой правильности не отвратится никакой чуждой силой, если только сама, по собственному желанию не согласится с тем, что не должно; это согласие она явным образом имеет не от природы и не в силу необходимости, но из себя самой» (с. 208).

Ансельм стремится показать, что «человек всегда имеет свободу выбора, но он раб греха не всегда, а только тогда, когда не имеет правильной воли» (с. 217). Способность единичного согрешения человека, получившего Божественную благодать, указывало Ансельму, что свобода воли существует и в жизни христианина. Даже «когда нам не хватает правильности воли, мы все же имеем в себе предрасположенность (*aptitudinem*) разума и воли, благодаря которой мы можем сохранить ее ради нее самой, когда ее имеем» (с. 217). Следовательно, не всякий грех христианина свидетельствует о его безблагодатном положении. Отсюда недалеко до

²⁴⁴ Купреева И. В. Комментарии / Ансельм Кентерберийский. Сочинения. — М.: Канон. — 1995. — Прим. 9. — С. 347-348.

²⁴⁵ Мы разделяем точку зрения Дж. Хопкинса в том, что Ансельм не проводит четкой грани между понятиями «способность» и «возможность», внося трудности в понимание его мыслей (Hopkins J. A New Interpretation Translation... Minneapolis, Banning, 1986).

сравнения такого христианина с грешащим грешником: хотя последний еще далее отстоит от Божьего идеала, но все же его вина от греха Адама не настолько велика, чтобы не располагать примитивной способностью к достижению правильной воли.

Конечно, Ансельм рассуждает в духе Августина, защищая возможность возвращения правильности воли человеку в акте его крещения, однако он был предвестником того времени, когда эти слова зазвучали в полной своей ясности и соответствии библейской истине. Ансельм был прав, считая, что при возрождении человека происходит восстановление того, что утратил Адам. Поскольку же Адам утратил именно безгрешность, разумеется, относительную, будучи лишь творением Бога, из этого следовало, что эту безгрешность и нужно было ожидать в благодатной жизни. Тем не менее в эту картину следовало ввести различие между совершенством внутренним и совершенством внешним, что можно было бы достигнуть, взяв за основу текст Рим. 7:14-25. Это бы помогло устранить проблему соответствия заслуг даровому характеру спасения, хотя сам Ансельм считал, что христианин способен своими добрыми делами заслужить награду, но не спасение.

Несмотря на свои несовершенства, учение Ансельма оказывало большую услугу мнению о выборочном поражении «первородным грехом» человеческого естества: «Поскольку хотение... есть “нечто”, оно есть благо и Божово; поскольку же оно лишилось праведности, которой не должно быть лишено, оно есть зло — не просто (само по себе), но “нечто злое”; злое же не от Бога, но от того, кто хочет, или от того, кто движет хотением» (с. 258). Ансельм улучшил также понимание важного различия: между «правильной» волей, принимающей решение с учетом познания истины, и волей произвольной, безудержной, не желающей пользоваться этим знанием для своего блага. И конечно же, важным является его утверждение о неистребимости свободы воли (по крайней мере, Адама до грехопадения и людей после получения ими Божественной благодати), которая даже в своем поврежденном от грехопадения виде все же сохраняет пусть неосознанную, но потребность в Боге. Она «нуждается так, что еще может обрести ее» и «имеется... у всех людей» (с. 220).

Ансельм был близок к утверждению того, что грехопадение не лишило людей моральной способности, а лишь создало неустранимое препятствие для осуществления праведной жизни в виде поступков. Одно дело иметь способность желать, а другое располагать помощью для ее правильного использования. Человек лишился орудия труда, а не способности им пользоваться. Теперь человеческой воле осталось вместо естественного проявления дара «правильности» воли достигать ее при помощи одних лишь разума и усилий воли. Утратив способность не грешить *всегда*, Адам, тем не менее, не утратил способности не грешить *иногда*. Грех стал неизбежным, но не всеохватным. В глазах Ансельма, с грехопадением людям открылась возможность согрешения, но не его полнейшая необходимость,

как этому учил Августин. Следовательно, воля людей была ослаблена, а не уничтожена грехом Адама.

Крайняя позиция Августина не устраивала многих мыслящих людей, искавших ей достойных альтернатив, в числе которых были Петр Абеляр и Бернар Клервосский, находившиеся в споре по ряду других вопросов.

Петр Абеляр (1079 — 1142) признавал существование свободы воли человека. В споре об отношении общего к частному (об универсалиях) занимал позицию «умеренного номинализма» или «концептуализма», к которой позже примкнули Альберт Великий и Фома Аквинат. «Номиналистское» мнение о самостоятельном существовании конкретных вещей от их общих или родовых характеристик имело непосредственное отношение к доказательству автономности существования человека.

В своей работе «Познай себя» Абеляр обращает внимание на аристотелевское понятие интенции или направленности внимания, сделав таким образом намерение краеугольным камнем моральной ответственности человека. С другой стороны, правовую форму ответственности он обуславливал степенью осведомленности человека с требованиями Божественного закона. По этой причине Абеляр считал грехом, достойным наказания, лишь осознанное противление Божьей воле.

Таким образом, человеку, прежде чем воспользоваться правильно своей свободой, было необходимо познать требуемое Богом, что не всегда было возможным или свободным от недопонимания. В случае неспособности человека познать все, что от него требовалось, часть его поступков неизбежно оказывалась нежелательной, а это означало, что Бог мог спасать таковых на основании содержания их мотивов. Грехи «по незнанию» невольно указывали на применимость такого же подхода и по отношению к подсознательным грехам «первородной» испорченности, по своим проявлениям похожим на них. Абеляр также полагал, что грех Адама не лишил всех людей способности к добру, но внес в их жизнь внутреннее противоречие, снимаемое Богом при их раскаянии.²⁴⁶

Петр Абеляр отвергал учение Августина о том, что порочная воля иницирует грех. Вместо этого он выдвинул тезис о противоречивости воли, проводя различие между ответственными желаниями и спонтанными. «Осуждается не плотское желание, но согласие на него... Некий человек проходит через сад, и при виде сладких плодов его охватывает страсть их отвесть, однако он сопротивляется своему вожделению, чтобы ничего там тайком, то есть совершив грабеж, не сорвать, хотя дух его распалился великой жаждой в предвкушении удовольствия съесть их... Человек тот подавляет желание или нет? Нельзя сказать, что он погасил его, но так как он не поддавался ему, то греха с ним не случилось... Одно можно

²⁴⁶ См. более подр.: Weingart R.E. *The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard* (Oxford, 1970).

назвать волей, другое — своеволием, то есть одно означает собственно волю, а другое — произвольность».²⁴⁷

В своем споре с Петром Абеляром, безусловным сторонником свободы воли, **Бернар Клервоский** (1090 — 1153), тем не менее, не позволил себе стать на протоптанную Августином тропу аргументации. Их спор касался проблемы наказания грешника за вынужденный грех. В отличие от Абеляра, учившего, что только сознательный грех можно считать виной, Бернар считал важной связь мотива с поступком. Если же поступок вынужден, тогда эта связь нарушается. Бернар учил, что принудительно человек может лишиться свободы суждения, но не свободы выбора, в котором «запечатлен» образ Бога.

В своем произведении «О благодати и свободной воле»²⁴⁸ (гл. 2, разд. 3-4) Бернар пишет о свойствах воли человека следующее: «Согласие есть произвольный акт воли (*voluntas*) или даже (о чем, как я помню, я сказал ранее) свойство души, свободное само по себе (*habitus animi, liber sui*). Далее, воля есть разумное движение, повелевающее чувством и влечением. В какую бы сторону она ни направлялась, она всегда имеет своим спутником разум, некоторым образом следующий за ней по пятам». При этом разум у Бернара помощник для воли, а не ее господин (там же): «Это не значит, что она действует всегда из побуждений разума, но лишь то, что она никогда не двигается без разума, так что многое делает она через разум, против разума, то есть при его помощи, но против его согласия или суждения. Поэтому говорится: “Сыны века сего догадливей сынов света в своем роде” (Лк. 16:8), и опять же: “Они умны на зло” (Иер. 4:22). И не может быть присуще твари благоразумие или мудрость, даже во зле, без разума. Разум же дан воле, дабы наставлять ее, а не расстраивать. А он бы расстроил ее, если бы поставил ее перед необходимостью (*necessitas*), чтобы она не создавала себя свободно по своему усмотрению (*arbitrio*)».

О ценности свободы воли Бернар учит следующему (гл. 1, разд. 2): «Итак, для чего же, спросишь ты, свободный выбор (*arbitrium liberum*)? Отвечаю кратко: для спасения. Отними свободный выбор, и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения. Дело спасения не может совершиться ни без того, ни без другого: во-первых, без того, чем совершается, во-вторых, без того, в чем совершается. Бог — творец спасения, свободный выбор есть только способность; и только Бог может дать его (спасение), а свободный выбор — принять. А так как спасение дается только Богом и только через посредство свободного выбора, то его не может быть как без согласия принимающего, так и без благодати дающего. О свободном выборе говорится, что он содействует благодати, совершающей спасение, до тех пор, пока он пребывает в

²⁴⁷ Петр Абеляр. Теологические трактаты. М., 1995. — С. 153—254.

²⁴⁸ См. напр.: Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли / Средние века, вып. 45. М., 1982. — С. 269-286. Ниже будет цитироваться электронный вариант этой книги, перевод которой на русский сделан С. Д. Сказкиной и О. И. Варьяш.

согласии, то есть пока он спасается. Ибо пребывать в согласии (с благодарностью) значит спасаться. Вследствие этого дух животного не имеет спасения, ибо у него отсутствует добровольное согласие (*voluntarius consensus*), в силу которого спасающийся добровольно повинуетя спасающему, то есть Богу, следуя призывающему, веря обещающему и благодаря дающего... Мы, имеющие жизнь вместе с животными, отличаемся и от тех и от других тем, что называется волею. И согласие ее полностью добровольно, а не побуждается необходимостью, поскольку оно обнаруживает праведного или неправедного, с полным основанием делает людей праведными или грешными».

Будучи не столько теологом, сколько пастырем, Бернар пытался осветить вопрос свободы воли человека со стороны моральных последствий предпринятого решения. Он различал три вида свободы человека: *от необходимости, от греха и от страдания* (гл. 2, разд. 7): «Первая пусть называется свободой по природе, вторая — свободой благодати, третья — свободой жизни или славы... Имея первую, мы стоим выше всех одушевленных существ, имея вторую, мы побеждаем плоть, имея третью, попираем смерть».

При этом последние два вида свободы были утрачены человеком вследствие грехопадения, а первый вид сохранился вместе с неповрежденной частью человеческого естества (гл. 7, разд. 22): «Из трех, следовательно, свобод, которые он получил, злоупотребив той, которая называется свободой выбора, он лишил себя двух остальных». Утрачены были свобода от греха, выразившись в состоянии слабости воли, и свобода от страдания, выразившись в ощущении наказания (гл. 2, разд. 7): «Свободный выбор означал необходимость освободителя, который освобождал бы не от необходимости, которой воля, как таковая, не знала, но от греха, в который она впала столь же свободно, сколь и добровольно, а также от наказания за грех, который она неосмотрительно повлекла и несла против своего желания».

Свобода человека может уменьшаться или увеличиваться в зависимости от степени порабощения греху, однако не может быть уничтожена совсем (гл. 4, разд. 10): «Когда мы не в силах сделать то, что хотим, то мы чувствуем, что сама свобода находится некоторым образом в плену у греха и мучений, однако она не потеряна». И еще (гл. 11, разд. 37): «Какими бы великими искушениями изнутри или снаружи человек ни мучился, всегда, конечно, насколько дело касается выбора, воля будет свободной: ведь она свободно будет решать только на основе своего согласия. Насколько же касается суждения или желания, противоборствуя вождению плоти и убожеству жизни, она меньше чувствует себя свободной, но тем не менее не совершенно злой, пока она не соглашается со злом». Полная свобода от греха будет достигнута в небе, поскольку наше земное знание, необходимое для осуществления правильного выбора, ограничено (гл. 4, разд. 12): «когда будет полная свобода суждения, тогда и свободный выбор будет независим».

Тем не менее в злых людях свободы воли не меньше, чем в праведных (гл. 5, разд. 15): «Свобода выбора, как это вытекает из сказанного выше, одинаково свойственна всем разумным существам; не в меньшей степени она как таковая свойственна дурным, чем добрым; одинаково полно как сейчас, так и в будущем». Поскольку же грехопадение было свободным, «вина была не на Том, Кто дал свободу, а на том, кто злоупотребил ею, так как самую возможность согрешить, полученную ради славы безгрешности, он обратил во грех» (гл. 7, разд. 22).

Безусловно, Бернар является сторонником свободы воли, хотя иногда выражается довольно странно. Например, сбивает с толку его утверждение о том, что за каждым добрым делом стоит благодать Бога (гл. 6, разд. 16): «Хотеть же доброе — наше преимущество; хотеть злое — недостаток. Хотеть же просто — значит хотеть вообще добра или зла. А чего именно хотеть — зависит от благодати. *Если желают добра — благодать спасает, зла — благодать покидает.* Таким образом, воля делает нас желающими, благодать же — желающими благое. От воли идет желание, от благодати — желание добра». Я выделил здесь одно предложение, чтобы показать неточность выражения мыслей Бернара в данном месте, согласно которой под выражением «зависит от благодати» можно увидеть монергизм (исключительно действие Бога).

В действительности же Бернар синергист и в данном месте лишь путает между собой свободу желаний и свободу поступков. Такого рода непоследовательность вытекает у Бернара из-за того, что он не сумел выразить на бумаге все то, что подразумевал в действительности. Если изучать вышеприведенную цитату Бернара в отрыве от всего его произведения, то можно легко посчитать его августинистом, постоянно ищущим способа уклониться от кардинальной постановки проблемы соотношения свободы и необходимости. Когда человек делает добро, считали все последователи Августина, тогда им управляет благодать, когда же он начинает делать зло, тогда он действует исключительно по своей воле. Такое положение превращало вину человека в вину Бога, удерживавшего Свою благодать вне зависимости от поведения человека. Хотя августинцы упрямо отказываются от такого вывода из своей доктрины, трудно не согласиться с их критиками.²⁴⁹

Перед нами налицо возможность понять Бернара неправильно, исходя из-за его незначительной вольности в использовании терминов. По этой причине мы приведем большое количество других цитат, чтобы можно было убедиться в несущественном отступлении смысла данной. Так, Бернар ясно признает свободу воли в качестве исходного материала для исправления благодатью (гл. 6, разд. 17): «Конечно, благодать действует в

²⁴⁹ Характерно, что текст подсказывает, что Бернар пользовался произведением Ансельма на эту же тему, однако лишь в качестве сырого материала. Августинизм Ансельма был чужд Бернару, который по оригинальности разработки данной тематики превосходит Лоренцо Валлу.

том смысле, что она упорядочивает то, что дает ей творение; ибо добродетели суть не что иное, как упорядочение страсти... Подобным же образом порицали и неупорядоченную волю: «Не знаете, что просите». Но по праведному пути научены были направить свою уклонившуюся волю, когда он услышали: «Можете ли пить чашу, которую я пью» (Мк. 10:38). И тогда же словом, а затем и примером он учил упорядочивать волю, когда в ожидании мук, моля, чтобы миновала его чаша сия, прибавил: «Впрочем, не как я хочу, но как ты» (Мф. 26:39)». Следовательно, вина человека состоит в неоправданном использовании естественной способности воли, а не в ее полном отсутствии, как учил Августин. Иными словами, Бог вселяет в волю силу, а не поднимает ее из небытия.

Наиболее ценной является мысль Бернара о сохранении после грехопадения *свободы от необходимости*. Именно эта мысль позволяет упорядочить его рассуждения о свободе воли. Для обоснования своего мнения о сохранении «свободы по природе» Бернар ссылается на библейский текст, различая «образ» и «подобие» Божьи в человеческой природе. К *свободе от необходимости* Бернар относил «образ Божий» в человеке, к утраченному же в результате грехопадения *свободам от греха и страдания* — «подобие», которое впоследствии подлежало восстановлению в акте спасения (гл. 6, разд. 19): «Итак, в самом своем начале воля имеет двойную благодать: одну — общую всякому творению, ибо благим Богом не может быть сотворено ничто, кроме блага, ибо Бог увидел все, что Он создал, и было это весьма благим (Быт. 1:31); вторую благодать особую, идущую от свободы выбора, вследствие которой воля создана по образу Того, Кто ее сотворил. Если же к этим двум присоединяется еще и третья, то есть обращение к Творцу, то воля вполне основательно считается совершенно доброй».

Некоторые утверждения Бернара стали классикой (гл. 6, разд. 18): «Ибо наша добрая воля, — что стало ясным, — создана благим Богом, но она не будет совершенной до тех пор, пока не будет вполне подчинена своему Создателю... Апостол, понимая, чего можно было бы ожидать от природы и чего от благодати, сказал: “Потому что желание добра есть во мен, но чтобы сделать оное, того не нахожу” (Рим. 7:18). Ибо, конечно, он знал, что желать нам свойственно в силу свободы выбора, но для того, чтобы желание было совершенным, необходима благодать».

Его представление о том, что все благодатное является совершенным, а неблагоприятное несовершенным, сильно напоминает полупелагианство (гл. 6, разд. 19): «И для того чтобы желание наше, которое мы имеем в силу свободы выбора, было совершенным, мы нуждаемся в двух видах благодати, а именно в мудрости, которая направляет волю к добру, и в мощи, которая утверждает волю в добре. А совершенное направление к добру заключается в том, что нравится лишь то, что следует или дозволено делать; совершенное же утверждение в добре заключается в том, что нравится, действительно существует».

Между тем, если бы он смог более четко провести различие между волей желать и волей осуществить желание в поступках, он смог бы выразить нижеследующую мысль лучше (гл. 7, разд. 23): «Хотя и была дана воле возможность устоять против падения, но не дана была сила восстать в случае падения. Не так легко человеку выбраться из ямы, как попасть в нее. Человек попадает в яму греха только в силу своего желания, но одного желания недостаточно, чтобы выкарабкаться из нее, ибо хотя он и хочет, однако уже не может не грешить».

Это хорошо согласуется с его мнением о том, что Адам после грехопадения лишился лишь знания истины и силы, но не воли (гл. 7, разд. 24): «То обстоятельство, что человек сам по себе не имеет достаточно сил, дабы сбросить с себя грех или страдание, еще не означает уничтожение свободы выбора, но только лишение остальных свобод. Ибо ни мудрость, ни мощь не входят в существо свободного выбора и никогда не входили; ему свойственно лишь желание: он делает тварь только желающей, но не делает ее ни мудрой, ни могучей. Поэтому правильно то, что человек теряет свободу выбора лишь тогда, когда он перестает быть волящим, но отнюдь не тогда, когда он перестает быть могущим или мудрым». Такое различение свобод в природе человека вполне позволило бы Бернару утверждать, что в каждом добром человеческом действии присутствует исключительно благодать, а в каждом добром желании как благодать, так и личная воля человека.

Разумеется, благодать у Бернара не принуждает, так что в жизни даже неверующего человека она ведет волю к добру, а не тащит, направляет, а не преодолевает (гл. 11, разд. 36): «только по своей воле человек совершает зло и справедливо проклинается или осуществляет добро и по заслугам спасается. Не потому, что его собственная воля может быть достаточной для спасения, но потому, что никак недостижимо его спасение без его воли. Ибо никто не будет спасен помимо своей воли. Ведь мы читаем в Евангелии: “никто не может придти ко мне, если не привлечет его Отец” (Ин. 6:44); также в другом месте: “убеди прийти” (Лк. 14:23); ничто ему не мешает, так как поистине всеблаготворитель Отец влечет и гонит к спасению всех, кто хочет быть спасенным (1 Тим. 11:4). Однако он никого не считает достойным спасения, если ранее не испытывает, добровольно ли тот ищет спасения. Именно это он имеет в виду, когда пугает или поражает, чтобы сделать их добровольными, не спасать их помимо их воли. Ибо изменяя волю от зла к добру, он наделяет свободой, а не лишает ее. Хотя, однако, не всегда нас влекут против нашей воли: ведь даже слепой или усталый не печалится, когда их влекут. И Павел был влеком за руку в Дамаск не против воли (Деян. 9:8). Быть влекомой особенно хотела, наконец, та, которая настоятельно требовала этого в Песни песней: “влеки меня, говорит, за собою, бежим в благоухании мастей твоих”» (Песн. 1:3).

По этой причине Бернар признавал условный характер оправдания, согласно которому человек получает спасение не по делам, а по личной вере в Божью милость. В своей 22-й проповеди на Песнь Песней Соломона

Бернар писал: «Пусть тот, у кого нет угрызений совести за свои собственные грехи, жаждет и алчет праведности, верит в Тебя, Который оправдывает нечестивых, и будет у него мир с Тобою, и будет он оправдан только по вере».²⁵⁰

Бернар Клервоский учил, что Бог оправдывает грешника, опираясь лишь на его *желание* верить и делать добрые дела, причем даже если последних у него еще нет. Иными словами, Бог принимает грешника в Свою семью (примиряет с Собой, усыновляет, наделяет благодатью) еще до того, как тот принес Ему личные плоды праведности. С этого момента оправданный и возрожденный в крещении (разумеется, в взрослом возрасте) грешник может иметь уверенность, что Бог будет прощать его грехи и помогать ему достигать праведного образа действий в его жизни.

Такая трактовка делала праведностью грешника не то, что он мог бы принести Богу, а то, что Бог давал Ему даром, по благодати. Тем не менее условность такого оправдания заключалась именно в этом искреннем желании грешника отвращаться от греха и делать доброе. Мотив к деланию добра состоял не в заслуживании себе этим наград, а в угождении Богу в знак благодарности за полученную милость примирения с Ним.

Бернар коснулся и темы принуждения (гл. 12, разд. 40): «Принуждение же бывает двух видов: мы принуждены или терпеть что-либо, или действовать против своей воли. Причем пассивное (ведь так называется первое из них) может иногда совершаться без добровольного согласия терпящего, но активное — никогда». В этом смысле Петр отрекался вынужденно под страхом смерти. Его любовь к Богу не исчезла совершенно под этим страхом, а только уступила место любви к себе. Вот почему Христос пожелал укрепить его волю в послушании Себе во время встречи с Петром после Своего воскресения.

Бернар утверждает необходимость сохранять внутреннюю свободу вне зависимости от внешнего принуждения (гл. 12, разд. 40): «Замучат тело, но не изменят волю: будут свирепствовать над плотью, но не получают ничего от души. Хотя тело терпящего во власти пытающего, но воля его свободна. Если она не будет стойкой, они, свирепствуя, узнают это: если же стойкой будет, не принудят ни к чему».

Касается Бернар и темы роли благодати в деле спасения людей, которую разрешает в полном согласии с новозаветным учением (гл. 12, разд. 44): «Он вершит, следовательно, спасение тех, имена которых в книге жизни, то посредством твари без нее самой, то посредством твари наперекор ей самой, то посредством твари и вместе с нею. В самом деле, много блага делается для людей посредством неоощущающей, а также неразумной твари. Поэтому я сказал, что это делается без нее, так как она не в состоянии, будучи лишена разума, быть сознающей. Также великое множество полезных для спасения дел совершает Бог через посредство злых людей и падших ангелов; но так как это совершается помимо их же-

²⁵⁰ Цит по: Лейн Т. Христианские мыслители. — СПб. — 1997. — С. 225-226.

лания, то и наперекор им самим. Ведь когда они поддерживают желающих вредить, насколько другим способствует полезное деяние, настолько им вредит дурное намерение. Далее. Те, посредством кого и вместе с кем Бог действует — добрые, ангелы и люди, которые сами делают, и равным образом, хотят того, чего хочет Бог. Тех же, которые по собственной воле соглашаются на добро и претворяют его в действие, Бог полностью приобщает к делу, которое он посредством их воплощает. Поэтому Павел при том множестве добра, которое Бог посредством него сделал, писал: «не я ведь, но благодать Божья со мной» (1 Кор. 15:10). Мог бы сказать: через меня, но поскольку был слишком ничтожен, предпочел сказать: со мной, зная, что он, действуя, не только слуга дела, но и, соглашаясь, в известной мере соучастник созидającego».

О синергизме, закономерно следующем из хода его рассуждений о свободе воли и благодати, Бернар пишет следующее (гл. 14, разд. 46): «Не мои слова, но Апостола, который все, что может происходить от добра, то есть и мыслить, и хотеть, и совершать, приписывает благоволению Бога (2 Кор. 3:5; Флп. 2:13), но не своему выбору. Следовательно, если Бог эти три способности — мыслить, хотеть и совершать добро, — создает в нас, то первое, видимо, он совершит без нас, второе — с нами, третье — посредством нас. Ибо, внушая добрые помыслы, нас упреждает; изменяя злую волю, к себе посредством согласия приобщает, управляя согласием, внутреннее побуждение проявляет вовне в совершаемом нами деле. Поистине, мы никоим образом не можем его (Бога) упредить. Если же он не упредит, то не найдет ни одного доброго и не спасет никого... Итак, не первое, в чем мы, конечно, совершенно не участвуем; и не последнее, что в большинстве случаев исторгает или бесполезный страх, или постыдное лицемерие, но только среднее засчитывается нам в заслугу. Только добрая воля, очевидно, достигает этого, остальное не приносит пользы, если она отсутствует».

Важно отметить, что предшествующая благодать у Бернара относится лишь к сфере знания, а не воли человека, как и говорит Павел: «Вера от слышания... слова Божьего» (Рим. 10:17), то есть прежде чем принять решение воле человека, ей нужно услышать Божий призыв (гл. 14, разд. 47). Следовательно, надо заботиться о том, чтобы, мы, чувствуя, как внутри нас и с нами невидимо совершается это (спасение), не приписывали его своей воле, которая нестойка, или принуждению Божьему, которого не существует; но только одной благодати, которой Бог полон. Именно она побуждает к свободному выбору, сея замысел; очищает, изменяя состояние; укрепляет, подводя к действию, охраняет, дабы не чувствовать усталости. Таким же образом она действует купно со свободным выбором, ибо лишь в первом случае его опережает, а в остальных — сопутствует ему, и для того непременно опережает, чтобы далее он действовал вместе с ней. Итак, то, что от благодати лишь берет начало, равным образом совершается и тем и другим (благодатью и свободным выбором), ибо они действуют вместе, а не по отдельности, одновременно, а не по очереди, посредством

отдельных свершений. Не частично благодать, не частично свободный выбор, но все целиком преодолевают совместными усилиями. Все — он, и все — она; но как все в нем, так все из нее».

Фома Аквинат (1225 — 1274) по вопросу отношения к свободе воли сильно зависел от Августина. Касался ее он при обсуждении проблемы универсалий.²⁵¹ В этом споре Фома занял умеренную позицию, которой придерживался до него Петр Абеляр. При этом он оставил свободе человека лишь место среди «вторичных» или «инструментальных причин». Согласно его системе богословия, Бог действует в этом мире не только непосредственно (чудодейственно), но и посредством естественных законов и иных причин, среди которых, разумеется, находится и человек. Таким образом, свобода человека у Фомы была обречена быть лишь орудием, а не сознательным соработником у Бога. Собственно говоря, Фома скорее пытался усидеть сразу на двух стульях, чем отрицать свободу воли вообще. Это видно из того, как он обуславливал предопределение Бога.

Говоря о характерных свойствах воли Бога, Фома отмечает возможность допущения Им случайных явлений: «Из той истины, что ничто не препятствует воле Божьей, следует не только необходимость того, что определяется изволением Бога, но также и то, что оно, согласно Его воле, может происходить как необходимо, так и случайно... Таким образом, определенные Божественной волей вещи имеют ту меру необходимости, которую изволил им иметь Бог, либо — абсолютную, либо — условную.

²⁵¹ Фома выступил прежде всего против крайнего аристотелизма в теологии, например, Сигера Брабантского. Несмотря на ряд очевидных отступлений от христианского учения в его убеждениях, нельзя не коснуться анализа мнения Сигера относительно ограничения идеи Божественного предопределения. Он опирался на учение арабского средневекового философа Аверроэса, который учил, что Бог знает частное не так, как общее, но через познание Самого Себя в Своем творении, в котором Он продолжает Свое присутствие. Отсюда Сигер делает вывод о том, что Бог не является непосредственной причиной жизнедеятельности мира, а воздействует на него опосредованно созданными с этой целью законами. Поэтому только явления этого материального мира, подчиненного этим законам природы, могут быть известны Богу непосредственно, действия же и особенно мысли человека узнаются Богом из самого поведения этого человека.

Поэтому «деятельность Бога относительно материи имеет характер необходимости (проявляется в естественной закономерности мира), но не свободной воли. Сигер провозглашал детерминизм как всеобщий принцип, господствующий в природе (а местами и в человеческом обществе), признавал только материальные, формальные и активные причины, но не целевые. Так как все единичные вещи являются случайными, разнородными, Бог не может иметь представление о единичном, и потому на деятельность индивидов не распространяется Божественное Провидение и ответственность Бога за индивида исключается» (История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 254).

Разумеется, что в этом пункте защита свободы воли человека переступает дозволенную ей Божественным откровением границу, потому что Библия учит нас тому, что Бог способен предвидеть свободный выбор человека и в то же самое время не определять его причинно. В определенной мере и тогда, когда это необходимо, Бог может влиять на наш выбор, однако тем самым Он снимает с нас и ответственность, возлагая ее на Себя в той степени, в которой было совершено единоличное Его причинение.

Следовательно, не все вещи необходимы абсолютным образом».²⁵² Само предопределение осуществляется не сразу: «Предопределение неизменно и неколебимо и, однако же, при этом не налагает той меры необходимости, при которой следствие должно было бы происходить с безусловной необходимостью».²⁵³ Следовательно, Фома не верил в абсолютное предопределение в обычном определении этой фразы.

Отрицая представление о фаталистском характере воли Бога, Фома допускает существование окольных путей осуществления Божьего промысла, чаще всего связанных с человеческой деятельностью. Если человек и вознамерится отступить от Божьего замысла относительно его жизни, то только ценой своей гибели. Комментируя текст Пс. 80:13, Фома пишет: «Когда говорится, что Бог предоставил человека самому себе, это не значит, что человек изъят из порядка Божественного провидения; просто ему не предпослана действующая сила, которая была бы определена только к одному следствию».²⁵⁴

При этом Фома вслед за Августином признает учение о двойном предопределении: «Вот так Бог извечно приуготовлен предопределением, восприняв идею упорядочения некоторых к спасению».²⁵⁵ «Некоторых Бог отвергает... И коль скоро люди через посредство Божественного провидения определяются к вечной жизни, то точно так же провидением попускается иным не достигать этой цели, а это и значит быть отвергнутым... Бог любит всех людей и вообще все сотворенное, поскольку желает каждому из них некоторое благо; но Он не желает всем и каждому какое угодно благо. И поскольку Он не желает некоторым такое частное благо, как жизнь вечную, то о таких и говорят, что Он ненавидит их, или отвергает».²⁵⁶ В другом месте, парируя на возражение, содержащееся в тексте 1 Тим. 2:4, Фома называет эту всеобщую любовь Бога гипотетической вместо минимальной: «Бог желает, чтобы все люди спаслись, Своею изначальной волей, которая суть не просто воля, но воля гипотетическая, а не Своей последующей волей, которая суть именно просто воля».²⁵⁷ Иными словами, по мнению Фомы, следовавшего за поздним Августином, в основе наказания одних людей и поощрения других находятся не они сами, а суверенная и потому управляющая их действиями и желаниями воля Бога. По этой причине вся «свобода» воли людей была заранее определена Богом, причем одних из них неудержимо к гибели и злу, а других — с такой же силой к спасению и добру.

Впрочем, Фома мог бояться открыто выражать эти мысли как раз по причине неполного согласия с Августином в этом вопросе. Так, он наде-

²⁵² Фома Аквинский. Сумма теологии (ч. 1, вопр. 1-43). — Киев (Эльга, Ника-Центр)-Москва (Элькор-МК). — 2002. — С. 299.

²⁵³ Там же. — С. 316.

²⁵⁴ Там же. — С. 298-299.

²⁵⁵ Там же. — С. 307.

²⁵⁶ Там же. — С. 308.

²⁵⁷ Там же. — С. 311.

ляет свободу воли человека определенной независимостью от условий материального существования. Поскольку отделенная от бытия категория сущности у него могла быть познана не чувствами, а разумом, воля человека подчинялась последнему, отрываясь от подчинения законам физического мира. Вот почему, доказывая приоритет разума над волей, а также способность разума проникнуть в сущность, Фома считал душу зависимой лишь от сверхъестественного мира. Это означало ее свободу от физического мира, что отмечает В. Соколов: «Высшие функции познающей души — мышление и воля — совершенно не связаны с телесными отправлениями человека. Именно эти потенции умопостигающей души являются определяющими для ее бессмертной души».²⁵⁸ С другой стороны, если человек оказывался способным к познанию, то это же давало некоторую самостоятельность и его воле, включенной в эту способность знать. Конечно же, свобода знать у Фомы была больше свободы желать или делать.²⁵⁹

Такой подход означал, что падшее человечество было поражено грехом не полностью. «По мнению Фомы Аквината, человеческая воля была повреждена, но грехопадение не отразилось на способности человека мыслить. Таким образом, люди могут вполне полагаться на свой человеческий разум, а это означает, что допустимо сочетать библейское учение с учениями нехристианских философов».²⁶⁰ В связи с этим этого доминиканского богослова часто обвиняют в освобождении философии от контроля теологии, однако Фома, как Иоанн Дамаскин и др., считал ее служанкой теологии, но не по всем вопросам.²⁶¹ Фактически он стал для церкви «христианским Аристотелем», предоставив отдельным явлениям (частному) мироздания автономию. Это означало, что истину можно познать путем восхождения от частного к общему, от человека к Богу. «Мысль Аристотеля была направлена на частицы мироздания и через Фому Аквината привела ко всем последующим идеям утверждения частного в ущерб всеобщему».²⁶²

²⁵⁸ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 365.

²⁵⁹ Конечно же, отстаивая способность человека к моральному познанию, Фома перешел библейские границы, считая ее совершенной. Библейское же свидетельство о падшем человеке состоит в том, что хотя естественное богопознание имеет силу, но не достаточную для познания пути спасения и истины. Грех нарушил моральное сознание человека, что сделало необходимым «просвещение» от Духа Святого, тогда как внутренняя свобода воли человека не пострадала.

²⁶⁰ Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 42.

²⁶¹ Фома только снял излишнюю напряженность между наукой и теологией, но само отделение философии от богословия, явившееся закономерной реакцией на неоправданные претензии веры на территорию разума, совершилось средневековыми «номиналистами», а не Фомой.

²⁶² Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 69. Чрезмерный акцент на частном вел к отрицанию *единства* мироздания, к выделению в нем *множества* действующих сил. Для отдельного существования не требовалось единой причины, а следовательно и авторитета. Поэтому если науку и можно было отделять от богословия в силу различия их природ и методов исследования, то философия всегда претендует занять место теологии, и такая ее независимость недопустима с богословской точки зрения. Фи-

В результате такой трактовки Фомой частичной возможности естественного богопознания²⁶³, а также опосредованного через институты государства и церкви проявления Божественной воли, человек был наделен некоторой, конечно же весьма ограниченной, самостоятельностью.²⁶⁴ Эта позиция была намного логичнее, поскольку подтверждалась аргументом, согласно которому Бог мог не допустить уничтожение свободы человека

лософия не изучает только мир частиц, но стремится увязать их друг с другом одной идеей и целесообразностью, поэтому она — конкурент теологии.

²⁶³ Примечательно, что, по учению Фомы, рациональным доказательствам подлежат не все, а лишь основные догматы христианского вероучения, такие как: бытие и основные свойства Бога, а также характер Его действий в этом мире и, что немаловажно, бессмертие человеческой души. Однако разум бессилен доказать появление мира «из ничего», доктрин о Воплощении Христа, «первородном грехе», телесного воскресения, будущего суда, а также действие всех церковных таинств. Эти догматы, по убеждению Фомы, не неразумны, а сверхразумны, то есть не посильны для человеческого понимания. Естественная теология, по Фоме, идет к Богу индуктивным методом познания (от частного к общему), тогда как доверие истинам Откровения (Писания) следует в обратном порядке (от общего к частному), ища применения недоказуемым догматам веры.

Таким образом, Фома выделил философии (науке) автономную от теологии область, что отличает его от Ансельма, пытавшегося подкрепить веру христиан рациональными доводами по всем без исключения догматам церкви. При этом Фома отстаивал нерациональный характер некоторых доктрин на основании проведения аналогии между ними и аксиомами геометрии и арифметики, принимаемых в качестве недоказуемых предположений. Вот почему он констатировал приоритет веры над разумом. «Вера дана каждому человеку, в то время как обладание научным знанием, сплошь и рядом связанное с напряженной умственной деятельностью, доступно далеко не каждому» (Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 347-348). Тезис об обладании способности верить всеми людьми явился расширением августиновского представления о «предшествующей» благодати Бога.

²⁶⁴ Допуская существование в мире наравне с «первичными» (Божественными) причинами причины «вторичные» или «инструментальные», Фома утверждал, что Бог «в каждой вещи действует в соответствии с ее особенностями» («Сумма теологии», кн. 1, фр. 83, ст. 3). Отсюда большое внимание Фомы к человеческой индивидуальности, не исчезающей даже после смерти. Поэтому если у Аристотеля косностью обладала материя, то у Фомы Бог управляет свободой человека, способной к сопротивлению, хотя и к безысходному. Также в противовес Августину Фома с большей доверчивостью относился к физическим проявлениям человеческого существования (браки, семья, государство), признавая имманентное присутствие Божественности в естественном мире. «В противоположность платоновско-августинианской традиции, рассматривавшей вселение души в тело человека как некое наказание для нее и видевшей в телесном существовании души значительную ущербность, Аквинат считал соединение души и тела нормальным явлением бытия» (Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 364).

С другой стороны, Божье предопределение у Фомы есть часть Его Провидения, а не наоборот, как у Августина, так как Божья воля подчинена Его разуму, вне которого ее действия невозможны. Поэтому Бог мог предвидеть множество возможностей, но предопределять только одну. Таким образом, Фома видел в этом не ограничение, а сущность Божественного суверенитета — не быть тем, что не свойственно Богу. Конечно, Фома дальше не пошел, однако он положил основание и тому утверждению, что Бог не может также противоречить и Своей моральной природе, что требует предоставления человеку моральной свободы.

на том же основании, на котором допустил ее появление до грехопадения. Таким образом, Фома сделал робкие наброски идеи об условности процесса освящения (неразрывного в августинистской интерпретации со спасением), осуществить которые могла помочь человеку «предшествующая благодать». Конечно же, он не решился отнести само это утверждение о синергизме к сфере естественного богопознания, оставив его в сфере компетенции доктрин.

В отличие от Августина Фома считает, что «в известных пределах добродетельность является функцией человеческого разума, предполагая при этом, что и в данном случае человеческий разум является несовершенной ступенью Божественного разума, то есть между добродетелью, поскольку она зависит от индивида, и добродетелью, поскольку она имеет своей причиной Божественную благодать, существует некоторое соответствие, связь. Наличие такой связи не может быть обосновано ввиду несовершенства человеческого разума, и ее необходимо принять на веру».²⁶⁵ Следовательно, Фома считал, что рационально проблему соотношения воли человека к воле Бога разрешить невозможно, поэтому важно принимать на веру, что говорит по этому поводу Библия, таким образом перенеся спор о возможности доказательств существования свободы воли в область его решения средствами богословия.

Однако в Библии свобода воли человека служит основанием для оценки его мыслей и действий. «Признание свободной воли (и выступление против тех, кто ее отрицал) необходимо, считал Фома, ибо без такого признания отпадала бы ответственность человека за свои поступки. Тем самым подвергалась известному ограничению фатализирующая тенденция, присущая всякому монотеизму и с особой силой подчеркнутая августинизмом».²⁶⁶ Здесь своим признанием (или скорее заявлением) относительной свободы человека Фома пытался примирить между собой Аристотеля, видевшего в действиях Бога по отношению к этому миру лишь перводвигательную функцию, и Августина, добавлявшего к ней еще и поддерживающую.

«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, отклоняющимися от него. Но за этой как будто свободной деятельностью человека скрывается его Всевышний Благодетель, ведущий по первому пути и не отвечающий за второй. В сущности, Фома в принципе развивает здесь ту же доктрину, что и Августин. В отличие от него он признает лишь несколько большую самостоятельность за человеческими действиями, в которых проявляется фактор свободной воли. В осмыслении относительной самостоятельности этих действий мы

²⁶⁵ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 259.

²⁶⁶ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 373.

встречаемся все с той же концепцией инструментальных причин, хотя и смягчающих Божественное руководство миром и человеком, но вместе с тем подчеркивающих мудрость этого руководства».²⁶⁷

Фома признает существование двух выборов — разума и самой воли — таким образом, что разум принимает решение, которому воля может последовать или не последовать. Человеческая природа здесь соответствует Божьей: «Поскольку Божественная сущность необходима сама по себе, то таковы же Божественная воля и Божественное знание; но если Божественное знание соотносится с познанной вещью необходимым образом, то Божественная воля с желаемой вещью — нет... Из этого следует, что Бог необходимо знает о том, что Он желает, но не необходимо желает то, что Он желает».²⁶⁸ Поскольку разум присущ всем людям, его руководство волей является универсальным и естественным даром Бога. Для Фомы этот вывод был путем к тому, чтобы увидеть Божью заботу о всех людях для их спасения, однако он не воспользовался им таким образом.

Несмотря на то что Фома Аквинат пытался основать свою теологию на философии Аристотеля, в целом он обуславливал волю человека доводами разума наподобие Сократа и Платона. Разумеется, рациональный его детерминизм проистекал из детерминизма теологического: «Так как само действие свободной воли определено к Богу, как к своей причине, из этого необходимо следует, что все, происходящее вследствие реализации свободной воли, подчинено Божественному провидению».²⁶⁹ «Да и то, что происходит из свободной воли, также подпадает под предопределение».²⁷⁰ Фома не переставал это твердить, пытаясь ускользнуть от постановки даже столь очевидной проблемы, как следующая: «В Боге нет никакой неправды (Рим. 9:14), но это было бы похоже на несправедливость, если бы равным воздавалось не равно. Однако же по природе и по причастности к первородному греху все люди равны, а их неравенство — суть результат достоинств и недостатков из деяний. Следовательно, Бог, предопределяя и отвергая, приготавливает неравное людям не иначе, как только благодаря предвидению их прегрешений и заслуг».²⁷¹

Если бы Фома ответил на этот вопрос честно, ему пришлось бы полностью отказаться от системы августинизма, на что он не решался, сославшись лишь на слова Августина из его Комментария на Евангелие от Иоанна (разд. 26): «Если не хочешь впасть в заблуждение, не суди о том, почему Он одних избирает, а других — нет». По этой же причине Фома не анализирует проблему отпавших в Писании, поскольку она доказывала

²⁶⁷ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 373-374.

²⁶⁸ Фома Аквинский. Сумма теологии (ч. 1, вопр. 1-43). — Киев (Эльга, Ника-Центр)-Москва (Элькор-МК). — 2002. — С. 255.

²⁶⁹ Там же. — С. 299.

²⁷⁰ Там же. — С. 313.

²⁷¹ Там же. — С. 311.

обратимость, а следовательно, и условность Божьего предопределения к спасению и, тем более, к гибели.

Хотя в воззрениях Фомы способность человеческой воли к свободному выбору как происходила от Бога, так и поддерживалась Им, постепенно в средневековой мысли набирала силу тенденция связывать свободу человека с Богом лишь ее происхождением. Эта идея связана с такой средневековой теолого-философской позицией, как «номинализм» в вопросе отношения к реальности общих понятий. «Номинализм» полностью отрицал даже в Божественном уме реальное существование идей или общих понятий, выступавших в роли прообразов всех вещей в мире.²⁷² Он выступил против традиционного «реализма», который лишал человека не только самостоятельности, но и индивидуальности.²⁷³

Согласно взглядам «номиналистов», Бог сотворил мир и действует в нем не из каких-либо разумных или моральных соображений, а просто в силу Своей суверенной воли. Одновременно с номиналистским освобождением воли Бога от оснований Его разума подобное же представление распространилось и на человеческое существо. Бог как бы написал в нотах музыкальное произведение, сыграть которое по ним способен и призван сам человек. Определенным основанием этому учению было мнение Ириния и Ансельма о том, что «первородный грех» лишил человека не природной способности к добру, а лишь особой благодати Божьего присутствия с людьми, ведущей человека к совершенству, следовательно, человек по своей природе на кое-что способен. Однако поскольку номиналистский

²⁷² Этим подходом был положено начало возникновения деизма эпохи Просвещения. Последний видел в Боге только причину происхождения этого мира, в дальнейшем предоставленного самому себе.

²⁷³ Несмотря на то что «реализм» как бы устранял свободу воли человека, все же его значение состояло в защите сверхиндивидуального значения моральных ценностей (см. Э. Гуссерль, М. Шелер). В XX веке особой формой реализма явилось учение «интеллектуальной интуиции» А. Бергсона (как и интуитивизм Н. О. Лосского), предполагающее возможность непосредственного познания сущности всех явлений мира, то есть «вещи в себе» И. Канта. Некоторым «реализмом» может быть отмечена экзистенциальная теология П. Тиллиха, и уж, конечно, изумительное его восстановление мы находим в философии «интегральности» М. Ф. Шакки (1908-1975), опиравшегося на учение Антонио Розмини Сербати, итальянского философа середины XIX века. Шакки учил о трансцендентных истинах, существующих в человеческом сознании. Именно в последнем варианте реализм не противоречит идее свободы человека, но свободы подлинной, позитивной, то есть устремленной к высшим ценностям. Номинализм же склонен рассматривать свободу воли как самоценность, то есть определять ее как чистый произвол. В принципе, и в том и в другом возможны злоупотребления, если они оба не учитывают, что долг и свобода могут гармонично сочетаться лишь при условии, что должное не будет выступать довлеющей над личностью внешней необходимостью. Должное должно быть свободно понято, усвоено и принято. Его требования должны интериоризироваться самим человеком, который воспринимает их, переживает и делает частью самого себя. Вот что значит понятие «морального долга». Мораль тем и отличается от права, что даже наказание или посулы не могут выступать стимулом для свободного решения человека. Мораль имеет дело с чистой совестью человека, с чистым его желанием, свободных от этих, чисто правовых атрибутов.

подход грозил произволом как в богословии, так и в морали, в этом споре об универсалиях или общих понятиях сам Фома занял промежуточную позицию, видя в частном и конкретные качества, и общее содержание.²⁷⁴

Предшественник средневекового «номинализма» **Иоанн Дунс Скот** (ок. 1266 — 1308) освещал вопрос отношения разума и воли в природе Бога прямо противоположным образом, чем это делал Фома. Позже в номинализме (У. Оккам) будет выработана четкая позиция о том, что абсолютная свобода человека может игнорировать объективные требования реальности и таким образом быть противопоставленной абсолютно свободной воле Бога. «У Аквината свобода должна достигнуть определенного качества. Это способность человека к совершенным поступкам, в случае, если он к ним стремится. Эта свобода принадлежит и сфере разума, и сфере воли. Для номиналистской интерпретации свободы характерна индифферентность по отношению к ценностям... Для качественной свободы нравственный закон — это необходимое условие ее развития, так как существует связь между свободой и склонностью к благу и истине, внутренне присущей воле. Для индифферентной свободы моральный закон — это враг, с которым она находится в состоянии постоянного конфликта. Качественная свобода открыта всем другим человеческим способностям. Она открыта и другим людям. Индифферентная свобода всегда замкнута, так как нацелена на постоянное утверждение своих прав».²⁷⁵

В противоположность Фоме Скот настаивал на примате воли Бога над Его мышлением, что было призвано поколебать абсолютный характер последнего. Этот францисканский теолог аргументировал это тем, что подчинение воли разуму в Божьей природе делает Суверенного Бога подчиненным также и естественным законам существования физического мира, подверженного жесткой детерминации. Скот обуславливал свободу воли Бога лишь Его собственным выбором и лишь совсем немного законами логики, согласно которым Бог не мог отменять принятые Им Самим решения, а также допускать противоречивые действия или утверждения. Во всем остальном воля Бога не знает границ.

Следовательно, если воля Бога по преимуществу суверенна, тогда все в мире должно как-то отражать ее непредсказуемость. Поэтому Бог мог наделить сущностью и все единичные вещи в мире.²⁷⁶ Если Фома считал, что только Богу присуща сущность, то Скот наделил сущностью (общим значением) всякое бытие в мире. Это серьезно ослабляло зависимость ми-

²⁷⁴ Фактически это соответствовало общему направлению его теологии, потеснившего права интуитивного познания, для того чтобы освободить место естественному. В своем содержании это мнение мало чем отличалось от номинализма, но пыталось сохранить некоторую связь с реализмом, признавая существование сверхприродного источника норм человеческого поведения, по крайней мере, в области морали и религии.

²⁷⁵ В. Гертых. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. — № 1. — 1994.

²⁷⁶ Конечно, Скот не был так последователен этой идее, как Оккам, однако утверждал, что Бог сообщил материи способность мышления.

ра, понимаемого Скотом как совокупность индивидуальных сущностей, от сверхъестественного вмешательства Бога. Человек получил таким образом способность познавать истину непосредственно и не интуитивно, как у Августина, а в виде чувственного восприятия, из самого своего опыта. Поскольку посредством разума в этом мире (и даже в Писании) невозможно установить истину, все познание следует основывать только на опыте. Это учение делало истины Писания непознаваемыми и относительными по своему значению, ориентируя сознание человека не на сверхъестественные (общие в своей сути) цели, а на цели, основанные на конкретном опыте.

Этим цветом было окрашено и учение о свободе человека: «Францисканский философ подчеркнул автономию, независимость человеческой воли от всяких разумных определений и даже его первенство по отношению к ним. Ничем не детерминированная воля поистине свободна, и свобода составляет ее глубочайшую духовную сущность».²⁷⁷ Впрочем, по существу речь здесь идет о свободе не от Бога вообще, а от Бога, воля Которого следовала доводам Его разума. Тем не менее представления Скота о свободе воли Бога переносились на понимание им свободы воли человека, поскольку даже Фома видел в проявлениях воли человека осуществление Божьего замысла. Получалось, что когда человек приходит к ощущению свободы, он воспроизводит в себе абсолютную спонтанность Бога. Эта спонтанность у Скота была естественной для свободы, а у Фомы — как бы сырой и подлежащей оценке и руководству разума. По этой причине Фома не мог отождествлять свободу воли Бога и свободу воли человека. Для него идея греха означала отсутствие необходимой связи воли с разумом в действии, что невозможно в применении к поведению человека. Кроме того, что закону Фома не отводит абсолютного нормирующего жизнь человека значения. «Моральный закон для него не является единственным путем к Богу, лежащим через нравственность... Нас нельзя обязать стремиться к счастью. Желание счастья заключено внутри нас, независимо от каких-либо обязательств. Точно так же дружба возникает из естественного стремления к удовольствию. Безусловно, дружба сопряжена с определенными обязательствами, но ее нельзя установить через предписание. Она принадлежит явлениям совсем другого порядка, связанным с радостью самоотдачи».²⁷⁸ Воплощение этого нелегалистского понимания человеческих обязанностей перед Богом Фома усматривает в Новом Завете, отличающемся от Ветхого именно свободным и личным отношением к Богу. Разумеется, в глазах самого Фомы новозаветный закон или заповеди представляли собой особого рода рациональность. В учении Христа закон Божий перестает быть внешним руководством и становится внутренним побуждением, определяемым вселяющимся в человека Святого

²⁷⁷ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 402.

²⁷⁸ В. Гертых. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. — № 1. — 1994.

Духа при возрождении свыше. Человек добр, когда он подчиняется делу и целям Христа сознательно и с любовью. Переход от закона к новозаветной добродетели осуществляется благодаря желанию добра, а не под влиянием страха. Свободное проявление добродетелей требует внутренних движений Святым Духом, превосходящих предписания правового кодекса. Тот, кто отвергает зло не потому, что оно запрещено, а потому, что познал, что оно зло само по себе, действительно свободен.

У Скота воля Бога оказывалась ограниченной самим актом сделанного Богом выбора. Иными словами, после того как Бог совершил Свой выбор, Он уже не мог суверенной волей Его изменить. Что же Он выбрал? Включал ли в себя Его выбор предоставить человеку свободу, а следовательно, ограничить Собственную? Сам Скот еще не делал такого вывода, однако подготовил почву для него. По Скоту, Бог сделал четыре решения касательно предопределенного спасения людей. Во-первых, предопределил избранное число людей к спасению; во-вторых, предоставил им средство спасения или благодать; в-третьих, позволил всем людям грешить, и наконец, спас избранных и отверг остальных. Такая трактовка предопределения мало чем отличалась от мнения Августина, а позднее Кальвина. Однако Дунс Скот допускал, что эти решения могли быть иными, что нельзя доказать рациональным путем, но только верой в авторитетность содержания Библии.

Несмотря на это, Скот допускал некоторую степень внутренней необходимости внутри природы Самого Бога, определяемой не только законами Его разума, но и Его волей, что не означало его веру в абсолютный волюнтаризм Бога, подвергаемый нареканию в произволе. Поскольку воля Бога у Скота не была определена всецело общими понятиями, то и весь созданный Им мир не был подчинен каким-то общим закономерностям. Отсюда отдельное понятие в его трактовке намного ближе к истине, чем всеобщее. Получалось, что Скот допускал возможность как бы «отторжения» части проявлений свободы у Бога, как *Всеобщего* Творца, и передачи ее человеку, как *частному* творению. Конечно же, этот богослов еще не ограничивал Божье всемогущество моральным долгом, однако приблизился к этому выводу. Также этот подход обусловил отношение Скота к другим аспектам богословия. Так, защищая непорочность Девы Марии, «Дунс первым стал утверждать, что гораздо легче сохранить кого-либо от первородного греха, чем освободить его от него».²⁷⁹ Таким образом, он призывал пересмотреть августиновское мнение о «первородном грехе».

Его последователь, «номиналист» **Уильям Оккам** (ок. 1285 — 1349), пошел еще дальше и в своем трактате «Предопределение, Божие предуждение и непредвиденное будущее», подобно Аристотелю, даже утверждал, что не каждое высказывание о прошлом и будущем является необходи-

²⁷⁹ Лейн Т. Христианские мыслители. — СПб.: Мирт. — 1997. — С. 131-132.

мым.²⁸⁰ Таким образом, Оккам подверг сомнению веру в абсолютность предопределения Божьего, считая, что ничто не могло воспрепятствовать Богу предоставить человеческому существу определенную моральную свободу. На этом основании Оккам полностью отказался от монергизма Августина, считая процесс спасения человека основанным на сотрудничестве между волей человека и промыслом Божиим.

Если до Оккама в католической доктрине считалось, что предшествовавшая благодать ведет к спасению только избранных, то этот богослов распространил ее влияние на всех людей, не считая ее непреодолимой по характеру своего воздействия. «Неверующий или христианин, потерявший благодать Божию, может заслужить благодать с помощью своих усилий без посторонней помощи».²⁸¹ Конечно, как и многие до него, из-за неумения различить между собой два вида Божественной благодати он ошибочно подчинял предваряющей благодати спасающую или освящающую, впад таким образом в пелагианское заблуждение.²⁸² Так или иначе, но Оккам стал основателем «нового пути» в средневековом богословии, подняв вопрос отношения свободы воли и предопределения Божьего на новый уровень его решения.²⁸³

Несмотря на то что в 1328 году Оккам был отлучен от церкви по обвинению в пелагианской ереси, и с 1339 года «номинализм» был объявлен вне закона, это учение было очень популярно среди интеллигенции в эпоху Средневековья. В период же Просвещения «номинализм» вылился в откровенный деизм, став отрицать какую-либо безусловность в сверхъестественном Откровении. Собственно спор об универсалиях, начав с вопроса — какое место в созданном Богом мире отведено науке, пришел к

²⁸⁰ «Номиналисты пошли дальше Дунса Скота: если тот считал, что в воле Бога был *выбор сущностей*, которые Он хотел сотворить, то Уильям Оккам упразднил само понятие сущности, лишив его того основания, которое оно имело в ранней и средней схоластике, а именно тезиса о существовании идей (общих понятий) в Божественном уме. Идеи, согласно Оккаму, не существуют в Божественном уме в качестве прообразов вещей: сначала Бог творит вещи Своей волей, а идеи возникают в Его уме уже после вещей, как представления вещей... Согласно Оккаму, реально существует лишь единичное; любая вещь вне души единична, и только в познающей душе возникают общие понятия» (Введение в философию / Под ред. И.Т. Фролова. В 2-х частях. — М.: Политиздат. — Ч. 1. — 1998. — С. 122-123).

²⁸¹ Лейн Т. Христианские мыслители. — СПб.: Мирт. — 1997. — С. 134.

²⁸² Оккам еще больше усугубил проблемы скотизма, когда отказался от всех ограничений воли Бога, сделав весь мир спонтанным и неопределенным, поскольку в нем действует суверенный до произвола Бог. Следующим был его неправильно обоснованный вывод: коль Бог волюнтаристичен, то и непознаваем. Общее, согласно Оккаму, оказалось присутствующим лишь человеческому сознанию и не имело собственного значения вне последнего, поэтому даже Бог мог познать его лишь в человеке самом по себе. Таким образом, Оккам полностью освободил философию от опеки богословия.

²⁸³ К этому времени относятся попытки пересмотреть традиционное представление о необходимости. Армянский философ Григор Татеваци (XIV в.) разделял причинность на три вида: необходимую причину (которой ничто не может воспрепятствовать), действующую (осуществлению которой может что-то мешать) и внутреннюю (которая может осуществиться, так же как и не осуществиться).

вопросу — какими правами обладает Божественное Откровение в механически существующей Вселенной.

В качестве итога средневековым представлениям о свободе воли следует отметить, что Западная церковь, в отличие от верной раннепатристическому синергизму Восточной (Геннадий Константинопольский, Иоанн Дамаскин, Максим Грек, «Иерусалимский собор восточных епископов» 1672 года), в смягченном виде восприняла августинистскую позицию монергизма (Оранжский поместный собор 529 года²⁸⁴, Григорий Великий, Рабан Мавр²⁸⁵, Бонавентура), но вскоре наметила пути к ее модификации под влиянием альтернативных мнений (Бозций, Эриугена, Абеляр, Гуго Сен-Викторский, Петр Ломбардский, Бернар Клервоский, Альберт Великий).

Западное духовенство заняло в этом споре неопределенную позицию: должна существовать и свобода воли, и предопределение, даже если их и трудно совместить друг с другом. Учение о всеохватном предопределении Августина было отвергнуто на Оранжском поместном соборе 529 года, не предоставив ему никаких альтернатив. По этой причине предопределение, исключаящее свободу воли, в лучшем случае лишь декларировалось церковными иерархами. Свободу же воли принципиально отвергали лишь немногие сторонники крайнего августинизма, исповедующие доктрину «двойного предопределения» (Лукид, Фульгенций, Готшалк). Если учения этих лиц подвергались церковному осуждению, то сторонники свободы воли, если ее значение не подымалось до уровня спасающего средства, не подвергались церковью никакому наказанию.

Таким путем внутренняя напряженность, возникающая со времени осуждения синергической (полупелагианской) позиции Иоанна Кассиана на Оранжском соборе²⁸⁶, вылилась в открытое противостояние двух бого-

²⁸⁴ Решения Второго Оранжского собора (529), осудившего полупелагианский синергизм, гласили, что человек после грехопадения лишился своей свободы воли, которая может быть восстановлена лишь при водном крещении младенцев. Таинство крещения ниспосылает на него благодать, позволяющую человеку сделать выбор в пользу веры или неверия. При этом трудно разобраться, была ли это предшествующая благодать или же благодать особая (достигающая добрые дела), избирательная или же всеобщая, принудительная или же нет. Согласно такой «полуавгустинской» точке зрения, благодать (всеобщая или особая без разницы) не могла действовать на неверующих людей вне акта крещения, следовательно, таинство крещения становилось необходимым условием спасения. На этом же соборе была также осуждена августиновская позиция «двойного предопределения» (к добру и к злу) без упоминания конкретного имени, которому она была обязана своим возникновением.

²⁸⁵ Рабану Мавру принадлежит заслуга в постановке вопроса о роли церкви в деле спасения людей, поскольку, по «позднему» Августину, Божья благодать действовала независимо ни от человеческой воли, ни от посредства церковных таинств, ни даже от истолкования церковью содержания Евангелия. Волюнтаризм же самой воли Бога в трактовке Августина также настораживал Рабана, поскольку делал любое (даже предопределенное) решение Бога непредсказуемым и непостоянным.

²⁸⁶ Оранжский собор 529 года осудил утверждение Кассиана о том, что каждый человек без помощи благодати способен верить, хотя сам Кассиан не отрицал действие предва-

словских направлений («путей») в католицизме тех дней, унаследованное и протестантами.²⁸⁷ Такое положение дел сохранялось вплоть до Тридентского собора (1545 — 1563), окончательно закрепившего за грешником статус внутренне свободного, но внешне беспомощного перед властью греха существа. Находясь во власти греха он — раб, но раб, способный искать путей своего освобождения и свободно выражать свое к нему отношение. Заслуги христианина считались делом не только его воли, но и благодати, результаты действия которой вменялись ему как его собственные. С этого времени томизм — богословие Фомы Аквината — получил признание в качестве официальной теологии католицизма.

Вся последующая «номиналистская» и в своей сути уже небогословская мысль вела в сторону от зависимости мира и людей от Божественных знания и помощи. Вначале речь шла только о возможности познания истины без Божьего вмешательства, затем о возможности функционирования мира без Божьего управления²⁸⁸, и наконец в эпоху Возрождения заговорили о свободе действий человека, а о нем как единственном вершителе своей судьбы.²⁸⁹ Решительным протестом против этой тенденции в обществе, а не просто против злоупотреблений индульгенциями со стороны церкви, было выступление Лютера.

Однако переход от эпохи Средневековья к Реформации был бы весьма резким без анализа еще одного явления — послужившего серьезным подспорьем последней и имеющего отношение к поднятой в нашем исследовании проблеме — мистицизма. Мистическая разновидность средневековой мысли в наиболее яркой своей форме была представлена панентеи-

ряющей благодати в виде «просвещения» Духа Святого, также не принуждающего самого по себе. Между тем этот Собор так и не решил: синергично ли появление веры или же монергично, когда утвердил то, что для реализации воли необходимо предваряющее со стороны Бога действие.

²⁸⁷ Крупными представителями синергической концепции спасения были Габриэль Биль и его сторонники (среди протестантов эти взгляды разделял Христоф Шейблер), монергической — Томас Брадуардин, Григорий Реминийский и Гуголино Орвиетский (среди предвестников Реформации эту позицию отстаивали Джон Уиклиф и Ян Гус).

²⁸⁸ Например, здесь немаловажную роль сыграло новое учение о движении Жана Буридана, предвосхитившего закон инерции. Этот парижский оккамист задолго до Галилея и Ньютона сформулировал понятие импульса, согласно которому брошенное тело движется до тех пор, пока сообщенный ему импульс сильнее встречного сопротивления. Разумеется, такая трактовка движения отводила Богу лишь место не просто Перводвигателя (или пружины заведенных часов), а даже Первотолчка всей реальности, действующей наподобие автоматической линии от одного только запуска.

²⁸⁹ Тем не менее существовала и здравая оценка человеческих возможностей, которую могут проиллюстрировать слова Фрэнсиса Бэкона из его «Нового Органона» (1620), в котором он пишет: «Посредством грехопадения человек одновременно утратил и свою невинность, и доминирующее положение в сотворенном мире. Тем не менее обе эти утраты могут еще и в этой жизни быть частично восстановлены: первая — с помощью религии и веры, вторая — с помощью искусства и науки» (цит. по: Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 131).

стическом учении **Мейстера Экхарта** (ок. 1260 — ок. 1327).²⁹⁰ Конечно же, многие его идеи шли вразрез не только с папской доктриной, но и с библейским учением, насколько оно принято протестантами, в частности евангельской традиции, однако он внес существенный вклад в интересующий нас вопрос.

Так, Экхарт учил о единстве природ (мы можем здесь оговориться — не личностей) души (духа) человека и Духа Божьего (эта мысль не нова и известна еще со времени Иринея). Это он выводил из способности человеческого духа общаться с Богом в молитве: «В моей душе есть сила, воспринимающая Бога. Ничто не близко мне так, как Бог».²⁹¹ Определяя человеческую душу, как «искорку» Божьего Духа, этот мыслитель-мистик верно уловил ее тождественность с Богом в форме ее несотворенности, непознаваемости и... конечно же, проявлений воли. Воля человека в этом отношении, будучи отражением Бога и носителем Его подобия, не подлежит причинному описанию и свободна от воздействий, свойственных этому миру. Она трансцендентна к нему по своей природе. Конечно же, нельзя говорить о единственности воли Бога и людей — этого нельзя утверждать даже по отношению к Лицам Троицы, поскольку воля является характерным признаком личности.²⁹² Речь здесь может идти лишь о несовершенной копии Бога, подобной, но не тождественной полностью со Своим Создателем. Тем не менее, родство это, не обязательно понимаемое как причинная связь, было важным моментом в учении о свободе человеческой души.

Такая постановка вопроса имела большое значение в сфере морали, отдавая предпочтение не внешним действиям человека, а его мыслям, чувствам и убеждениям. В способности души отказаться от честолобивых планов и личных амбиций (включая даже собственное спасение) Экхарт видел подлинный смысл человеческой жизни. Мотив поведения поэтому имел для него решающее значение, выкристаллизовавшись в понятие «заинтересованности» или, как его окрестят позднее представители феноменологии и экзистенциалисты, «интенции». Это качество человека выделяло его из всего животного мира, управляемого животными инстинктами и не могущего изменять направление и силу собственного внимания. Отсюда у Экхарта «судьей своих поступков должен выступать прежде всего сам человек. Христианскую доктрину первородного греха Экхарт фактически отрицал. Грех рождается только злой волей, уже его осознание ста-

²⁹⁰ Морально-индивидуальная этика Экхарта была подхвачена И. Таулером, Г. Сеузе, Я. Рюисброком, оказавших влияние на мировоззрение Лютера, а позднее и Якоба Бёме и на весь немецкий романтизм.

²⁹¹ Экхарт М. Проповеди и рассуждения. — М. — 1912. — С. 47.

²⁹² Именно здесь как раз и нужно отказаться от взглядов Экхарта, поскольку он не признавал в Боге Его Личность в качестве основного атрибута. В этом смысле в задачи христианской жизни он вводил цель истребления идеи Личного Бога, как Источника его собственной индивидуальности. Такой взгляд представлял Бога Личным лишь на земле, но не на небе, лишь здесь, но не в вечности.

вит осознающего на путь его преодоления... Пантеистическая мистика утверждала способность человеческой души собственными силами дойти до соединения с Богом».²⁹³

Таким образом, Экхарт признавал свободу воли человека даже по отношению к Богу, потому что видел некоторую раздвоенность в самой Его природе (Бог и Праоснова или Бездна).²⁹⁴ Это учение было позднее развито Якобом Бёме (1575 — 1624). Между тем, человек не настолько свободен, чтобы вообще ничего не мог знать о Нем или не замечать Божьего присутствия в мире и своей жизни, от которого скрыться невозможно, поэтому этот немецкий мыслитель утверждал, что все творение томится по Богу, ощущая Его призыв в собственной душе. Также этот средневековый мыслитель не противопоставлял разум воле, а считал их в равной степени важными характеристиками человеческого естества.²⁹⁵

В целом признание некоторой свободы воли за человеком характерно для всей христианской мистики, что отличает ее от гностической и неоплатонической ее форм. П. Минин, отмечая этот факт, пишет: «По учению христианских мистиков, обожение — тоже дар Бога, дело Его благодати; но они учат, что от свободы человека зависит принять этот дар или отвергнуть. Обожение совершается благодатью, но при известных условиях: поставить себя в эти условия — задача человека. Здесь находят себе место и свобода, и его нравственные усилия, и его подвиги. Поскольку христианская мистика сохраняет в человеке самое дорогое для него — его свободу и его личность, и поскольку она общение с Богом, даже в самой таинственно-интимной стороне его, рассматривает как общение личностей, она в отличие от языческой натурмистики, может быть названа мистикой личности».²⁹⁶

Отталкиваясь от растущих секулярных тенденций, Реформация вернулась к доктрине Августина по вопросу свободы человека. В этом смысле «время Реформации безусловно не следует считать “золотым веком”. Реформаторы были далеки от совершенства и во многом действовали не в соответствии с библейским учением, хотя и старались сделать Библию эталоном не только религии, но и всей жизни».²⁹⁷ Вот почему **Мартин Лютер** (1483 — 1546), по крайней мере, в начале своей деятельности про-

²⁹³ Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979. — С. 392.

²⁹⁴ Идея борьбы противоположностей встречается в трудах Экхарта соответственно и в природном, и человеческом мире, неловко выражая первые признаки диалектики.

²⁹⁵ Здесь он очень похож на Николая Кузанца, который учил об «ученом незнании». Впрочем, как отмечал Фома Аквинат, способ строить богословие на отрицательном знании о Боге (апофатизм) равнозначен агностицизму: «Если бы человеческий разум не имел какого-то положительного знания о Боге, он не мог бы отрицать что-либо касательно него» (De potentia, 7.5).

²⁹⁶ Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. — Киев: Путь к истине. — 1991. — С. 342.

²⁹⁷ Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 76.

водил реформу церкви под лозунгом богословского детерминизма.²⁹⁸ Будучи монахом-августинианцем, Лютер во всем следовал Августину. Даже его пристальное внимание к проблеме вины в ущерб разработке темы добродетели восходит к Августину, утверждавшему, что «сама справедливость наша... в этой жизни такова, что скорее осуществляется отпущением грехов, чем усовершенствием добродетелей».

Тематика свободы воли стала предметом затянувшейся дискуссии между Лютером и **Эразмом Роттердамским** (1469 — 1536). Последний принадлежал к лагерю христианских гуманистов, которых Лютер считал полупелагианами, «отравленными Иеронимом», «предателями Августина». По этой причине различие взглядов на свободу воли Лютера и Эразма была очевидной.

В. В. Соколов следующим образом характеризует учение Лютера о свободе воли: «Лютер всемерно подчеркивает всемогущество Бога, неотделимое от его воли, как и от провидения, подчиняющегося ей и сливающегося с нею. В этом контексте он одобрительно цитирует Вергилиеву «Энеиду», те ее строфы, где подчеркнута непреложность рока, фатума. Даже по сравнению с Августином Лютер усиливает фаталистическо-волюнтаристский компонент Божественного Существа. Перед лицом такого Бога, можно считать, полностью улетучивается даже видимость свободы человеческой воли. Однако нельзя сказать, чтобы автор «Рабства воли» полностью отрицал некоторую свободу человеческой воли. Свобода воли у человека проявляется лишь по отношению к существам, стоящим ниже его в иерархическом ряду организаций. Но она же обнаруживает свою полную иллюзорность перед лицом Бога. Впрочем, при этом у Лютера проявляются следы влияния гностического дуализма, когда он подчеркивает срединное положение человеческой воли между Богом и дьяволом. Подобно выючному скоту, она следует туда, куда направляют ее эти два могущественных господина. Сатана, использующий телесные свойства человека, всегда направляет его в сторону греховных дел, Бог же, господствующий над его духом, ведет по праведному, последовательно моральному пути».²⁹⁹

Таким было в общих чертах учение, вызвавшее возражение со стороны величайшего из гуманистов того времени Эразма. Неудивительно, что Эразм использовал мнение Лютера по вопросу о свободе воли в качестве

²⁹⁸ Правда, во многом здесь сыграла роль коренящаяся еще в детстве Лютера психологическая боязнь им самих идей наказания и справедливости, спасаясь от которых, он так бурно воспринял идею «не по делам», придав ей значение «не от человека вообще». При этом он провел ее в своем богословии настолько категорично, что распространил не только на сферу спасения, но и на вопрос освящения, видимо следуя средневековому образцу их слияния. И лишь в конце своей жизни под воздействием аргументации своего друга Ф. Меланхтона он смягчил свою первоначальную позицию, отказавшись считать волю Бога непреодолимой к спасению. Вот почему «Формула согласия» отрицает причастность позднего Лютера к учению Кальвина («Сводные артикулы», IV).

²⁹⁹ Соколов В. В. Философское кредо Эразма из Роттердама / Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 56-57.

одного из оснований своего воздержания от поддержки протестантизма, начав спор первым. В «Диатрибе или Рассуждении о свободе воли» (1524) он характеризует волю нехристианина следующим образом: «В ум человеческий заложены семена высшего; при их помощи люди понимают высшее и стремятся к нему, но у них есть и более грубые побуждения, которые соблазняют их делать противоположное... Желание — это воля, изгибающаяся в обе стороны; из-за существующей в нас склонности к греху, возможно, она более расположена к злу, чем к добру, однако никто не принуждает ее к злу без ее согласия».³⁰⁰

Эразм настаивает на том, что «первородный грех» не уничтожил свободу воли человека, но лишь ослабил ее, так что она все же сохранила частичную способность обращаться или «крутиться в обе стороны»: «Несмотря на то что свободная воля была ранена грехом, она все-таки не уничтожена. Несмотря на то что она охромела, и до получения благодати мы больше склоняемся к злу, чем к добру, она, однако, не искоренена. Чрезмерность преступлений и привычка к греху, ставшая второй натурой, иногда так помрачает суждения разума и так сокрушает свободу воли, что, кажется, будто воля уничтожена, а свобода полностью исчезла».³⁰¹

Эразм примыкает к мнению Бернара Клервоского о трех этапах проявления свободы воли человека: начальной, продолжающейся и завершающей (возможность, содействие, результат). Из них только в средней происходит взаимодействие ее с Божественной благодатью, а в остальных она занимает совершенно зависимое положение от последней.³⁰² Фактически великий гуманист признает тройное значение понятия свободы воли: возможность, содействие, результат. Эразм пишет о синергическом (взаимодействующем) характере спасения следующее: «Что архитектор для подмастерья, то и благодать для нашей воли. Это и говорит Павел в Послании к римлянам, глава восьмая: “Так же и Дух помогает нашей немощи” (Рим. 8:26). Никто не называет немощным того, кто ничего не может; но так называют того, у кого не хватает сил исполнить то, к чему он стремится. И не зовут помощником того, кто все делает один. Все Писание вызывает о помощи, поддержке, подспорье, подкреплении. Разве говорят о помощи тому, кто ничего не делает? Ведь и горшечник не помогает глине, чтобы получился сосуд, и ремесленник не помогает топору, чтобы получилась скамья... Поэтому, сколько есть в Священных Писаниях мест, в которых упоминается о помощи, столько раз и утверждается там свободная воля. А мест этих несчетное множество».³⁰³

Главным обвинением лютеровской позиции о свободе воли Эразм считает следующее: «Трудно объяснить, как может быть справедливым (я

³⁰⁰ Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 263.

³⁰¹ Там же. — С. 234.

³⁰² См. Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли / Средние века. М., 1982. вып. 45. — С. 293 сл. Данную трактовку слов Бернара см.: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 280.

³⁰³ Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 274.

уже не говорю о милосердии) то, что других людей, которых Он не удостоил сотворением в них добра, Он осуждает на вечные мучения, не смотря на то что эти люди сами по себе не в состоянии совершить ничего хорошего, так как у них нет никакой свободной воли, а если и есть, то она ни на что не способна, кроме греха».³⁰⁴ Более точно это возражение можно было бы выразить так: «Если Бог не проявил ко всем грешникам одинаковой милости, тогда как Он может одних оправдывать, а других осуждать на вечную погибель?». В любом из вариантов ответа на этот вопрос Богу приходится приписать какой-то недостаток: либо любви, чтобы спасти всех, либо справедливости, чтобы осудить всех, либо мудрости, чтобы найти приемлемый баланс этим двух важнейшим качествам Его природы.

Лютер ответил на защиту свободы воли Эразмом Роттердамским своим сочинением под названием «О рабстве воли» (1525), содержание которого в целом выдержано в тоне следующего заявления: «Ни у человека, ни у ангела и ни у какого-нибудь другого творения не может быть свободной воли».³⁰⁵ Соответственно Лютер учил и о предопределении и «тайной воле Бога»: «Всё живёт и погибает по воле и желанию Божьему и, в конце концов, молчит вся земля перед лицом Его».³⁰⁶ «Смерти грешника Он не желает как раз по слову Своему, однако, по Своей неисповедимой воле Он, ее желает. Ныне нам надлежит смотреть на Его слово и оставить в стороне Его неисповедимую волю».³⁰⁷

На центральный вопрос Эразма Лютер ответил в духе неустрашимого противостояния веры разуму: «Вечную милость Свою и милосердие Он (Бог) скрывает под видом вечного гнева, справедливость — под видом несправедливости. Это высшая степень веры полагать, что Он милостив, когда Он спасает столь немногих и столь многих осуждает, полагать, что Он справедлив, когда Он по Своей собственной воле делает нас неизбежно достойными осуждения».³⁰⁸ Основной вывод Лютера, сделанный им в его книге «О рабстве воли» таков: «Все, что мы делаем, все, что совершается, даже если это и кажется нам изменчивым или случайным, свершается, однако, если принимать во внимание Божью волю, необходимо и неизменно».³⁰⁹ При этом Лютер фактически заявляет о своей поддержке позиции позднего Августина, согласно которой Бог предопределяет не только добро, но и зло: «И все, что Он (Бог) сотворил один, один Он и движет, и ведет, и устремляет силой своего всемогущества, и этого никто не может ни избежать, ни изменить, но по необходимости все этому следуют и под-

³⁰⁴ Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 277.

³⁰⁵ Лютер М. О рабстве воли / Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука. 1986. — С. 543.

³⁰⁶ Там же. — С. 327.

³⁰⁷ Там же. — С. 398.

³⁰⁸ Там же. — С. 329-330.

³⁰⁹ Там же. — С. 309.

чиняются, каждый в меру своей возможности, данной ему от Бога; все нечестивое тоже трудится вместе с Богом».³¹⁰

Возражая Лютеру в «Сверхзащите...» или «Гипераспистесе I» (1526), Эразм Роттердамский отметил, что такой подход снимает ответственность за зло с человека и возлагает ее на Бога. Вместо этого он предлагает различать понятия «*facere*» и «*effcere*» («делать» и «завершать дело»), выражающие начало и конец действия. По Эразму, человек способен, по крайней мере, на попытку совершения того, что, конечно же, он не может довести до полного осуществления сам по себе. Человек не может творить добра или даже желать его вполне, но незначительное и начальное желание он имеет. Таким образом, инициатива к добру хоть и не в достаточно полной мере, но может исходить и от человека.

Эразм снова заявляет, что Божественная благодать не принуждает человека ни к оправданию, ни к освящению: «И при побуждающей, и при оправдывающей видах благодати воля склоняется (к добру) тогда, когда она идет навстречу благодати и напрягает природные силы для исполнения того же, к чему зовет благодать. Отвращается (от добра) — всякий раз пренебрегая предостережением Духа, обращаясь к желаниям плоти. Склоняется она также и к оправдывающей благодати: из всех своих природных силенок она творит вместе с нею, мощно в ней творящей, и отвращается, когда, пренебрегая даром Божьим, отступает к плоти».³¹¹ Также он не отказывается от своего мнения об ограниченных, но реальных возможностях свободы воли: «После первородного греха, но больше — после личного греха и свобода утрачена не полностью, и нет абсолютного рабства. Появилась слабость зрения, но не слепота; появилась хромота, но не погибель; нанесена рана, но смерть не наступила; приблизилась болезнь, но не гибель. Ведь остается еще какая-то искорка разума, остается какая-то тяга воли к добродетели, пусть и недейственная. Но она — ничто не из-за того, что ее самой по себе недостаточно для возвращения прежней свободы, а из-за того, что раненная и истощенная, она не в состоянии сделать того, что могла; однако же она обращает все остатки своих сил к ободряющей благодати!»³¹²

Оспаривая мнение Эразма о возможности существования воли, определенной человеку самим Творцом, Лютер пишет: «Наконец, дело дойдет до того, что люди окажутся спасены или осуждены без ведома Бога, Который не предопределяет точным Своим избранием, кому надлежит быть спасенным, а кому осужденным».³¹³ По всему видно, что основатель протестантизма видел основанием свободы воли человека не желание Бога, а че-

³¹⁰ Лютер М. О рабстве воли / Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука. 1986. — С. 494.

³¹¹ Эразм Роттердамский. Гипераспистес I / Философские произведения. М.: Наука. 1986. — С. 574.

³¹² Там же. — С. 577.

³¹³ Лютер М. О рабстве воли / Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука. 1986. — С. 427-428.

ловеческие возможности сопротивления Творцу, что, разумеется, было излишним опасением. Причастность Лютера к доктрине «двойного предопределения» Августина очевидна из следующей цитаты из его книги «О рабстве воли»: «И в том и в другом случае Он преступает меру и несправедлив по отношению к людям. Перед Самим Собой, однако, Он справедлив и правдив. Ибо как может быть справедливо то, что Он увенчивает недостойных, — для нас непостижимо, однако мы увидим это, когда придем туда, где уже не верят, а видят лицом к лицу. И еще непостижимее, как может быть справедливо то, что Он осуждает тех, кто не заслужил этого, но поверят и в это, когда явится Сын Человеческий».³¹⁴

О непреодолимости благодати Лютер, что в этот период роднит его с Кальвином, учил в своем «Комментарии на Послание к римлянам»: «Никакая случайность не может воспрепятствовать нашему спасению, равно как никакое наше, пусть даже исключительно могучее, сопротивление злу, столь обильно окружающему нас, не может ему способствовать. Действительно, Он спасает нас таким образом и подвергает Своих избранных, как уже было упомянуто здесь, воздействию столь многих злобных сил, каждая из которых стремится стащить избранных Божьих вниз, в вечные муки, проклятие и блуждание во тьме, для того чтобы показать, что Он спасает нас не по нашим собственным заслугам и добродетелям, но исключительно по Своему избранию и согласно Своей неизменной воле».³¹⁵ «Мы видим, что если кто-то действует, то это благодаря милосердному Богу, а если же кто не желает действовать, то это не из-за милосердного Бога, но из-за Бога, который ожесточает».³¹⁶

Позиция Эразма, выдержанная в католическом ключе, конечно же, имеет свои крайности, если рассматривать ее с позиций центральной идеи протестантизма — спасения не по заслугам: «В соответствии с мнением некоторых, говорю я, остается некая свобода, при помощи которой человек своими собственными природными силами без особой благодати *нравственно добрыми делами* может вымолить оправдывающую благодать» (курсив мой. — Г. Г.).³¹⁷ По этой причине многие евангельские протестанты, особенно радикальной ветви Реформации, были вынуждены выбирать между обеими позициями спорящих сторон. Отказывая Эразму в синергизме действий, они могли согласиться с синергизмом внутренних отношений человека с Богом. Несмотря на свою порочность в делах, один невозрожденный в христианском понимании человек по каким-то причинам совершал этих пороков меньше, чем другой. Вот это частичное сопротивление греху могла использовать Божественная благодать, чтобы даровать таковым людям свой дар прощения грехов и примирения с Богом.

³¹⁴ Мартин Лютер. Избранные произведения. — СПб. — 1997. — С. 316.

³¹⁵ Мартин Лютер. Лекции по Посланию к Римлянам. — Минск: ПИКОРП. — 1996. — С. 409.

³¹⁶ Там же. — С. 436.

³¹⁷ Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука. 1986. — С. 574.

Данный подход проявлял большое сходство с учением Эразма. Например, Эразм в своих доводах опирается на учение о предварительной или предшествующей благодати: «В соответствии с мнением ортодоксов при помощи Божественной благодати, которая всегда поддерживает стремление человека, свободная воля может оставаться правильной, однако не без угрозы склониться к злу, следуя однажды врезавшемуся в память греху. Подобно тому как грех прародителей перешел на потомков, так и склонность к греху распространилась на всех. Благодать, снимающая грех, до такой степени смягчает эту склонность, что может ее победить, но не искоренить. Не потому что благодать не способна сделать это, но из-за того, что нам это не нужно. Но подобно тому как у тех, которые лишены благодати (я говорю об особой благодати), разум затемнен, но не погашен, так, вероятно, и сила воли у них не совсем погашена, но *сделана неспособной к добродетели*. Что глаз для тела, то и разум для души. Он частично освещается природным светом, который присущ всем, хотя и не в равной мере» (курсив мой. — Г. Г.).³¹⁸

Эразм настаивает на всеобщем и непринудительном характере предварительной благодати: «В благодати... по доброте Божьей, не отказано никому из смертных, так как Божественная благодать каждому в этой жизни предлагает случаи, удобные для раскаяния, если есть хоть какая-то воля собраться с силами и прибегнуть к помощи Бога, Который и призывает к лучшему, но не принуждает к нему... Мы вольны устремиться к благодати или отвратиться от нее, подобно тому как от нас зависит открыть глаза навстречу свету или же, наоборот, закрыть их».³¹⁹ Наконец, Лютер выражает поддержку мнению о возможности свободы воли, делая это совершенно по-протестантски (возможно, этим он купил впоследствии Меланхтона): «Человек, полностью доверяя Богу, надеется получить в награду вечную жизнь *не из-за того, что он заслужил это своими добрыми делами*, а из-за того, что Богу, по доброте Его, *было угодно пообещать это тем, кто в Него верит*» (курсив мой — Г. Г.).³²⁰

Разумеется, позиция Эразма не была пелагианской, так как предоставляла человеку лишь возможность некоторой первоначальной инициативы, причем скорее не в самом действии добра, а в его желании, что роднит его с учением Иоанна Кассиана. Описывая синергический (взаимосвязанный) характер отношений Бога и людей, Эразм делает сравнение человека с ребенком, которому отец показывает яблоко в саду, чтобы он мог выразить к нему свое отношение. Если ребенок тянется к нему (и, разумеется, не может дотянуться), отец сам срывает его для него, если же нет, отец прекращает настаивать. Собственными усилиями человек не способен достигнуть спасения, к которому может только «тянуться», а данное положение как раз и определяет отношение к нему Бога. Воля человека, по Эразму,

³¹⁸ Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 231-232.

³¹⁹ Там же. — С. 236.

³²⁰ Там же. — С. 275.

сотрудничает с благодатью (воздействием) Бога, но может и противиться ей («Сверхзащита...», гл. 45). Свое отличие от взглядов Лютера Эразм проводит следующим образом: «Я считаю нашу волю сотрудничающей с благодатью Божьей, а ты — только претерпевающей» («Сверхзащита...», гл. 42).³²¹

Основным результатом спора о свободе воли было то, что правая рука Лютера Филипп Меланхтон отказался от взглядов своего друга и перешел на позицию Эразма. Вслед ему и Лютер постепенно склонился к более умеренной позиции, по крайней мере признающей возможность отпадения от благодати Бога, что невозможно было не заметить в содержании Нового Завета. Меланхтон обратил внимание Лютера на тот факт, что и христиане согрешают, несмотря на факт восстановления в них свободы воли. Это можно было объяснить лишь тем, что Божья благодать не принуждала христианина ни к спасению, ни к освящению, а следовательно, она не могла принудить его к этому и до его уверования. Эта мысль у Эразма звучит весьма лаконично: «Зарезав свободную волю, они учат, что человека ведет дух Христа, природа Которого не соприкасалась с грехом. Однако они же говорят, что человек и после получения благодати способен только к греху».³²² Лютер попытался возразить Меланхтону тем, что ни для оправдания, ни для освящения добрые дела не играют никакой роли, однако со временем уступил, признав последние признаком спасения. Немалую роль в этой победе сыграл сдержанный и тактичный характер ведения полемики Эразмом, существенно усиливший ценность его рациональных аргументов.

Филипп Меланхтон (1497 — 1560), первоначально разделявший взгляды Августина о безусловном предопределении, был первым протестантом, усомнившимся в правильности этой позиции и с 1535 года повернувшим в сторону признания синергизма (вначале в вопросе освящения, а позже и спасения). В борьбе за официальное признание лютеранства императором Карлом V, отвергавшим возможность распространения протестантизма в Германии, Меланхтон еще при жизни М. Лютера³²³ сделал ряд уступок в пользу семипелагианства во второй редакции Аугсбургского исповедания 1540 года. С учетом этих поправок, кстати разделивших лю-

³²¹ Подр. см.: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. Здесь же помещено произведение М. Лютера «О рабстве воли». Приблизительно такой же позицией было отмечено мнение У. Цвингли (1484 — 1531), который находился под большим влиянием античного стоицизма. Отрицанием свободы воли характеризуются и идеи падуанской (североиталийской) ветви гуманизма, отстаивавшей позицию природного детерминизма.

³²² Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 285.

³²³ К данным изменениям был причастен и сам Лютер, который с 1538 года познакомился с учением Ж. Кальвина о предопределении (второе издание «Наставления в вере») и с его критикой со стороны католиков. В этом споре лютеране заняли среднюю позицию. Это также оказало свое воздействие на решение великого реформатора сделать свое учение менее строгим и по другим вопросам. В частности, он признал, что от Божественной благодати можно отпасть и затем снова принять ее путем смирения и покаяния.

теран на две партии, это исповедание было принято в 1555 году, и лютеранство стало официальной религией наряду с католицизмом по территориальному признаку. Все же кальвинистически настроенные лютеране были вынуждены покинуть Германию.

Данная позиция Меланхтона определила лицо лютеранской церкви, вступившей в спор с реформатами по вопросу о характере предопределения. **Мартин Хемниц** (1522 — 1586) отстаивал мнение о том, что Бог не предопределял грехопадения, а только предвидел его, тогда как реформатские богословы вслед за Кальвином считали такое мнение ограничивающим абсолютный суверенитет Бога. Сам Меланхтон с 1555 года открыто стал на позиции синергизма, утверждая, что Бог не обязан преодолевать волю человека к греху, а вопрос спасения грешника решает в зависимости от желания самого человека оставить греховный образ жизни.

Этого же подхода придерживался и М. Буцер, перенесший его на английскую почву (Латимер, Ридли, Кранмер). Позднее анабаптисты, меннониты и арминяне последовали его примеру, разделив теперь уже и лагерь протестантов на две позиции по этому вопросу. Их позиция в полноте была представлена в методизме Дж. Уэсли. Она состояла в признании условного характера предопределения ко спасению. Ее выражает представитель современного арминянизма У. Клейн так: «Господь поставил Своей целью проявить благодать и даровать спасение Своему народу — тем, кто приходит к Нему по вере, — и ожесточить или отвергнуть в качестве наказания тех, кто отвергает Его. (Апостол) Павел выражает эти различающиеся между собой намерения посредством взаимосвязанных терминов. Господь предопределил их оба».³²⁴

Считается, что **Джон Кальвин** (1509 — 1564) категорически отрицал в грешном человеке способность как познать, так и следовать воле Бога без Его помощи.³²⁵ Однако в вопросе естественного познания Бога людьми он допускал колебания, ссылаясь на Откровение Бога в природе и совести человека, а также на установление Богом справедливой системы государственного управления, как исполнительного органа Его воли. Если человек способен познать Бога хоть в какой-то мере, то это оправдывает наказание за непослушание людей Божьему Откровению. Здесь Кальвин выглядит приверженцем буквального понимания относящихся к Естественному Откровению Бога мест Библии (например: Деян. 14:17; 17:27; Рим. 1:21,32), и поэтому критиковался некоторыми исследователями его теологии³²⁶ несправедливо.

Впрочем, высказывания Кальвина относительно возможности естественного богопознания³²⁷ несколько противоречивы. «Несомненно, с одной

³²⁴ Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (William Wade Klein, 1990), p. 210.

³²⁵ См. напр.: Кальвин Ж. Наставление в вере. — Кн. 2. — Гл. 2. — Пар. 12-25.

³²⁶ См. напр.: Dowey E.A. *The Knowledge of God in the Calvin's Theology* (N.Y., 1952), ch. III, appendix.

³²⁷ См.: Кальвин Ж. Наставление в вере. — Кн. 1. — Гл. 1-3.

стороны, он самым серьезным образом утверждал, что чувство Божественного настолько неизгладимо запечатлено в человеческом сердце, что даже худшие из людей не могут избавиться от него, а с другой стороны, он подчеркивал очевидность прямого воздействия Бога на нас при созерцании красоты и упорядоченности мира и проявлении чудес человеческой мысли и мастерства. Он не сомневается, что объективная реальность ясно указывает на существование Бога и Его всемогущество, справедливость и мудрость, на Его отеческую нежность» к Своим созданиям. Однако люди настолько испорчены грехом, унаследованным от падения Адама, что не замечают свидетельства творения о Творце и, как слепцы, ошупью бродят по этому сияющему театру универсума, нося в себе лишь ошибочные и недостойные понятия о Боге, который Его сотворил».³²⁸

Противоречивость доводов Кальвина видна в том, что Естественное Откровение, согласно Новому Завету, адресовано все-таки *всем* грешникам, причем с целью их обращения через посредство иудейской религии. Поэтому его мнение о том, что увидеть Бога в Его творении способны *только* люди, наделенные особой благодатью, несостоятельно. Характерно, что, следуя Августину, он не допускает, что предшествующая благодать может содействовать всем людям воспринять знание о Боге и моральный закон, относя ее действие лишь к избранным лицам или же ко всем, но лишь в их неморальных проявлениях воли.

И все же Кальвин допускал какую-то свободу воли человека, делаящую его ответственным за свои злодеяния: «Этот момент должен быть для нас совершенно ясен, а именно: Когда Бог через злых людей совершает предрешенное Его тайным планом, это не значит, что таких людей можно извинить, потому что они якобы подчинились Божьей воле. Ибо они в меру своих сил нарушают и опрокидывают своей злой похотью Божественную волю».³²⁹ Таким образом, Кальвин допускал «меру (собственных) сил» человека, способного сопротивляться («опрокидывать») воле Божьей, хотя и не совершать ее. Эта же способность, следовательно, определяет и меру сопротивления греху при всей невозможности избежать его полностью. Правда, это его признание о существовании некоторой свободы, не выходящей за пределы неизбежного совершения греха, не привело его к убеждению, что желание человека сопротивляться Богу или греху может быть поставлено в условие спасения одних людей и осуждения других. Поэтому Кальвин верил в «двойное предопределение»: Бог одних людей спасает, а других осуждает по неизвестным нам причинам.³³⁰

Позицию Кальвина усвоило большинство протестантских деноминаций, а также янсенисты в католической церкви, в православии же безус-

³²⁸ Макнил Дж. Т. Введение к американскому изданию 1960 года / Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. — Можайск: РГГУ. — 1997. — С. 29.

³²⁹ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. — Можайск: РГГУ. — 1997. — Кн. 1. — Гл. 18. — С. 230.

³³⁰ См.: Кальвин Ж. Наставление в вере. — Кн. 3. — Гл. 23.

пешной попыткой принять ее было учение патриарха Кирилла Лукариса (1572 — 1638).³³¹ Четыре Поместных собора православных епископов: в Константинополе (1638, 1642), в Яссах (1640) и в Иерусалиме (1672) — решительно осудили реформатское по своей сути учение Лукариса, опиравшееся на доктрину Кальвина о предопределении. В результате этого спора в основу православной доктрины спасения была четко и формально положена концепция синергизма. Два антиисповедания Лукарису были предприняты со стороны митрополита Киевского и Галицкого Петра Могилы³³² и патриарха иерусалимского Досифея.³³³ На Иерусалимском соборе (1672) был одобрен текст «Вероисповедания» Досифея, согласно которому (декрет 14) утверждалось, что «человек по своей природе способен делать добро», которое все же не может его спасти.³³⁴ Также в нем говорилось об обусловленности предопределения предвидением (предузнанием) Бога будущего поведения человека (декрет 3) и об оправдании по вере и делам (декрет 13).³³⁵

³³¹ См.: Кирилл Лукарис. Восточное исповедание веры. — СПб.: Мирт. — 2000. Лукарис в борьбе с иезуитским влиянием на Востоке прибег к протестантским идеям кальвинистского направления. Будучи поддерживаемым нидерландскими и английскими протестантами, он приступил к реформе православного учения в их духе (именно Лукарис подарил английскому королю знаменитый «Синайский кодекс», незадолго до этого найденный на Афоне). Церковный совет Женевы посылает к нему Антуана Леже, в задачи которого входило издать новое православное исповедание. Сейчас доведено, что Лукарис не являлся автором библейских ссылок своего исповедания, все они были составлены Леже. Нетрудно догадаться, что и все остальное совершалось не без участия реформатского агента. Так, незадолго до издания «Восточного исповедания христианской веры» Лукариса в 1629 году ему были доставлены из Нидерландов переведенные на греческий язык протестантские вероисповедания — «Нидерландское исповедание веры» и «Гейдельбергский катехизис». В угоду своим покровителям, пытавшимся таким путем затруднить знакомство с данным вероучительным документом православного Востока, константинопольский патриарх издает свое исповедание на латинском языке, что вместе с его содержанием вызвало крайне негативную реакцию со стороны православной общественности. Тем не менее против него подняли борьбу именно католики.

³³² Петр Могила (1596-1647) пытался утвердить свое исповедание на соборе в Яссах, но после того как его там подвергли некоторой переработке, он отказался от его издания. Вместо этого в 1645 году он написал краткий его вариант — «Малый катехизис», переведенный на славянский язык и изданный в Москве в 1649 году. В своей борьбе как с католицизмом, так и с протестантизмом, этот церковный деятель использовал весь инструментарий западной схоластики (см. подр.: Православное исповедание или изложение российской веры Петра Могилы. — М. — 1996; Феномен Петра Могилы. — К. — 1996).

³³³ Были и другие попытки систематического изложения православного исповедания (см. напр.: Сурожский В. О единой истинной православной вере и о святой соборной апостольской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распрострися. — Острог. — 1588).

³³⁴ См. подр.: Schaff Ph. *The Creeds of Christendom* (N.Y., 1919).

³³⁵ В соответствии с этим решением братья Лихуды — греческие просветители России, основавшие в 1684 году в Москве Славяно-греко-латинскую Академию, — в 1701 году написали полемическое произведение «Слово о предопределении». «Цель труда — доказать, что предопределение не безусловно и не независимо от добрых дел. Говоря, что Бог от века предназначил одних к блаженству, а других к погибели, Лихуды заявляют, что это предопределение основывается на предвидении Им, кто воспользуется спасительной

Таким образом, христианское богословие оказалось расколотым проблемой возможности свободы человеческой воли на два лагеря: августи-нистский, отвергающий свободу воли человека³³⁶, и полупелагианский, допускающий ее в каком-то виде. Третью точку зрения представлял во времена Августина Пелагий, взгляды которого можно связать с современным христианским либерализмом, опирающимся на идеи секулярного гуманизма времен Ренессанса и натурфилософии эпохи Просвещения. Сущность ее сводится к тому, что Бог помогает человеку лишь познать истину, следовать которой находится в решительной ответственности последнего.

Особой разновидностью пелагианства явилось учение иезуитского богослова **Луиса де Молины** (1536 — 1600), приведшее в скором времени к дискуссия «*De auxiliis*» с янсенистами. Фактически эта дискуссия началась еще в 1581 году, но наибольшего размаха достигла после выхода в свет сочинения Молины «*Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis*» (Лиссабон, 1588). В духе определений Тридентского собора (1545 — 1563), доктринально закрепившего тезис о способности грешника противостоять благодати Бога, Молина утверждал сохранение нравственной свободы человека, несмотря на присутствие определенных последствий первородного греха. Каким же образом? Путем различения между сверхъестественными и естественными дарами Бога, которое делали некоторые отцы церкви. Молина утверждал, что в результате преступления Адама человек лишился только сверхъестественных, то есть внешних по отношению к его природе, даров (вечной жизни, совершенной святости), а основные качества его природы остались неповрежденными. Вот эта естественная способность человеческой воли и стала взаимодействовать с влиянием благодати в деле спасения грешника (синергизм).

Получалось то, что при возрождении сохранившаяся свобода воли человека получала сверхъестественную благодать, необходимую для восстановления его способности заслуживания себе спасения. Иными сло-

благодатью и кто отвергнет ее. Предопределение в их интерпретации, по существу, и есть Божественное предвидение. Безусловно, детерминизм, по мысли Лихудов, несовместим с абсолютной благодатью Бога, даровавшего человеку свободу воли и право выбора между добром и злом. Подчиняя жизнь людей господству необходимости, детерминизм лишает человека не только свободы воли, но и самой индивидуальности, уничтожает человеческую личность. В конечном счете он приводит к пантеизму, к пониманию образования мира не как акта свободной Всемогущей воли, а как следствие неизбежного развития Божества и Его эманации» (Иоанн Экономцев. Православие. Византия. Россия. — М. — 1992. — С. 103).

³³⁶ Конечно же, нельзя забывать о «компромиссной» позиции в этом вопросе, согласно которой как свободу воли, так и предопределение нужно признавать в равной мере на веру без каких-либо попыток их согласования. Применение такого подхода на практике чревато не только проблемой агностицизма в христианской теологии, но и релятивизмом в христианской этике, когда любое действие человека может быть истолковано как причиненное кем угодно. «Соломоново» решение этой проблемы, состоящее в том, что Богу нужно приписывать все добрые дела, а людям — злые, есть по существу разновидность гностицизма, «задним числом» оценивающая сложившееся положение, но не способная предотвратить его наступление.

вами, способность к покаянию и вере у грешника сохранялась от природы, а способность свершения добрых поступков получалась от возрождения. Разумеется, против такого восстановленного пелагианства и выступили янсенисты в начале XVII века.

И лишь со временем в евангельском богословии возникнет мнение о том, что реальные последствия первородного греха частично нейтрализуются предварительной благодатью Божьей, даруемой всем без исключения людям. Это дарует грешнику способность к вере и покаянию, которая позволяет ему востребовать и принять спасение, включающее в себя также и получение способности к свершению добрых дел. Именно эту позицию следует считать наиболее библейски обоснованной и приемлемой в данном богословском споре.

Молинизм не был единственной альтернативой августинизму в католическом богословии. После того как молинизм был осужден на назначенной в 1598 году Климентом VIII коллегии богословов, а также в 1613 году запрещен генералом иезуитского ордена Клавдием Аквавивой, возникла его разновидность — так называемого конгруизм. Это учение разработали такие иезуитские теологи, как **Роберто Беллармино** (1542 — 1621), **Франсиско Суарес** (1548 — 1617) и **Габриэль Васкес** (1549 — 1604). Оно утверждало, что Бог, кроме знания абсолютного (того, что произойдет в будущем неизбежно) и знания невозможного (того, что никогда не произойдет), имеет также промежуточное знание (то, что произойдет при определенном условии). Этим видом знания (*scientia media*) Бог предугадывает будущее поведение человека, в зависимости от которого и определяет вопрос, кому и сколько будет дано благодати.

Таким образом, получалось, что даже предваряющее действие благодати на грешника зависело от предугадывания его будущих усилий. Разумеется, это учение было чрезмерно умозрительным и оставляло без ответа вопросы, всем ли предугаданным дается предварительная благодать Бога, всегда ли эта благодать условна по предвидению или может быть и безусловной. Выводы из этого учения содействовали конструктивному течению богословского спора по этому вопросу лишь частично.

Как бы там ни было, но янсенизм, получивший свое название от голландского августинствующего теолога **Корнелия Янсения** (1585 — 1638) и выступивший против молинизма и конгруизма, основывался также на недостаточно убедительных посылах. Он утверждал, что падшая природа в определенной степени сохраняет свободу лишь от внешнего принуждения (*libertas a coactione*), совершенно утратив ее от внутренней необходимости (*libertas ab intrinseca necessitate*). Разумеется, это мнение противоречило апостолу Павлу в Послании к римлянам (7:14-25), учившему как раз наоборот — о внутренней свободе и о внешней необходимости в природе грешника. Поскольку янсенисты оставляли без ответа вопрос о том, почему Бог одним людям дает благодать, а другим отказывает в ней, это дало современникам право рассматривать их как сторонников учения о двойном предопределении, то есть тайными кальвинистами.

Главная критика янсенистов была направлена против одной из разновидностей иезуитского морального учения — так называемого лаксизма, который в своих общих чертах гласил, что даже самое незначительное оправдание вполне достаточно для освобождения от предписываемой правом нравственной обязанности. Разумеется, такой подход к решению нравственных проблем вел к тому, что религиозные требования начинали идти на поводу у общественных нравов, приравливаясь к прихотям каждого верующего. При этом следует иметь в виду, что данная практика была неоднократно осуждена Римом (1665, 1666, 1679), а отдельные произведения лаксистов были внесены в «Индекс запрещенных книг» еще до появления янсенизма. Противостояние янсенизма и иезуитизма нельзя, таким образом, относить к явлениям только интеллектуально-богословского порядка. В нем были замешаны чисто политические факторы, лишь прикрывавшиеся религиозными.

Разумеется, в янсенистском споре столкнулись два несовместимых богословских подхода к принципам духовного воспитания. Если рассматривать природу человека как непримиримого врага Бога, сопротивление которого необходимо сломить, то самым эффективным методом воспитания будет насилие и внешнее принуждение. Если же считать, что природа грешника испорчена лишь частично, а значит, по крайней мере, часть ее можно облагородить и исправить, то методы принуждения будут сочетаться с методами поощрения.

Фактически янсенизм отстаивал пессимистическую антропологию, необходимую для чрезмерного акцентирования сверхприродного в сотериологии в ущерб естественным качествам человеческой природы. По этой причине янсенизм оценивают как последний «августиновский бунт» в рамках католической церкви, многократно его осудившей. Преувеличенный «супернатурализм» янсенистов делал их склонными к моральному ригоризму, нетерпимыми к допустимым разномыслиям и враждебно настроенными к любым новым тенденциям. По сути это был аскетический уход от мира, занятый не спасением грешников, а своим собственным спасением.

В споре о неотразимости благодати и свободе воли янсенисты шли вслед за Августином, который унаследовал из античной философской мысли мнение о единственно возможной форме свободы Бога — суверенитете, не различимом с произволом и полным равнодушием к людям. Августин смог пройти по пути лучшего понимания вопроса свободы воли (пусть только воли Бога) лишь настолько, чтобы признать, что часть людей Бог все же возлюбил по мотивам милости, а не законного правосудия. И это был весомый его вклад в историю данного вопроса.

Тридентский собор (1545 — 1563), призванный определить свое отношение к богословию протестантизма, отверг мнение кальвинистов об отсутствии у неверующих людей свободы воли и утвердил два ключевых положения: свобода воли людей не повреждена, а лишь поработана в результате первородного греха и, будучи восстановленной от его последст-

вий предшествующей благодатью, способна к сотрудничеству с особой Божественной благодатью в деле достижения добрых дел. Тридентское учение об оправдании, изложенное в 16 главах, указывало на то, что для получения спасения (вернее спасающей благодати) от человека ожидается встречное желание (принять крещение и начать новую жизнь). В отличие от протестантов оправдание мыслится в этом документе не как завершенное в прошлом действие, но как настоящий процесс, растянутый на всю жизнь человека. При этом особое ударение было поставлено на непринуждающем характере Божественной благодати, от которой можно было отказаться. Таким образом, в целом спасение признавалось условным (к условиям относились покаяние, вера и дела). В отличие от арминианского учения в среде протестантов, относящих к условиям спасения лишь покаяние и веру (см. ниже), получалось, что спасение можно было заслужить.

Таким образом, утверждения Тридента оказались в противоречии с решениями Второго Оранжевого собора 529 года, заявившего о неспособности человеческой воли продуцировать любую «начальную» форму добра или движения к Богу. Со стороны католиков последовал ответ: рабство воли не равнозначно ее отсутствию. Воля человека оказалась лишь ослабленной вследствие греха Адама, но не мертвой вообще, поэтому при возрождении она как бы пробуждается и делается способной к сотрудничеству с Божественной благодатью. Действительно, в трудах самого Августина³³⁷ (и даже в канонах Оранже³³⁸) эта мысль высказывалась, хотя и касалась в основном сферы восстановления воли после возрождения (в те

³³⁷ В своем трактате «О предопределении святых» Августин отвечает марсельским монахам: «И сказанное мною немного после: “Ибо нам принадлежит верить и желать; Ему же давать верующим и желающим возможность делать добро через Святого Духа, Коим любовь изливается в сердца наши”, — является истинным, но разумеется должно по тому же правилу: и то и другое принадлежит Ему, поскольку Он *приготавливает* волю; и *одно-временно* принадлежит нам, поскольку совершается *только* по нашей воле (3:7). То, что человек *может* иметь веру, как может иметь и любовь, *принадлежит его природе*; иметь же веру, как и иметь любовь, принадлежит благодати верных» (5:10). «Всякий дерзнувший сказать, будто имеет от себя самого веру, потому что не получил ее, открыто противоречит этой очевидной истине: *не потому, что верить или не верить не принадлежит свободной воле человека*, но потому, что в избранных воля *уготовляется* Господом» (5:10).

³³⁸ Канон 13 гласит: «О восстановлении свободной воли. Свобода воли, в первом человеке *ослабленная*, не может восстановиться, кроме как через благодать; «ибо упущенное не может быть возвращено, кроме как Тем, Кто мог его дать раньше». Канон 21: «Поэтому Христос не напрасно умер, чтобы и закон через Него исполнился, ибо сказал: “Не пришел Я разрушить закон, но исполнить” (Мф 5:17), и чтобы природа, Адамом погубленная, через Него же *восстановилась*, ибо сказал, что пришел Он “взыскать и спасти погибшее”» (Лк 19:10). Разумеется, Августин и отцы Оранжевого собора спорили с Иоанном Кассианом однобоко. Время не позволило им достигнуть синтеза позиций, который вполне возможен, если предшествующую благодать понимать как всеобщую и непринуждающую. Однако в те дни трудно было провести различие между двумя этими видами Божественной благодати. Для Августина, как сторонника правового подхода к пониманию природы Бога, Творец не был обязан тратить Свой силы напрасно для избранных.

времена связанного с крещением младенцев), относясь, разумеется, лишь к избранным к спасению людям. Эти мысли Августин высказал, когда аргументские монахи в 425 году осудили его мнение о том, что Бог награждает не человеческие, а Свои собственные дела в людях.³³⁹

Тем не менее это мнение допускало определенный синергизм. И католики периода Контрреформации воспользовались им для того, чтоб восстановить свободу воли невозрожденных людей при помощи воздействия на нее не особой, а предваряющей благодати, которая к тому времени благодаря Оккаму приобрела универсальный, спасительный смысл. Иными словами, шла переоценка слов Августина, который часто высказывал в свою защиту сразу несколько возможных, но несовместимых друг с другом аргументов.

Этому же пути последовали лютеране и арминиане, выступившие с разных позиций против кальвинистской доктрины абсолютного предопределения (супраинфралапсарианства). Согласно супралапсарианской версии кальвинизма, которую исповедовал и сам Кальвин, решение избрать одних и погубить других людей было принято Богом еще до сотворения мира. Лютеране выставили против этого учения так называемую инфралапсарианскую модель, обуславливающую такое Его решение «первородным грехом». Иными словами, они настаивали на том, что избрание к спасению и к гибели произошло после грехопадения. Как мы узнаем чуть ниже, арминиане отвергли обе эти позиции, выдвинув тезис об условном избрании к спасению или к гибели, относящимся ко всем без исключения людям.

В 1586 году в Монбельярде после победы Реформации состоялся известный диспут о свободе воли и ее отношении к Божественному предопределению. Во второй половине XVI века в защиту супралапсарианской позиции вступили такие реформатские богословы, как Дж. Дзанки, Й. Пискатор, Т. Беза и Дж. Нокс, написавший «Трактат о предопределении» (1560) в Шотландии. Беза, взяв за основу строго логический подход, изложил доктрину Кальвина в полной ее неприглядности.³⁴⁰

Человеком, который выступил против обеих версий кальвинизма (супралапсарианизма и инфралапсарианизма), был нидерландский теолог **Якоб Арминий** (1560 — 1609), учение которого стали исповедовать меннониты, «общие» баптисты, методисты, пятидесятники и ряд других евангельских церквей.

³³⁹ В Письме 194 (5.19) Августин писал: «Какие заслуги человека имеют место до благодати, которыми он может достигать благодати, если благодать творит каждую из добрых заслуг в нас? Поэтому Бог, когда Он вознаграждает наши заслуги, вознаграждает ничто более, как Свои собственные дары?» (Цит. по: Ott L. *Fundamentals of Catholic Dogma*. Rockford, IL: TAN Books, 1974, p. 264).

³⁴⁰ Еще одной проблемой супралапсарианства Беза было представление о «неисторическом» характере спасения, совершенного не на Голгофе и в I веке н.э., а в вечности и до сотворения мира. Поэтому Беза выводил оправдание из предопределения, а не наоборот, что делало грешника спасенным еще до его возрождения и обращения.

Основной заслугой Арминия в освещении вопроса о свободе воли является богословское обоснование тезиса условного предопределения и выражение сомнения во всеохватном и непреодолимом действии «первородного греха». Это учение выражено в вероисповедном заявлении под названием «Ремонстрация» (от лат. «увещание»), где было изложено пять основных принципов.³⁴¹

1. Бог до сотворения мира вечным непреложным установлением постановил из падшего греховного рода спасти тех, которые с помощью благодати Святого Духа будут веровать в Сына Его и устоят в этой вере и послушании ей до самого конца, и наоборот, — осудить тех, кто не обратится.

2. Христос умер за всех и каждого, однако результаты Его жертвенной Смерти применяются только к тем, кто проявляет веру.

3. Человеческая воля бессильна приобрести спасительную благодать самостоятельно и ее самой по себе недостаточно, для того чтобы правильно понять Божественную истину и произвести спасительную веру без предварительного воздействия Святого Духа.³⁴²

4. Благодать Бога, которой следует приписывать все доброе в человеке, не действует неотразимо.

5. Верующие, то есть возрожденные христиане, сохраняются благодатью Божьей от падения и отступления до конца, если они сами проявляют готовность бороться со грехом и желают воспользоваться Его помощью.³⁴³

³⁴¹ См.: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. Von Albert Hauck, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908, Bd. 21, S. 510-518. Cp. W. F. Dankbaar, «Arminianer»: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3-е издание, Tübingen: J. C. B. Mohr, Bd. 1, S. 620-622. Также: Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (Baker, 1966), 111:545-549.

³⁴² Этот пункт арминианского вероучительного документа говорит лишь о том, что человеческой воли недостаточно для преодоления *всех* последствий «первородного греха». Преодоление же состояния поврежденной воли осуществляется предварающей (предварительной) благодатью, универсальной по масштабу своего влияния на людей. Арминий таким образом отличал слабость человеческой воли от ее бессилия.

³⁴³ В последней статье была выражена некоторая неуверенность в занятой позиции, обусловленная расчетом на дальнейшее более детальное изучение данного вопроса, тем не менее вместе с содержанием первой и четвертой статей она все же говорит в пользу обусловленного характера Божьих гарантий спасения. Первоначально и сам Арминий не настаивал на возможности отпадения от веры: «Я никогда не учил, что *истинный* верующий может полностью или окончательно отпасть от веры и погибнуть, однако я не скрою, что есть в Писании фрагменты, которые, как мне кажется, имеют подобное значение» (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 1, p. 254). Тем не менее он также никогда не исключал этой возможности. В пользу этого говорит то, что среди обвинений против него, выдвинутых Гомаром и представленных перед Генеральными Штатами, была и возможность отпадения от благодати, неизбежно следующая из его вывода о непринудительной природе Божественной благодати. Неудивительно, что, после того как Дортский синод не признал даже такой смягченной версии оппозиции, арминиане стали подчеркивать возможность отпадения от спасения более решительным образом.

В ответ на это заявление кальвинисты Нидерландов составили свои противоположные так называемые «пять пунктов кальвинизма». На своем Синоде в Дорте (1618 — 1919) они осудили арминианское учение, а его сторонников подвергли преследованиям в законном порядке. Таким образом, по вопросу отношения к свободе воли был разделен теперь уже и лагерь протестантов.

По вопросу предопределения и характера благодати Арминий сказал следующее: «Предопределение — это чудесный Божий указ во Христе, которым Он определяет верующих к оправданию, усыновлению и увенчанию их вечной жизнью, а неверующих и нераскаявшихся людей — к осуждению».³⁴⁴ О ненасильственном характере (благодати) воли Божьей Арминий учил: «Постановление о спасении или проклятии конкретной личности основано на Божьем предзнании того, кем Его благодать будет принята и сохранена, а кем — отвергнута и утрачена».³⁴⁵

По вопросу размера последствий от «первородного греха» Арминий пришел к мысли, что воля восстанавливается не в момент крещения, как учили католики, не в какой-то таинственный и неопределенный момент жизни человека, а с самого его физического рождения. Правда, это восстановление не было полным, а лишь частичным в силу ограниченных полномочий предваряющей благодати, но достаточным для принятия дара спасения. Поскольку же от всеобщего действия предшествующей благодати невозможно скрыться, причина неспасения некоторых людей содержится в воле не Бога, а самих людей, не желающих принять условия спасения. Поэтому Арминий занял позицию, согласно которой предшествующая благодать опережает человеческое желание, не принуждая его к правильному выбору, а содействуя его слабым силам (Рим. 8:16; 1 Кор. 10:13).³⁴⁶

Каковы были основания богословия Арминия? Арминий защищал свободу воли человека от претензий со стороны самой высшей разновидности необходимости — теологического детерминизма, впервые высказанные Августином в раннем средневековье и развитые в период Реформации Ж. Кальвином. История спора Августина вначале с Пелагием, а потом с Иоанном Кассианом фактически не прекращалась в истории богословия, несмотря на то что церковные иерархи скрывали подлинное учение Августина, боясь споров. Вместо этого они пустили в обращение выборку из его трудов, в которой отсутствовало его учение о двойном предопределении.

Можно сказать, что, несмотря на компромиссное решение семипелагического спора Оранжевым поместным собором 529 года (так называемое

³⁴⁴ The Works of James Arminius. Trans. by James and Williams Nichols. Grand Rapids, MI: Baker, 1986. pp. 698-699.

³⁴⁵ Цит. по: Sell, Alan P.F. The Great Debate: Calvinism, Arminianism and salvation. Grand Rapids, MI: Baker, 1983, pp. 10-11.

³⁴⁶ Примечательно, что сам Августин называл невозрожденного человека «полуживым» (см. напр.: «О природе и благодати», 3.3; 19.21; 20.22).

«семиавгустинианство»), многие аспекты учения о спасении оставались нераскрытыми. Такое положение привело к тому, что единой доктрины спасения у католиков так и не было выработано. Августинскую же позицию католическая церковь так и не решилась принять ни на одном из своих последующих соборов. Хотя полупелагианство и было осуждено западными церквями, но это произошло не на Вселенском соборе, созвать который по данному вопросу означало просто разделить церковь еще в VI веке. Поскольку официальное церковное руководство оставило этот вопрос на произвол, среди представителей ее богословия возникли разные подходы («пути») к пониманию спасения в соотношении предопределения Бога к свободе воли человека.

Кроме Бернара Клервоского, до Фомы Аквината усеченное учение Августина в церковных кругах никто не подвергал сомнениям.³⁴⁷ Это положение изменилось, начиная с Дунса Скота и, особенно, с Уильяма Оккама. Спор с мнением арабского философа Аверроэса, утверждавшего, что абсолютно свободным Бог может быть лишь в случае произвольности и непостоянности Его решений, привел Скота к признанию того, что любой постоянный выбор воли Бога ограничивает Его свободу. По этой причине нельзя было говорить, что Бог может делать все, но только то, что избрал, так как само избрание одного подразумевает отказ от другого. Хотя сам Скот учил, что у Бога нет причин для выбора, но Его первоначально произвольное решение уже после выбора становится необходимостью, однако это свидетельствовало о том, что Бог имеет принципы, определяемые Его собственной природой, изменить которые Он не может, то есть Бог способен к Самоограничению. Этот момент был использован Арминием, чтобы указать на несостоятельность кальвинистского тезиса об абсолютной независимости Бога, что означало бы свободу Бога от Своих решений.

В учении Вильяма Оккама для Арминия была привлекательна его трактовка благодати. Такие богословы, как Фома Аквинский и Дунс Скот, придерживались той точки зрения, что Бог не откажет в благодати тем, кто стремится к благочестию, однако они думали при этом о возрожденных людях, поскольку все крещенные в детстве считались тогда христианами. Оккам же этот принцип применил ко всем людям, так как считал, что никто полностью не лишился Божественной благодати, действие которой давало человеку способность сотрудничества с Богом. Фактически в учении Оккама снова ожила ересь пелагианства, поскольку для получения Боже-

³⁴⁷ Правда, Петр Ломбардский учил о том, что предуздание Бога не устраняет возможность появления греха в мире и не определяет его («Сентенции», кн. 1, гл. 40, пар. 4). Он также признавал синергизм (взаимодействие) Божьих и человеческих усилий в деле осуществления добрых дел. Поскольку Петр Ломбардский признавал свободную волю, его учение не совсем совпадало с принятой Церковью концепцией одностороннего предопределения, согласно которой Бог предопределяет некоторых людей к спасению, а остальных просто оставляет вне этого предопределения. Это мнение опиралось на представление Августина о том, что воля грешника свободна грешить, но не свободна стремиться к добру. Следовательно, она сопротивлялась лишь добру, а не злу.

ственной благодати были не нужны даже церковные таинства. Арминий как протестант признал лишь то, что действие Божественной благодати распространялось на всех людей, однако различал естественную ее форму от сверхъестественной. Естественную благодать имели все люди, а сверхъестественную лишь те, кто получил духовное возрождение.

По вопросу предопределения Арминий ориентировался на учение иезуитов, начавших критику основ протестантизма именно в реформатском (кальвинистском) его виде. Ко времени возникновения сомнения Арминия в кальвинизме (1589) уже было опубликовано сочинение Л. Молины (1536 — 1600) «Согласие свободной воли с даром благодати, Божественного предуждения, провидения, предопределения и искупления» (1588). Именно эта иезуитская позиция была воспринята Арминием и приспособлена к протестантскому учению о спасении. Молина различал три вида Божественного всезнания:

- 1) знание невозможного, то есть того, которое никогда не имело и не могло иметь места в будущем;
- 2) знание возможного (условного), то есть того, которое может быть либо возможностью, либо реальностью и зависит от выбора того, кому Бог предлагает условия этого выбора;
- 3) знание реального, то есть того, что было, есть или произойдет в будущем.

Первый вид всезнания Бога доказывал тот факт, что знание Богом будущей возможности не превращает ее в реальность, следовательно, всезнание не равнозначно предопределению, а знание будущего самому этому действию в будущем. В этом смысле знание реального относится лишь к предопределению неизбежных событий будущего. Подобным же образом и «средний» вид всезнания Бога прямо не определяет событие, а лишь предвидит не только все возможные последствия свободно сделанного выбора, но и его сам.³⁴⁸

Среднее знание было названо условным и означало, что Бог знает то, что могло бы произойти при определенных условиях и зависит от свободного самоопределения человека. Ему известно, какие решения примут люди независимо от Его верховной воли. Именно эту концепцию восприняли и лютеране (в частности, Квенштедт).

³⁴⁸ Сам Молина здесь обращался к библейской истории, имевшей место с царем Давидом (1 Цар. 23:7-13). Обратившись к Богу через священнический ефод, Давид получил ответ о намерениях жителей Кеиля предать его в руки Саула, хотя само предание так и не осуществилось, поскольку Давид оставил этот город заблаговременно. Если бы Давид не поспешил скрыться, намерения жителей могли бы стать реальностью. Бог предостерег Давида не от мнимой, а от реальной опасности. Бог предпочел не Самому извлечь Давида из рук его врагов, а задействовать его собственную предусмотрительность, поскольку тот искал Его совета. Иными словами, предусмотрительность Давида не задействовала предсказание Божье, и оно не сбылось. Следовательно, заключил Молина, не всякое предвидение является предопределением, коль не всякое предсказание сбывается. Этот вид всеведения Божьего Молина назвал средним знанием, поскольку его осуществление зависит от условий, выполняемых с человеческой стороны, и потому оно изменчиво.

Условность предопределения Бога в вопросе спасения по сути означала два рода предопределения: для принявших условия спасения и не принявших. Которое из них будет применимо к жизни отдельного человека, будет зависеть от его собственного решения. Эта позиция относилась строго к предопределению ко всем сферам человеческой жизни, кроме области морального выбора. Эти взгляды Л. Молины углубили Р. Беллармино (1542 — 1621)³⁴⁹ и Ф. Суарес³⁵⁰ (1548 — 1617).

На основании всех этих доводов Арминий решил пересмотреть основополагающий принцип кальвинизма — абсолютную суверенность Бога, придав ему кардинально новое значение, а именно моральную обусловленность. Это непосредственно отразилось на доктрине избрания, переставшей быть ничем не обусловленным произволом Бога. Бог стал избирать на основании и основании предвидения, поскольку если бы Бог избирал на основании предопределения, тогда Он избирал бы не *из*, а *для*, то есть определял не возможность, а реальность. Бог же избирает, согласно Рим. 8:29, из ряда предвиденных Им возможностей, которые еще не стали реальностью. Только это и позволяло Богу допустить грехопадение и существование зла людей. Он знал наперед, какая мера зла может быть допущена и только поэтому мог допустить ее.

Итак, Арминий допускал возможность проявления свободы воли человека, поскольку воля Божья не рассматривалась им как принуждающая,

³⁴⁹ Арминий лично встречался с Беллармино во время своего посещения Италии и мог быть знаком с капитальным его трехтомным трудом контрреформационной направленности «Рассуждения о спорных вопросах христианской веры против еретиков нашего времени» (1586 — 1593). Тем не менее Беллармино высказывал и прогрессивные идеи для своего времени, с помощью которых было возможным даже найти общее решение по вопросу оправдания только верой.

Опираясь на Бернара Клервоского, Беллармино отстаивал позицию, согласно которой Бог оправдывает грешника, опираясь лишь на его *желание* верить и делать доброе, даже если последних у него еще нет. Иными словами, Бог принимает грешника в Свою семью (примиряет с Собой, усыновляет, наделяет благодатью) еще до того, как тот принес Ему личные плоды праведности. С этого момента оправданный и возрожденный в крещении (разумеется, в взрослом возрасте) грешник может иметь уверенность, что Бог будет прощать его грехи и помогать ему достигать праведного образа действий в его жизни. Бог из просто требующего Судьи превращался в помогающего Друга, причем помогающего именно только желающему начать новую жизнь с Его помощью.

Такая трактовка делала праведностью грешника не то, что он мог бы принести Богу, а то, что Бог дарует Ему даром, по благодати. Тем не менее условность такого оправдания заключалась именно в этом искреннем желании грешника отвращаться от греха и делать доброе, причем не для того, чтобы заслужить себе этим спасение, но чтобы угодить Господу в знак благодарности за полученную милость примирения с Ним. Нет сомнений, что именно эти взгляды легли в основу понимания Арминием библейской доктрины оправдания.

³⁵⁰ Суарес своим произведением «Метафизические дискуссии» (1597) оказал большое влияние не только на католическое, но и протестантское богословие. Среди его сторонников в лагере протестантов был Христоф Шейблер (1589 — 1653), профессор в Гисене. В своем капитальном труде «Опус метафизики» (1617) Шейблер разработал богословскую систему протестантской неосхоластики, на которую опирался Лейбниц.

даже ко спасению. Но ему еще нужно было решить проблему «первородного греха», который, по учению Августина, уничтожил свободу воли еще в Едемском саду с грехом Адама. Эту проблему Арминий решал при помощи учения о предварительной или предшествующей возрождению благодати, которая нейтрализовала последствия «первородного греха» таким образом, что воля человека получала способность откликнуться на Божий призыв к спасению. Именно во свете этих рассуждений нужно воспринимать его слова о порочности человеческой природы.

«В своем греховном и порочном состоянии человек неспособен *сам по себе* ни подумать, ни пожелать, ни сделать что-либо поистине благое; он обязательно должен быть возрожден и пробужден в своем разуме, чувствах и воле, во всех своих силах Богом во Христе через Духа Святого, чтобы он был способен правильно понять, оценить, воспринять, пожелать и сделать нечто воистину хорошее».³⁵¹

С виду это вполне кальвинистское изречение, однако под словами «во Христе через Духа Святого» Арминий понимал не возрождающее действие благодати, а тезис о всеобщем искуплении Христа и, что самое главное, универсальное действие Духа Святого. «Сам по себе» (это важная фраза у Арминия) человек неспособен пожелать благое, но предварительная благодать делает его способным для этого. Бог потому и требует от человека веру, а не производит ее, что «постановил даровать человеку достаточно благодати, чтобы он мог поверить» (там же, 1:383).

Отсюда и мнение Арминия о том, что грешник несет на себе в результате греха Адама не только временное, но и вечное осуждение. Если предшествующая или предварительная благодать делает грешника способным откликнуться на действие Божественной благодати, значит, и вина эта с него снимается. Однако многие сторонники Арминия настаивали на том, что «первородный грех» не может быть вменен всем людям как их собственный и потому не может служить основанием их осуждения Богом. Иными словами, они приписывали «первородному греху» не вечные последствия, а лишь временные и земные, хотя и вошедшие в его природу в виде «закона греха и смерти» (Рим. 8:1).

Также друзья Арминия указывали ему на противоречие в том, что свобода воли не может восстановиться без самого человека. Он все равно должен что-либо сделать, для того чтобы на него сошел дар предварительной благодати, которая по своей природе является универсальной и не избирающей. Впрочем, у самого Арминия на этот счет существует некоторая двусмысленность. Единственное, в чем он уверен, так это в том, что на «добрые дела» грешник неспособен, но то, что текст Рим. 7:18-19 этим и ограничивает все последствия «первородного греха», он особо не отмечает.

³⁵¹ James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), vol. 1, p. 323. Далее в сокращении, где первая цифра указывает на номер тома, вторая на страницу данного издания.

Если быть более точным, то Арминий считал морально недееспособной лишь часть человеческой свободы: «Воля на самом деле свободна, но не в отношении тех действий, которые не могут быть выполнены или невыполнимы без сверхъестественной благодати» (там же, 3:196). Современный арминианский богослов Уильям Мак-Дональд так поясняет мнение Арминия о способности грешника откликнуться на предварительный призыв благодати Божьей: «Безбожник спит в глубине своих грехов, но, когда призыв Божий пробуждает его, он может ответить верой, а может сопротивляться Духу и вновь заснуть смертельным сном».³⁵² Отсюда убеждения Арминия в том, что люди могут отвергать как предварительный призыв, так и спасительный, поскольку «чувствуют позывы Духа Святого, свойственные как подготовке, так и самому рождению свыше, но люди эти еще не рождены заново» (там же, 1:325). Если они могут сопротивляться предварительной благодати Божьей, тогда они должны быть способными и не сопротивляться ей.

Следовательно, Арминий признавал некоторую способность свободы воли принимать действие предварительной благодати, которая открывала возможность для принятия действия благодати спасительной. По этой причине Арминий не боится говорить, что предваряющая благодать только тогда сделает грешника способным принять спасение, когда он «соглашается, верит и обращается» (там же, 3:335). Равным образом, он вслед за Беллармино учит, что сопротивление воле Божьей возможно, несмотря на то что «они обладали достаточной благодатью, чтобы не противиться и уступить Духу Святому» (там же, 3:520, 521). Арминий был убежден в том, что если бы человек не мог верить, то он не мог бы и отказаться от веры (см. там же, 3:520, 521). Поскольку же он может отказаться от веры, он способен и верить.

Вероятно, Арминий не выступал в открытую за существование свободы воли в греховном состоянии, потому что боялся обвинений в пелагианстве. Однако у Пелагия свободная воля была способна не только пожелать спасение, но и заслужить его. В любом случае краеугольным камнем учения Арминия был тезис: «нет оправдания тем, кто призван достаточной благодатью к покаянию и вере» (там же, 3:336). Также Арминий утверждает тезис о поэтапном воздействии Божественной благодати, вначале предварительной, затем достаточной для наделения спасением: «В самом начале обращения человек ведет себя совершенно пассивно, то есть... он может только принять и прочувствовать его. Но когда он чувствует влияние благодати, действующей на его ум и сердце, он свободно принимает ее, а может в то же время и воздержаться от ее принятия» (там же, 2:497 — 499). Данную цитату Джон Уэсли интерпретировал вообще радикально: предварительная Божественная благодать восстанавливает в каждом грешнике свободу воли, при помощи которой он способен при-

³⁵² William G. McDonald, «“...The Spirit of Grace” (Heb. 10:29)», In *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), p. 87.

нять или отвергнуть спасительную благодать. Однако такой подход являлся по существу реабилитацией пелагианства и не был свойствен Арминию. Арминий понимал, что от грешника зависело принять предварительную благодать, которая, так же как и спасительная, не носила принуждающего характера.

Хотя арминианское учение было сформулировано в своем систематическом виде лишь в конце XVI века, оно вполне согласуется с новозаветным учением. Таким образом, в христианском учении свобода воли представлена полностью дееспособной лишь в области сознания человека. В человеческом же теле она представлена в ограниченном виде вследствие повреждения, осуществленного «первородным грехом». Следовательно, сфера проявления безграничной свободы относится к такой составляющей природы человека, как дух или душа, а область ограниченного ее проявления — к телу человека. Следовательно, внутренние порывы души человека выступают наружу лишь в ограниченном виде. Конечно, в теоретическом плане не вступивший на путь духовного преображения человек никогда бы не смог проявить свое внутреннее желание к добру на деле из-за господства в его материальной природе последствий «первородного греха» (Рим. 7:14-25). Однако поскольку, как это отстаивается в арминианском богословии, сила «первородного греха» частично преодолевается при помощи естественной благодати Бога (Пс. 18:2-7; 138:7-12; Ек. 3:11; Мф. 5:46-47; 7:11; Ин. 1:9; 6:44-45; 16:8; Деян. 10:34-35; 14:17; 17:27-29; Рим. 1:19-21, 32; 2:4, 9, 14-15, 27; 10:18; 2 Фес. 2:7), все равно в целом состояние человека сводится лишь к ограничению свободы его действий, а не их полному исключению. Разумеется, «первородный грех», неотразимо сказывающийся, скорее всего, на состоянии нервной системы человека, не исключает возможности свободы желаний человека, непосредственно проявляющихся не в его теле, а в душе.

1.4. Возрождение и Модернизм

Мировоззрение эпохи Возрождения коренилось в том же Средневековье, но представляло собой отличное от Реформации направление. Начало этому разделению на светский и религиозный курс положил Гуго Сен-Викторский, разделивший теологию на тогда еще не вступившие друг с другом в противоречие две разновидности: «мирскую теологию» (*theologia lundana*) и «божественную теологию» (*theologia divina*). Первая, считавшаяся низшей и исследовавшая действия Бога в материальной природе, впоследствии была названа «естественной теологией» (*theologia naturalis*); вторая, считавшаяся высшей и исследовавшая Бога, Выразившего Себя в Откровении и церковных таинствах, — «теологией откровения» (*theologia revelata*).

Под влиянием переводов на латынь трудов Аристотеля, Авиценны и Аверроэса Сигер Брабантский, Боэций Дакский и другие мыслители пришли к выводу о несовместимости методов этих двух теологий. Постепенно возникло сомнение в том, что истины разума вполне соответствуют

истинам веры. Парижские богословы подверглись новому влиянию в наибольшей степени, окончательно разделив теологию и философию. По представлениям парижских аверроистов, если вера не требует доказательств, то философ без них не может обойтись, поскольку его суждения основываются только на разуме, а не вере. Опираясь на метафизические трактаты Аристотеля, аверроисты доказывали ограниченность, а потом и невозможность Божественного вмешательства в дела мира. Эти идеи в значительной степени определили развитие научного познания (Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон), основанного на аргументации и эксперименте. Авторитет дедуктивного метода познания стал постепенно уступать значению индуктивного.

Печальной тенденцией эпохи Возрождения было то, что некоторые сторонники свободы воли, запутавшись в тупиках богословского детерминизма, были вынуждены пристать к этому тяготеющему к секуляризму направлению. Вместо поиска возможности согласия воли человека и воли Бога они автоматически отнесли первую к материальному миру, поскольку он приобрел в глазах церковных интеллектуалов независимую ценность. Так, вместе с философией и наукой от религии отошел и ряд сторонников свободы воли, не подозревая того, что наука не то, что не может им помочь, но и содержит в себе не меньшую угрозу их взглядам.

Со времени Ренессанса и в последующий период под свободой стала пониматься беспрепятственная реализация естественных прав личности (гуманизм). «Гуманистические тенденции Ренессанса постепенно развивались в направлении современного гуманизма — системы ценностей, в основе которой лежит вера в то, что человек сам по себе является точкой отсчета, что он самостоятелен и полностью независим... Библия (же) дала людям возможность разрешить проблему, встающую перед человеком, когда он смотрит на самого себя: человек мог постичь и свое величие, и свою жестокость».³⁵³ Возможно, это было своеобразной реакцией на «темные века» религиозного господства, сковывавшего развитие естественных наук и возможности творческого самовыражения интеллигенции.

В. В. Соколов писал об усилении идей волюнтаризма в эпоху Возрождения следующее: «Прогресс раннебуржуазной экономики, интенсификация производства, расширение и универсализация торговых отношений рождали иные представления о природе той необходимости, перед лицом которой действовал человек. Эта все более пробивающая себе дорогу, переполненная случайностями, прежде всего социальная необходимость не представлялась уже непосредственно и прочно связанной со сверхприродным Богом, не была таким повелительным выражением Его сути, каким выступал фатум, божественный рок. Эта весьма динамичная необходимость, находящаяся в сложных отношениях с Богом, столь же не зависела от человека, сколь и зависела от него в огромном множестве случаев. Еще в древнеримском мире она была олицетворена богиней Фортуны (отожде-

³⁵³ Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 50, 79.

ствляемой с греческой Тихе). Фортуна и стала одним из самых распространенных образов-понятий человеческой судьбы-удачи в условиях все усложняющегося и убыстряющегося времени. Образы Фортуны и рассуждения о ней в эпоху Возрождения — одно из самых распространенных явлений в истории, поэзии, изобразительном искусстве, в политике и даже в повседневной жизни. Фортуна стала тогда излюбленной темой размышлений многих философов — от Петрарки до Маккиавели». ³⁵⁴ Тема свободы воли человека зазвучала по новому в творчестве представителей христианского гуманизма (Пико делла Мирандола, Эразм Роттердамский, Вивеса, Агриппа Неттесгеймский). ³⁵⁵

На представления о свободе воли первых христианских гуманистов оказал большое влияние христианский мистицизм, ведущей фигурой которого является **Николай Кузанский** (1401 — 1464). Фактически его учение о свободе воли дало волюнтаристским идеям эпохи Возрождения религиозную санкцию, что в то время имело большое значение. Николай Кузанский относится к числу тех церковных лидеров, которые продолжали неоплатоническую линию в вопросе о свободе воли, не разделяя ее августиновскую трактовку. ³⁵⁶ Философия Николая Кузанского находилась под воздействием неоплатонизма Плотина, мистики Мейстера Экхарта и номинализма Уильяма Оккама. Идея создания Богом мира строго определенным, а не другим, еще от вечности в рассуждениях Николая Кузанского предугадывает учение о «предустановленной гармонии» Лейбница.

Кузанский определил сферу человеческого знания лишь пределами, доступными для познания, назвав ее «ученым незнанием». Высшие же ценности постигаются человеком (разумеется, верующим) посредством внутреннего мистического озарения. Таким образом, человеческому познанию становится доступна область, лежащая за пределами ограниченных возможностей разума. Вот почему многие христианские мистики, особенно францисканцы, обращали большое внимание на союз разума с любовью. Между разумом и любовью они не видели существенных противоречий, которые возникли значительно позже в философии интуитивизма и экзистенциализма. Взаимосвязь любви и познания была важна и для Николая Кузанского: «Человеческая природа... соединяется с Тобой как со своим желанным Богом, поскольку желанное есть цель *любящего*. Сходным образом умопостигаемое есть цель интеллекта. Эту цель мы на-

³⁵⁴ Соколов В. В. Философское кредо Эразма из Роттердама / Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 53.

³⁵⁵ Конечно, о свободе воли учили и представители натурфилософии (например, Телезо, Бруно, Кампанелла), хотя и находились под большим влиянием идеи о всеобщей одухотворенности природы (концепция гилозоизма). Эти представления выразил Френсис Бэкон следующим образом: «Всем естественным телам присуща некоторая способность ощущения и даже выбора, вследствие которой они стремятся к дружественному и избегают враждебного» (The Works of Fr. Bacon, vol. VII, London, 1826, p. 217).

³⁵⁶ Защита свободы воли Бернаром Клервоским, Петром Абеляром и другими средневековыми богословами не опиралась на философские идеи неоплатонизма, а велась исключительно в рамках христианского мировоззрения.

зываем истиной. Соответственно, поскольку в Тебе, Боже мой, истина интеллекта, сотворенный *интеллект может соединиться с Тобой*» (курсив мой. — Г. Г.).³⁵⁷

Человек в учении Николая Кузанского, подобно любой вещи, относился к микрокосмосу, то есть отражал целый универсум, устроенный иерархически. Однако этот человек отличался от животного именно своей свободой воли, хотя, разумеется, и ограниченной в своих возможностях. Подобно Богу, «по своему вечному замыслу сотворяя возможность стать... человеческий ум, образ Абсолютного Ума, будучи свободным, тоже определяет в своем замысле все вещи, поскольку измеряет своими понятиями все... и все, что предполагает делать, он определяет сначала внутри себя».³⁵⁸

Разумеется, в силу иерархически устроенного миропорядка внутренний и внешний виды деятельности человека описывались Николаем Кузанским не столь радикально, как при дуалистическом представлении о мироздании. Тем не менее это различие существует даже в рамках мистического пантеизма Николая Кузанского, хотя и в виде борьбы между разумом и чувствами, известному нам по Платону: «Возможность свободной воли несколько не зависит от тела, как от него зависит возможность похотствовать животным желанием. Соответственно, свободная воля не повинует телесной слабости... а пребывает неизменной и господствует над ощущениями. Например, она не всегда позволяет глазу смотреть, когда он склоняется к тому, но отвращает его, чтобы он не видел суеты и скандала; равным образом она иногда не позволяет есть при голоде; и т. д.».³⁵⁹

При этом руководителем воли является ум, органически с нею связанный и призванный защитить волю от посягательств низменных чувств: «Ум видит похвальное и скандальное, добродетели и пороки, чего не видит чувство, и может понудить чувства держаться его решения, а не их желания. И здесь мы на опыте узнаем, что сама по себе возможность мощно и нетленно проявляется в возможности ума и имеет отдельное от тела бытие».³⁶⁰ Кстати, упоминание о «желаниях чувства» не говорит о том, что воля раздвоена сама в себе, но свидетельствует о том, что воля свободно может склониться к угождению недозволенных потребностей тела. В этом вопросе Николай Кузанский следует неоплатонической традиции.

Духовное желание человека может быть реализовано лишь при помощи Бога, Который в Свою очередь ожидает от человека благочестивого стремления к Себе. «Доброму и неотступному намерению помогает Бог, Которого ищут в этом (своем) движении и Который дает исполнение доброй воле: Он направляет верующего и делает его совершенным, восполняя

³⁵⁷ Николай Кузанский. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. 1980. — С. 75.

³⁵⁸ Там же. — С. 392.

³⁵⁹ Там же. — С. 428.

³⁶⁰ Там же. — С. 428-429.

бессилие надеющихся на Него Своим всемогущим милосердием. Поэтому христианин, который делает все, что в его силах, пускай даже и чувствует, что его шар движется не ровно, все-таки не расстраивается, веря в Бога, Который не оставляет уповающих на Него».³⁶¹

Идея милостивого Бога в учении Николая Кузанского о свободе воле играет особую роль, не позволяя относиться к Его воле как все предопределяющей и все преодолевающей в степени, присущей раннестоиическому фатализму. В представлениях Николая Кузанского о воле Бога развивается представление об условном предопределении: если человек будет стремиться всеми своими силами к Богу, его ожидает предопределение блаженства, если же он станет снова-таки всеми своими силами прилепляться к греху, то унаследует предопределение проклятия: «Насколько они Его любят, настолько прославляют, и чем больше восхваляют, тем больше сами устаиваются хвалы и ближе подступают к Нему, достойному бесконечной хвалы, хотя никогда не достигают равенства с Ним... Также и вечное проклятие возмущившихся духов никогда не станет временным и конечным».³⁶²

Непринудительный характер воли Божьей утверждается в следующем изречении философа: «Если ты не смотришь на меня очами благодати, причина тому я сам, потому что сам проложил между нами разделение, отвернувшись от Тебя и обратившись к чему-то другому, что Тебе предпочел. Но даже и здесь Ты ничуть не отвращаешься от меня; Твое милосердие следует за мной, ожидая, не захочу ли я когда-нибудь снова обратиться к Тебе и снова вместить Твою благодать... Пока человек жив, Ты не перестанешь следовать за ним и мягким внутренним советом побуждать его, чтобы он оставил свои блуждания и обратился к Тебе для счастливой жизни».³⁶³

При этом Николай Кузанский излагает синергический характер отношений человека с Богом весьма тонко: «Никто не может к Тебе обратиться без того, чтобы Ты еще раньше уже не был рядом: Ты со мной еще раньше, чем я к Тебе обращаюсь; ведь не будь Ты рядом и не напоминай мне о Себе, как бы я мог обратиться к Тебе, Неведомому, раз я совершенно ничего сам о Тебе знать не могу?».³⁶⁴ Предшествующая разновидность благодати Бога все равно находится «рядом» со свободной волей человека (соприсутствует), а не внутри ее (управляет), что происходит, когда наступает само обращение и в сердце христианина входит особая ее разновидность. Предварительная благодать ведет грешника к Богу, «напоминая о Нем» и «побуждая оставить свои блуждания и обратиться для счастливой жизни». Иными словами, Николай Кузанский четко отличает

³⁶¹ Николай Кузанский. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. 1980. — С. 281.

³⁶² Там же. — С. 375.

³⁶³ Там же. — С. 42.

³⁶⁴ Там же. — С. 43.

«побуждение» (подталкивание с согласия человека) от «понуждения» (подталкивания вопреки этому согласию).

Даже находясь под руководством особой благодати, индивидуальность воли человека не исчезает, а только укрепляется: «Ты дал мне свободу принадлежать самому себе, если я захочу. Ты будешь моим, лишь когда я стану самим собой. Ты требуешь моей свободы, раз не можешь быть моим, пока я сам не буду принадлежать Тебе; и, предоставив это моей свободе, Ты не понуждаешь меня, а ждешь, когда я решусь быть самим собой. Так что за мной дело стало, не за Тобой, Господи, неограничивающий Свою беспредельную благодать, а щедро изливающий ее всем, всем способным вместить. Если я буду слушать Твое слово, не перестающее говорить во мне и постоянно сияющее в моем разуме, то буду свободно владеть собой и перестану служить греху. Ты будешь принадлежать мне и дашь видеть Свое лицо мне во спасение».³⁶⁵ Выражение «свободно владеть собой» соответствует состоянию христианского спасения, однако даже в неверии человек способен, так сказать, «полусвободно владеть собой», настолько чтобы воззвать к Богу за помощью. Николай Кузанский использует очень меткие фразы, типа «Ты допускаешь нас блуждать и расточать нашу свободу», что свидетельствует о том, что свобода неверующего человека с каждым согрешением ослабевает, а верующего с каждым духовным усилием укрепляется. Происходит самоопределение или укоренение первого во зле, второго в добре.

Особенностью учения о свободе воли Николая Кузанского является указание на то, что человеческую волю может ограничивать не только природная необходимость, но и природная случайность: «Судьба, выше-названная мировой душой, не распоряжается в нашем царстве тем, что зависит от человека. Каждый человек обладает свободным выбором, а именно выбором между волеением и противлением, зная добродетель и порок... зная, что надо избирать добро и отвергать зло, поскольку внутри него есть царь и судья подобных вещей; все это неведомо животным и тем самым зависит от человека как такового. Здесь и заключается его благородное царство, никоим образом не подвластное ни универсуму, ни какому-то другому творению, а не во внешних благах, которые зовутся случайными и над которыми человек не властен, сколько бы ни напрягал волю, потому что они не подвластны воле, как вышеперечисленные бессмертные блага, которые воле подлежат».³⁶⁶

К сожалению, осталось незамеченным в последующей истории развития учения о свободе воли мнение Николая Кузанского о выработке свободной волей навыка в деле ее приобщения к добру, что сильно напоминает идею «самодетерминации»: «Ты, Господи, дал мне бытие, и такое, что оно само может постоянно делать все более способным вместить Твою благодать и благодать. Эта сила, которая у меня от Тебя, и в которой

³⁶⁵ Николай Кузанский. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. 1980. — С. 48.

³⁶⁶ Там же. — С. 280.

я имею живой образ Твоей всемогущей силы, есть свободная воля. Ею я могу или расширять, или ограничивать способность вместить Твою благодать».³⁶⁷ Здесь автор приведенной цитаты называет свободу волю самоуправляемым бытием, которое обладает Божественной силой. Возможно, именно это рассуждение Николая Кузанского легло в основание представления Лейбница о самоуправляемых монадах. Мы же хотим подчеркнуть здесь тот факт, что индивидуальная воля не только свободна делать любой выбор, но осуществлять и придерживаться строго определенного выбора, то «расширяя», то «ограничивая» свою волевую «способность».

Разумеется, воля может привыкнуть и к злу в такой степени, что потеряет способность к самоуправлению, что сродни произволу. По этой причине Николай Кузанский обращает внимание на ситуацию такого проявления свободной воли, когда остановить себя она становится не способной. В таком случае «привходящим намерением изменить нами же навязанный ход (мы) не можем, как решившийся бежать с горы человек, когда разгонится, даже при желании не может себя удержать».³⁶⁸ Хотя подобный ход мысли мы встречали уже у Августина, однако для христианского сознания они являются неприемлемыми, потому что лишают свободы не самого согрешившего человека (Адама), а других (все человечество). Более подходящим является применение этой ситуации к поведению людей после грехопадения, пусть даже когда она может иметь только временный или обратимый характер.

Например, как разрешается вопрос об ответственности человека, совершившего преступление в нетрезвом состоянии? Хотя пьяница (и не только) в момент совершения своего преступления был неспособным контролировать свое поведение, однако он знал наперед, к чему может привести состояние сильного опьянения, поэтому он должен понести наказание. Систематическое пребывание в состоянии различного рода «маний» (сексуальной, компьютерной и других видов зависимости) приучивает волю к строго определенному порочному поведению, так что в какой-то момент времени она может спорадически или же постоянно, в слабой мере или в сильной, частично или же полностью потерять самоконтроль, то есть стать произвольной.

Если в философском понимании этого слова свобода укрепляется путем своего самоограничения, то в христианском смысле наша свобода таким образом приобретает свою сущность и более полное развитие. И, наоборот, там где произвол считает себя вершиной своей свободы в философском значении, то в христианском называется рабством или порабощением воли. Об этом говорят следующие слова Николая Кузанского: в случае подчинения воли побуждениям животной природы «мы, хоть можем и свободно, движемся несвободно, а по необходимости нашей чувственной и телесной природы, в других же (случаях) — свободно, поскольку

³⁶⁷ Николай Кузанский. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. 1980. — С. 40.

³⁶⁸ Там же. — С. 279.

дух, свободный, движет сам себя. Природа не может никогда навязать нашему духу никакую необходимость, а дух природе, наоборот, может, чему есть как добрые примеры — воздержание, целомудрие, — так и злые, когда мы грешим против природы и отчаявшиеся люди накладывают на себя руки и убивают себя».³⁶⁹

Таким путем средневековая христианская мысль исповедовала власть духа над потребностями тела. Следующим шагом должно было стать утверждение власти человека над могуществом всей внешней природы. Неудивительно, что, опираясь на представление о несостоятельности богословского детерминизма, христианские гуманисты развернули идейную борьбу за освобождение человека и от пут природной необходимости.

Впервые идея самостоятельной ценности человеческого существа как уникальной и наделенной творческими способностями изложена в «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола (1463 — 1494): «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя представляю».³⁷⁰

Написав «900 тезисов по диалектике, морали, физике, математике для публичного обсуждения» (1486), Пико делла Мирандола хотел выступить с ними на публичном диспуте в Риме в присутствии всех знаменитых ученых Италии и Европы. Это произведение характеризовало особое предназначение человека в мироздании и исходное внутреннее единство всех положений человеческой мысли. Поскольку в этом произведении были собраны суждения самых разных мыслителей с целью нахождения в каждом из них нечто достойного изучения и использования, папа Римский осудил тринадцать положений учения Пико делла Мирандола, тем еще более увеличив авторитет двадцатитрехлетнего философа. В конце своей жизни (церковное осуждение было отменено лишь в 1492 году) этот мыслитель сильно сблизился с церковным реформатором Джироламо Савонаролой, в монастыре которого он и был погребен. Незадолго до смерти Пико написал сочинение «Рассуждения против прорицающей астрологии», в котором отверг астральный детерминизм в пользу свободы человеческой воли. Главный пафос этого сочинения — призыв обратиться к исследованию того, что исходит «от собственной природы самих вещей и ближайших и связанных с ними причин».

В отличие от своих предшественников, рассматривавших человека как высшую, но все же составную часть сотворенного Богом мира, Пико выносит человека за пределы космической иерархии и противопоставляет ей.

³⁶⁹ Николай Кузанский. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. 1980. — С. 268.

³⁷⁰ Цит. по: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. — М. — 1962. — Т. 1. — С. 507.

Человека он объявляет особым, «четвертым» миром, не вмещаемым ни в один из трех «горизонтальных» миров ее традиционно неоплатонической структуры (элементарного, небесного и ангельского). Он вертикален по отношению к ним и пронизывает их всех, находясь вне каждой из них. Философская антропология Пико обосновывает свободу воли человека настолько ярко, что делает из него полновластного творца собственного «я». По убеждению Пико дела Мирандолы, способности человека неограниченны, поскольку он всегда есть результат собственных усилий. Сохраняя возможность нового выбора, человек никогда не может быть исчерпан никакой формой своего наличного бытия в мире. Пико рассматривает тезис о свободе выбора человека в качестве главного условия всякого его деяния и моральной оценки.

Неоценимый вклад Пико дела Мирандолы в понимание свободы воли человека состоит в том, что он первым заговорил о природе человека как становящейся, вернее «самостоянствующей». В его учении она предстает как результат самостоятельной творческой деятельности человека, а не как раз навсегда данная. Природа человека рассматривается им как итог постоянного процесса становления, самостоятельного, сознательного и ответственного выбора. «Божественность» человека не просто задана в его природе, поскольку он «создан по образу и подобию Божию», она достигается в нем в процессе духовного становления.

В. В. Соколов, связывая идею фортуны с возрождением учения о свободе воли человека, пишет о взглядах Пико дела Мирандолы следующее: «Самую яркую разработку данной проблемы осуществил Пико дела Мирандола в своей известной «Речи о достоинстве человека» (1486), где он объявил его третьим миром наряду с Божественно-небесным, с одной стороны, и природным — с другой. Специфика человека, согласно Пико, заключается именно в свободной воле. Она позволяет ему, в сущности, превзойти ангелов и другие небесные интеллигенции, которые были сразу созданы Богом во всем их совершенстве, в то время как человек может достичь высшего совершенства собственными усилиями, напрягая дарованную ему Богом свободную волю. Если необходимого напряжения не происходит, человек деградирует до уровня скота, максимально приближаясь к бессловесной природе. Пико — один из руководителей платоновской академии во Флоренции, оказавшей столь значительное влияние на Оксфордский кружок христианских гуманистов, следовательно, и на Эразма»³⁷¹, написавшего знаменитую Диатрибу.

Данному подходу к способностям человеческого существа противостояло научное представление о невозможности вообще никакой свободы вследствие всемогущего господства естественных закономерностей в физическом мире. Таким образом, спор о свободе воли переместился в то же русло, что и в античную эпоху. Отказ же от христианского учения о нали-

³⁷¹ Соколов В. В. Философское кредо Эразма из Роттердама / Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 53-54.

чии в природе человека трансцендентной составляющей только усилил этот конфликт, неминуемо ведя всю философскую мысль к объяснению и духовной стороны его естества как простого продукта материального бытия.

Таким образом, в философии Нового времени под научной вывеской воцарился детерминизм, хотя науке не было выгодно признавать детерминизм со стороны Бога. С другой стороны, полная зависимость человеческой воли от законов физического существования вела к отрицанию морали. Поэтому в этот нестабильный период многие мыслители искали ответа на вопрос о свободе воли. М. Монтень не отрицал ее: «Ценность и достоинство человека заключены в его сердце и в его воле: именно здесь — основа его подлинной чести».³⁷² Однако представители гуманизма перестали привлекать к этому идею Бога.

Здесь мы отвлечемся от характеристики западной философской мысли и немного осветим понимание свободы воли на христианском Востоке и России, находившимися под влиянием учения Оригена, а не Августина. Фактически все восточные мыслители, начиная с Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, признают существование в естестве человека свободной воли (Анастасий Синаит, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама). Остановимся на двух представителях византийского исихазма: Григории Паламе (1296 — 1359) и Максиме Греке (1470 — 1555).

Григорий Палама (1296 — 1359) богословски оформил более практическое по своему содержанию учение Максима Исповедника, получившее на христианском Востоке название исихазма (безмолвия). Сутью спора Паламы с его противником Варлаамом составлял вопрос о тварности или нетварности Божественных энергий или проявлений благодати, в частности того Божественного света, который озарял Христа на горе Преображения. Палама и продолжатели византийского исихазма считали этот свет несотворенным, а Варлаам и монахи западной традиции сотворенным. Иными словами, вопрос касался возможности непосредственного познания Бога посредством особого состояния, которое на Востоке называли внутренним озарением, но которое не получило поддержки в католической церкви. Ответ на этот вопрос формировал представление о характере Божественного обожения. Если Палама считал, что Божественные энергии могли быть передаваемы людям, тогда надобность в богословии и даже в церковном посредстве для получения Божественной благодати исключалась. В отличие от него Варлаам считал выражением сущности Бога не энергии, а идеи, подчиняя свое богословие интеллектуальному началу. В итоге получалось, что сущность Бога в учении Варлаама можно было познать и средствами разума, а в учении Паламы — только особым, мистическим путем.

Отвечая на этот вопрос, Палама сформулировал учение исихазма в наиболее полном его виде: Бог пребывает всей Полнотой Своего Божества

³⁷² Монтень М. Опыты. Кн. 1. — М.-Л. — 1954. — С. 78-79.

в этом мире в качестве Своих энергий. Эти энергии сотворили этот мир и могут быть познаны посредством личного духовного подвижничества и мистического опыта. Данный ответ представлял процесс обожения как сугубо синергический или сотрудничающий: причащаясь Телу Христову и направляя все свое естество посредством постижения энергий Бога, усилия человека становятся «сонаправлены» с энергиями Бога так же, как это имело место и со Христом. При этом человек участвовал в полноте Божественной жизни не только ментально или душевно, но и физически, что и вызывало особое недоумение Варлаама. Причастие Божественной жизни, по Паламе, проявляется озарением как умственных, так и физических сил человека Нетварным светом, проявляясь в молчании-исихии.

В конечном итоге, учение Паламы победило и на Западе, став в основание католического учения об обожении. Таким образом, было утверждено, что усвоение Божества человеком происходит не только в виде усвоения морального и духовного знания, но и виде преображения физического. Этим положением объясняется особая привязанность католических и православных христиан к благодати, истекающей из икон, мощей и святых. В лице исихазма Григория Паламы христианская церковь избавилась от неоплатонического представления о сути духовного опыта как интеллектуального гнозиса, однако моральная сторона богоуподобления оказалась также вытесненной таинственным мистическим опытом.

Отразился ли этот спор на учении исихазма о свободе воли? Нет. Палама в этом вопросе следовал как раннепатристическому учению, которое наиболее четко выражал, например, Макарий Египетский, так и послепостлавутинистским отцам (Максиму Исповеднику, Иоанну Дамаскину и другим). В своем «Исповедании православной веры» он уделил данной теме лишь несколько строк, поскольку она не подвергалась никакому сомнению: «Мы не знаем... другого начала зла, чем развращение умных существ, которые плохо пользовались богоданной им свободой».³⁷³

Палама отстаивает свободу воли человека на основании трех тезисов: создания человека «по образу Божию», бессмертия человеческой души и синергическом характере обожения. Так, по воззрению Паламы, «образ Божий» в человеке непоколебим даже первородным грехом (Сар. 39, col. 114VIII в. ср. сар. 43, — col. 1152 C): ««Умное и словесное естество души, — говорит он, — одно только обладает и умом, и словом, и животворящим духом. Только оно одно больше, чем ангелы, было создано Богом по Его образу. И этого изменить нельзя, хотя бы даже оно и не знало своего достоинства, и не чувствовало и не действовало достойно Создавшего его по Своему образу. Так после прародительского греха... утратив житие по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его». Как носитель «Божьего образа» человек выше ангелов, не обладающих телами и потому не могущих вторить или производить действия в матери-

³⁷³ Григорий Палама, св. Исповедание православной веры // Воскресное чтение, Киев, 1814, № 3. — С. 19.

альном мире. Если ангелы суть «служебные духи», то человек — сопровитель Бога на земле. Это же можно сказать и об эстетических чувствах человека, выражающих музыкальными, поэтическими и изобразительными средствами его способность к «творчеству вещей из ничего»: «Мы только одни из всех созданий имеем кроме ума и рассудка еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний» (Сар. 63, col. 1165 С). Палама различает между собой образ и подобие Божьи: если образ есть духовность человека, то подобие — возможность нравственного уподобления.

Палама (Сар. 32, col. 1141 В) пишет о трансцендентной сущности человеческого естества почти по-кантовски: «Душа каждого человека является и жизнью одушевленного ею тела и, как относящаяся к другому, имеет возможность оживотворять другого, то есть именно оживотворяемое ею тело. Но она имеет жизнь не только, как энергию, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Видно, что она имеет разумную и духовную жизнь, ясно отличную от жизни тела и разных телесных явлений. Потому-то при распадении тела она с ним вместе не разлагается. К тому же она не только не умирает вместе с телом, но и остается бессмертной, как не имеющая отношения к другому, но имеющая сама по себе жизнь, как сущность». Разумеется, если душа человека не подчинена условиям материального существования, тогда воля человека свободна, по крайней мере, в сфере мышления, желания и ценностной ориентации человека.

Григорий Палама (Homilia 17, col. 221 С) пишет об обожении человека не в категории заслуг, а в терминах личных отношений: «Человек становится сосудом, способным воспринять Божественную благодать, которая, надо это постоянно помнить, не дается за что-то или в какой-то пропорциональной нашим подвигам мере, а ради чего-то, по одной только безмерной любви Божьей к нам. Корреляции между подвигами нашими и благодатью Божьей нет. Естество человека способно к обожению, человек от вечности предуставлен к соединению с Богом. Непорочный Агнец предназначен к заколению еще прежде сложения мира. Поэтому можно говорить и о вечном богочеловечестве. Боговоплощение не только факт, однажды в истории бывший, но и от вечности в Божественном Совете присущая премирная реальность. Бог Своею Божественною благодатью вложил Самого Себя в это существо, сотворив его по Своему образу и подобию, и возвысил на земле человека, сознающего самого себя».

Василий (Кривошеин) пишет о синергической концепции обожения Григория Паламы следующее: «По учению свт. Григория Паламы, возможность богообщения зиждется на богоподобии, которым обладает человек, созданный по образу Божьему. Как существо душевное и телесное, предопределенное к господству над тварным, человек больше уделен этим богоподобием, нежели ангелы, не обладающие собственной энергией. Он — средоточие мира, микрокосм, отражающий в себе всю вселенную. Само по себе тело человека не есть нечто дурное. Оно может участвовать в жизни Духа и еще здесь, на земле, может быть преображено Его силой.

Сердце — средоточие всякого духовного и даже интеллектуального человеческого действия. Затемненный в нас грехом образ Бога восстанавливается исполнением Его заповедей, и тогда человек обретает в любви к Богу и своему ближнему способность богообщения, выражающегося главным образом в молитве, высочайший образ которой — непрестанная умная молитва. Она определяется как непосредственное соединение ума с Богом, совершающееся в сердце неким тройственным действием».³⁷⁴

Архимандрит Киприан (Керн) подчеркивает приверженность Паламы к идее свободы воли: «Падение Адама изменило и нарушило первозданную красоту и гармонию премирного плана. Человек умер для райской жизни. Много раз Палама говорит в своих проповедях и аскетических трактатах о том, что отделение Бога от души есть смерть души и что прежде смерти телесной мы подверглись смерти душевной («De opificio hominis», сар. 16, — MPGr. t. 44, col. 184 B). Но грехопадение не лишило человека совсем его богоподобности. Ему дана надежда подняться, расти и лечиться. Душа больна; больны все ее части и врач — Христос врачует душу («De natura hominis», — MPGr. t. 40, col. 524 B)».³⁷⁵

Фактически по вопросу свободы воли Палама ничего нового не сказал, да и не претендовал на это. Он только представил разрозненные представления об исихазме в виде богословского учения, подтвердив в качестве неотъемлемой его части тезис о свободе воли, рассмотренный в более детальном виде в трудах Максима Исповедника. По этой причине Григорий Палама всегда говорил о себе как о последователе церковного и традиционного учения. Он подытожил всю мистическую мысль предыдущих христианских писателей, включая и их представления о свободе воли.

Творчество представителя поствизантийского исихазма **Максима Грека** (1470 — 1555), ясно учившего о свободе воли человека, принесло из греческого Афона в Россию богословское наследие Лютера.³⁷⁶ Вслед за Григорием Нисским и Иоанном Дамаскиным Максим Грек относил свободу воли к одному из важнейших признаков «образа Божьего» в человеческой природе. Идея «самовластия души», по выражению М. Грека, использовалась на Руси для того, чтобы подчеркнуть возможность и необходимость как контроля над своей волей, так и управления ею в нужном русле. Чем-то в ней нужно было пожертвовать и отринуть, а что-то посвя-

³⁷⁴ Василий (Кривошеин), мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом имени Н.П. Кондакова. VIII. Прага, 1936. — С. 99.

³⁷⁵ Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Григория св. Паламы. Киев, 2005.

³⁷⁶ В числе других предвестников протестантизма в России следует признать Григория Сковороду (1722-1794). Взгляды этого философа на проблему свободы воли хорошо выражены в известном его четверостишии: «В нас сердце есть алтарь, а воля — жертва есть, священник в нас — душа, чтоб волю в дар принести» (цит. по: Каретникова М. С. Русское богоискательство. Национальные корни евангельско-баптистского движения / Альманах по истории русского баптизма. — СПб.: Библия для всех. — 1997).

тить и употребить на служение. Личность человека — не раб, а хозяин своей воли, поэтому и ответственна перед Богом и перед лично собой.

Максим Грек из библейского повествования о сотворении человека Богом по образу и по подобию Своему (Быт. 1:26) делал вывод о том, что образ — это отпечаток Божьей природы в природе человеческой, которая способна носить на себе этот отпечаток, не переставая быть сама собой. К этому отпечатку Максим Грек относил и свободную волю человека. Как образ невидимого Творца, человек получил от Него дар бессмертия и свободы воли. Благодаря «свободе воли и разума» человек получил высокий статус в тварном мире.³⁷⁷ Эту мысль он заимствовал от Григория Нисского через Иоанна Дамаскина. Если Григорий Нисский подразумевал под «образом Божиим» власть человека над творением Божиим, а Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский — только разум, то Иоанн Дамаскин, сочетав оба эти объяснения, добавил к ним и свободную волю человека.

Душа человека как носитель «в себе познания свойств Первообраза» сотворена «бессмертною, разумною и вечно нетленною», чем она стоит «выше естества бессловесных» и предназначена быть «святейшим домом Вышняго».³⁷⁸ В антропологии Максим Грек придерживался позиции не дихотомии (двойственности), а трихотомии (тройственности), следуя в этом общей традиции византийского исихазма, восходящей к Платону. В рамках представления о трехчастном делении человеческой природы Максим Грек выделяет в ней три начала: духовное (*pnevma*), душевное (*psihi*) и плотское (*uli*), что соответствует трем силам или началам человеческой души: разумной (*to logikos*), желательной (*thitikon*) и раздражительной (*epithumitikon*). Разум как составная часть души человека у Максима Исповедника не противопоставляется свободной воле, но выполняет роль ее духовного наставника. В этом смысле разум есть «кормчий души» и «главнейшая часть души», так что здесь Максим Грек следует неоплатонической гносеологии. По этой причине он резко критикует католическую схоластику за неоправданное использование рассудка в познании трансцендентных «таинств веры», отдавая приоритет опытному, мистическому богопознанию. Именно с необходимостью «сведения» ума в «сердце» связана специфичная исихастская практика «чистой непрестанной молитвы» и «трезвения», «сокровенного делания ума». Отметим то, что в качестве монологичной «чистой непрестанной молитвы» Максим рекомендует повторение сотога псалма и сосредоточение ума в сакральном тексте.³⁷⁹

Свое учение о свободе воли или «самовластье» Максим Грек был вынужден сформулировать, реагируя на бушевавший в его дни спор между католиками и протестантами-реформатами по этому поводу. О свободе человека от законов природной необходимости Максим Грек писал сле-

³⁷⁷ Максим Грек. Творения: В 3-х ч. Ч. 2: Догматико-полемические сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1996. — С. 24.

³⁷⁸ Максим Грек. Творения: В 3-х ч. Ч. 1: Житие преп. Максима Грека. Нравоучительные сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1996. — С. 3.

³⁷⁹ Там же. — С. 104 — 105.

дующее: ««Будучи сначала сотворены Создателем самовластными, мы властны в своих делах, как добрых, так и злых, и никто над нами не имеет власти, кроме Создавшего нас, — ни ангел, ни демон, ни звезда, ни зодиак, ни планета, ни колесо Фортуны, изобретенной бесами»».³⁸⁰ Свобода воли человека трактуется Максимом Греком как способность человека к творческому становлению в границах тех возможностей, которые определены ему Богом. Таким образом, Максим Грек возводил к воле Бога вопрос предоставления человеку определенной свободы. Свобода, понимаемая в ее метафизической сущности, описывается им как неоценимый дар Божьей благодати, мудрости и любви, данный человеку в его полномочное владение. Владея этим источником, человек способен себя раскрыть творчески, обдуманно и целесообразно. В своем понимании «самовластия» человека Максим Грек опирается на принцип синергии (содействия, сотрудничества) Божественной и человеческой сторон.

Теперь нам нужно возвратиться на Запад и продолжить изучение его богатого философского наследия. И в качестве перехода к рассмотрению рациональных систем западноевропейской философии скажем немного о взглядах на свободу такого представителя немецкого мистицизма, как **Якоб Бёме** (1575 — 1624), оказавшего большое влияние на философию Шеллинга и его последователей, в частности в России (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков).

Творчество этого мыслителя с трудом поддается систематизации из-за присущей в целом мистицизму неопределенности некоторых понятий и терминов и игнорирования логического принципа противоречия. Не получив классического образования, Бёме посвятил свою жизнь изучению «тайн сокровенной природы». Поскольку в качестве источников истины о духовном мире и душе человека Бёме считал не только Библейское Откровение и данные естественных наук, он обращался также и к изучению оккультного наследия в виде кабалистики, астрологии, неоплатонизма и древнего гностицизма. Связь с оккультными учениями наложила на учение Бёме некоторый отпечаток, особенно в вопросе понимания природы Бога и связанной с этим проблемы происхождения зла.

Согласно учению Я. Бёме, антиномизм бытия или борьба противоположных начал заложена не только в мире, но и в самой природе Бога, Которому независимо противостоит «темная первооснова» (Ungrund). Эта позиция пыталась устранить дилемму монизм-дуализм путем внесения идеи напряжения и борьбы в самом идеальном мире. «Темное начало» у него дает толчок возникновению зла, которое затем Бог «просветляет». Поскольку это повторяется циклично, учение Бёме о Боге имеет сходство с индуистским монизмом. Сам Бёме опирался на разделение природы Бога на *Gotheit* и *Gott*, сделанное еще М. Экхартом. Несмотря на то что учение Бёме было скорее панантеизмом (мир есть не все, а часть Божества), чем

³⁸⁰ Максим Грек. Творения: В 3х ч. Ч. 2: Догматико-полемиические сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1996. — С. 267.

пантеизмом, оно все же невольно делало Бога Первоисточником мирового зла и вступало в противоречие с основными положениями иудео-христианской теологии.

Поскольку человек являлся в немецком мистицизме частицей Божества, его внутреннее устройство было похоже на Божественное, включая и вопрос обладания свободой. «Каково существо в Боге, таково оно и в людях и ангелах; и каково Божественное тело, таково и тело ангельское и человеческое. Однако с тем различием, что ангел и человек есть тварь, а не Целое Существо, но лишь сын Целого Существа, которого Оно породило: потому он справедливо подчинен Целому Существо, ибо он сын Его тела. И когда сын противится отцу, то вполне правильно, если отец выгонит его из своего дома, ибо он противится тому, кто его породил, и чьею силою он стал тварью».³⁸¹

Как видно из приведенной цитаты, Бёме признавал акт творения мира и человека, а значит, не был полным пантеистом. Подобно Богу, Бёме приписывал человеку некоторую свободу воли, которая способна даже «противиться отцу». Способом уклонения от этого противления и связанного с ним «изгнания» из отчего дома Бёме считает способность к самокритике самого человеческого сознания: «Обрати сердце свое со всей решимостью к Богу и сотвори покаяние о своем грехе в истинном, строгом своем намерении жить свято, и проси Бога о Духе Его Святом и борись с Ним, как боролся с Ним святой праотец Иаков целую ночь, пока не взошла утренняя заря, и перестал не раньше, как Он благословил его».³⁸²

Признавая за Богом ответственность в вопросе допущения зла, Бёме, однако, наделял человека обязанностью бороться со злым началом, находившемся в его природе: «Когда человек возвышает дух свой в Божество, то течет и качественно в нем Дух Святой, а когда дает он духу своему опуститься в сей мир, в похоть зла, то течет и господствует в нем диавол и адский сок... Подобно как в природе течет, господствует и пребывает доброе и злое, так и в человеке: но человек — дитя Божье, которое Он создал из лучшего ядра природы на господство в добром и одоление злого. Хотя злое связано с ним, подобно как в природе злое всегда бывает связано с добрым, все же он может одолевать злое. Когда возвышает он дух свой в Бога, то течет в нем Дух Святой и помогает ему побеждать».³⁸³ Таким образом, Бёме признает позицию синергизма, позволяющую Духу Святому «помогать побеждать зло» на условии встречного желания человека к Богу.

Бёме объясняет двойственность в природе человека, опираясь на учение апостола Павла: «Человек сам ввергает себя в ярость через падение Адама и Евы, так что зло стало связано с ним; иначе его источник и побуждение были бы единственно в добре, ныне же — в обоих, как и говорит о

³⁸¹ Бёме Я. Аврора, или Утренняя Заря в восхождении. М.: Гуманус. 1990. — С. 69.

³⁸² Там же. — С. 73.

³⁸³ Там же. — С. 5.

том Святой Павел: “Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или [рабы] греха к смерти, или послушания к праведности?” (Рим. 6:16). Но как человек имеет побуждение в обоих, то и обратиться может к какому захочет: ибо он живет в сем мире между обоими, и оба качества в нем, злое и доброе; в какое человек вступает, тем он и облачается, в святую или адскую силу».³⁸⁴

О непринудительности воли Бога к добру Бёме пишет следующее: «Ибо Христос говорит: “Отец мой даст Духа Святого просящим у Него” (Лк. 11:13). И также заповедал Бог человеку добро и запретил зло, и ежедневно еще заставляет проповедовать, призывать и кричать, и увещевать человека к добру. Из чего ясно познается, что Бог не хочет зла, но хочет, чтобы настало царство Его, и исполнилась воля Его, как на небе, так и на земле. Но как человек отравлен грехом, так что яростное качество господствует в нем наравне с добрым, и полумертв ныне, и в великом неразумии не может более познавать Бога, Творца своего, равно как и природу и ее действие; то от начала и до сего дня прилагала природа высшее усердие свое, на что дал ей Бог и Духа Своего Святого, чтобы во всякое время и везде порождать и воздвигать мудрых, святых и разумных людей, которые научились познавать природу, равно как и Бога, Творца ее, и которые своими писаниями и учениями во все времена были светом миру».³⁸⁵ Как видим, Бёме видел пораженным грехом не способность воли выбирать между добром и злом, а способность разума различать одно от другого. Этим объясняется привлекательность для христианских мистиков спекулятивных идей неоплатонизма.

Основной проблемой в панантеистской философии Бёме была проблема происхождения зла: если все приводится в движение Творцом, то как могло возникнуть зло? Отвечая на этот вопрос, Бёме впадает в крайность привнесения (правда, временного) морального зла в само естество Бога, чем объясняет все моральные и иные виды противоречия в мире. По учению Бёме, добро и зло не могут существовать одно без другого, поэтому они присутствуют всегда в сотворенном Богом мире. Эти два качества «неразлучны одно в другом, как нечто единое; и нет такой твари во плоти в природной жизни, которая не имела бы в себе обоих качеств».³⁸⁶

Поскольку «вся природа со всеми силами... есть тело Божие»³⁸⁷, становится понятным, откуда берется зло и добро. Правда, Бог временным образом использует зло, чтобы затем преодолеть его с помощью добра: «Горькое качество есть также и в Боге, однако не по тому роду и образу, как в людях желчь. Оно есть пребывающая вечно сила, восходящий, ликующий источник радости».³⁸⁸ Таким образом, свободное стремление во-

³⁸⁴ Бёме Я. Аврора, или Утренняя Заря в восхождении. М.: Гуманус. 1990. — С. 5-6.

³⁸⁵ Там же. — С. 6.

³⁸⁶ Там же. — С. 25.

³⁸⁷ Там же. — С. 34.

³⁸⁸ Там же. — С. 38.

ли человека к добру у Бёме призвано преодолевать допущенное Самим Богом зло. Поскольку же конечная воля Бога добра, победа все равно должна быть за ним. Отсюда оптимизм веры Бёме в торжество Благого Бога.

К числу философов, внесших большой вклад в развитие учения о человеке в целом, и свободе воли в частности, относится **Рене Декарт** (1593 — 1650). Стараясь объяснить наличие случайности в природе, он признавал существование свободы человека и даже пытался сочетать ее с промыслом Бога.³⁸⁹ Он писал, что Бог сотворил две субстанции (мыслящую душу человека и материальный мир, включая и тело человека), снабдив их определенной степенью независимости. Человек нуждается «лишь в обычном содействии Бога»³⁹⁰, однако эта его автономность не является полной, так как Бог вложил в его сердце «естественный свет разума», которым является присутствие в душе человека врожденной идеи Бога. При этом Декарт различает суверенность человека от суверенности Бога как относительную и абсолютную. Только Бога можно называть суверенным в строгом смысле слова.³⁹¹ Между тем, источником заблуждений (греха), по Декарту, является именно человеческая свобода. По этой причине врожденным образом Бог не принуждает разум к признанию истины.

Подобно Ансельму, да и всей платонической традиции, Декарт проводил различие между разумом человека, стремящимся подчиниться истине, и чувствами, избегающими этого подчинения. При этом четкое деление человеческого естества на душу и тело позволяет нам видеть в нем приближение к библейской модели описания состава естества человека. «Декарт выделяет в человеке две функциональные области: телесную и чисто духовную, которые противостоят друг другу как антиподы. Между ними расположено «поле» эмоций, состоящее из шести чувств: удивления, любви, ненависти, желаний, радости, печали... На «поле» эмоций взаимно уравниваются механическая детерминация и мир духовной свободы... Предположение о связи души и тела через посредство особого органа... было в этой связи очень важной попыткой соединить воедино динамизм субъекта, действующего свободно, с всеобъемлющим механическим детерминизмом естественнонаучного материализма».³⁹²

Как представитель рационализма, Декарт пытается понять ее содержание при помощи разума. Делая сравнение человеческой воли с волей Божественной, он заявляет о ее познаваемости: «Ведь было бы нелепым, если бы из-за того, что не постигаема вещь (Божественная воля. — Г. Г.), коя по самой своей природе для нас непостижима, мы сомневались в другой вещи (свобода выбора. — Г. Г.), которую мы глубоко постигаем на

³⁸⁹ Декарт Р. Избранные произведения. — М.: Мысль. — 1950. — С. 375-376.

³⁹⁰ Там же. — С. 448.

³⁹¹ Там же. — С. 436.

³⁹² Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 329-330.

собственном опыте».³⁹³ Изучением опыта свободы, а вернее возможностями расширения ее власти и занялось несколько последующих поколений естествоиспытателей.³⁹⁴

Поскольку Декарт различал в человеке различные уровни деятельности (мышление, воля и чувства), которые представлены в его системе как взаимодействующие, но разделенные факторы, он заострил важность вопроса о множественности мотивов человеческого сознания, которые вступают между собой в борьбу, что впоследствии подхватит Т. Гоббс, перенеся детерминизм в «мир духовной свободы» Декарта. Сам же Декарт удивительным образом сочетал в себе все достояние языческой и христианской философии, избегая как аморального произвола, поскольку разум призван обуздать эмоциональную неуравновешенность, так и аморального фатализма, поскольку разум сам в себе автономен от физической необходимости.

Рационализм декартовской философии, конечно же, настаивал на подчинении Бога присущему Ему принципу справедливости, согласно которому человек «бывает достоин похвалы или порицания». Для осуществления этой функции Божественного Разума человеку должна быть предоставлена хоть какая-то свобода. Поэтому Декарт признавал определенную степень человеческой свободы, причем и свободы внешней: «Мы настолько вольны в своих действиях, что заслуживаем похвалу, когда совершаем их хорошо».³⁹⁵ Однако он не отрицал и явные ограничения свободы действий человека: «Хотя каждый из нас, рассуждает философ, является отличной от других личностью, тем не менее надо помнить, что наши возможности действовать нравственно свободно ограничены в той мере, в какой мы являемся частичкой вселенной, и в особенности частичкой этой земли, данного государства, данной семьи... Природа выступает как механическая взаимосвязь вещей, существующая помимо субъекта. Место последнего в вещном мире двойственно. Он включен в него и одновременно противостоит ему. Контакт осуществляется через посредство безличного метода. Перед человеком стоит дилемма: или быть подчиненным логике вещей внешнего мира, а тем самым и природно-телесной части в нас самих, или возвыситься над природой вне нас и над нашей собственной, как завоеватель над покоренной страной».³⁹⁶

Именно этой христианской в своей сути идее было суждено стать в основание будущего развития человеческой цивилизации, образования и науки. Именно Декарт повернул ход человеческой истории от простого наблюдения за реальностью к ее изменению. Впрочем, сам Декарт не был оптимистичен в этой идее покорения природы человеку, потому что разум

³⁹³ Декарт Р. Сочинения. В 2 тт. Т. 1. М., 1989. — С. 330.

³⁹⁴ Абрамов М. А. Неопределяемость свободы // Вопросы философии. 1996. — № 10. — С. 62.

³⁹⁵ Декарт Р. Избранные произведения. — М.: Мысль. — 1950. — С. 441.

³⁹⁶ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 337-338.

не может ничего поделывать с детерминированностью предметного мира, лишь используя определенные зоны со сниженной степенью ее влияния, для того чтобы выжить. Человеческая деятельность в мире вещей, по Декарту, есть не что иное, как использование того, что только возможно в ее целях. Этот принцип вполне соответствует и библейскому описанию внешних возможностей человеческой воли, и реальности, познанной с помощью разума и опыта как основных научных средств.

Разумеется, волю этот французский мыслитель подчинял разуму, однако не необходимо: «Поскольку наша воля склонна чему-либо следовать или чего-либо избегать только в силу того, что наше разумение представляет ей это хорошим или дурным, то достаточно правильно судить, чтобы хорошо поступать».³⁹⁷ Доказательства существования свободы воли человека, как и существования Бога и протяженного физического мира, Декарт выводил из самосознания и опыта, связанного с наличием возможности безразличного выбора: «В свободе и безразличии внутри нас мы уверены настолько, что для нас нет ничего более ясного».³⁹⁸

Воля и разум у Декарта, несмотря на бытующее ныне мнение, не борются между собой, а сотрудничают. Мало того, он дает оригинальную трактовку их взаимодействия. Так, В. Соколов в связи с этим отмечает: «Разумение само по себе ошибаться не может, ибо оно только воспринимает, мыслит, но не утверждает и не отрицает ничего относительно мыслимого. Суждение, в котором это происходит, представляет собой акт, в котором решение принадлежит воле — способности желания. А она, будучи значительно шире разума, постоянно толкает его за пределы того, что им познано. Активность человека обязана действию свободной воли, которая может как утверждать, так и отрицать... Следовательно, мышление, по Декарту, — акт не чисто интеллектуальный. Свободная воля шире разума. По существу, она представляет собой иррациональное начало уже не столько в мышлении, сколько в сознании человека... Она выражает превосходство веры, без которой невозможна деятельность человека, над его всегда ограниченным знанием».³⁹⁹ По этой причине Декарт считал веру вопросом воли, а не разума.

Основной заслугой Декарта в вопросе понимания феномена свободы воли является осуществленный им поворот философии от мира объектов к самому субъекту (лицу, познающему этот мир). В сомнении Декарт видел не только метод, но и существенный признак человеческой личности, с которой необходимо считаться как с подлинным агентом познания и деятельности в материальном мире. То, что сделал Сократ в древнем мире, сделал в Новое время Декарт. Его субъективистское направление в философии продолжили Паскаль, Локк, Лейбниц, Беркли, Юм, Кант, неоканти-

³⁹⁷ Декарт Р. Избранные произведения. — М.: Мысль. — 1950. — С. 279.

³⁹⁸ Там же. — С. 443. Это утверждение Декарта подверг сомнению Лейбниц, считая его недостаточным для выведения свободы воли человека из опыта и данных самосознания.

³⁹⁹ Соколов В. В. Европейская философия XV — XVII веков. — М.: Высшая школа. — 1984. — С. 268-269.

анцы и феноменологи, Шопенгауэр, Ницше, а также все представители интуитивизма, экзистенциализма и персонализма. Однако последекартовский рационализм полностью стал на позицию «универсальной детерминированности всех наших действий». При этом если английские материалисты (Коллинз, Пристли, Юм) еще отождествляли «свободу со случайностью»⁴⁰⁰, то французские считали ее полнейшей «химерой».⁴⁰¹

Отрицательным моментом в учении Декарта было отделение философии от религии. Он не пожелал искать их синтеза, поскольку это требовало особого напряжения ума. Он решил отдать веру религии, а разум науке, задав этим направление всей последующей философской мысли. С тех пор наука (философия) скучает по вере, а религия — по разуму, тайком выкрадывая у друг друга недостающее. Если Фома Аквинат, заимствовав свой подход у Филона Александрийского, рассматривал философию в качестве служанки христианского учения, то Декарт дал ей свободу, для того чтобы она вернулась к своему хозяину добровольно. А пока в задачи христианской теологии входит создание христианской философии, могущей связать между собой два Божественных мира: сотворения и Откровения. Впрочем, Декарт довел до завершения то, что пытались сделать в отношении к науке еще религиозные номиналисты, опиравшиеся на Аристотеля. А пострадал от всей этой затеи лишь человек, бросаясь то в одну крайность (материализм), то в другую (идеализм), пока, наконец, устав, не решил повиснуть между небом и землей в учении атеистического экзистенциализма — без веры и без разума.

Французский мыслитель и математик **Блез Паскаль** (1623 — 1662) был связан с учением янсенизма во Франции (оппозиционный Риму монастырь Пор-Рояль), которое основывалось на смеси «ученого незнания» Николая Кузанского и рационализма Декарта. Трудный для последнего вопрос о взаимодействии души и тела, принадлежащих у него к разным мирам, сторонники этого богословского учения разрешали на путях абсолютного подчинения воли человека Богу в духе августинизма. Даже сам Декарт свою концепцию «врожденных идей», выполняющих предписывающую функцию по отношению к миру предметов, истолковывал в духе жесткой подчиненности материального мира духовному. Однако человек как личность двумерная занимал у него посредническое положение между этими мирами, поднимая вопрос об отношении тела и духа внутри самого человека.

Паскаль не полностью разделял взгляды этой школы, признавая наличие в человеке воли и защищая ее от модного в то время механического понимания: «Действия мыслящей машины больше похожи на действия мыслящего существа, нежели живого существа, но у машины нет собственной воли, а у живого существа есть».⁴⁰² Вот почему он считал человека

⁴⁰⁰ Абрамов М. А. Неопределяемость свободы // Вопросы философии. 1996. — № 10. — С. 63.

⁴⁰¹ Гольбах П. Здравый смысл. М., 1941. — С. 60.

⁴⁰² Паскаль Б. Мысли / БВЛ. — М. — 1974. — Т. 42. — С. 168.

самым удивительным «чудом» после Бога.⁴⁰³ Однако в отличие от Декарта Паскаль утверждал, что «мы познаем истину не только разумом, но также и сердцем».⁴⁰⁴ Таким образом, Паскаль искал баланса между разумом и волей в природе человека, настаивая на существовании интуитивного знания: «В нас заложено понятие истины, и перед этим понятием отступает самый завзятый пирронизм (скептицизм)».⁴⁰⁵ Самым знаменитым высказыванием Паскаля были слова: «У сердца есть свои основания, которых не знает разум».⁴⁰⁶ Прошли века, чтобы человечество могло убедиться в их правоте, а до этого времени перед человеческим разумом, не желавшим прислушиваться к сердцу, лежал долгий путь ошибок, еще ждущих своего покаяния.

Пантеист **Бenedикт Спиноза** (1632 — 1677) объяснял свободу как «познанную необходимость».⁴⁰⁷ Однако в отличие от позднестойческих представлений на этот счет Спиноза усматривал в природе единой и вечной Субстанции-Боге «внутреннюю необходимость», которую понимал как подчинение собственной природе, а не внешнему принуждению. Именно такую необходимость он и называл свободой, причем распространяя ее и на человека.⁴⁰⁸ При такой трактовке проблемы, знакомой нам уже из учения ранних стоиков, свободным становился тот, кто мог постигнуть свою природу, то есть внутреннюю необходимость, и действовать в соответствии с ней. Свободу же в обычном понимании этого слова Спиноза не признавал, считая и связанные с ней такие оценочные понятия, как вину и похвалу, лишь представлениями разума, возникающими как раз потому, что «люди считают себя свободными», но не являются ими на самом деле.⁴⁰⁹

Спиноза считал свободой следование собственной природе, не встречающее никаких внешних затруднений или препятствий: «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принудительным я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действию тем или

⁴⁰³ Pascal B. *Oeuvres complètes*. Paris, 1963, S. 514.

⁴⁰⁴ Pascal B. *Oeuvres complètes*. Paris, 1963, S. 512.

⁴⁰⁵ Паскаль Б. Мысли / БВЛ. — М. — 1974. — Т. 42. — С. 176.

⁴⁰⁶ Pascal B. *Oeuvres complètes*. Paris, 1963, S. 552.

⁴⁰⁷ Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х т. — М.: Мысль. — 1957. — Т. 1. — С. 389.

⁴⁰⁸ Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х т. — М.: Мысль. — 1957. — Т. 1. — С. 479-480. Заметьте, у Августина свобода воли человека была совершенно такой же, как спинозовская модель, однако воля Бога — абсолютно свободной. Августин не обуславливал свободу воли Бога требованиями Его разума. Это различие определялось прямо противоположным решением этими двумя мыслителями вопроса отношения между собой разума и воли. Бог, утверждал Спиноза, «не действует по свободе воли» (Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х тт. — М. — 1957. — Т. 1. — С. 389).

⁴⁰⁹ Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х тт. — М. — 1957. — Т. 1. — С. 399-400. См. также: с. 506, 523.

другим определенным образом».⁴¹⁰ Это было типичное изложение так называемой отрицательной свободы, согласно которому свобода есть неподвластность внешним ограничениям. Свобода, по Спинозе, — это право на реализацию своих действий, опирающееся на познание объективной необходимости. Такое понимание свободы доминировало в европейском рационализме вплоть до Канта, который вырвал свободу из оков эмпирических условий и наделил способностью самопроизвольно начать ряд новых событий.

Только мудрец может быть свободным, вторит Спиноза стоикам, однако допускает некоторый переход от незнания к знанию, хотя и не свободный, а predetermined единой природой всех вещей. Поэтому в отличие от Декарта разум у него не просто подчиняет себе чувства, но преобразует их в себя самого.⁴¹¹ В этом смысле только Бог мог быть абсолютно свободным, люди же — лишь в меру их познания Его воли. Это обстоятельство и позволяет говорить о движении человеческого существования от необходимости к свободе через познание (причем не собственных возможностей, а сугубо внешней необходимости).⁴¹²

В этом месте спинозовской системы усматривается некоторая разновидность диалектики (взаимосвязанности) свободы и необходимости. «Свободу человека Спиноза рассматривает в связи со ступенями познания как постепенное углубление сознания внутренней взаимосвязи, тотальности мирового целого».⁴¹³ Свобода, в его понимании слова, легко выступает в качестве составного элемента общей машины необходимости, поскольку она сама есть ее разновидность. Людям только кажется, что они свободны, поэтому они должны отказаться от нее во имя единства с Вселенной. Тем не менее, познание собственной необходимости человеком виделось Спинозой как прогрессивный процесс. Человек по мере познания имманентной необходимости осознавал свою внешнюю свободу. В религиозном смысле эта мысль еще не была еретической сама по себе, если ее понимать как следование неизменной воле Бога. Если все равно происходит по неизменному (Божьему) закону, то чтобы не противоречить ему, нужно его познать и действовать в русле его движения. В действительности это была свобода действия, но поскольку у Спинозы мир мышления, как и мир временной протяженности, одинаково подчинялся неизбежному закону причинности, человеческая свобода желать также отрицалась.

⁴¹⁰ Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 тт. Т. 2. М., 1957. — С. 591.

⁴¹¹ См.: Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 351.

⁴¹² Именно по этой причине при решении вопроса взаимоотношения души и тела Спиноза выдвинул теорию «параллелизма», согласно которой у каждой идеи есть ее физическое соответствие и, наоборот, каждый физический объект располагает адекватной ему идеей. Здесь Спиноза следует Декарту, отличавшему мир материальных изменчивых вещей от мира мышления, но не выделяя при этом аспект автономности субъекта познания.

⁴¹³ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль. — 1987. — С. 353.

Ход рассуждений Спинозы таков: если я познал необходимость, то она не может осознаваться мною как принуждение, потому что она действует в моем разуме и через мое сознание. Поскольку избежать ее мне никак нельзя, я просто следую ей, так что знание этой необходимости ведет к ощущению удовольствия.⁴¹⁴ Разумеется, такой подход предоставлял свободе лишь право соглашаться с неизбежностью необходимости, как это делали поздние стоики. Познавание же необходимости лишь устраняло внутренний дискомфорт от внешнего принуждения.

Опыт жизни, конечно же, не втискивается в «прокрустово ложе» такой теории, потому что можно прекрасно познать принуждение, и оно от этого не перестанет ощущаться как насилие. Поэтому, несмотря на положительные стороны учения Спинозы, особенно о преодолении личного эгоизма путем познания своей причастности к единому богу-природе, оно мало могло послужить этике, поскольку растворяло индивида в божестве.

Поэтому у Спинозы осталось неразрешенным одно противоречие: условием свободы у него выступала активность познающего, которая не была им определена. Именно способность человека познавать необходимость в разной степени могла допускать существование свободы воли. Мало того, Спиноза дал повод более правильной трактовке понятия свободы, согласно которой она из «познанной необходимости» становилась «непознанной необходимостью». Иными словами, можно было считать, что человек в определенных обстоятельствах мог быть свободен только тогда, когда не знал необходимости. Именно это истолкование вопроса в существе своего дела отражает вклад Спинозы в изучение феномена свободы.

Однако своим подходом, обуславливающим состояние чувственных ощущений человека его способностью познавать законы необходимости, он дал повод диалектической трактовке проблемы свободы⁴¹⁵, осуществленной через Лейбница представителями немецкой классической философией (Кант, Фихте, Шеллинг). Суть ее в том, что если я могу познать необходимость, то я могу приспособиться к ее требованиям и выжить, следовательно, моя свобода зависит от познания моих возможностей через познание пределов внешнего ограничения. Иными словами, чем больше человек накапливает свои знания о законах, детерминирующих его суще-

⁴¹⁴ Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х тт. — М. — 1957. — Т. 1. — С. 531.

⁴¹⁵ Диалектика здесь понимается в значении «преодоления противоречий», при этом нельзя забывать о слабости этой, развиваемой марксистами, теории. Дело в том, что без онтологически поддерживаемой силы (способности) свобода воли (желания или действия) не способна преодолеть воздействия необходимости, даже если та и познана. Познаются лишь собственные возможности человека, зависящие от изменчивых условий его существования. Иными словами, человеческое познание лишь использует благоприятные моменты, чтобы поставить особое сочетание природных законов себе на службу. В прямом же смысле слова свобода воли человека не может «преодолеть» природной необходимости, а проявляет некоторую способность лишь «обойти» ее, в большей или меньшей мере уклоняясь от ее ударов.

ствование, тем больше расширяет свои возможности приспособления к ним.

Такой переход несвободы чувств в свободу разума и принято считать диалектикой Спинозы, правда, человек «освобождался» у него не от внешних условий своего существования, а от чувственной зависимости, «порабощающей» его разум. Поэтому, несмотря на то что Спиноза первым намекнул на то, что в определенных условиях необходимость может стать свободой, он все же не был полноценным диалектиком, так как он видел этот «переход» лишь в познании, но не в бытии и практической деятельности.⁴¹⁶ У Спинозы не свобода отвоевывала себе место у необходимости, а необходимость поглощала в себе свободу. Субъект деятельности или познания находился не на стороне свободы, а на стороне необходимости. Поэтому детерминизм только тогда мог быть преодолен познанием, когда человеку и в поступках, а не только в мыслях, предоставлялась для этого хоть какая-то возможность свободы.⁴¹⁷

Единственное, чему с определенностью учил Спиноза, так это тому, что свобода есть следование познанной необходимости, которой не следовать человек не может. Это не диалектика в собственном смысле слова, поскольку отступить от внутренней необходимости человек не имел возможности. Подлинная диалектика есть такое взаимодействие сил, которое учитывает не только одностороннее действие одной из них, но и сопротивление другой. Спиноза же учил о том, что свобода человека якобы зависит от того, как он относится к необходимости, хотя этот взгляд, роднящий его с поздним стоицизмом, оказался у него на периферии мысли.

Тем не менее Спиноза косвенным образом содействовал более глубокому пониманию свободы. Единственно чему он приписывал свободу, так это субстанции (божеству), поскольку она не приводилась в движение чем-то находящимся вне ее. Вот здесь свобода и необходимость у него фактически совпадали между собой, что позволило некоторым последующим философам усматривать в его учении о субстанции некое «единство» противоположных категорий свободы и необходимости. В плане бытия субстанция характеризовалась свободой, а не необходимостью, однако поскольку она определялась еще и внутренней моральной потребностью, она была в то же самое время необходимостью в моральном отношении.

Еще одним положительным вкладом Спинозы в понимание данной проблематики был его морализм, побуждавший его использовать внут-

⁴¹⁶ Между тем Спиноза ввел принцип диалектики в само сознание человека, утверждая, что только мудрец способен добиться господства над своими чувствами. И хотя это не могло отразиться на поступках человека, но влияло на способ его мышления, внутренний выбор и выражения отношения сознания к объективной реальности.

⁴¹⁷ Правда, мы знаем, что Спиноза говорил о свободе человека и в поступках, которым ничто не должно было препятствовать, ввиду того что внутреннее и внешнее деяния человеческой воли у него не противопоставлялись одно другому. Однако такая «свобода» была чисто декларативной.

ренный детерминизм в противостоянии аморальным и беспринципным тенденциям в философии зарождающегося натурализма. В своем желании ограничить любой произвол, моральное безразличие, основание которых он видел в случайности, Спиноза все же не смог сформулировать моральный принцип долженствования, как особый вид необходимости, который следовало бы отличать от других ее разновидностей именно принципом непринуждающего влияния. Связь мышления с действительностью у него была столь сильна, что сделать этот вывод для него было невозможно.

Деист⁴¹⁸ **Томас Гоббс** (1588 — 1679) обычно считается типичным представителем «механического детерминизма», напрочь отрицающего какую-либо свободу человека. Этот философ отстаивал позицию внутренней необходимости, согласно которой человек потому и ощущает себя свободным, что детерминирующей его сознание и поступки силе невозможно сопротивляться. Если все предопределено, то человек является лишь орудием в руках всемогущей необходимости, понимаемой им механистически. Хотя он очень много говорит о свободе действий человека, отрицая свободу его желаний, но на самом деле мы имеем дело с той же, что и у Спинозы, подменой понятия свободы, неизбежной в случае определения ее как следование своей природе: «Хотя вода несвободна течь вверх, но свободна течь вниз».⁴¹⁹

Гоббс никак не мог согласиться с тем, что некоторые действия в мире могут произойти от решений, спонтанно или самопроизвольно возникших в уме человека. Отдельным в числе других причин агентом действия человека Гоббс не считал. Если действие имело место, значит, оно было вынуждено произойти, был уверен философ. В своей работе «О свободе и необходимости», возникшей в 1646 году в результате спора между Гоббсом и англиканским епископом Л. Бранхолом. Оппонент Гоббса считал, что человеческое существо обладает способностью выбора между противоположными (добро-зло), а не просто различными (различные степени добра или зла) объектами. Возражая ему, Гоббс писал: «Обычное определение свободы агента, согласно которому свободный агент есть тот, который при наличии всех условий, необходимых для произведения действия, все же может не произвести его, заключает в себе противоречие и является бессмыслицей. Ибо признать это — то же самое, что сказать: причина может быть достаточной, то есть необходимой, а действие все же не последует».⁴²⁰

Факт сомнений Гоббс рассматривал как борьбу мотивов, зависящих от внешних причин, среди которых побеждает наисильнейший мотив. При этом, признавая борьбу нескольких причин, Гоббс почему-то не говорит о совокупном характере побеждающей в конце концов причины. Для него

⁴¹⁸ «Деисты верят в Бога, Который сотворил мир, но более не вступает в контакт с ним и не открывает человеку истину. Если Бог и есть, то Он остается безмолвным» (Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 118).

⁴¹⁹ Гоббс Т. Избранные произведения. В 2-х тт. — М.: Мысль. — 1965. — Т. 1. — С. 233.

⁴²⁰ Там же. — С. 556.

они все сводятся к одной единственной, которая преодолевает действие всех остальных. Разумеется, такая причинно-следственная линейность указывала на примитивность рассуждений философа о причинности. В большинстве случаев к действию приводит не одна, а несколько причин, воздействия которых суммируются в общем результате.

Примечательно, каким было определение свободы у Гоббса: «Свободу можно правильно определить следующим образом: свобода есть отсутствие всяких препятствий к действию, поскольку они не содержатся в природе и во внутренних качествах действующего субъекта».⁴²¹ Гоббс не заметил одного противоречия в своем понимании «свободы» воли человека: с одной стороны, внутренние мотивы им приписывались «природе» человека, с другой, считались внешними по отношению к ней. Утверждая, что причинность имеет «внутренний характер», он тут же заявляет о том, что на волю действует нечто «иное», чем она сама, например: «Ничто не имеет начала в себе самом, но все происходит в результате действия какого-либо другого непосредственного внешнего агента. Следовательно, если у человека впервые появляется желание или воля совершить какое-либо действие, совершать которое непосредственно перед этим у него не было ни желания, ни воли, то причиной этого бывает не сама воля, а что-либо иное, не находящееся в его распоряжении».⁴²² Если же признать, что в роли «последней» причины может быть как «внутренняя» природа, так и «внешние» обстоятельства, тогда данное определение свободы ему следовало бы изменить.

Разумеется, указание Гоббса на «что-либо иное», чем воля, или «внешнее» по отношению к воле, свидетельствовало о том, что человеком управляют внешние обстоятельства, а не он сам. Данное обстоятельство превращало человека в послушное орудие даже не биологических, психологических или социальных, а исключительно природных сил. Впрочем, «инаковость» последней причины свидетельствует о ее отличии от воли самой души, которая в данном случае должна иметь либо некоторую самостоятельность, либо признаваться лишь номинально.

Подобных же воззрений придерживалось все последующее поколение материалистских философов. Тем не менее Гоббс, в отличие от П. Гольбаха, не был столь рьяным детерминистом, потому что не лишал свободу воли человека субстанциональности, как это сделал Спиноза. Следовательно, она могла сознать совершенное над собой принуждение со стороны «внешних» причин.

Такой примитивный подход к внутреннему миру человека, низведенному Гоббсом до уровня «прав» простых предметов физического мира, был подвергнут справедливой критике со стороны А. Коллинза и Дж. Пристли. Коллинз видел в человеке не только «необходимого», но и «свободного агента», однако последнего он истолковывал в духе Спинозы.

⁴²¹ Гоббс Т. Избранные произведения. В 2-х тт. — М.: Мысль. — 1965. — Т. 1. — С. 555.

⁴²² Там же. — С. 556.

Выбор человека осуществляется не им, а его желанием, которое приносит ему удовлетворение.⁴²³ Однако он попытался различать моральную и механическую виды необходимости.⁴²⁴

Наконец, представления Гоббса о «последней» причине допускают существование «последней» воли человека, так что свободу «последнего желания» (принять или отвергнуть сильнейший мотив) он признавал: «Действия, которые следуют непосредственно за последним желанием, добровольны, а так как в данном случае имеется лишь одно желание, то оно и является последним. Кроме того, я считаю разумным наказывать человека за опрометчивые действия, что было бы несправедливо, если бы эти действия не были добровольными».⁴²⁵ Таким образом, Гоббс не смог быть последовательным в своих рассуждениях о свободе воли, так что на практике признавал человека ответственным существом.

И все же определение Гоббсом свободы как отсутствия природных препятствий свидетельствует против общепризнанного мнения, что он был абсолютным механическим детерминистом. В действительности Гоббс говорил об отсутствии препятствий как объективной возможности совершения ограниченного выбора человеческой свободой. Иными словами, Гоббс не отрицал свободу воли, а лишь ее ограничивал внешними условиями, что отличным образом описывает реализацию свободы действия во внешнем мире.

Позволим это сказать самому Гоббсу, процитировав его более раннее произведение — «О гражданине» (1642): «Свобода, согласно нашему определению, есть не что иное, как отсутствие препятствий к движению. Следовательно, вода, заключенная в сосуде, несвободна; если же сосуд разбит, она освобождается. В большей или меньшей мере свобода присуща каждому человеку, она зависит от пространства, в котором он может двигаться. Большой свободой располагает тот, кто содержится в просторной темнице, чем тот, кто заключен в темнице узкой».⁴²⁶

Идея о невозможности абсолютной свободы в материальном мире, таким образом не исключает возможности ограниченной свободы. Гоббс продолжает свою мысль: «Кроме того, человек может быть свободен в одном отношении и несвободен в другом; таков, например, путешественник, идущий по пути, с обеих сторон огражденному изгородями и стенами, дабы прохожие не вредили виноградникам и посевам, находящимся по соседству. Препятствия этого рода внешни и абсолютны: в этом смысле свободны все рабы и подданные, если только они не связаны и не заключены в тюрьму. Другие препятствия только стесняют волю; они препятствуют движению не абсолютно, а относительно и условно, а именно вследствие нашего выбора. Так, находящийся на корабле не настолько лишен свобо-

⁴²³ Англ. материалисты XVIII века. В 3-х тт. — М.: Мысль. — 1967. — Т. 2. — С. 44.

⁴²⁴ Там же. — С. 7-8.

⁴²⁵ Гоббс Т. Избранные произведения. В 2-х тт. — М.: Мысль. — 1965. — Т. 1. — С. 554.

⁴²⁶ Там же. — С. 362.

ды, чтобы не иметь возможности при желании броситься в море. И в данном отношении человек располагает тем большей свободой, чем больше путей ему открыто. В этом же состоит и свобода в государстве. Ибо никто — ни подданный, ни сын, ни раб — не может быть настолько связан угрозой наказаний со стороны государства, отца или господина, как бы строги эти наказания ни были, чтобы не быть в состоянии делать все и прибегать ко всему, что окажется необходимым для защиты его жизни и здоровья».⁴²⁷

Таким образом, несмотря на странные рассуждения Гоббса о невозможности внутренней свободы человека, он признает его свободу во внешних поступках. Вот как проводит Гоббс различие между внутренней детерминацией и внешней свободой человека в своем более позднем сочинении «О теле» (1655), выражающем его методологию в наиболее полном и систематическом виде: «Свободой, которая была бы свободой от необходимости, не обладает ни воля человека, ни воля животных. Если же мы под свободой понимаем не способность хотеть, а способность исполнять то, чего хочешь, то такой свободой, поскольку она вообще возможна, несомненно, одинаковым образом обладают как человек, так и животное».⁴²⁸ Фактически этот взгляд может быть логически обоснован, если предположить, что Гоббс различал внутри сознания человека как детерминизм, так и свободу. Иначе это означало бы то, что детерминированные человеческие мысли никаким образом не могут быть выражены во внешнем мире. В таком случае приходится признать то, что мысли и действия людей не связаны между собой, а значит, преступник может быть осужден лишь за свои дела, а не намерения. В целом же эта теория Гоббса представляет собой разновидность психологического детерминизма, соединенную с практическим волюнтаризмом: то, что предопределено изнутри, проявляется снаружи лишь в той мере, в которой ему допускает проявиться внешнее предопределение. Следовательно, Гоббс признавал независимость внутренней и внешней разновидностей необходимости.

Несмотря на то что учение Гоббса о внутренней детерминации поведения человека при внешней способности к свободному действию в рамках внешних ограничений было противоречивым, этот мыслитель был безусловно прав в том, что ясно сформулировал принцип взаимообусловленности свободы и необходимости применимо к внешнему миру: с увеличением свободы необходимость отступает, с увеличением необходимости свобода уменьшается; в случае со взаимодействием людей — свобода одного автоматически ограничивает свободу другого, так что для каждого из них свобода другого человека является по сути необходимостью.

Еще одним вкладом Гоббса в изучение вопроса о свободе воли человека является его мнение о том, что свободным и принужденным человек

⁴²⁷ Гоббс Т. Избранные произведения. В 2-х тт. — М.: Мысль. — 1965. — Т. 1. — С. 362-363.

⁴²⁸ Там же. — С. 202.

может быть одновременно, но в различных отношениях. Насколько это ему позволяют обстоятельства, он как свободен, так и зависим в каждом конкретном случае, обстоятельствах и условиях. Данное заключение побуждает нас задуматься над тем, что наш мир мог быть устроен таким образом, что человек в нем вообще не мог бы ни двигаться, ни что-либо творить, ни что-либо воспринимать даже в недвижном положении. Поскольку же это не так, нам приходится склонить голову и поблагодарить Творца вселенной за столь благоприятные условия осуществления нашей свободы, заложенные в эту вселенную от ее основания.

Действительно, даже наличие в природном мире жестких законов не отражаются на поведении людей такой необходимостью, чтобы превратить их существование в сплошное мучение. Таким образом, получается, что Бог умышленно создал мир с такими параметрами, которые бы позволили людям и всему живому жить, творить и наслаждаться всеми благами этого мира. Сказанное имеет смысл и по отношению к мыслям, чувствам и желаниям человеческого естества. Вот почему имеет смысл говорить о том, что у основания человеческой свободы находится Бог, способный к Самоограничению во имя осуществления этой свободы.

Вся идея причинного обусловливания сознания людей и их поступков покоилась на взглядах эмпирика **Джона Локка** (1632 — 1704), который в поисках способа избежать метафизического объяснения действительности выдвинул эту противоречивую трактовку свободы: человек — не хозяин своих желаний, но хозяин своих поступков.⁴²⁹ Такой поворот в понимании возможностей свободы был вызван растущим представлением о том, что человеку нужно лишь обуздать внешние обстоятельства, чтобы достигнуть той гармонии, которая существует в его разуме и теории. Однако такая постановка проблемы явно несостоятельна, ввиду того что вопрос осуществления принятого каким бы там ни было путем решения зависит не от воли желать, а от способности достигать желаемого на практике. Здесь способность делать не различалась от возможности делать. Фактически Локка не интересовал вопрос внутренней свободы или детерминации, как непрактический. Поэтому он не заметил искусственности в своем кардинальном разделении человека на желающего и действующего субъекта. Невозможно желать просто абстрактно и без практического применения: либо человек желает и осуществит желаемое, либо он — лишь орудие в руках другой силы, причиняющей в нем и желание, и действие. Воля человека, конечно же, встречается с трудностями осуществления желаемого, но это уже другая тематика, отличная от вопроса о реальности самой свободы воли.

Отрицая концепцию «врожденных идей» Декарта, Локк учил, что сознание человека с течением времени накапливает опыт, вне которого не способно на большее: нет ничего в интеллекте, чего бы не было в чувст-

⁴²⁹ Локк Дж. Избранные философские произведения. В 2-х тт. — М.: Мысль. — 1960. — Т. 1. — С. 259.

вах. Именно многообразие внешних условий существования создало наличие множественности индивидуальностей (субстанций). При этом под субстанциями Локк понимал носителей не постоянных свойств, а изменяемых. Хотя со времени Аристотеля субстанции всегда приписывали неизменность, обладающую способностью причинения воздействия, Локк выделял в этом понятии именно самостоятельность, которая легла в основу монадологии Лейбница. И если уж было невозможно выяснить полное количество качеств для полного определения субстанции, то что оставалось говорить о познаваемости ее сущности? С этой перспективы даже «нельзя знать, что нужно называть лошадью»⁴³⁰, не говоря уже о человеческой личности.

В представлении Локка разнородные понятия «идея» и «субстанция» совпадали как раз потому, что термин субстанция в ее отношении к человеку носил гораздо большее значение, чем просто вещь или разновидность материи. Животное также является определенным родом субстанции, но кроме материальности к нему неизбежно следует добавить более расширенное определение субстанции — способность автономного передвижения, питания и воспроизведения. Животное, таким образом, обладает более полной свободой, чем камень. Для человека же и это определение будет недостаточным, требуя ввода новых характеристик, еще дальше удаляющих его от качеств, присущих просто материальным предметам или явлениям. Данное обстоятельство имело место по отношению именно к человеческому существованию, предвосхитив идеи экзистенциализма.⁴³¹

Описывая возможность сосуществования независимых друг от друга субстанций, Локк указывает, что качество каждой из них зависит от внешних, отдаленных и не востребуемых причин.⁴³² Именно своим признанием существования не востребуемых причин Локк позволяет отнести себя к лагерю индетерминистов. «Именно эта неопределенность, как мы считаем, выступающая основной характеристикой субстанции, позволила впоследствии утверждать о том, что субстанция — это неизвестный носитель качеств, более того — обозначение “неизвестно чего” (Локк Дж. Соч. В 3-х тт. — М.: Мысль. — 1985. — Т. 1. — С. 145, 346)».⁴³³ Множественность характеристик субстанции не позволяла сделать полноценным ее определение, которое всегда страдало своей неполнотой, а следовательно, непознаваемостью. Именно на этих рассуждениях Локка создавались субъективные идеи Д. Юма и И. Канта.

⁴³⁰ Локк Дж. Избранные философские произведения. В 2-х тт. — М.: Мысль. — 1960. — Т. 1. — С. 540-542.

⁴³¹ Правда, на то время данный «непознаваемый остаток» человеческой личности списывался на счет проблем гносеологии (познания), а не онтологии (бытия), как это видно в экзистенциализме. Поэтому тогда все это представляло собой лишь робкие попытки проникнуть за пределы рационального.

⁴³² См.: Локк Дж. Соч. В 3-х тт. — М.: Мысль. — 1985. — Т. 1. — С. 355, а также т. 2. — С. 63.

⁴³³ Причина и действие. — Киев: Наукова думка. — 1994. — С. 91-92.

Интересным для нас является его учение о «первичных» и «вторичных» качествах опыта. Первые объективны, вторые субъективны. Субъективность же допускает определенную долю свободы. Процесс познания причинной связи Локк основывал на сравнении с похожими ситуациями. Это положение не познания причин самих по себе, а лишь создания аналогии со сходными явлениями, обладающими общими признаками⁴³⁴, использовал позднее Д. Юм, отвергая саму возможность существования причинности. В любом случае, сам человек выступал опосредованным звеном между познаваемым и познанным.

С другой стороны, Локк не отрицал значение «разборчивости разума», а также существование Бога и Его нравственных норм. Тот факт, что свобода воли у него мыслилась столь своеобразно, возможно, имеет и следующее объяснение. Его утверждения о пассивности души при активности тела определялись вышеотмеченной зависимостью человека от внешнего опыта. При этом «духовные» знания получались от Бога⁴³⁵, а все практические — из естественного опыта (природы и истории). Скорее всего, Бог у Локка нес ответственность за донесение знаний (причем моральных), но не причинял поступки человека. Из этого Локк делал парадоксальный вывод, что отрицание свободы людей равносильно ограничению могущества Бога.⁴³⁶

Скорее всего, он подчеркивал важность морального знания и необходимость следования ему в практической жизни. Абсолютная же свобода граничила с невозможностью какой-либо морали. Со временем она должна свободным образом прийти к послушанию. В этом смысле верно утверждение: «Тот, кто в молодости не верит в безграничную свободу, — не имеет сердца. Кто продолжает верить в нее в старости, — не имеет ума». Тем более его объяснение многообразия человеческого опыта можно объяснить лишь путем признания индивидуальной свободы. Как бы там ни было, Локка нельзя без натяжек считать психологическим детерминистом.

Мало того, в проведении им различия между причинением со стороны Бога и со стороны человека наталкивало на более прогрессивную для его

⁴³⁴ См.: Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. В 3-х тт. — М.: Мысль. — 1985. — Т. 2. — С. 141.

⁴³⁵ «Душа не делает ничего, она — только зеркало, которое получает идеи, являемые Богом» (Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч. В 3-х тт. — М. — 1985. — Т. 2. — С. 491-492).

⁴³⁶ Разумеется, такое утверждение можно объяснить лишь тем, что способность человека быть причиной вещей в мире, в отличие от Божьей, носит случайный характер. Поэтому деятельность людей необходимо согласовать с планами Бога относительно фактического состояния дел в созданном Им мире. Но делает ли это Бог внутренним внушением или внешними стимулами — сказать трудно. В силу того что Локк все же был сторонником естественной религии, вряд ли его можно считать богословским детерминистом. С другой стороны, это выражение можно понять и с той перспективы, что управлять свободными существами намного сложнее, чем зависимыми. И по этой причине непризнание свободы людей сразу же подразумевает неспособность Бога управлять обществом свободных существ.

дней мысль. По Локку, способность человека быть причиной появления различных вещей в мире отличается от причинности Бога именно своим случайным характером. Последнее можно понять в смысле пребывания самого человека в состоянии стихийности, которую Богу предстоит упорядочить, хотя из его хода рассуждений не ясно — насильственным или же ненасильственным образом. Кажется, что пассивность человека в руках Бога относится им лишь к сфере мышления, но не внешней деятельности. Отсюда и его представления о внешней свободе человека.

Локковская трактовка внешней свободы представляла собой попытку разрешения стоявшей перед зарождающимся материализмом проблемы — как сохранить нравственный идеал, если свободы воли не существует. С другой стороны, его адепты боялись предоставить человеку свободу, понимаемую ими как необузданный произвол, и потому связывали ее моральной необходимостью. К тому же данная способность человека никак не определялась ими в своей самостоятельности, ведь душа у них уже перестала быть независимым в этом мире началом. Марксистский исследователь К. Новиков, характеризуя философскую позицию этого рода детерминизма, верно определяет ее слабые стороны: «Фактически зачеркивая свободу, сторонники механического детерминизма создавали для себя непреодолимые трудности всякий раз, как только из области общесофской им приходилось переходить в область социологии к вопросам морали и права. Их фаталистическая доктрина, “заковывая” поступки людей в железную цепь причинности, невольно стирала реальное различие между нравственным и безнравственным поведением».⁴³⁷

Таким образом, английские и французские просветители XVIII века, не вторгаясь в теоретическую разработку данной проблемы, либо развивали идею о свободе как неотъемлемой предпосылке моральной врожденной склонности человека (А. Шефтсбери, ранний Д. Дидро), либо определяли поведение человека мерами воспитания или реакцией на условия социальной среды (П. Гольбах, К. А. Гельвеций).

Окказионализм (от лат. «повод», «случай») **Николая Мальбранша** (1638 — 1715) различал тело и душу самым решительным образом. Отвечая на вопрос об их взаимодействии, Мальбранш учил о том, что руководство над телом через душу осуществляет сам Бог, для Которого внешние раздражители являются лишь просто поводами, но не принуждающими причинами. В последующее время эти доводы о независимости души от тела будут преобразованы в убеждение о собственной свободе души, у пор-рояльцев еще во всем подчиненной Богу.

Однако Мальбранш не мог отрицать и обратного влияния тела на душу, видя возможность этого в согласии души. В связи с этим Мальбранш говорил о «случайной причине»: «Естественная причина не есть реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение Творца

⁴³⁷ Новиков К. А. Свобода воли и марксистский детерминизм. — М.: Политиздат. — 1981. — С. 36.

природы действовать тем или иным образом в том или ином случае».⁴³⁸ Это объясняет то, почему Мальбранш в своем произведении «Источник физического движения» все же не упустил возможности заявить, что «свобода есть тайна».⁴³⁹

Готфрид В. Лейбниц (1646 — 1716) — еще один философ той поры, изучавший проблему свободы воли в своем произведении «Теодицея» (1710). Обычно считается, что Лейбниц лишь декларировал свободу воли, но не защитил ее достаточно рациональным образом. Поэтому часто приходится даже встречаться и с таким мнением, будто он в русле проторенной Спинозой дороги подчинял волю человека абсолютной воле Бога, действующей с железной необходимостью в духовном мире, допуская лишь некоторую свободу в материальном. Однако такая характеристика взгляда Лейбница на проблему свободы слишком поверхностна, поскольку на самом деле этот мыслитель первым заговорил о моральной необходимости не в детерминистском значении. Внутренний морализм и других некоторых философов часто ошибочно выдавался за внутренний детерминизм. Не вникая в тонкости религиозного понимания понятия нравственной ответственности человека, эта точка зрения считала логику и мораль детерминирующими по их природе, что, однако, не является верным.

Многие комментаторы учения Лейбница отмечают, что он, подобно Спинозе, подчинял волю разуму⁴⁴⁰, хотя в отличие от него ввел наряду с абсолютной необходимостью и относительную, возможную, гипотетическую.⁴⁴¹ «В отличие от Гоббса, Спинозы и других механистических редукционистов, принимавших простейшую модель причинности: причина порождает действие, что приводило их к идее однозначной необходимости, полностью исключающей случайность, в методологии Лейбница значительную роль играл закон достаточного основания и базирующаяся на нем идея вероятности, выбора среди множества возможностей».⁴⁴²

Понятие «вероятности» не единственный вклад Лейбница в данный вопрос, поскольку он допускал существование нереализованных, но объективных «возможностей», причем не только для Бога. По Лейбницу, случайность в природе возможна, так как «зависит и от свободных решений его (Бога) и от хода универсума».⁴⁴³ Иными словами, подобно тому как некоторые желания Бога могут иметь допускающий, а следовательно, и изменчивый характер, возможна и свобода у людей, носящих Его образ. Отсюда Лейбниц делает вывод: предведение Бога позволяет знать как предопределенные, так и свободные будущие (возможные) события. Здесь

⁴³⁸ Мальбранш Н. Разыскание истины. В 2-х тт. — СПб. — 1903-1904. — Т. 2. — С. 320.

⁴³⁹ Цит. по: Гельвеций К. Об уме // Соч. В 2-х тт. — Т. 1. — С. 175.

⁴⁴⁰ Лейбниц В. Г. Сочинения в 4-х тт. — М.: Мысль. — 1982. — Т. 1. — С. 200.

⁴⁴¹ Там же, т. 2. — С. 179.

⁴⁴² Соколов В. В. Философское наследие «Теодицеи» Лейбница / Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 32.

⁴⁴³ Лейбниц В. Г. Сочинения в 4-х тт. — М.: Мысль. — Т. 1. — С. 136.

он включает в свою плюралистическую систему мироздания⁴⁴⁴ взгляды на этот вопрос таких теологов, как Д. Скот, Л. Молина и Ф. Суарес.

В уникальности каждой монады (субстанции), как отличной, так и похожей на целый мир, скрыто учение Лейбница о свободе воли. Монада обладает способностью вбирать в себя бесконечную разновидность вселенной благодаря данной ей Творцом способности восприятия. Здесь Лейбниц впервые выделил человека из мира предметов и безличных явлений в независимое начало. Также он первым указал на возможность постижения им мира бессознательным (точнее бесконечно малом осознанным) путем, что следовало бы назвать интуицией.

При этом рациональное и бессознательное восприятие реальности (как, впрочем, и все остальное) у него урегулированы «законом предустановленной (предопределенной Богом. — Г. Г.) гармонии». «В понимании гармонии акцент делается не на этическом, а на экзистенциально-метафизическом содержании. Гармония для Лейбница не просто реализация идеи блага и не столько отсутствие противоречий и несовершенств, сколько полнота актуализации «множественности миров», полнота проявления всех способов восприятия, в возможности автономного существования. На свободе духовного усилия, присущей в качестве «врожденной идеи» каждому наделенному сознанием существу, зиждется нравственный гарант мира. Условием свободы Лейбниц считает культивацию (возделывание), развитие способности сознательного восприятия, преследующее цель самовозрастания сферы знания, сферы, где мысль и действие совпадают. В этом процессе наращивания деятельно-осознанного созерцания и заключена суть лейбницевской трактовки понятий образованности и просвещения».⁴⁴⁵ Принцип гармонии — это то, что позаимствовал у Лейбница позднее Шеллинг, ища доказательств своей идее тождества необходимости и свободы, осуществленного, правда, на иных путях.

Отличительной особенностью человеческой субстанции (субстанции особого рода, поскольку совершенствование сознания описано у него как «непрерывное развитие монады») является, по Лейбницу, наличие в его сознании «врожденных идей»: «Дух обладает предрасположением (как активным, так и пассивным) извлекать (необходимые истины) из своих недр, хотя чувства и необходимы, для того чтобы дать ему повод и обратить его внимание на (эти истины), направив скорее на одни истины, чем на другие».⁴⁴⁶ Таким образом, мы видим, как Лейбниц предвосхищает интенциональные идеи Гуссерля и экзистенциалистов XX века. Под словом «повод» немецкий философ подразумевал особый род причинности, косвен-

⁴⁴⁴ Под плюрализмом мы понимаем учение Лейбница о мире как совокупности индивидуальных монад (сущностей). Лейбницу приписывают веру в множественность миров, однако он допускал ее лишь в форме идей, существующих в разуме Творца (см. напр.: Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 399).

⁴⁴⁵ Гирко Л.В. Культура как «образ мира» в философии немецкого просвещения // Новые идеи в философии. М.: Наука. — 1991. — С. 41.

⁴⁴⁶ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — М. — 1983. — Т. 2. — С. 81.

ной, но не непосредственной. Эта мысль выражена у него и при помощи термина «возможность». При этом человеческое сознание обладает потенцией бесконечного числа действий именно ввиду своей уникальности.

Отсюда внутренняя жизнь индивида и восприятие им внешнего мира существенно различаются. «Врожденные идеи и истины служат, по Лейбницу, косвенным доказательством субстанциональности сознающего существа. Они определяют форму знания, доступного человеку. При этом моральная необходимость знания явлена лишь формальным образом, через логическую структуру «врожденных истин». Она скорее постулируется Лейбницем в утверждении деятельностной природы мысли. Но реализация идеи морального (субстанционального) знания неизбежно носит частичный, относительный характер, поскольку ограничена данностью способности восприятия. Восприятие в той мере воспроизводит всеобъемлющую связь мира, в какой способно самоидентифицироваться, соотноситься с врожденной идеей, то есть быть рефлексивным действием... Согласно Лейбницу, человек как духовное существо имеет собственное нравственное основание для своих действий».⁴⁴⁷

Отмечая природу относительной случайности, Лейбниц ввел понятие закона «достаточного основания», смысл которого видел в том, что обычно следствие является результатом действия не одной, а сразу нескольких причин, отсутствие одной из которых делает его невозможным, то есть недостаточным. В. Соколов, отмечая оригинальность этой трактовки, пишет: «Когда философ подчеркивает зависимость случайностей от “хода универсума”, то это можно трактовать как возникновение их на пересечении некоторых необходимых процессов причинения. Другого объяснения случайных событий домарксистская философия, начиная с Демокрита, в сущности, не знала».⁴⁴⁸

Однако аналитики творчества немецкого мыслителя не пошли далее этого заключения, ограничив его взгляд на свободу воли тем, что он допускал лишь возможность некоторой (внешней) свободы человека в частностях и полное ее отсутствие в общем замысле Творца. При этом они опираются на следующие слова философа: «Даже при сомнении дело сознания — сознать... как действуют в нас доказательства. Мы признаем, что воле принадлежит лишь одно — ... если и не формировать по своему усмотрению в нас мнение, однако же, косвенным образом содействовать этому».⁴⁴⁹ И все же данные замечания не ясно говорят в пользу логического детерминизма, который в определенной мере присутствует в рассуждениях Лейбница. Этот мыслитель просто пытался показать, что внутреннее решение воли зависит от внешних данных, определяющих ее вы-

⁴⁴⁷ Гирко Л.В. Культура как «образ мира» в философии немецкого просвещения // Новые идеи в философии. М.: Наука. — 1991. — С. 39-40.

⁴⁴⁸ Соколов В. В. Европейская философия XV — XVII веков. — М.: Высшая школа. — 1984. — С. 397.

⁴⁴⁹ Лейбниц В. Г. Сочинения... — Т. 3 — С. 174-175.

бор самым содержанием альтернатив.⁴⁵⁰ Конечно, в этом случае у него оставалась нерешенной проблема связи между телом (внешним миром) и душой человека, подобно Декарту, но и учения «окказионализма» А. Гейлинкса и Н. Мальбранша, объясняющего взаимодействие души и тела специальным вмешательством Бога, Лейбниц не разделял, требуя признания за человеком некоей познавательной способности.

Конечно, Лейбниц понимал свободу воли человека как способность согласовывать свои убеждения с высшей необходимостью: «Все предопределено, и (я) не вижу причин усомниться в этом. *Однако* это не препятствует нам обладать свободой, избавленной *не только от принуждения, но и от необходимости*: в этом отношении с нами происходит то же, что с самим Богом, который всегда детерминирован в своих действиях, ибо не может избежать обязанности выбирать лучшее... Чем выше совершенство, тем более оно детерминировано привязанностью к добру *и в то же время* более свободно. Ибо в этом случае есть возможность и тем более обширного познания, и тем более укрепленной в границах совершенного разума воли».⁴⁵¹

Исследователей философии Лейбница смущает его путаная терминология («не только от принуждения, но и необходимости», «и в то же время»), что давало им повод обвинить его в эклектизме. Многие ученые отмечают, что он полностью следовал Спинозе, поэтому у него одно и то же действие могло считаться и свободным, и необходимым. Тем не менее в этом утверждении можно серьезно засомневаться, поскольку Спиноза никогда не отстаивал свободу воли человека, что мы наблюдаем сплошь и рядом у Лейбница. Также был выдвинут еще один довод, состоящий в том, что Лейбниц выступал против трактовки воли как абсолютного (ничем не обусловленного) произвола. Однако при этом от внимания таковых исследователей ускользало то, с каких именно позиций он это делал, а также игнорировались его выступления против абсолютного детерминизма («ленивый софизм», «судьба по-турецки»).

Дело в том, что немецкий философ слово «необходимость» использовал в двух совершенно разных значениях: в традиционном (детерминистском) и в собственном, а именно как моральное долженствование, причем точно в том же смысле, что и после него И. Кант. Разница между этими значениями как раз и определялась тем, что первое относилось к общему промыслу Бога и управлению Им вселенной, а второе — лишь к сфере логики и морали. Первое принуждало, второе было лишь указателем для

⁴⁵⁰ Даже выбор Бога — творить или не творить, и, если вторить, то какой из миров — определялся не одним только Его замыслом, но и, так сказать, «свойствами самого материала», Им же изначально заданными: «Если бы не было наилучшего мира среди всех возможных миров, то Бог не призвал бы к бытию никакого» (Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 135). Иными словами, воля Бога, направленная на материальный мир, не может не считаться с созданными Им же законами для этого мира. Она может либо разрушить их, либо подчиниться им.

⁴⁵¹ Лейбниц В. Г. Сочинения... — Т. 3. — С. 364. Курсив мой.

деятельности воли, обладая лишь правом катализатора. Таким образом, можно защитить от эклектизма взгляды философа, оказавшего огромное влияние на последующих мыслителей.

Фактически разум у Лейбница не действовал на волю с такой же необходимостью, как у Спинозы. Это только терминологически походило на спинозовский «психологический детерминизм», Лейбниц же четко отличал «склонность» от «принуждения». Он указывал, что разум есть сильнейший из существующих мотивов для совершения выбора волей, однако он не детерминирует ее. Иными словами, воля при выборе подвержена сильному влиянию со стороны разума, но действие последнего все же не является абсолютным. Этим положением немецкий философ доказывал, что нет и не может быть ничем не обоснованного выбора воли — она всегда склоняется к более совершенному варианту, свободным образом предпочитая одну возможность другой.⁴⁵² При этом согласие к более разумному выбору не является принудительным.

«Всегда существует преобладающее основание, которое *направляет* волю в ее выборе, и для *сохранения свободы достаточно, чтобы это основание склоняло, но не принуждало*. Эту же мысль разделяют все древние: Платон, Аристотель и св. Августин. Воля всегда склоняется к действию *только* представлением о добре, *которое* преобладает над противоположными представлениями. Это допускают также в отношении к Богу, к добрым ангелам и душам, достигшим совершенства, и, несмотря на это, их все же признают свободными. Бог постоянно избирает лучшее, но Он не вынужден делать этого, и в самом предмете Божественного выбора *нет необходимости*, потому что *в равной мере* возможна и другая последовательность событий. Выбор свободен и независим от необходимости именно потому, что он производится из многих *равных* возможностей, и воля определяется *только* посредством преобладающего блага».⁴⁵³ Ссылка на Аристотеля говорит в пользу новой трактовки учения Платона, чем самого Аристотеля. Также и ранний Августин признавал свободу воли человека. Уподобление воли человека воле Бога — еще один аргумент в пользу особого понимания Лейбницем вопроса отношения двух свободных воль: Божьей и человеческой. При этом Лейбниц указывает и на способ их примирения, заключенный в специфике самого акта избрания Богом. Воля Бога выбирает между рядом возможностей, а не одной заданностью. Ее

⁴⁵² При качестве воли к самодетерминации (самоконтролю и самоопределению) становится понятным, как Бог предвидит зло людей, его не предопределяя. Этим свойством человек приводит свою волю к «кристаллизации» либо в добре, либо во зле. Психологи отмечают, что после 30 лет мировоззрение человека трудно изменить, его взгляды на жизнь преимущественно не поддаются изменениям. Вот эту «установившуюся» определенность, отличную от непредсказуемого произвола, Бог и видит наперед, не предопределяя ее становление.

⁴⁵³ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 157-158. Курсив мой.

выбор, по Лейбницу, состоит не только между «быть или не быть», но и «какому быть из числа возможных».

Мало того, Лейбниц отстаивает реальную свободу воли человека.⁴⁵⁴ Его позиция не совсем похожа и на частичное признание свободы воли, например: человек частично зависим от физических условий существования, но сопротивляться другим отдельным видам воздействия не может. Иными словами, свобода воли не может существовать без каких-либо ограничений. Нет, Лейбниц склонен даже к такому выводу: в мире «возможностей» воля человека имеет полную свободу, и ограничена лишь в сфере внешней деятельности человека. Именно данная двусмысленность использования Лейбницем терминологии, относящейся к теме «необходимости», и позволила возникнуть слишком упрощенному взгляду на его учение о свободе воли. Сам же философ утверждал лишь то, что «причина без расположения к действию не может действовать», «причина должна быть предрасположена действовать», хотя и не был точен в терминах: «в предшествующем состоянии свободного создания существует *предопределение*, которое *склоняет* его к самоопределению».⁴⁵⁵ Вот это его «склоняющее предопределение» и было ошибочно понято, как «предопределение принуждающее», что требовало собственное значение терминов «предопределение» и «необходимость». В действительности же Лейбниц не считал предопределение принуждающим.

В отличие от расхожего мнения о подражании Спинозе в этом вопросе можно без особого риска предположить, что Лейбниц даже преувеличивал значение свободы в духе взглядов Немесия Эмесского. Вот почему его философия повлияла на немецкий пиетизм в лице Гердера, который выдвинул культурологическую концепцию развития личности. Принцип свободы личности был доведен Гердером до своего крайнего предела, став началом ничем не определяемым и не корректируемым, собственно произволом, чего сам Лейбниц избегал. Но как бы это влияние стало возможным, если бы Лейбниц утверждал «психологический детерминизм» и мнимость свободы человека.

Еще одной причиной неадекватного понимания учения Лейбница о свободе воли является его мнение о включенности зла в качестве гармонирующего средства в Божий промысел. Однако для того времени было важным защитить необходимость сотворения мира, допускающего существование зла. Эта цель не позволила Лейбницу обратить должное внимание на то, что свобода человеческой воли способна осуществить гармонию с Божественным промыслом не иначе, как на пути собственного подчинения Его требованиям. Поскольку подлинная свобода воли строится по принципу «обратной перспективы», ее правильное использование воз-

⁴⁵⁴ Учение Лейбница о свободе воли в 1909 году излагали в своих трудах русский философ Н. В. Бугаев и профессор Петербургской духовной академии В. С. Серебrenников.

⁴⁵⁵ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 159. Курсив мой.

можно лишь в форме самоотрицания, относимого к неправильному в моральном значении выбору. Лейбниц же при беглом знакомстве создает впечатление, что просто не существует возможности серьезного противоречия свободы воли и предопределения Бога, поскольку первая является лишь средством выражения второго, хотя и несовершенным. Кажется, что зло у него — нужная для нашего духовного развития часть Божьего промысла, с чем можно согласиться лишь с существенной оговоркой: зло после допущения все же преодолевается Богом, поскольку в своем объективном значении оно — не просто отсутствие добра, а активное противодействие ему.

Если это так, тогда здесь выразились все типичные недостатки морального монизма, видящего в различии между добром и злом не качество, а степень удаленности, не подлинную свободу сопротивления, а онтологическую зависимость. Монизм несостоятелен и в вопросе отличия частного от общего: он растворяет первое во втором, фактически уничтожая его или сводя к различиям оттенков формы. В этой части учения Лейбница мы согласны увидеть некоторое упущение, которое можно списать на расхожие представления его эпохи.

Обычной заслугой Лейбница (который все же был не деистом, а теистом) в разработке данной проблемы считают дифференцированный подход к понятию необходимости, признание им некоторой «относительной» свободы воли человека, а также и диалектическое (взаимозависимое) истолкование отношения свободы и необходимости. «Его (человека) деятельность вплетена во все разновидности необходимости, и потому его свобода может быть так или иначе ограниченной или просто невозможной при отсутствии выбора для него».⁴⁵⁶ Тем не менее, как мы отметили, учение Лейбница ставило волю Бога и человека не в совершенно подчиненное по отношению к разуму положение, но лишь в сильно обусловленное, потому что как Бог, так и человек считались защищенными от произвола именно своей зависимостью от разумных оснований своего поведения, которые принимали добровольно.

Наконец, нам нужно разрешить и еще одно затруднение касательно взгляда Лейбница на характер свободы воли, которую он защищал даже тем, что свой капитальный труд назвал так: «Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла». Дело в том, что Лейбниц считал человеческое существо наивысшей, но все же монадой, а это означало то, что человек не мог изменить собственную природу.⁴⁵⁷ Мы уже касались

⁴⁵⁶ Соколов В. В. Европейская философия XV — XVII веков. — М.: Высшая школа. — 1984. — С. 399.

⁴⁵⁷ Впрочем, греческое слово «гипостазис», использовавшееся для обозначения индивидуального начала, было неверно переведено на латинский язык словом «субстанция». При этом «гипостазис» делился греками на «фюзис» (общее с другими подобным данной вещи) и «идиотес» (отличающее ее от однородных ей вещей). Не исключено, что именно этой схеме следовал Лейбниц, когда приписывал личности свойства субстанции. Так или

проблемы малоработанности в его учении темы необходимости некоторого изменения человеческой воли, чтобы соответствовать воле Бога. Так вот данное возражение пытается объяснить этот пробел. И тем не менее, и его мы не можем признать в качестве доказательств мнения о лишь декларировании Лейбницем свободы воли и не больше. Оно не создает особых проблем даже в совокупности с предыдущими, поскольку полноту освещения любой темы не может охватить ни один самостоятельный мыслитель. Мы же критикуем Лейбница с позиций знания, на вершину которого человечество взбиралось с помощью большого числа подпорок, создаваемых в течение многих веков и вобравших в себя опыт не одного поколения мыслителей.

Конечно, нельзя отрицать зависимость учения Лейбница от мнения, подчинявшего свободу природе неизменной субстанции, тем не менее он пытался разрешить эту проблему, усматривая в человеческой личности особый вид субстанции, хотя и не смог назвать ее самоопределяющейся. Это ему не удалось сделать, так же как и более корректно провести различие между моральной и физической видами необходимости, которое блестяще осуществил после него Кант. Вот как описывает это русский лейбницианец Н. Лосский: «Согласно терминологии Лейбница, во всякой точке мира, где из множества возможностей реализуется одна, *метафизической необходимости нет*, но есть *моральная необходимость*: «*fiat*» («да будет») Божье для реализации свободного поступка существует лишь в отношении к тому из них, который в конечном итоге приводит к наибольшему добру. Поэтому кто любит Бога и верит в Его благодать и справедливость, тот не осуждает прошлого, а заботится о том, чтобы по совести содействовать наилучшему будущему. (Учение о моральной необходимости, которая глубоко отличается от метафизической необходимости тем, что рядом с ней остается *возможность иного*, выражено Лейбницем в ярких образах в диалоге, включенном в его «Теодицею» и представляющем собою как бы продолжение диалога Лаврентия Валлы «О свободе воли»⁴⁵⁸).

иначе, он признавал необходимость развития личности, что делало ее особой или становящейся субстанцией, хотя эта мысль не подчеркнута этим философом достаточно ясно.

⁴⁵⁸ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 567. Указанный диалог, пересказанный Лейбницем, см.: Лейбниц В. Г. Сочинения. В 4-х тт. — Т. 4. — М. — 1989. — С. 393-397; а его продолжение Лейбницем см.: там же, с. 398-401. Лоренцо Валла указывает на возможность совмещения предведения Божьего и свободы воли человека, но отказывается решать этот же вопрос по отношению к предопределению Бога. Лейбниц же продолжает разговор в том духе, что Бог допускает существование зла самого по себе, чтобы затем показать собственную мудрость в его преодолении. Таким образом, Бог лишь «попустил ему (злу) перейти из области возможного в область действительного», не предопределяя его собственных причин. Зло существует как гипотетическая возможность в уме Бога, Который Сам, однако, никогда не реализует ее практически. Человек же реализовал свою свободу неправильно, но несмотря на это, мир с существованием свободы лучше мира без нее. В этом суть всей «Теодицеи» Лейбница. Эту мысль высказал уже в XX веке Н. Бердяев так: «Без свободы зла добро не было бы

Фактически Лейбниц первым признал, что Божье правление миром имеет моральный характер, отличая его от действий механической необходимости природных законов. Поэтому он и рискнул рассуждать о теодицее Бога, считая, что Бог предопределяет цель и конечный результат в судьбе мира, но не способ его достижения.⁴⁵⁹ Свободные существа, сопротивляясь Его плану, исключаются из процесса его осуществления и Бог, обращаясь к другим исполнителям и посредникам, через них все равно достигает то, что наметил. Во свете данного рассуждения вклад Лейбница в проблематику свободы весьма существен, поскольку указывает на возможность того, что Бог может достигать Свои цели в этом мире не только путем физического, психологического и иных видов принуждения. Это означало, что Его предопределение не всегда превращает случайное и свободное в необходимое, но существует возможность его согласия (гармонии) со свободой человеческой воли.

У нас нет возможности преувеличивать значение Лейбница в вопросе изучения проблемы свободы воли, особенно что касается невозможности воли изменять собственное содержание. Данное обвинение было выдвинуто Н. Лосским, который в целях его компенсации ввел в обиход понятие «субстанциальный деятель», подчеркивающее становящийся характер воли человека. При этом сам Лосский несколько преувеличивал деятельность свободы воли. Сам же Лейбниц несколько не нуждался в такой коррекции своего учения, поскольку видел в человеке субстанцию особого рода, то есть самоуправляемую сущность. Действительно, он говорил об этом недостаточно много, однако и не обошел молчанием вообще: «Самопроизвольность в строгом смысле слова у нас обща со всеми простыми субстанциями и во всех разумных или *свободных* субстанциях она проявляется в господстве над своими действиями... Отсюда следует, что *душа в*

свободным, было бы детерминированным, насильственным... Свобода зла может быть большим добром, чем добро принудительное» (Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация) // Русские философы. Антология. — М.: Книжная палата. — Вып. 1. — 1993. — С. 67). Приблизиться к добру, по Бердяеву, невозможно без отталкивания от зла. Это типичный ход рассуждения с позиций морального дуализма.

⁴⁵⁹ «Известно, что Бог печется о всей вселенной, все части которой взаимосвязаны. И необходимо согласиться, что существует бесчисленное множество обстоятельств, совокупность которых могла привести Его к тому решению, что нет надобности препятствовать появлению некоторого зла» (Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 97). Среди других причин такого допущения зла, конечно же, должна быть и воспитательная, согласно которой человек должен знать и испытать на себе действие того, чего он не должен повторять в своей жизни. Без опыта проявления ошибок нет и признания их, без их признания нет возможности исправления. Таким образом, зло допущено в качестве способа вызвать в душе человека свободное отвращение, а следовательно, призвано «доказать» добро и истину «от обратного». Только познав на опыте правоту Божьих запретов, человек может быть убежденным в этом и свободно стать на путь духовного совершенствования, осуществимого на практике лишь с помощью Бога. В этом смысле Бог «допускает зло по справедливости и направляет его к добру премудро» (там же, с. 194), а само «зло служит умножению добра» (там же, с. 272). Таков христианский ответ на вопрос о теодицее Бога.

самой себе обладает совершенной самопроизвольностью, так что в своих действиях она зависит только от Бога и от самой себя».⁴⁶⁰

По этой причине с Лейбница нужно вообще снять данное обвинение, которое выглядит таковым лишь с позиций абсолютного волюнтаризма Лосского, исключающего для осуществления выбора волей необходимость наличия каких-либо контактов с разумными основаниями. Сам же Лейбниц считал свободу присущей лишь внутреннему миру человека, тогда как во внешних поступках его воля продолжала оставаться зависимой от естественных законов мироздания и сверхъестественного вмешательства Бога.

«Итак, самопроизвольность наших действий не может быть подвергнута сомнению, и Аристотель хорошо определил ее, сказав, что действие самопроизвольно, когда начало его находится в действующем лице... Именно таким образом наши действия и наши желания всецело зависят от нас. Верно то, что мы не бываем непосредственно хозяевами своей воли, хотя мы и являемся причиной ее, потому что мы не избираем наших желаний, как избираем наши действия посредством мощи наших желаний. Тем не менее мы обладаем и некоторой властью над нашей волей, потому что мы можем косвенно способствовать тому, чтобы желать в другое время того, чего мы хотели бы желать теперь, как я это показал выше, что, однако, не есть желание в собственном смысле. И именно в этом случае мы имеем власть исключительную и в то же время влиятельную в отношении наших действий и желаний, но вытекающую уже из самопроизвольности в соединении с пониманием».⁴⁶¹

Таким образом, не чистый произвол, а произвол, свободно «соединенный с пониманием», был для Лейбница той волей, которая занимала среднее положение между односторонним определением извне и собственной непредсказуемостью.

Особый вклад Лейбница в изучаемый нами вопрос состоял в том, что он рассматривал проблему воли также и в чисто богословском ключе. Так, в его теологии, в целом соответствующей позиции пересмотренного Аугсбургского исповедания 1540 года, видится четкое различие между понятиями «предвидение» (предузнание) и «предопределение». «Если предвидение Божье не имеет ничего общего с зависимостью или независимостью наших свободных действий, то нельзя того же сказать о предопределении Бога, Его решениях и связи причин, о которых, я думаю, что они всегда имеют влияние на определение воли».⁴⁶²

Эти слова недвусмысленно говорят о том, что предвидение (предведение) Бога не оказывает на волю человека вообще никакого (принуждающего или непринуждающего) воздействия, тогда как предопределение

⁴⁶⁰ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 326-327. Курсив мой.

⁴⁶¹ Там же. — С. 333. Курсив мой.

⁴⁶² Там же. — С. 156. Курсив мой.

есть некоторое вполне определенное побуждение к действию, поэтому Лейбниц тут же и отмечает: «Предопределение я не признаю принуждением». Вот в чем состоял весь «деизм» Лейбница. «Благодать сообщает только впечатления, побуждающие нас сообразовываться с благоприятными мотивами, каковым, например, является внимание (скажи, что здесь), предшествующее действию удовольствие. Ясно, что это несколько не уничтожает свободы, как не уничтожает свободы друг, дающий нам советы или указывающий мотивы».⁴⁶³

Разумеется, такой подход отличался от кальвинистического тем, что даже «предшествующее» выбору человека «удовольствие» также не носило принуждения и было воздействием, могущим быть отклоненным. Вот почему Бог не нес ответственности за появление грехов, наказывая, но не определяя зло. «Таким образом, можно сказать, что отверженные предназначены быть осужденными, потому что они признаны нераскаявшимися. Но нельзя равным образом сказать, что предопределены к осуждению, потому что нет абсолютного отвержения, так как его основание лежит в предвидимой Богом окончательной их нераскаянности».⁴⁶⁴

В чем же, по Лейбницу, была выражена необходимость предвидения будущего поведения людей еще до самого предопределения? Он поясняет: «Бог прежде всякого определения рассматривал среди других возможных и тот ход событий, который Он в дальнейшем определил и в котором было представлено Богом то, как прародители согрешат и навредят потомству, как Иисус Христос искупит человеческий род, как некоторые с помощью той или иной благодати достигнут окончательной веры или спасения и как другие с той же или иной благодатью или без нее не достигнут этого, останутся во грехе и будут осуждены. Бог дает одобрение этому ходу событий, только приняв во внимание все его частности, и, таким образом, Он ничего не определяет окончательного о тех, которые будут спасены или осуждены, не взвесив всего и не сопоставив всего с другими возможными последовательностями событий».⁴⁶⁵

Данное положение обязало Лейбница признать синергический характер богочеловеческих отношений в вопросе спасения. Так, благодать Божья может быть выражена в двух формах, имеющих разную степень воздействия: простая, даруемая всем людям безусловно, и более совершенная, которую получают только некоторые, избранные. Причем вторая никогда не действует без первой. В отличие от августиновской модели безусловного избрания благодать, по Лейбницу, распределяется таким образом, что тем, «которые хорошо воспользовались дарованной им степенью благодати, не отказано и в более высокой степени ее».⁴⁶⁶ Иными словами, минимум бла-

⁴⁶³ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 330.

⁴⁶⁴ Там же. — С. 177.

⁴⁶⁵ Там же. — С. 179.

⁴⁶⁶ Там же. — С. 497.

годати имеют все, большее ее количество — лишь те, кто правильно воспользовался этим минимумом.

Поскольку Лейбниц рассуждал над богословскими вопросами, его по праву можно считать христианским философом. Его вклад в богословие был весомым как раз тем, что вопреки всей церковной традиции, идущей от Августина, он не считал Божественный выбор произвольным, а Его волю абсолютно суверенной. «Если же идти еще дальше и утверждать, что могущество Божье настолько независимо от всяких правил и управление его так свободно от них, что Он вправе осудить даже невинного, то в чем же тогда состоит правосудие Божье и чем такой правитель вселенной, на которого с полным правом можно было бы смотреть как на человеко-ненавистника и тирана, отличается от злого начала, имеющего власть над вещами? Очевидно, такого бога нужно было бы бояться за его могущество, а не любить за благость».⁴⁶⁷

О безысходности человеческого естества как причине его нужды в Божественном спасении Лейбниц писал в духе Арминия: падший человек сохраняет способность востребования спасения. «Искры образа Божьего... не гаснут совершенно, но силою *упреждающей благодати Божьей они могут быть вновь возжены для духовной жизни, однако таким образом, что одна лишь благодать производит это обращение*. Кроме того, и первородный грех не сделал всю испорченную массу рода человеческого совершенно чуждой всемирному благоволению Божьему. Ибо *хотя мир лежит в зле, Бог тем не менее так возлюбил его, что отдал Сына Своего Единородного ради людей... (Добрые) действия их (людей) всегда* протекают из зараженного источника и *всегда к ним примешивается что-то дурное, хотя бы иногда только вследствие привычки*».⁴⁶⁸ Таким образом, грехопадение отвернуло Бога от человека не совершенно, как учил Августин, а частично. В человека проникла моральная испорченность, но еще не достигла его полного разложения.

Испорченность человеческой природы Лейбниц видел двоякой: грех действительный и грех привычный. «Грех действительный состоит, с одной стороны, в действиях *исключительно внутренних*, с другой — в действиях, слагающихся из внутренних и внешних актов. Он бывает или грехом содеяния, или грехом упущения — то предосудительным, когда мы грешим *по слабости нашей природы*, то злостным, когда мы грешим по развращенности нашей души. Грех привычный имеет своим источником дурные действия, которые или часто повторяются, или по крайней мере сильны благодаря численности или силе впечатлений. Таким образом, *привычная злоба прибавляет известную степень развращения к прирожденной испорченности*».⁴⁶⁹ Здесь Лейбниц, кажется, следует чуть ли не Пелагию — естественное несовершенство и привычный грех, однако в

⁴⁶⁷ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 489.

⁴⁶⁸ Там же. — С. 484, 485. Курсив мой.

⁴⁶⁹ Там же. — С. 484.

своих взглядах на грех он все же полупелагианин, поскольку считает первородный грех врожденной «слабостью». Причем, как это видно и из предыдущей цитаты, он рассматривает личные грехи параллельно «первородному», поэтому отмечает: «Из числа положений, принимаемых учениками Августина, я не могу согласиться... с осуждением, обусловленным одним лишь первородным грехом».⁴⁷⁰

Лейбницу неприемлем кальвинистский взгляд на то, что Бог создал отдельных людей для гибели, чтобы подчеркнуть этим Свое могущество и славу. «Если бы Бог создал наибольшую часть людей только для того, чтобы стяжать Себе славу справедливости из их вечной злобы и мучений, то невозможно было бы восхвалять Его ни за благость, ни за мудрость, ни даже за истинную справедливость».⁴⁷¹

Касательно принудительности характера благодати Бога Лейбниц отмечает следующее: «Я не нахожу необходимости, чтобы благодать, достигающая своего полного действия, всегда достигала его благодаря самой своей природе, то есть была сама по себе действенной; ибо может случиться, что вследствие сопротивления или иных обстоятельств одна и та же мера благодати не производит в одном того же действия, как в другом... Мудрому не свойственно тратить силы сверх надобности. Я не отрицаю, впрочем, что иногда Бог победоносно преодолевает при помощи этой благодати самые большие препятствия и самое упорное сопротивление».⁴⁷²

В этом выражении заключен и ответ на упрек в адрес Лейбница со стороны Л. М. Лопатина о чрезмерном оптимизме его учения и умалении зависимости человека от Божьей благодати и дела искупления.⁴⁷³ Оптимизм Лейбница лишь педагогический, поскольку если благодать Бога не принуждает, зло реально и опасно, и эсхатологический, поскольку вся мировая история все равно придет в соответствие с Божьим извечным решением. А коль зло реально, необходимость как благодати, так и искупления важна. Почему же последней уделено немного внимания в системе Лейбница, так это потому, что искупление затрагивает вопрос достижения (зарабатывания или заслуживания), а не применения спасения к конкретному грешнику. Мало того, искупление есть основание «теозиса» (восстановления), а не его конечный результат, а именно этот аспект благодати Божьей интересовал Лейбница прежде всего. Заместить наказание — это важно для спасения самого по себе, однако для преображения моральной природы конкретного человека этого действия недостаточно. По конечному же замыслу Бога, зло должно быть преодолено в самом естестве человека, причем в определенной мере им самостоятельно.

⁴⁷⁰ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 322. Этого не мог понять Августин, у которого суверенность воли Бога по этой причине была обязана не оправдать невинных в личном плане, а осудить.

⁴⁷¹ Там же. — С. 488.

⁴⁷² Там же. — С. 490-491.

⁴⁷³ Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. — М. — 1914. — С. 182.

Таким образом, на фоне общего правила, ставящего вопрос получения благодати (в сфере личного освящения) в зависимость от поведения самого человека, имеют место исключительные случаи безусловного ниспослания благодати, чтобы люди не гордились своими заслугами. «Ибо иногда Бог побеждает необыкновенную злобу и самое упорное сопротивление для того, чтобы никто не отчаивался в Его милосердии (как мы читаем об этом у апостола Павла о нем самом⁴⁷⁴); иногда же человек, долго пребывающий праведным, падает посреди своего жизненного пути, дабы никто не имел излишней самоуверенности; но чаще всего те, кто сопротивляется с наименьшей злобой и кто отличается наибольшим рвением к истине и к добру, пожинают плоды Божьей благодати, дабы никто не думал, будто поведение человека не имеет значения для его спасения».⁴⁷⁵

Таким образом, в творчестве Лейбница мы видим полностью сформировавшимся богословское учение об условном характере предопределения Божьего, полностью совпадающее с поздними (с 1540 года) взглядами М. Лютера и Ф. Меланхтона.⁴⁷⁶ Сражаясь против зарождающегося атеизма (Бейль, Спиноза), Лейбниц смог представить достойную апологию христианства. Тот же факт, что новые для своего времени идеи о моральном долге как особом роде необходимости и о человеческой воле как особого рода субстанции были высказаны им недостаточно аргументированно, вовсе не унижает все достоинство его учения о свободе воли.

Учение **Джорджа Беркли** (1684 — 1753) было основано на учении окказионализма Мальбранша и рациональном субъективизме Декарта. Указывая на субъективный характер восприятия действительности, Беркли учил, что внешний мир не существует независимо от мышления. Вообще нет ничего существующего помимо человеческого духа. Однако наши представления о мире являются результатами Божьей работы в нашем мышлении. Разумеется, такие представления не могли допускать существования свободы воли человека. Тем не менее, Беркли подверг сомнению концепцию материального детерминизма. Он высказывался о том, что невозможно из наблюдения какого-либо явления вывести причинную связь, поскольку зависимость неравнозначна причинности. Из связи между светом и теплом нельзя вывести причинность одного из другого. По Беркли, причина идей — это объект не чувств, а разума.⁴⁷⁷ Здесь он следовал Г. В. Лейбницу, различавшему понятия как идеи причин от самой реаль-

⁴⁷⁴ 1 Тим. 1:16.

⁴⁷⁵ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. — Т. 4. — М.: Мысль. — 1989. — С. 493.

⁴⁷⁶ «В период борьбы за официальное признание лютеранства (см. Аугсбургское исповедание и Аугсбургский мир) Лютер и Меланхтон смягчили принцип благодати, признав, что право на спасение может быть утеряно и обретено вновь смирением, покаянием и посредством таинств» (Христианство. Словарь / Под общ. ред. Л.Н. Митрохина. — М.: Республика. — 1994. — С. 56).

⁴⁷⁷ См.: Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. — Соч. — М.: Мысль. — 1978. — С. 139.

ности.⁴⁷⁸ Фактически Беркли отрицал то, что внешние предметы могут быть объектами человеческого познания, и в этом смысле выражал идеи философии критицизма.

Дэвид Юм (1711 — 1776) считается представителем рационального критицизма, не опирающегося на доводы субъективного идеализма. Согласно его взглядам, способности человеческого познания ограничены лишь возможностью обработки полученных опытным путем данных. После этого разум создает из эмпирического материала неизвестные опыту комбинации идей. Эта работа ума вовсе не связана с существованием объективных аналогов оперируемых понятий. Тем не менее о причинности можно говорить лишь на основании опыта, а не разума. Закон причинности действует только в рамках эмпирического (познаваемого опытным путем) мира, к его существованию Бог как относящийся к миру идей не имеет никакого отношения. Из этого он делал выводы о невозможности проведения одной причинной цепи явлений, восходящих к Богу как их первоисточнику. Отсюда религиозные идеи не могут быть познаны, в них можно только верить. Отсюда его приверженность идее естественной религиозности.⁴⁷⁹

Одно только мышление человека не способно порождать какие-либо поступки. Разум только учит об истинном и ложном, добром и злом, но действия человека определяются свободной волей человека, хотя и сильно зависимы от его изменчивых склонностей и страстей. Отсюда Юм не считал душу человека (и не только ее) неизменной субстанцией.

Подобно Беркли, сомневаясь в возможности достижения чисто объективного результата познания, Юм в самой вещи не видел ничего, способного сделать ее причиняющей. Возникновение одной вещи само по себе не могло доказывать вытекания ее из другой. Не всякое начало обнаруживает причину. При этом Юм не сомневается в существовании причин, он просто не считает начала появления явлений или вещей необходимыми. В спорах со своими оппонентами он отстаивает непознаваемость причин, отталкиваясь как от детерминистов (Т. Гоббс, С. Кларк), так и индетерминистов (Дж. Локк). Единственно, где он детерминист, так это в этике, поскольку считал моральное знание детерминирует мышление, а вся проблема его воплощения связана не с принятием решения, а с возможностями исполнительной функции воли.

Определенный вклад в развитие представлений о свободе воли внес французский философ **Жан Жак Руссо** (1712 — 1778). Он впервые заявил о приоритете индивидуальной свободы над социальными ценностями, хо-

⁴⁷⁸ Лейбниц писал о произвольной комбинации идей в человеческом мышлении, которая может и не совпадать с действительностью в: Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г. В. Соч. В 4-х тт. — М.: Мысль. — 1983. — Т. 2. — С. 215.

⁴⁷⁹ На русском языке см. его: «Исследование о человеческом разуме» (1904), «Естественная история религии» и «Диалоги о естественной религии» (1909), а также: Юм. Д. — Соч. В 2-х тт. — М.: Мысль. — 1965.

тя и утверждал, что полная реализация свободы воли индивида зависит от совершенства социальных условий.

Причины человеческих бед, со слов самого Руссо, коренятся в желании людей превратить природу в объект увеличения богатства. Поскольку весь мир становится средством увеличения собственной власти индивида, это превращает людей в «общество злых, которое питается ненавистью и предательством».⁴⁸⁰ Однако причиной зла людей, по Руссо, является не сама воля, которая добра по своей природе, а внешнее насилие над ней со стороны социальных и экономических условий их существования. На примере одной героини из «Исповеди» Руссо описал личное неприятие руководства разума: «Вместо того чтобы слушаться своего сердца, направлявшего ее к хорошему, (она) подчинялась рассудку, склонявшему ее к дурному».⁴⁸¹

В число заслуг Руссо следует отнести его мнение о том, что правильным использованием воли является самоограничение или самоконтроль. Только желание постоянно ограничивать индивидуальные запросы делает возможным выживание общества, в котором общие и личные интересы таким образом примиряются. Руссо таким образом подчинял право и политику морали, без которой невозможна свобода никакого индивида.⁴⁸² Примечательно, что свободу воли Руссо выводил из различия души и тела: «Странно, что в непостижимости соединения двух субстанций видят причину смешать обе субстанции, как будто столь разнообразные процессы природы изъясняются лучше в одной субстанции, чем в двух».⁴⁸³

Конечно, такой приоритет морали над правом был оправдан тем, что любой социальный преобразователь сам являлся несовершенным в моральном отношении человеком. Тем не менее Руссо выводил свободу воли и права личности из естественной нравственности человека, когда писал: «Свобода не заключается ни в какой форме правления: она находится в сердце каждого свободного человека». Учение Ж. Руссо оказало большое влияние на творчество И. В. Гете, Ф. Шиллера и Г. Э. Лессинга.

Учение о свободе воли нельзя изложить достаточно полно, не подчеркнув колоссальное влияние, которое оказал на его разработку немецкий философ **Иммануил Кант** (1724 — 1804). Именно Кант первым самым решительным образом вырвал человека из мира натурализма Спинозы, что означало, что условия возможности человеческой свободы выносились за пределы природной необходимости, причем не просто в форме субъективного ее переживания. Человек, по Канту, мыслится как субъект сверхчувственного или трансцендентного мира, неподвластного законам природной необходимости, причем включая и законы внутреннего порядка (физиологии, психики, логики, религии).

⁴⁸⁰ Руссо Ж. Ж. Избранные сочинения. В 3-х тт. Т. 3. М., 1961. — С. 634.

⁴⁸¹ Там же. — С. 167.

⁴⁸² См.: Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969. — С. 125.

⁴⁸³ Цит. по: Ушинский К. Д. Педагогические сочинения. В 6-ти тт. Т. 5. М.: Педагогика. 1990. — С. 444.

Конечно же, Кант непосредственным образом опирался на идеи критического реализма Юма. Последний дал ему повод рассуждать, что наши представления о причинности и свободе субъективны и не (всегда) могут отвечать действительности, поскольку основаны на несовершенном опыте наблюдения за повторяющимися изменениями. При этом к одному и тому же результату могут вести разные причины. Нам только кажется, что результат был закономерным, однако на него могли оказать воздействие и случайные факторы, о которых мы ничего не знаем. Иными словами, Юм признавал существование произвольных (случайных) причин, причем не только в человеческом поведении, но и в физической реальности. При этом под случайной (следует отличать от свободной) причиной может подразумеваться также и случайная комбинация различных детерминистических причин, действующих каждая в своей сфере полномочий. Впрочем, такой подход не исключал природной необходимости принципиально, но лишь несколько ограничивал ее.

Вся философия Канта делится на три части, соответственно трем основным задачам, разрешению которых он посвятил три своих капитальных труда: Что я могу знать («Критика чистого разума»), что я могу делать («Критика практического разума») и на что я могу надеяться («Религия в пределах только разума»). В первой своей книге Кант выступает против всеисильности разума, во второй — против всеисильности воли, в третьей — против всеисильности религии. Вместо них он утверждает естественную религию, основанную на *безусловной достоверности морального сознания*.

Кант довел критику религии до ее подчинения нравственным нормам: «Религия основывается на морали, а не мораль на религии».⁴⁸⁴ По этой причине его религиозные взгляды считаются не совсем ортодоксальными. Обычно они отрицались с двух сторон: либо религия является основой нравственности, либо нравственность и религия — это два рода трансцендентных явлений, одно из которых (вера) включает в себя другую (мораль). В этом смысле противопоставление Кантом веры и нравственности было неадекватным реальности. Подлинные вера и нравственное чувство родственны, хотя и отличны друг от друга. Почитание Бога и служение людям не могут рассматриваться в качестве антагонизмов. Христианское сознание рассматривает мораль как недостаточную силу без ее прочного основания в религии. Возведение Кантом морали в абсолют опасно, поскольку таким путем можно исказить отведенную ей Богом роль в Его замысле спасения людей.

Критика Кантом религии, конечно, отчасти была справедлива, однако он не сказал ничего нового по сравнению с учением апостола Павла о благодати. Человеческая религиозность (вера) не заискивает перед всемогуществом Творца, как это ошибочно считал Кант, но обращается к Нему как высшему Авторитету как раз в тех вопросах, в понимании которых

⁴⁸⁴ Кант И. Религия в пределах только разума. — СПб. — 1908. — С. 6.

наименее компетентна. Кант прав в том, что отношения с Богом должны строиться не на страхе перед наказанием, а на любви к Нему, не на корыстных побуждениях получения наград, а на стремлении к истине и добру. Между тем он не заметил, что, возвышая человеческое достоинство, перегнул палку, возвысив одновременно и роль его свободно заслуженных дел и подвигов, превративших Творца в должника человека. Бог не отрицает нравственности, но, видя реальную ее неспособность помочь делу, совершает ее работу даром, в ответ лишь на одну просьбу.

Бог вовсе не имеет цели утратить людей, по крайней мере, Он не делает этого в течение этой жизни, однако Он предупреждает об их способности уничтожить самих себя, за что им не избежать Его наказания. Бог также не прельщает человека наградами, однако указывает, что их нравственные усилия не могут не быть вознаграждены Им. Ни то ни другое не должно влиять существенным образом на чистоту мотивов верующего в его отношении к злу и добру. В конечном итоге Бог будет оценивать их лишь в чистом виде, то есть не имеющих расчета на награды или страх перед наказанием. Фактически Кант недооценивал реальности свободы к злу и в этом смысле был идеалистом, а не реалистом. Воля же человека часто «вопреки разуму» и любым императивам совершает зло, причем зло небывалой величины. Существования одного морального долга явно недостаточно для его уничтожения.

И, наконец, Кант верно указал на то, что Бог не принуждает к исполнению Своих заповедей страхом наказания или посулами земных или небесных благ. Он просто указывает на то, что же дорого для Него как нашего Друга, если мы ценим Его дружбу. Если мы любим Его, мы должны постараться узнать, что Ему нравится и каким образом нам можно выразить к Нему свою любовь. Здесь нет правовых отношений: угроз со стороны санкций и поощрений со стороны наград. И хотя первые нельзя назвать больше похожими на зло, а последние — на искушения, все же они — лишь внешние стимулы, и не более. Эти стимулы были предназначены для младенческого мышления человечества, подлинная же суть Божьего закона явлена в библейских призывах, а не в требованиях и угрозах, в воспитании морального отношения к Богу, а не в апелляции к правовому статусу.

Конечно, Кант не питал неприязни к религии («я ограничил разум, чтобы дать место вере»). Он был против лишь такой ее формы, которая лишала человека его морального достоинства и уважения. Религия Канта сводилась к следующему: «Богу (подлинному Богу) угодна нравственная самостоятельность людей, и только она одна. Ему претит любое проявление малодушия, униженности и лживости. Поэтому подлинно верует лишь тот, кто не имеет страха перед Богом, никогда не роняет перед Ним своего достоинства и не перекладывает на Него своих моральных реше-

ний».⁴⁸⁵ Разумеется, Кант отвергал лишь злоупотребление религией, а не все то, что могло содействовать утверждаемой им цели осуществления морального долга.

Несмотря на то что религия Канта сильно окрашена в пелагианские тона (в моральных требованиях он — безжалостный ригорист: «должен, значит можешь»), она имеет и свои положительные стороны, определяя мораль как смежную область или точку соприкосновения интересов верующих и неверующих людей. Кант оказался прав также и в том, что описывал Бога как морально ответственную Личность перед Самим Собой, подобно тому как человек ответствен перед Его требованиями. Бог не подчинен морали в том смысле, что Он ее источник, однако Он не свободен от нее, поскольку не может противоречить Собственной моральной природе. Бог не требует от людей ничего такого, чего бы не исполнял и Сам: мало того, в Своих требованиях к людям Он милостиво учитывает их естественные способности и возможности следовать добру. Конечно же, человек имеет больше доверия к морально, так сказать, самозависимому, а не к абсолютно произвольному Богу. В порядочности Бога не только справедливого, но и любящего, людям не приходится сомневаться. В этом состоит важное различие между христианским Богом и бесчувственным законом справедливости («кармой») индусов или фатумом стоиков.

И, наконец, Кант справедливо отметил, что Бог не принуждает к исполнению Своих заповедей страхом наказания или посулами земных или небесных благ. Он просто указывает людям на то, что же дорого для Него как их Друга, если они ценят Его дружбу. Тот, кто действительно любит Его, непременно узнает, что же Ему нравится и каким образом можно выразить к Нему свою любовь. Здесь нет правовых отношений ни со стороны санкций, ни со стороны посулов. И хотя первые нельзя назвать больше похожими на зло, а последние — на искушения, все же они — лишь внешние стимулы, и не более. Эти стимулы использовались для временных воспитательных целей, подлинная же суть Божьего закона была явлена в библейских призывах, а не в требованиях и угрозах, в стимулировании любви к Богу, а не в апелляции к правовым отношениям.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Соловьев Э. Религиозная вера и нравственность в философии Канта / Новые идеи в философии. Культура и религия. — М.: Наука. — 1991. — С. 209.

⁴⁸⁶ В этом и суть различия между эрой закона (старым заветом) и эрой благодати (новым заветом). Лишь только любящий способен подлинно исполнять заповеди Божьи (Ин. 14:23). В этом смысле страх и плотское угодничество несовместимы с любовью (1 Ин. 4:16-18). Мы призваны служить Богу как сыновья, но не можем делать это одновременно и как рабы. Наступает тот момент, когда мы должны перейти на новый уровень отношений, когда начинаем понимать, что Бога интересует не наше, а мы сами, а нас — не Божье, а Он Сам. Обо всем этом Кант мог узнать из Библии, которая свидетельствует о том, что Бог относится к людям не «по заслугам», а прибегает к окончательному наказанию зла лишь в конце человеческой истории. Наказание же верующих связано с их детским к Нему отношением, но не с подлинной духовной зрелостью, которая имеет своим наказанием само огорчение Любимого.

Тему свободы человеческой воли (свободы уже не мышления, а деятельности) Кант затрагивает в своих этических произведениях, «Основах метафизики нравственности» (1785) и «Критике практического разума» (1788), однако она звучит уже в его «Критике чистого разума» (1781). Суть этики Канта сводится к следующему: «хотя разум неспособен познать предметы чисто априорно, то есть без опыта, однако он может определять волю человека и его практическое поведение. При этом оказывается, что по своему «эмпирическому» характеру, то есть как индивидуальность, человек стоит ниже законов природы, находится под влиянием внешнего мира, он не свободен. Согласно же своему «познающему» характеру, то есть как личность, он свободен и следует только своему практическому разуму», управляемому посредством закона морали или следования всеобщему долгу. «Эта этика долга дает не теоретическую, а практическую уверенность в свободе морального поступка, в бессмертии морально поступающего лица, поскольку в этой жизни он не имеет права на вознаграждение за свою моральность, дает уверенность в Боге как гаранте моральности и награды за нее. Эти три убеждения Кант называет «практическими постулатами» Бога, свободы и бессмертия».⁴⁸⁷

Отстаивая свободу воли человека, Кант, тем не менее, под свободой понимает не незаконную свободу или произвол, но свободу к самоопределению, свободу к осознанному соблюдению морального закона, который предоставил ей разум. Свободой у Канта считается прежде всего свобода следовать здравому смыслу. В соответствии с этим звучит также его определение просвещения: «Просвещение — это выход человека из состояния его незрелости, которое он хотел бы преодолеть», но не может самостоятельно или же не умеет сделать это правильным образом. «Незрелость — это неспособность пользоваться своим собственным разумом без руководства другого человека». Тем не менее умение «пользоваться своим разумом» Кант не доводит до логического детерминизма. Разум указывает правильное употребление ее сил, но не принуждает волю.

Все в этом мире не обладает достоверным и неизменным значением, кроме морального долга. Воля может подталкиваться к решению различного рода стимуляторами, но подлинной ее сущностью нельзя манипулировать. В этике Канта как раз встречаются эти ничем не обусловленные явления: моральный долг и суверенная воля. При этом решающую роль играет именно автономная воля человека⁴⁸⁸, которая, подобно долгу, тоже

⁴⁸⁷ Кант И // Философский энциклопедический словарь. — М.: Инфра-М. — 2000. — С. 198.

⁴⁸⁸ Конечно, в реальности происходит взаимодействие автономной (чистой), гетерономной (зависимой извне) и теономной (зависимой от Бога) форм проявления человеческой воли. Если же применить к данному вопросу тиллиховскую классификацию культур (см. Систематическая теология. Т. 1, с. 10-15), можно интерпретировать эти виды воли иначе, чем это делает Кант. Намеки Тиллиха позволяют нам вырисовать картину внутренней борьбы воли и ее движения к самоконтролю. В этом смысле существует переход от «автономной» воли, удовлетворенной лишь собой, к «гетерономной», как ищущей контроля

не выводится из законов материального бытия. По Канту, лишь физическая сущность человека (его «эмпирический» характер) подчинена необходимости, душа же его как орган самосознания принадлежит к сверхчувственному миру и потому свободна.⁴⁸⁹

Здесь важно отметить, что Кант проводил различие между телом человека как частью мира явлений и душой как трансцендентной сущностью не так, как это делал последователь Лейбница Х. Вольф. Вольф относил психическую деятельность человека к миру свободы, а Кант — к миру необходимости, поскольку различал зависящую от явлений физиологию и социологию психику и трансцендентную природу человеческой души. Если же быть более точным, то Кант относил психику человека к обоим мирам, причем своеобразным способом.

Со времени Аристотеля в философии проводилось различие между эмоциональной зависимостью и рациональной свободой внутри человека. Кант несколько опирался на это деление в естестве человека. Человек не свободен именно как чувственное существо, обусловленное своими восприятиями, переживаниями, страстями. С другой стороны, каждый такой его поступок происходит в определенный момент времени, который *необходимо* обусловлен тем, что предшествует ему во времени. Следовательно, «в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным» («Критика чистого разума»)⁴⁹⁰ Его же разум, как и у Аристотеля, как раз и вырывает человека из мира необходимости. Оторванность разума от власти времени и пространства, его идеальность и обосновывают, по Канту, возможность существования свободы. Хотя такого рода деление раздваивает личность человека, все же это была достаточно сильная для своего времени апология свободы воли.

Мало того, у Канта оказывается раздвоенной и сама воля, состоящая из зависимых и независимых элементов. Правда, она раздвоена двойственностью миров, к которым она принадлежит. По этой причине один и тот же поступок человека может быть, по Канту, рабским и свободным: все зависит от того, осмысленно он сделан или же нет. Воля может ограничиваться потребностями эмпирического (опытного) мира, а может превосходить их, когда это считает нужным. Последнее, с точки зрения простых физических потребностей, может казаться неразумным, однако воля может усматривать в качестве руководящих принципов для себя неземные мировоззренческие ориентиры и ценности.

над всеми другими волями, включая и Бога, к «теономной» или смиренно признающей факт собственной ограниченности. Такое последовательное изложение этих классических терминов позволяет нам их не сталкивать друг с другом, а уравнивать. В этом смысле даже Бог не ожидает от человека простого отказа от пользования собственной волей, но требует сознательного включения ее в Его замысел. Об опасности пассивного вручения Богу человеческой воли со стороны оккультных сил см. третий том «Духовного человека» В. Ни.

⁴⁸⁹ Кант И. Соч. в 6-ти тт. — М.: Мысль. — 1994. — Т. 3. — С. 23.

⁴⁹⁰ Кант И. Соч. в 6-ти тт. — Т. 3. — М. — 1966. — С. 94.

Как и человек в целом, воля человека принадлежит двум мирам, и поэтому характеризуется противоположными определениями: одну и ту же волю можно мыслить, с одной стороны, как подчиненную законам природы, с другой же, — как принадлежащую «вещи в себе», то есть свободную. Конечно, можно было бы ограничиться общим определением, согласно которому все, что относится к эмпирическому миру, необходимо, а относящееся к трансцендентному — свободно. Однако Кант осторожен, допуская детерминированность некоторых проявлений психики человека и свободы некоторых его поступков. Таким образом, признание свободы воли Кантом отнюдь не равнозначно утверждению о ее полной свободе.

С библейских позиций данную границу между свободой и необходимостью нужно проводить не между эмоциональным и рациональным началами человеческого естества, а как раз посередине их обоих. Те чувства, которые вызваны явлениями материального мира, конечно же, и находятся в зависимости от этого мира, возвышенные же чувства коренятся в мире ином, не доступном первому. Так же и разум человека вполне способен копаться в мелочах мира явлений, забыв о своем высоком предназначении. Однако к этой истине пришлось добираться с трудом не только Канту, но и Э. Гуссерлю.

Что касается раздвоенности воли — это скорее не реальное положение вещей, а наши логические конструкции. Воля внутри себя целостна, делая выбор между целями, связанными с высшим миром ценностей и не связанными с ним. Если бы человек был обязан подчинять моральному принципу (императиву) лишь свои мысли, мораль перестала бы приносить реальные плоды. По этой причине даже сам Кант считал такое деление воли условным, оставаясь верным своему утверждению об определенном рода несовместимости между собой трансцендентного и эмпирического миров.⁴⁹¹ Одна и та же воля, подобно разуму (который у Канта разделен на эмпирический и чистый), принимает то одну, то другую функцию.

Вот почему И. Кант учил, что свобода воли проявляется не только в сознании человека, но и в его практической деятельности, однако в мире поступков свободные ее проявления смешаны с вынужденными. В своих «Пролегоменах» Кант отмечает: «Природа и свобода могут без противоречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном отношении: в одном случае — как явлению, в другом — как вещи самой по себе».⁴⁹² Иными словами, человек, по Канту, это самодовлеющая причина, отстаивающая свои интересы в мире прочих причин материального характера. Источником (основанием) же свободных действий человека, конечно, выступает мир трансцендентных сущностей. В этом уникальность кантовского учения о свободе воли.

Каково же мнение Канта об отношении между собой свободы и разума? Только «чистый» разум служит основанием свободы человека, поскольку

⁴⁹¹ См.: там же, т. 4, ч. 1. — С. 298.

⁴⁹² Кант И. Соч. в 6-ти тт. М. — 1965. — Т. 1. — С. 167.

«присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше, он определяет состояние, но не определяется им» («Метафизика нравов»)⁴⁹³ Свобода есть порождение чистого разума, следствие присущей ему способности «самопроизвольно начинать ряд событий».⁴⁹⁴ Речь идет об эмпирических событиях, которые вызваны априорным полаганием чистого разума, действующим безотносительно к эмпирическим обстоятельствам.

При этом характер воздействия чистого разума на волю определяется посредством нравственного императива (долженствования). Чистый разум инициирует свободные действия не как непосредственная и находящаяся во времени причина (что имеет место лишь в эмпирическом казуальном ряду), а как определенный «образ мыслей», духовный склад личности, ее нравственная ориентация. Отношения «чистого» разума и «чистой» воли не строятся по детерминистическому образцу, так как отличны от законов материи, да и простой логики.

К основным априорным данным «чистого» разума относятся понятия свободы и бессмертия индивидуальной души, а также реальность существования Бога. В этих трех идеях чистого разума идее свободы принадлежит, по существу, решающая роль, ибо познание бытия Бога и личного бессмертия предлагает выбор между противоположными убеждениями, что немыслимо без свободы воли.⁴⁹⁵ При этом выбор может следовать этому знанию или нет, но без него он не считается полноценным. Таким образом, воля нравственно, а не механически обязана выбирать должное.

Этот выбор не есть способность следовать лишь тому, что разум независимо от склонностей признает практически необходимым, потому что зло есть такая же независимая от условий материального мира нравственная категория, как и добро. В этом смысле воля, подчиненная нравственному императиву, — все же не свободная воля (произвол), а воля должным образом реализованная или преодолевшая свой произвол. Однако последнюю мысль было суждено высказать не Канту, хотя он и приблизился к ней очень близко.

Свобода человека без нравственного долженствования, по Канту, опасна⁴⁹⁶, но и «предопределение... несовместимо со всей моралью».⁴⁹⁷ Поэтому нельзя мыслить свободу ни как чистый произвол, ни как вынужденное

⁴⁹³ Кант И. Соч. — Т. 4, ч. 2. — С. 135.

⁴⁹⁴ Кант И. Трактаты и письма. М. — 1980. — С. 101.

⁴⁹⁵ Необходимость религиозного фактора в моральной системе Канта велика. Бог и бессмертие души выступают в качестве гарантов воздаяния за правильное поведение, диктуемое категорическим императивом. Поскольку в мире эмпирических феноменов никто не отблагодарит за добродетель и не накажет за зло, то только существование Бога и посмертная участь человека могут оправдать поруганную справедливость.

⁴⁹⁶ Кант И. Соч. в 6-ти тт. М., 1965. Т. 4, ч. 1, с. 300.

⁴⁹⁷ Там же, т. 6. — С. 340.

подчинение нравственному императиву. Она — потенция, призванная к моральному самоопределению, которое возможно как в одном, так и в другом направлении. Отсюда Кант не отрицает и свободы как источника поступков, противных нравственности. Без свободы воли не может быть ни похвалы за правильный выбор, ни порицания за неправильный. Понятие личности у Канта, таким образом, совпадает с понятием нравственного субъекта.

В мире природы воля человека выступает как особая форма причинности наряду со всеми остальными, хотя и ограничена ими.⁴⁹⁸ В этом смысле кантовское деление воли человека на «свободную» и «несвободную» нужно понимать в том значении, что основание поступка человека, содержащееся в постановке *должной* цели, превосходящей *реальное* бытие, коренится в трансцендентном потустороннем мире. Поэтому причины мотивов поведения людей не могут быть установленными с достоверностью.

Итак, Кант, предоставив свободе возможность существования, ограничил ее деятельность в сфере ее практического применения: в этом мире она не вполне реализуема. Это положение не устраивало Фихте, а через него и Шеллинга, которые пытались его преодолеть, при этом отдавая честь своему великому предшественнику за его вклад в разработку данной проблемы. Последний состоял в том, что Кант не детерминировал волю человека умопостигаемым миром, ведь и нравственный императив у него не является категорией причинности, отличаясь от нее понятием долга.⁴⁹⁹ Причинность — это категория материи, а долг — духовного мира.

Свобода у Канта выводится априорно, и ее нельзя доказать средствами теоретического разума, как, впрочем, и опровергнуть. Кант обосновывал возможность свободы человека из предпосылки реальности свободы Бога как Первопричины, у которой нет своей причины, и она выходит за пределы природной необходимости.⁵⁰⁰ Отсюда человек, подобно Богу, способен произвольно создавать новую цепь причинно-следственных явлений. Нравственный императив — единственное у Канта звено, которое связывает эти два различных мира.

Громадное значение учения Канта о свободе воли состоит в том, что атрибут свободы, который раньше приписывался исключительно Богу или Высшей субстанции (у Спинозы), он приписал индивиду. Кант констатировал факт незыблемости свободы, присущей человеку как существу сверхчувственному (умопостигаемому), не тому, которое определяет себя извне, включая и эмпирическую необходимость. Отдельный поступок человека вытекает из его внутренней сущности как свободного существа. В нём абсолютная свобода, так сказать, совпадает (тождественна) с абсолютной необходимостью, ибо свободно лишь то, что действует только соответственно с законами своей собственной природы и не определяется ничем

⁴⁹⁸ Там же, т. 3. — 1964. — С. 328, 483.

⁴⁹⁹ Кант И. Соч. в 6-ти тт. — Т. 4, ч. 1. — С. 316.

⁵⁰⁰ Там же, т. 3. — 1994. — С. 280-282.

другим (внешним или внутренним). Разумеется, эту тождественность можно назвать устранением противоположности между свободой и необходимостью только на пути отнесения их к различным видам реальности: воля осуществляет выбор, варианты которого предоставляют ей разум, чувства и интуиция.

Анализируя вклад Канта в разработку проблематики свободы, следует отметить, что воля у Канта свободна уже по своему определению, не свободными могут быть лишь пути ее осуществления. И хотя он неоправданно различал эмпирическое «я» от трансцендентного, ведь первое не обладает свободой воли, он предвкусил фрейдистские соображения на этот счет. Также нельзя забрать от Канта его настойчивость в отрицании частичной свободы воли, ведь действительно частично свободной может быть лишь реализация воли человека в этом мире, но не сама она, как принадлежащая иному миру. Частично можно лишь достичь цели, но сама цель выбирается полностью.

Кроме этого, Кант обосновал ограниченность и даже несостоятельность разума, открыв этим двери для действия веры.⁵⁰¹ Таким образом, мы видим, что в вопросе отношения воли и разума Кант не подчинял первую второму, а морально обуславливал. Когда же, несмотря на собственное незнание, человек должен действовать, воля не боится отсутствия рядом с собой разума и способна на риск. Если же данные этого мира недостаточны для совершения нравственного выбора, воля способна обратиться к вере в авторитет, в том числе и Божественный.

Заслугой Канта также должен быть его вывод о том, что, несмотря на свою зависимость, человек должен действовать и действовать иногда вопреки реальному положению вещей. Его возможности невелики, однако они есть и их нужно использовать ответственно. И если в сфере поступков человеческая воля еще может находить оправдание для своего отступления от нравственного долга, то в сфере сознания таких оправданий нет, она ответственна абсолютно.

И, наверное, самая большая заслуга Канта состоит в его трансцендентном измерении человеческого естества. Традиционное философское воззрение на человеческую природу включало в себя представление об изначально существующей и в принципе неизменной определенности. При этом одни мыслители считали ее плохой, другие хорошей. Кант отказал в правде им обоим: человек существо изменяющееся и изменяющее в нравственном отношении. В этом смысле человек как нравственный «сырец» еще вовсе не является человеком. Свобода по Канту — это «борьба с хотением», борьба с самим собой. Свобода человека выводится из существования в его разуме «внутренних божественных задатков», которые предъявляют ему нравственные требования, вызывая «священный трепет». А коль человек призывается к долгу, к усилиям, к подвигу, значит, он свободен следовать этому зову. В этом месте Кант наиболее религиозен.

⁵⁰¹ Там же, т. 3. — 1994. — С. 24.

Конечно, критика Канта спинозовской концепции свободы не поколебала веру в механистически-детерминированное мироустройство, безраздельно подчинявшее себе и волю человека. Детерминизм в том или ином виде был присущ естественнонаучной теории Лапласа⁵⁰², утилитаристской модели общества Бентама⁵⁰³ и научному коммунизму Карла Маркса.⁵⁰⁴ Защитником недетерминированного представления о свободе воли оставался лишь французский моралист М. Гюйо, опиравшийся на идеи Эпикура.⁵⁰⁵

Так или иначе, но Кант повернул философию от человека как объекта к человеку как субъекту (причем как познания, так и действия). Мало того, человек в нравственном отношении из средства достижения каких-то чуждых ему задач поднялся до значения цели. Он представляет собой определенную ценность (даже в глазах Бога), и никто не имеет права относиться к нему как к вещи. Именно этот вывод следует из признания за человеком основного его качества — свободы воли, пусть и ограниченной в предметном мире.

Учение о ценностях в философии обогатилось представлением о всеобщем и универсальном долге, сменившем царящее в этике стремление к личному эмпирическому наслаждению. Однако наследие Канта подверглось переработке в самых различных направлениях: от него отторгали лакомые куски по своему вкусу, кто только ни пожелал. Одним импонировал его акцент на субъективном опыте человека, и они возвели его в абсолют. Другие отказались от гносеологического дуализма Канта в пользу практической целесообразности. В целом же не многим нравилась противоречивость человеческого существования в учении Канта, делающая жизнь человека бесперспективной и как бы лишенной надежды. Тем не менее сам Кант призывал человечество к нравственной активности и к изменению своей судьбы на этом основании⁵⁰⁶, что использовал в своем учении Фихте, соединив с другим кантовским достижением — с идеей диалектики или развития под воздействием противоречивых сил.

Иоганн Г. Фихте (1762 — 1814) не был согласен с Кантом в вопросе существования противоречия между трансцендентной свободой и природной необходимостью, которое он решил устранить. Он отверг идею Канта о том, что необходимость и свобода относятся к разным сферам, поэтому мир сверхчувственный и мир чувственный у него не противопоставляются. Слабым местом в философии Канта Фихте считал феномен

⁵⁰² Лаплас П.С. Изложение системы мира. Л., 1982.

⁵⁰³ Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства. СПб., 1867.

⁵⁰⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1 (с. 264), т. 3 (с. 17-21), т. 16 (с. 374-375), т. 23 (с. 180-202), т. 40 (с. 137), т. 42 (с. 265).

⁵⁰⁵ Гюйо М. Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. В 2-х тт. Т. 2. СПб., 1899.

⁵⁰⁶ Вспомним, какую формулировку приобрело его понимание свободы как следования долгу в «Метафизике нравов»: «собственное совершенство и чужое счастье» (Кант И. Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. М. — 1965. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 386-387).

движения. Раздвоенность кантовского субъекта не позволяла человеку предпринимать какую-либо реальную целенаправленную деятельность в мире явлений.

Фихте оставалось только объяснить причину всех изменений в мире, и немецкий философ оригинальным образом подчинил их все универсальной моральной целесообразности. Весь мир, по Фихте, претерпевает нравственное развитие Абсолютного Духа, проявляющего Себя в моральной деятельности отдельных людей. При этом Абсолют или трансцендентный субъект развивается посредством противоположения моральной личности («я») косной материи или природе (не-Я), которой следует овладеть и преобразить. Ввиду того что Фихте подчеркивал практический (деятельный) аспект развития, фактически его учение представляло собой идею исторической необходимости.

Фактически в попытках преодолеть дуализм Канта, Фихте выдвинул поразительную идею развивающегося мира, управляемого Абсолютом в направлении к моральному совершенству. Сведя всю реальность к монизму, хотя и сложно устроенному, он не мог обойти стороной проблему свободы, набравшей в его системе взглядов наивысшую остроту: как могла существовать свобода в мире, направляемом Абсолютным Духом к конкретной цели? Разрешая эту проблему, Фихте заявил о том, что состояние мира постепенно изменяется из царства необходимости в царство свободы. Если все мыслители до Фихте видели в акте познания природной необходимости действительно необходимость, то у этого философа познающий субъект обнаруживал в познании универсальную идею свободы. В понимании Фихте, познанная необходимость перестает быть несвободной: «Мы и наш род руководимы необходимостью, но отнюдь не слепую, а совершенно ясною и прозрачною для себя внутреннею необходимостью божественного бытия; и, лишь подчинившись этому благодатному водителству, мы обретаем истинную свободу и проникаем к бытию».⁵⁰⁷ Таким образом в изложении Фихте познанная и понятая необходимость действий человека перестала быть внешней силой, принудительно навязывающей ему образ поведения и судьбу, но стала проводником универсальной деятельности по его освобождению от рабства внешних условий. Эту оригинальную идею еще при жизни Фихте подхватили Шеллинг, Гегель и Киркегор.

Трансцендентный субъект или «Я» мыслится Фихте не как определяемый вещами, а как определяющий эти вещи. Мир, по Фихте, хотя и создает определенное сопротивление движению всемирного Духа, однако его развитие разрешает все противоречия и неизбежно по своему характеру. Отсюда ко всему нужно относиться как к материалу своей деятельности. И в этом следует черпать уверенность в своей свободе.

Однако на этом пути Фихте столкнулся с новой проблемой, — проблемой соотношения индивидуальной свободы со свободой Абсолютного

⁵⁰⁷ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. — С. 127-128.

Духа. Он попытался найти выход в утверждении раздвоенности воли Абсолютного Духа на «Я» и «не-Я», в которой он видел причину всякого движения в мире, проигнорированную, как он считал, Кантом. Однако, подчинив универсальной (то ли субъективной, то ли трансцендентной, что он сам не различал) необходимости историю общества, Фихте тем самым подчинил ей и поступки, и волю отдельно взятого человека. Таким образом, и человек, и общество были вынуждены двигаться к определенной им Абсолютом цели.

Однако, допуская проявление Божественного Духа в истории и в обществе, учение Фихте не полностью игнорировало индивидуальность. В определенном смысле частью коллективной свободы была и свобода индивидуальная. Человек, действующий в соответствии с познанной исторической необходимостью, являлся не рабом внешних условий, а их господином. Фихте был убежден, что Абсолютный Дух влечет индивидуальную волю к ее подлинному назначению и даже становлению: «Не влечение само по себе, а мы сами образуем наш образ мышления посредством влечения».⁵⁰⁸ Хотя Фихте отрицал, что личные усилия человека могут что-либо изменить в ходе истории, движущейся в своем направлении, у него индивидуальной свободы нет лишь в ее внешнем выражении, но она существует в смысле морального самосознания, подобно Спинозовскому. Это была свобода, понятая как сознательная отдача личностью самой себя общей и универсальной «идее».

Конечно, Фихте ограничивает свободу индивида только внутренней сферой человеческого сознания. Полноценной свободой у него обладает лишь Абсолютный Дух. По этой причине кантовскому постулату безусловной самоценности личности Фихте противопоставляет тезис о безусловном первенстве ценности «рода». «С точки зрения истинности и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует... и, напротив, существует единственно род».⁵⁰⁹ Таким образом, в своей внешней деятельности отдельно взятый человек оказался принесен в жертву обществу, а фактически тому же Абсолютному Духу. К этому же выводу, в конце концов, придут и первоначальные сторонники Фихте, Гегель и Шеллинг, несмотря на различия их философских построений.

Существенным вкладом Фихте в понимание свободы воли было то, что хотя свобода и мыслилась им в категориях исторического или общественного развития, это была реальная свобода, стремящаяся преодолеть косность материальных условий бытия, которые обычно связывали с природной необходимостью. Обличая механический детерминизм за неспособность различать между собой природную и общественную сферу реальности, Фихте писал: «Строгий детерминист полностью отрицает самостоятельность Я, на которую ставит идеалист, и делает ее случайным продук-

⁵⁰⁸ Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1905. — С. 78.

⁵⁰⁹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. — С. 33.

том».⁵¹⁰ Разумеется, Фихте в этой цитате проводит различие между произвольной случайностью и целенаправленной свободой. Фихте первому принадлежит идея сведения противоположных тезисов в едином синтезе, которую заимствовали у него Шеллинг и Гегель. Эта идея позволила углубить представление о возможностях проявления свободы воли, представляемой не просто как выбор между крайними суждениями, а как поиск компромисса между ними.

Асмус подвел итоги учению Фихте о свободе воли следующим образом: «Прогресс свободы в познании необходимости должен, по мысли Фихте, оказать существенное влияние не только на *теоретическое* решение проблемы свободы, но и на реальную практическую жизнь. В этом прогрессе он видит залог и обнадеживающее условие все возрастающей власти человека над природой, освобождения человека от слепого и приносящего господства над ним природных сил».⁵¹¹ Таким образом, сфера действия свободы оторвалась от Абсолюта и приблизилась к человеку, пусть и в виде общечеловеческого социума. Разумеется, еще одним вкладом Фихте в понимание свободы воли человека был его акцент на творческой деятельности людей. Эту мысль развил Гегель, тогда как теория свободы Шеллинга так и осталась страдать мистической созерцательностью.

Георг В. Ф. Гегель (1770 — 1831) создал свою систему панлогизма на ранних произведениях Шеллинга о диалектическом тождестве свободы и необходимости, по этой причине мы рассмотрим его взгляды на свободу воли, прежде чем перейдем к изучению системы Шеллинга. Несмотря на то что Гегель развил свою философию собственно на идеях Шеллинга, он не просто повторил их, а продвинул в собственном направлении.

Гегель пошел в направлении создания сугубо логической системы, смешав ее с онтологией. В отличие от Д. Юма и И. Канта, у него причинность носит объективный характер и не зависит от сознания (восприятия) человека. Однако эта причинность не материального характера, а идеального. Гегель показывает историческую необходимость разнообразного развития сознания, которое на ступени абсолютного знания останавливается. Поскольку же Гегель мыслил Абсолютную Идею или Дух только в форме своего развития, получалось, что она существовала лишь в конкретном своем выражении. Иными словами, Абсолютный Дух в философии Гегеля «имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нем и благодаря ему».⁵¹² Следовательно, истина у Гегеля состоит только «в соединении всеобщего, сущего в себе и для себя вообще с единичным, субъективным».⁵¹³

⁵¹⁰ Цит. по: История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 497.

⁵¹¹ Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 59.

⁵¹² Гегель Г. В. Ф. Сочинения. В 14-ти тт. Т. 8. («Философия истории»). М., 1935. — С. 25.

⁵¹³ Там же.

Данное положение вынуждало Гегеля приписывать познанной людьми истине бессознательный, а не осмысленный характер, ведь цель исторического процесса не совсем ясна отдельному ее выразителю и участнику. «Во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, которые они непосредственно знают и которых они желают», в результате чего «осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не осознавалось ими и не входило в их намерения».⁵¹⁴

Таким образом, Гегель отобрал у индивидуальной свободы возможность встречи с Истиной в чистом ее виде. Такая свобода была обречена двигаться к Истине бессознательно, поскольку конечная цель истории ею не осознается. Это положение, заимствованное Гегелем у Шеллинга, страдало не одним недостатком. Гегель противоречит себе, когда говорит о свободе как познанной необходимости, которая на самом деле оказывается познанной в каждом конкретном случае лишь частично. Такая частичная познанность говорит о частичной свободе. К тому же, если мерой необходимости является степень ее непознаваемости, тогда как отличить непознанную необходимость или свободу (без разницы) от простого воображения или невежества? Получается, индивид призван познавать свободу только изнутри, а не извне. Наконец, с какой необходимостью борется Абсолютный Дух, когда даже на физическом уровне она — лишь примитивная его форма? В итоге все разговоры Гегеля о переходе необходимости в свободу по существу являются переходом Абсолютной Идеи из менее развитого ее состояния в более развитое. Поскольку необходимость и свобода у Гегеля относятся к одному и тому же субъекту, получается, что Абсолютная Идея или субстанция ни с кем не борется, она просто изменяет саму себя. С теологической точки зрения, такое поведение субстанции невозможно считать разумным. По этой причине Абсолютную Идею трудно соединить с христианской концепцией Личного Бога.

Нижеследующая цитата выдает в Гегеле, так сказать, диалектического детерминиста: «(Мы) рассматриваем внутренний, в себе и для себя сущий, духовный процесс как необходимое, а, напротив, то, что в сознательной воле людей представляется их интересом, приписываем свободе».⁵¹⁵ Иными словами, соединение свободы и необходимости, которое предпринял в своей философии Гегель, являлось по существу их полным отождествлением. Таким образом, даже в конкретном своем выражении диалектическое движение у Гегеля осуществляется не индивидом, а Абсолютным Духом. По этой причине «попытка Гегеля понять всемирную историю как прогресс в развитии свободы, а самый этот прогресс как прогресс в познании необходимости — как она ни была гениальна и грандиозна —

⁵¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. В 14-ти тт. Т. 8. («Философия истории»). М., 1935. — С. 27.

⁵¹⁵ Там же. — С. 25.

оказалась неудавшейся. Гегель не смог показать и объяснить, каким образом необходимость совершающегося в истории становится для его деятелей свободой — в той мере, в какой на эту необходимость падает светлый луч познания».⁵¹⁶

Такой ход рассуждения собственно подменял свободу отдельного человека свободой Абсолютной Идеи, однако в своем применении лишь к материальной реальности он содержал полезные идеи. Подобно Фихте, свобода Абсолютной Идеи у Гегеля становится источником *самодвижения* и *саморазвития*, хотя поступательный характер ее движения определялся разрешением внутреннего противоречия («противоречие является корнем всякого движения»). За идею этой «самостоятельности» позднее ухватился гегельянец-материалист Фридрих Энгельс, чтобы объяснить происхождение всего многообразия мира из него самого. Разумеется, у Энгельса в роли Абсолютной Идеи выступал индивидуальный человек, а вернее человеческое общество, которое уже Карл Маркс наделил коллективной идеей классового исторического детерминизма. Поскольку убеждения Энгельса стояли ближе к утверждению свободы воли, а Маркса — к признанию неизбежности победы диктатуры пролетариата, в марксизме представление о свободе воли получило противоречивые оценки.⁵¹⁷

Марксистам волюнтаристской ориентации оказалась полезной трактовка Гегелем случайности: «Задача науки, и в особенности философии, состоит вообще в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности; это, однако, не следует понимать так, будто случайное принадлежит лишь нашему субъективному представлению и поэтому должно быть всецело устранено, для того чтобы достигнуть истины... Случайное как непосредственная действительность есть вместе с тем возможность чего-то другого... Как снятая возможность она есть возникновение новой действительности, предпосылкой которой была первая непосредственная действительность».⁵¹⁸

Случайность в учении Гегеля обладает претензией на одно из реальных условий возможности, а значит, имеет объективный характер, будучи необходимо включена в реализацию развития Абсолютной Идеи. «Гегель проводил мысль о том, что случайность, во-первых, является объективным определением действительности, которое не может быть устранено сколь угодно глубоким постижением последней, и что, во вторых, она диалектически соединяется с необходимостью, а не является ее абсолют-

⁵¹⁶ Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 69.

⁵¹⁷ Очень интересно проследить полемику между И.Е. Орловым и Э. Кольманом, а также убеждение в объективном характере вероятности в учении Б. М. Гессена (см. более подр.: в: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М.: Политиздат. 1990. — С. 442 и далее, а также с. 454 и далее).

⁵¹⁸ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х тт. Т. 1 («Наука логики»). М., 1974. — С. 320-321.

ным отрицанием».⁵¹⁹ Диалектический метод в подходе к нашей проблеме предполагал, что в реальности какая-то часть случайного необходима, а какая-то часть необходимости случайна. Соответственно, свобода могла возникнуть в результате действия необходимости, и наоборот. Таким образом, Гегель выдвинул гениальное предположение об объективном характере случайности, которая и была доказана на экспериментальном уровне физиками-ядерщиками в XX столетии.

Однако диалектический метод Гегеля можно было применить и к субъективной свободе отдельного индивида. Всемирная история, по Гегелю, есть собственно «дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы».⁵²⁰ Говоря о цели мира как «осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы», Гегель собственно говорил о самодетерминизме Абсолютной Идеи как неотъемлемом качестве свободы. Отсюда очень недалеко до идеи самоограничения индивидуальной воли, о которой мы поговорим позже.

Поскольку развитие Абсолютной Идеи, находящейся в конкретном виде, у Гегеля было представлено строго линейным, это вступило в противоречие с системой развития мира Шеллинга. Если у Шеллинга диалектическое развитие не принуждалось к реализации конкретной исторической цели, у Гегеля весь мир двигался к стоящей перед ним цели непреодолимо. Фактически Гегель весь мир подчинил необходимости Абсолютной Идеи, которая у него только и является подлинно свободной: «Субстанцией, сущностью духа является свобода».⁵²¹ Все остальное в мире свободно настолько, насколько оно причастно к свободе Абсолютной Идеи.

Тем не менее у Гегеля формальная причинность связывает между собой предметы, имеющие разное содержание и форму, лишь в том случае, если между ними есть нечто общее, обеспечивающее контакт между собой причины и ее следствия. Поэтому он считал, что существует несколько линий независимых друг от друга видов причинности, подчиненных высшим целям Идеи. С другой стороны, истина у Гегеля не выводилась путем причинно-следственной связи, а была результатом синтеза двух противостоящих между собой тезиса и антитезиса. Противоречие между последними снимается, таким образом, не в результате линейного движения причины и следствия, а обоюдного компромисса. Этот диалектический принцип указывал на то, что каждое действие встречается с сопротивлением, причем обычно небезуспешным. В этом состоял один из вкладов Гегеля в понимание обсуждаемого нами предмета.

⁵¹⁹ Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII-начала XIX века. М., 1989. — С. 270.

⁵²⁰ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. В 14-ти тт. Т. 8. («Философия истории»). М., 1935. — С. 98.

⁵²¹ Там же. — С. 17.

Гегель очень много говорит о свободе, но в действительности он не говорит об индивидуальной свободе человека, подразумевая под нею свободу Абсолютного Духа. Так, в «Философии духа» история человечества представлена им как «путь освобождения духовной субстанции»⁵²², а в «Философии истории» она есть «не что иное, как развитие понятия свободы».⁵²³ Однако, подобно Фихте, у Гегеля индивидуальная свобода подчинена коллективной: «Свобода и ее содержание принадлежат мышлению и свою подлинную определенность находят «только в форме всеобщности»».⁵²⁴ По этой причине в философии Гегеля истинным субъектом свободы выступает не отдельное лицо, а общество, за которым также стоит Мировой Разум или Абсолютная Идея.

Индивидуальная свобода, по Гегелю, существует только в абстракции, когда субстанция в качестве духа обособляется на множество индивидуальных лиц. Отсюда саму категорию свободы он понимал как постигнутую в понятии необходимость, лишь придав новый вид психологическому детерминизму Спинозы. Единственное новшество у Гегеля — это не интеллектуально элитный, как у Фихте и Шеллинга, а всеобщий характер развития Абсолютной Идеи. Отсюда и более демократический строй общественного устройства Гегеля. Прогресс в осознании необходимости осуществляется как история перехода от менее свободных форм государственного устройства к формам более свободным.

Гегель, подобно Фихте, видел в истории реализацию Божественной идеи, но понимал ее, прежде всего, как познавательный процесс или саморазвитие Абсолютной Идеи. Несмотря на то что свобода у него призвана одержать победу над косной необходимостью невежества, он видел в отношениях между ними — не абсолютное противостояние, а относительное, которое и снималось в виде синтеза. Таким образом, разделенные свободу и необходимость Гегель стремился превратить в их синтез, что и требовал его панлогизм.

Если рассматривать диалектику Гегеля исключительно на индивидуальном уровне, тогда это был шаг вперед по сравнению со всеми его предшественниками. Она свидетельствовала о том, что абсолютной свободы, как и абсолютной необходимости, не существует. В реальном мире существует лишь их смесь, при этом необходимость, так сказать, «необходима» лишь в определенных пределах собственных возможностей, которые далеко не универсальны. Мир состоит из множества различных законов, которые теснят друг друга, так же как и различные виды свободы. При этом некоторые из этих законов создают нейтральную зону, которой может воспользоваться относительно свободный субъект. Используя один закон (законы аэродинамики и силу дизельного двигателя) против

⁵²² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х тт. Т. 3. («Философия духа»). М., 1977. — С. 329.

⁵²³ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. В 14-ти тт. («Философия истории»). М., 1935. — С. 422.

⁵²⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х тт. Т. 3. («Философия духа»). М., 1977. — С. 294.

другого (законы гравитации), человек мог подняться в воздух. В этом со-держалась безусловная польза от учения Гегеля, однако сам он ее так и не выразил, да и не мог выразить, исходя из предпосылок философского мо-низма. Вместо него это сделали марксисты, приспособив его диалектику к собственным нуждам.

На историческом же уровне Гегель рассматривал развитие мира как ос-вобожение Абсолютной Идеи, превращение ее из бессознательной пред-метной в органическую и через нее в сознательную форму. Здесь он почти ничего оригинального не сделал. В ранней своей самостоятельной работе «Феноменология духа» (1807) Гегель рассматривает необходимость как низшую ступень развития Идеи, которая есть «то, о чем не умеют сказать, что оно делает, каковы его определенные законы и положительное содер-жание».⁵²⁵ Как раз этой же характеристикой Шеллинг наделял свободу во-ли, поэтому их представления о содержании понятия воли различались до противоположности. У Гегеля в процессе развития Абсолютной Идеи все более и более проявлялась свобода, у Шеллинга — необходимость. У первого каждый сделанный вперед шаг означал улучшение познания Аб-солютной Идеи, у второго — его уменьшение.

Собственно Гегель не признавал личной свободы человека, которая всегда выступала у него как простое средство выражения свободы Абсо-люта. В этом вопросе он ничем не отличался от раннего Шеллинга, от ко-торого собственно и отталкивался. Отличие зрелых представлений этих философов друг от друга состояла в различном понимании характера вы-ражения этой свободы в мировой истории. Первый был монистом про-грессивного развития, причем больше гносеологического вида, второй — монистом статического разнообразия, причем, в конце концов, мистиче-ской разновидности. История у Гегеля развивалась прямолинейно, а у Шеллинга спонтанно (включая и тупиковые ходы). Но если Гегель просто отмахнулся от проблемы свободы индивидуума, Шеллинг не мог сделать это столь легко и, по крайней мере, попытался ее разрешить, осознавая проблематику индивидуальной свободы как слабое место своей филосо-фии тождества.

Фридрих В.Й. Шеллинг (1775 — 1854), во многом опиравшийся на Фихте, не признал идею исторического детерминизма своего учителя, считая, что история не имеет своей цели, и конец ее непредсказуем. Разу-меется, что ему не понравилась и система Гегеля, у которого вместо мо-рального Абсолютного Духа выступала рациональная Абсолютная Идея. В обоих случаях весь исторический процесс развивался в сторону линей-ного развития: у Фихте морального знания и действия, у Гегеля — поня-тия.

Главное отличие гегелевской системы идеализма от шеллинговской со-стояло в том, что если для Шеллинга противоположности преодолева-ются, угаснув в Абсолюте, то у Гегеля они введены в саму Абсолютную

⁵²⁵ Гегель Г. В. Ф. Сочинения в 6-ти тт. — М.: Мысль. — Т. 4. — С. 194-195.

Идею, фактически ее диалектически раздвоив. Если для Шеллинга было важно убрать противоречие между необходимостью и свободой воли, то перед Гегелем эта задача не стояла. Гегель считал их равнозначными полюсами в исторической реализации Абсолютной Идеи, изменить непреложный статус любой из них было невозможно. По убеждению Шеллинга, в процессе развития Божественного Абсолюта используется как необходимость, так и свобода, соединяясь в непостижимом синтезе, так сказать, свободной необходимости или необходимой свободы. В своей ранней работе «Система трансцендентального идеализма» (1800) Шеллинг называет абсолютную свободу Божественного Я просто произволом: «Поскольку же абсолютная воля выступает в качестве явления, она, для того чтобы явиться абсолютной, может явиться только посредством произвола... Поскольку Я в свободном действовании бесконечно созерцает самого себя как абсолютную волю и в высшей степени само есть не что иное, как это созерцание абсолютной воли, то и это явление произвола столь же бесспорно и несомненно, как сам Я».⁵²⁶

Конечно, познание необходимости трактовалось Гегелем (особенно в его «Феноменологии духа») вслед за Фихте не как мнимая, как у их предшественников, а как реальная свобода, прокладывающая себе путь через сопротивление естественной необходимости. В целом такая позиция была близка Шеллингу, однако он отвергал в ней тезис об исторической закономерности победы свободного Абсолюта над косной необходимостью природы. Это было второе существенное отличие системы Шеллинга от философских воззрений Гегеля. Наделяя свободу атрибутом непредсказуемости в своей теории «тождества противоположностей», Шеллинг рассматривал движение истории как произвольное и определяемое не познанием истины, но неким «научным вдохновением», состоящим из смеси рационального и иррационального. Это его мнение иллюстрируют следующие слова из его «Философских исследований о сущности человеческой свободы...»⁵²⁷, направленных явно против Гегеля: «Мы... не верим, например, в то, что с помощью разума можно стать добродетельным... Только в личности есть жизнь, и всякая личность покоится на темной основе, которая, следовательно, должна быть и основой познания». В этом споре Шеллинг прав, по крайней мере, в том, что понятие личности не вмещается в какую-либо рациональную систему без остатка, и поведение человека не может определяться только лишь разумными доводами. Истина и добро у Шеллинга все же увязаны друг с другом, хотя и не столь жесткой причинной связью, как у Гегеля.

Философию того периода творчества Шеллинга, в котором он столкнулся с проблемой человеческой свободы, характеризует попытка интеграции идей Фихте и Спинозы в единую монистическую систему, увязы-

⁵²⁶ Шеллинг Ф. В. Сочинения в 2-х тт. — М.: Мысль. — 1987. — Т. 1. — С. 442.

⁵²⁷ Шеллинг В. Г. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // Новые идеи в философии. СПб., 1914. № 12.

ваемую с воззрениями немецкого мистика Якоба Бёме (1575 — 1624), учившего, что доброе и злое присуще даже Богу. Шеллинг отвергает дуализм Канта с целью устранения противоречий, тогда как Фихте делал это во имя идеи развития. Оба же пытались преодолеть проблему различия между субъектом и объектом. «Между тем и другим (бытием и сознанием) невозможна вообще какая-либо причинная зависимость, и никогда они не могли бы сочетаться вместе, если бы не были изначально едины в “Я”». ⁵²⁸ Здесь Шеллинг пытается диалектикой Канта разбить гносеологию Канта, чем он и был занят в своей «Системе трансцендентального идеализма».

Поскольку учение Шеллинга оказало большое внимание на дальнейшее развитие философии, в частности на «философию всеединства» В. С. Соловьева, остановимся на его изучении подробнее. В соответствии со своей общей задачей устранения любых форм противоречия Шеллинг в своих натурфилософских трудах руководствуется убеждением, что в природе властвует принцип «полярности» и «градации». Принцип градации состоит в том, что природа понимается как система ступеней, каждая из которых «возникает как выравнивание, как временное снятие напряжения между обоими членами полярности» и подлежит постоянной «метаморфозе». ⁵²⁹ Этот природный процесс Шеллинг понимает телеологически, то есть у него целью восхождения к высшему в природе является объективизация «Я» или Абсолюта, необходимость «стать... для Себя в целом объектом». ⁵³⁰ Здесь он полностью следует Фихте, кроме, разумеется, того, что в системе Шеллинга универсум может быть подвержен и разложению, то есть двигаться в обратную сторону.

Итак, Шеллинг рассматривает природу как целесообразное целое, видя в ней взаимодействие противоположно направленных сил, впервые сформулированное Кантом. Неорганическая природа выступает у него как форма бессознательной жизни разума, переходящей в сознание, а деятельность Абсолюта — как процесс самораскрытия, проходящий ряд ступеней по направлению к нравственному действию и имеющий целью откровение самого себя. В Абсолюте представлено тождество субъективного и объективного, потенциально содержащее в себе противоположности духовного и материального. «Философия природы и философия тождества Шеллинга — это объективный идеализм, главная задача которого состояла в том, чтобы показать, как из единого первоначала, которое есть ни Субъект, ни объект, рождается все многообразие универсума». ⁵³¹

Путь к самореализации «Я» пролегает через ощущение, восприятие, представление, рефлексию и, наконец, проявляется в свободной деятельности человека и истории. «История, по Шеллингу, конституируется отношениями между безусловленным индивидом, с одной стороны, и исто-

⁵²⁸ Цит. по: Гулыга А.В. Шеллинг. — М., 1982. — С. 87.

⁵²⁹ История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 506.

⁵³⁰ Шеллинг Ф. В. Сочинения в 2-х тт. — М.: Мысль. — 1987. — Т. 1. — С. 233.

⁵³¹ Введение в философию в 2-х частях. — М.: Политиздат. — 1989. — Ч. 1. — С. 185.

рической необходимостью — с другой».⁵³² Уже в «Системе трансцендентального идеализма» используется термин «идентичность» для характеристики основы действительности как соединения сознательного и бессознательного. В последующих трактатах и, особенно, в «Изложении моей системы философии» (1801) Шеллинг делает акцент на абсолютности этой идентичности, фактически стирая грань между субъектом и объектом в сторону их отождествления. Человеческое познание, по Шеллингу, уже в этот период выступает как самопознание абсолютного начала, что свидетельствует о развитии его взглядов в сторону «динамического» монизма.

Кратко анализируя философию Шеллинга даже этого, более рационального, периода, можно отметить ее пантеистическую направленность, тенденцию мистического слияния мира природы, человека и Бога, характерную для более поздних его взглядов. Правда, его мир, состоящий из смеси компромиссов и новых конфликтов, в отличие от учения Гегеля, развивался нелинейно и непрерывно: «В этой интерпретации развития от низшего к высшему он, однако, не понимал «высшее» или более сложное как результат предшествующего внутреннего процесса».⁵³³ С помощью представления о мире как арене борьбы полярных сил Шеллинг лишь пытался объяснить происхождения множества предметов и явлений из единого Абсолюта, а не развитие этого Абсолюта из какого-то примитивного состояния в более зрелое, что мы обнаруживаем у Гегеля. Шеллинг вслед за Фихте отстаивает идею «выравнивания» противоположностей, уравнивающих лишь временно, а затем — на высшем уровне — обособляющихся вновь. Идеальное и материальное у него взаимодействуют таким образом, что в материальном мире, который является примитивной формой проявления Абсолюта, преобладают материальные силы, а в духовном, содержащем в себе Абсолют в более развитом его виде, духовные.

Диалектический (признающий борьбу противоположных сил) способ объяснения движения в природе, причем размещенной в Боге (пантеизм), Шеллинг заимствовал у Бёме.⁵³⁴ Подобно Бёме, Шеллинг учит, что Бог раскрывается в процессе превращения Себя в природу, который мыслится им диалектически раздвоенным. Поскольку ничто не может существовать без своей противоположности, Бог также имеет в Себе оппозиционное начало («бездну»), во взаимодействии с которым Он и существует. Все в мире, включая человека, содержит в себе эту раздвоенность.

Фихте привлек внимание Шеллинга тем, что преодолевал дуализм Канта идеей реализации свободного «Я» в диалектическом взаимодействии с «не-Я», то есть со сферой внешнего опыта. В диалектической борьбе «Я» преодолевает косность материи (а вернее, «не-Я») и воплощает Свой за-

⁵³² История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 509-510.

⁵³³ История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 514.

⁵³⁴ С идеями Бёме Шеллинг был знаком с детства, так как воспитывался в строгом лютеранстве, где это учение было особо популярным.

мысел. Именно это фихтевское то совпадение, то различие или «тождество противоположностей Субъекта и объекта Шеллинг делает исходным пунктом своего учения».⁵³⁵ Что касается Спинозы, то его учение Шеллинг адаптировал к своим задачам в наибольшей степени. С его помощью он преодолевал трансцендентализм Канта: «Указанием на конечное и бесконечное как моменты, которые необходимо соединить (то есть бесконечное нельзя понимать как трансцендентное, всемирное), является также отмеченная пантеизмом мировоззренческая концепция Шеллинга».⁵³⁶

В целом философское учение Шеллинга следует охарактеризовать как диалектический панантеизм, собственно смесь диалектики Фихте и пантеизма Спинозы. «Абсолютный Субъект Фихте, никогда не утрачивавший связи с индивидуальным сознанием, превращается у Шеллинга в Божественное начало мира, сближаясь со спинозовской субстанцией».⁵³⁷ Таким путем Шеллинг избавлялся от трансцендентности Бога, поместив Его в «физический» мир, что сразу же ставило под сомнение ряд Его Божественных свойств. Поскольку в учении Шеллинга природа Абсолюта была сведена ко всему многообразию мира, поднимался вопрос о личных свойствах Бога. Как в таком случае можно было отличить Божьи действия от человеческих, Его Личность от личности людей? Кому в таком случае нужно приписывать зло, существующее в этом мире? К изучению этой проблематики и приступил Шеллинг в специальной своей работе, посвященной этой теме.

Конечно, к теме свободы человека Шеллинг обращался уже в «Системе трансцендентального идеализма» (1800), где сосуществование свободы и необходимости в природе и истории он истолковывал исходя из других предпосылок. Между тем именно эти ранние взгляды Шеллинга на свободу воли были более взвешены, чем те, которые он высказал в специальном своем сочинении о свободе воли, отмеченном переломом в его философских предпочтениях. К новой постановке проблемы свободы Шеллинг приступил уже после того, как эволюционировал в своих взглядах от натурфилософии к философии тождества, то есть став на путь откровенного монизма. Сближение с романтизмом, искавшим единства даже в противоречиях, сказалось на философии Шеллинга, затронувшего проблему свободы воли и происхождения зла в своем трактате «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» (1809).⁵³⁸

Поскольку процесс объективизации и познания Самого Себя со стороны «Я» по Шеллингу подвержен необходимости, а человек свободен, то

⁵³⁵ Введение в философию в 2-х частях. — М.: Политиздат. — 1989. — Ч. 1. — С. 183.

⁵³⁶ История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 505.

⁵³⁷ Введение в философию в 2-х частях. — М.: Политиздат. — 1989. — Ч. 1. — С. 185.

⁵³⁸ Все нижеследующие цитаты, если они не оговорены особо, приводятся по: Шеллинг В. Г. Философские исследования о сущности человеческой свободы. — СПб. — 1908. См. также: Новые идеи в философии. СПб., 1914. № 12.

перед философом встала проблема их отношений. В своей философии «тождества» философ рассматривает природу как целесообразное целое, представленное как последовательное развитие «бессознательного» в «сознание». Сознательное «Я» проходит все стадии развития через обретение свободы к нравственному долгу. До обретения свободы «бессознательное» или «основа» Бога остается неличностным, то есть подчиненным общей необходимости. После получения свободы «Я» Само Себе определяет цель и средства ее достижения, преодолевая детерминацию Своего прежнего поведения.

Эта позиция была общей для Шеллинга и Гегеля в период их сотрудничества до 1804 года, но позже, хотя и оставаясь на общей платформе, они разошлись в существенном вопросе: первый отрицал существование какой-либо исторической необходимости, считая свободу Бога независимой от Его разума; второй — утверждал обратное. У Шеллинга необходимость задается «бессознательным», у Гегеля «сознательным» началом Бога. Оба они остались диалектиками, только Шеллинг пошел по пути Спинозы, став отстаивать единство материального и духовного начал путем компромиссного слияния Субъекта и объекта в нечто среднее, ускользающее от рационального осмысления. Это и было самым уязвимым местом в его философии, отразившимся и на способе решения им проблемы свободы воли человека. После этих замечаний мы можем рассмотреть более подробно само его произведение о свободе воли, в целом зависящее от содержания 4-й и 5-й частей спинозовской «Этики».

Введение автор начинает с постановки проблемы свободы: «Абсолютная причинность в едином Существе оставляет всем остальным лишь безусловную пассивность». Выражая далее неудовлетворенность противостоящими вариантами ее решения: как со стороны Фихте, игнорировавшего разум, так и Спинозы, отрицавшего свободу воли вообще, Шеллинг предлагает свой выход — ввести человека с его свободой в Саму природу Бога, подобно тому что сделал Якоб Бёме. Это не есть полное отождествление, но «пребывание в Боге», то есть душа человека (не его тело) является как бы частью Бога, отражающей Его действия в мире необходимо. Это мнение Шеллинга о свободе воли человека как частице свободы воли Бога — является самым оригинальным достижением этого немецкого философа, однако оно создает проблемы на уровне личности, что побудило Я. Бёме считать обладателем личностных свойств лишь Иисуса Христа — Воплощенного Бога, но не Бога вообще. Бог в Своей сути непознаваем и невыразим на языке разума и человеческих отношений.

Далее автор пускается в длинные рассуждения касательно уточнения таких понятий, как «пантеизм», «тождество» и другие, пытаясь обосновать свободу органической связью с Богом. Так, он предлагает различать «бытие посредством самого себя», присущее Богу, от «производного» бытия, которым описывает «вечность души человека». Тем не менее человек в силу своего отличия от предметного мира у Шеллинга определенным образом причастен природе Бога, Который является свободным: «Только

свободное... есть в Боге, несвободное же... необходимо вне Бога». Если Кант отрывал человеческую свободу от любой зависимости и помещал ее рядом с Богом, Шеллинг поместил ее вовнутрь Бога.

Здесь мы подошли к основному противоречию в позиции Шеллинга, помещающего свободу человека в Саму природу Бога. По Шеллингу, получается, что то, что происходит в Боге, в миниатюре осуществляется в человеке — а именно становление свободы. Но излагает он это так, что Бог как бы в человеке достигает Своего Собственного становления. Конечно, это расходится с принятыми в христианстве представлениями о том, что в Боге может находиться лишь источник или основание свободы человека, но не его личностность. Над вопросом, предоставляет ли Бог свободу Своему творению, Шеллинг не мог рассуждать, поскольку Бог у него не был Личностью, как и у Бёме. Фактически Шеллинг переносит вопрос из области познания воли Бога в сферу Его бытия, что было еще более рискованной идеей. Его не интересуют такие личные качества Бога, как разум и чувства, но только Его существование, а вернее воля в качестве причины всех изменений в мире.

Пытаясь оправдать свое понимание свободы, Шеллинг проводит различие между зависимостью и необходимостью, что само по себе означает признание относительной свободы человека: «Зависимость не устраняет самостоятельность, не устраняет даже свободу. Она не определяет сущность, а лишь утверждает, что зависимое... может быть лишь следствием того, от чего оно зависит». Автор поясняет это примером различия между отцом и сыном как его копией, демонстрируя введение нового термина «порождение». Однако и здесь Шеллинг все равно рассуждает, как Спиноза, не отличая между собой зависимость по бытию от зависимости по происхождению, обладающей правом на свободное пользование своим бытием. Бог как бы «порождает» свободу человека и обеспечивает ее собственное выражение. Однако это «порождение» изложено Шеллингом в стиле неоплатонической эманации, то есть как переход Бога в творение.

Далее он переходит к описанию морального аспекта свободы, пытаясь объяснить природу зла. Как при абсолютном добре может существовать зло и откуда оно появилось? Шеллинг предлагает проторенный монизмом путь их объединения, восходящий к Плотину: «Сила, являющая себя во зле, правда, сравнительно менее совершенна, чем сила, проявляющаяся в добре, однако сама по себе... все же совершенство, которое, как и всякое другое, должно быть выведено из Бога». Зло таким образом есть лишь недостаток, а не отсутствие добра, и «поскольку такое различие не ведет к противоположности, то зло полностью исчезает».

Сформулировав проблему отпадения от добра зла, Шеллинг излагает возможные ее решения. Он выделяет три варианта решения:

1. Традиционный — зло есть злоупотребление свободой.
2. Дуалистический — зло независимо от добра.
3. Монистический — зло сопричастно в добре.

Шеллинг занимает третью позицию, а первую отождествляет с неоплатонизмом, против которого выдвигает веский аргумент: если эманация или отпадение от Бога длится в бесконечность, то добро стремится к самоуничтожению, а это следует назвать переходом добра во зло, что равнозначно постепенному уничтожению Самого Бога. Но это возражение сделано им явно не по адресу, так как автор не различает между собой вопросов онтологии и гносеологии, существования Бога и Его творения. Шеллинг отрекается и от дуализма, а самую неуязвимую в этом отношении позицию деистов не упоминает вообще, именуя последних «абстрактными идеалистами», отделившими мир от Бога. Правда, первого из них, Лейбница, он так и не смог не упомянуть, признавая в нем значительного соперника.

Собственно говоря, автор предлагает уточнить характер связи между добром и злом через сравнение их отношений внутри природы Бога, определяющей эту связь. Отрицая независимость мира от Бога путем введения одного в другой, Шеллинг выделяет в Боге некую «основу» Его существования, которая «не есть Бог в абсолютном рассмотрении», но отражает Его двойственность так, что «одно не есть другое и тем не менее не есть без другого». Отсюда отделение от Бога видится им возможным благодаря отличной от Него «основе», которая «не есть Он Сам».

Вот что говорит по этому поводу Й. Хальфвассен: «Специфическая сущность *человеческой свободы* состоит, согласно Шеллингу, в том, что она есть *способность к благу или злу*. Именно этим отличается человеческая свобода от свободы Бога, которая как чистая благодать исключает возможность самоопределения к злу. Для Шеллинга из этого вытекает, что человеческая свобода должна иметь иное основание, чем свобода Бога. Это основание не может быть, как в манихейском дуализме, противоположным Богу принципом зла, поскольку Шеллинг безусловно настаивает на Боге как высшем основании всего. Однако чистая и неограниченная благодать Бога исключает то, что сам Бог является истоком зла. Это — классическая проблема теодицеи, чье классическое решение, идущее от Плотина, через Августина, к Лейбницу, не удовлетворяло Шеллинга. Шеллинг решает проблему таким образом: он полагает основанием возможности зла и тем самым одновременно человеческой свободы некий момент в Боге, который хотя и является конститутивным моментом Бога, однако не есть одновременно Сам Бог. Этот момент в Боге, «который в самом Боге не является Им Самим», Шеллинг именует «основанием» в Боге, который он отличает от Бога как существующего, но который одновременно, как основание существования Бога, неотделим от Бога».⁵³⁹

⁵³⁹ Хальфвассен Й. Свобода как трансценденция. Доклад, прочитанный на Втором Коллоквиуме «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России» (Санкт-Петербург, 25—28 июня 2001 года).

Эту «основу» философ описывает в следующих терминах: «самость», «воля, в которой нет разума», «несознательная воля», «беспорядочное», «хаотичное» и другие. Разумеется, здесь он идет вслед Бёме. Эта противоположность между сознательным и несознательным началами неустранима в природе Бога: «Поскольку Бог ощущал волю основы как волю к Своему откровению... основа необходима для Его существования». При этом Бог не властен над Своей основой, так как «Он предоставил основе действовать в ее независимости, или, другими словами, Он Сам действовал только согласно Своей природе, а не согласно Своему сердцу или любви». Однако если отпадение от Бога становится возможным вследствие разъединения двух начал в Боге (самого существования и его основы) и это не в силах предотвратить даже Сам Бог, то это все равно не снимает с Бога ответственности за возникновение зла. Значит ли это, что человек лишен свободы и не может быть причиной зла в мире? Нет, Шеллинг не допускает такой трактовки своей идеи: «зло... никогда не совершается независимо от собственного деяния человека».

Но как это вообще можно совместить друг с другом? Ответ на этот вопрос находится в отождествлении воли человека с волей Бога, фактически снимающем проблему отношения свободы к необходимости. К тому же Шеллингу предстояло разрешить вопрос соотношения двух свобод (человека и Бога), а не свободы человека и необходимости со стороны природы или Бога. Шеллинг рассматривал отношения свободы и необходимости диалектически (взаимозависимо) лишь в неорганическом мире, но в мире сознательного поведения они у него совпадали, а вернее исчезали в каком-то мистическом единстве: «Произвольное добро столь же невозможно, как и произвольное зло... Отношение обоих начал есть отношение связанности темного начала (самости) со светом». Фактически Шеллинг разделался с моральной проблемой происхождения зла таким путем, что выводил зло из «бессознательной» составляющей природы Бога. При этом, если для Фихте косным началом была природная необходимость, то для Шеллинга в этой роли выступала сознательная деятельность Бога. По этой причине свобода мыслилась им вне рациональной связи с идеей долженствования.

Поскольку же воля человека была собственно естественным проводником воли Бога, которая была свободна в абсолютном смысле, человек также считался абсолютно свободным и в своем сознании, как в материальном мире, хотя и не на кантовском основании. В природном мире, где свобода воли человека должна была быть лишь относительной, воля человека, у Шеллинга, все же остается свободной, так что «никакое принуждение, даже сами врата ада, не способно было бы заставить его изменить свое убеждение». Благодаря своему внутреннему нахождению в Боге человек является свободным во внешнем мире, что мы обнаруживаем и в «Системе трансцендентального идеализма».

Такая позиция похожа на кантианство лишь внешне, так как, по Шеллингу, в деятельности свободных людей в мире необходимости всегда возникает то, «что мы никогда не замыслили и что свобода, предостав-

ленная сама себе, никогда не совершила бы».⁵⁴⁰ От взаимодействия свободы индивида с природной необходимостью всегда получается какой-то усредненный и не осознаваемый им результат. «Именно в этой игре свободы, ход которой и есть история, господствует слепая необходимость, объективно приносящая в свободу то, чего свобода сама никогда бы достигнуть не смогла».⁵⁴¹ Подобным же образом происходит взаимодействие, так сказать, подсознания и сознания в душе человека, о чем Шеллинг говорит как о «вторжении скрытой необходимости в человеческую свободу».⁵⁴² «В человеческом поведении содержится некая двойственность, потому что люди действуют на основе своей личной мотивации, и в то же время их действия становятся частью высшего намерения».⁵⁴³ Получается, что истина присутствует в несознательном виде, а все сознательное не может содержать ее в чистом виде.

Этот непредвиденный и несознаваемый результат действия людей, по Шеллингу, и есть непознанная необходимость, которая определяется «бессознательным». Поступки людей действительно состоят из смеси сознательных и несознательных побуждений, однако у Шеллинга свободой обладают лишь последние. Да это и понятно, если свобода реализуется не в выборе между противоположностями, которых у Шеллинга просто нет, а в совершенном произволе. Эта идея найдет свое продолжение в философских системах иррационализма, волюнтаризма, интуитивизма и экзистенциализма.

Если в неорганическом мире свобода воли была как-то подчинена закону создания синтеза в результате столкновения тезиса и антитезиса, то в сфере сознания Шеллинг — пантеист. Об этом свидетельствует вывод, который он делает в конце своего сочинения о свободе воли: «Природные существа обладают только бытием в основе... только человек есть в Боге и именно благодаря этому бытию-в-Боге он способен к свободе... В нем созданы все вещи, и только через посредство человека Бог принимает природу, соединяя ее с Собой». Получается, что в мире одна часть Бога взаимодействует с другой, так что конфликты между ними могут быть лишь временными и слабыми.

Подводя итог обзору данного труда Шеллинга, следует отметить, что в эмпирическом мире он решает проблему свободы человека так же, как и Гегель. Его «бессознательное», действующее на уровне неорганики, существует с сознательной деятельностью человека в диалектической зависимости. Однако внутри самого сознания человек практически неразличим в Боге, поскольку отношения между личностями Бога и человека невозможно представить в субъект-объектном отношении.

⁵⁴⁰ Шеллинг В. Г. Сочинения в 2-х томах. — М.: Мысль. 1987. — Т. 1. — С. 458.

⁵⁴¹ Там же. — С. 451.

⁵⁴² Там же. — С. 457.

⁵⁴³ История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 511.

Именно поэтому Шеллинг уже в той же «Системе трансцендентального идеализма» отвергает личный характер, по крайней мере, «бессознательной» составляющей природы Бога: «Абсолютно идентичное нельзя, однако, представить себе как личное существо, и ничуть не лучше полагать его чем-то полностью абстрактным».⁵⁴⁴ Хотя в «Исследованиях...» Шеллинг и апеллирует к личности Абсолюта («Духа»), все же сочетание в нем «сознательного» и «бессознательного» по существу представляет собой некий постоянно изменяющийся конгломерат, никогда не похожий ни на одно, ни на другое. В различных своих частях Абсолют у Шеллинга развивается из бессознательного состояния в человеческое сознание, а затем в божественное сверхсознание, и наоборот. И в этом бессмысленном движении нет порядка, поскольку в конечном своем выражении воля Абсолюта неопределенна и руководствуется произволом.

Отсюда необходимо следует вывод, что Шеллинг, спасая свободу человека, сделал это ценой искажения природы Бога, вследствие чего стало уже невозможно вообще говорить о какой-либо Его воле как личностном качестве. Если подойти к системе Шеллинга с богословской точки зрения, то спасти ее от обвинения в пантеизме могло лишь представление о различии в Боге Его личностных (моральных) и природных свойств. В таком случае Бог как Личность мог оставаться неизменным, а его Природа могла совершать метаморфозы, устраняющие дуализм материи и духа.

Конечно, заслугой Шеллинга осталось то, что он вслед за Кантом вырвал человека из мира природной необходимости. Для этого он перенес на него характеристику внутренней (не обусловленной ничем извне) необходимости, которой наделял Абсолют Спиноза. Этот тактический прием можно было совместить с учением Канта. В душе человека, имеющей сверхчувственную основу, внутренняя необходимость, по Шеллингу, фактически совпадала со свободой: «Именно сама внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть *его собственное деяние*, необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она свобода, с формальной стороны она — необходимость».⁵⁴⁵ Приверженность к монистической системе философии не позволила Шеллингу увидеть проблему взаимоотношения между различными субъектами свободы.

Шеллингу следовало бы рассматривать эту проблему так, как он делал это в своих ранних сочинениях, объясняя возможность взаимодействия случайности и необходимости в эмпирическом мире. Иными словами, эта проблема неразрешима иначе, как на пути признания компромисса между двумя или несколькими субъектами волевого решения. В реальности природная необходимость или свобода другого человека ущемляет свободу

⁵⁴⁴ Цит. по: История философии в кратком изложении. — М.: Мысль. — 1991. — С. 511.

⁵⁴⁵ Шеллинг В. Г. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908. — С. 48.

конкретного лица, хотя последняя создает ей сопротивление. В конечном итоге получается какой-то усредненный результат. И лишь при теоретическом равенстве сил свобода и необходимость могут быть тождественны. В качестве иллюстрации такого равенства может служить стакан, наполненный водой наполовину, о котором могут говорить диаметрально противоположно: либо «наполовину полный», либо «наполовину пустой».

Тем не менее Шеллинг не применил принцип диалектики к умпостигаемой природе души человека с той же последовательностью, что и в случае с эмпирической реальностью. Не сумев обнаружить в Боге моральную Личность, готовую во имя любви к Своему творению ограничить Свою власть, он не смог описать Его отношение к человеку на уровне взаимодействия двух равноправных волей. Поэтому он пошел единственно возможным для него путем — приближения человека к Богу до полного растворения в Нем: «Каждую отдельную интеллигенцию можно рассматривать как неотъемлемую часть Бога или морального миропорядка».⁵⁴⁶

Шеллинг, как и Гегель, создал свою теорию путем отрицания кардинального различия между субъектом (познания, действия или личных отношений) и объектом, на которое указывал Кант. Отвергая различие между мирами сверхъестественным и естественным, Шеллинг опасался и гносеологического дуализма Канта, который обосновывал это различие. Личность человека ему следовало бы отличать от бытия его тела более радикально. Правда, в то время наука еще не смогла обнаружить в основе всего материального такой разновидности реальности, как информация, которая могла обосновать наличие определенной связи между духовным и материальным мирами, что смущало в кантовском трансцендентализме и Фихте, и Гегеля, и Шеллинга.

Фактически у Шеллинга введение человека в Бога, как он это везде поясняет, оказалось ничем не различимым от введения Бога в человека. Личность человека подменялась личностью Бога, либо наоборот. При этом под человеком в целом приходилось понимать недостигшего Своего развития Бога, а под Богом — достигшего этого развития человека. Поскольку же человек (или Бог — без разницы) не может остановиться на достигнутом, следует полагать, что самой цели совершенствования в его воле не существует. Он не способен на осуществление строго определенного или фиксированного выбора. А коль целенаправленного выбора нет, воля обречена делать выбор безразличный, который даже нельзя назвать «внутренней необходимостью» Спинозы. У Спинозы этот выбор строго определен, у Шеллинга — абсолютно произволен. Шеллинг потому и отверг идею исторического детерминизма⁵⁴⁷, что у него Бог не ставит перед

⁵⁴⁶ Шеллинг В. Г. Сочинения в 2-х томах. — М.: Мысль. 1987. — Т. 1. — С. 459.

⁵⁴⁷ Здесь следует также отметить то обстоятельство, что у Шеллинга не было согласия и с взглядами материалистов на этот счет, их эмпирическую необходимость он называл «лишь замаскированной случайностью», так как причинность, исключая общую закономерность и целесообразность всех причин, есть отрицание самой себя: «Материа-

Собой никаких целей.⁵⁴⁸ Конечно, в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг упоминал о цели истории, достигаемой коллективно⁵⁴⁹, однако он связывал историческое развитие с бессознательной природой Абсолюта, так что эта цель не имела своего постоянного и конкретного содержания: «Теория и история в корне противоположны друг другу. Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол».⁵⁵⁰ Разумеется, когда историей правит произвол, историческую необходимость Шеллинга приходится признать произвольной.

Шеллинг считал свой подход к решению проблемы соотношения свободы и необходимости ни фаталистским, ни индетерминистским, а религиозным, в котором различие между свободой и необходимостью якобы исчезает. Однако обоснование этого заявления при помощи выдвинутого еще Спинозой решения ему ничем не могло помочь. Абсолют, полагая свободно перед Собой цель, тем самым ограничивает Свою волю. Это же должно было бы произойти и с человеком, на которого Шеллинг перенес понятие «внутренней необходимости», однако этого не случилось. Вместо этого Шеллинг предложил идею не диалектического, а мистического тождества противоположностей. В результате в борьбе различных мыслей или желаний человека побеждало не сильнейшее и даже не компромиссное между ними, а какое-то даже неосознаваемое им самим. Обычно защитники детерминизма апеллировали к важности обоснования моральной необходимости, но у Шеллинга моральный аспект плохо согласуется с идеей произвольной воли Абсолюта. Мораль Шеллинга не признает момента осознанного выбора в виде капитуляции перед мнением другого, или же опровержением его. Если Спиноза требовал покорности познанной необходимости, как и стоики — судьбе, то у Шеллинга эта необходимость оказывалась совершенно непознанной и таинственной. Правда, Шеллинг не отрицает частичное и прогрессивное познание людьми всеобщей воли, но возможность осуществления этого можно объяснить лишь с позиций прошлого опыта, так сказать, «задним числом»: когда человек уже что-то сделал и переживает на себе последствия сделанного. Однако и в этом способе познания моральная самооценка оказывается весьма запоздалой. Становится трудно понять, каким образом при таком положении дел человек у Шеллинга мог свою частную волю подчинять воле всеобщей.

лизм сам заставляет нас вернуться к духовному как первоначальному» (цит. по: Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1982. — С. 87).

⁵⁴⁸ См. подр.: напр.: Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // ВФ. — 1995. — № 1. — С. 60.

⁵⁴⁹ «Таким образом, мы пришли к новому пониманию истории, а именно к тому, что существует лишь история таких существ, которые видят перед собой идеал, недостижимый для индивидуума, но достижимый для рода» (Шеллинг В. Г. Сочинения в 2-х томах. — М.: Мысль. 1987. — Т. 1. — С. 452).

⁵⁵⁰ Шеллинг В. Г. Сочинения в 2-х томах. — М.: Мысль. 1987. — Т. 1. — С. 453.

Фактически Шеллинг вслед за Спинозой пристал к богословскому мнению о «Божественном» принуждении, неосознаваемом самим человеком, хотя это состояние фактически ничем неотлично от непознанной внутренней необходимости. Если непознавший (по Спинозе) необходимость человек просто не знает того, что он в действительности свободен, то познавший ее человек своей свободой не способен даже и ощутить. Если первому только кажется, что он раб, то второй настолько поработен на этот раз уже внутренней необходимостью, что лишен даже представления о своем рабстве. Это уже не человек, а биоробот. Фактически третьим путем между фатализмом и индетерминизмом была эта «психологическая» свобода или необходимость, как ее ни называть. Хотя Шеллинг не называл свое решение проблемы индивидуальной свободы психологическим детерминизмом, в действительности это было на него очень похоже.

В духе Спинозы Шеллинг говорил о познании всеобщей воли как своей собственной или об отношении к заповеди Бога как к изначально присущей самой индивидуальной воле заповеди. Можно было допустить, что у него речь идет о такой близости человека к воле Бога, что она становится частью его собственной воли, однако даже в этом случае нет уверенности в том, что эта воля является доброй и заслуживающей полного доверия, если не брать в расчет Библейское Откровение. Не желая понимать волевой акт как принятие разумом чего-либо за истину, Шеллингу ничего не оставалось делать, как говорить о мистическом согласии с волей Бога. Также и обращение Шеллинга к теме постижения в Боге Его любви в противовес постижению рациональных истин не способно убрать напряжение, возникающее между волей и разумом. Шеллинг оказался безусловно прав в том, что волю Бога невозможно приравнивать ни к какому виду необходимости.

Конечно, Шеллинг признавал возможность осуществления людьми свободного выбора, потому что человек содержит в себе ту же раздвоенность, которая характеризует всю природу в целом. Тем не менее, отвергая возможность линейного развития мира и целеустремленного выбора, Шеллинг позволял раздвоенности человеческой воли достигнуть состояния равновесия и перейти на более высокий уровень *лишь временно*. Используя наши термины «самоопределения» и «самодетерминации», мы можем сказать, что воля человека, по Шеллингу, была обречена осуществлять бесконечное число выборов, ни одного из которых вовсе не была обязана придерживаться до конца. Иными словами, воля человека у него могла выбирать («самоопределение»), но не могла придерживаться сделанного выбора («самодетерминация»). Тем не менее это представление Шеллинга противоречило другому его тезису о том, что воля человека порождает собственную цель, придерживаться которой обязана в силу принятого выбора.

Таким образом, философская попытка Шеллинга доказать существование свободы воли индивида потерпела крах из-за того, что в качестве субъекта свободы воли у него выступало лицо, растворившее не столько

свою волю в воле Абсолюта, сколько свою индивидуальность в этом Абсолюте. В этом крахе выразилась вся драма невозможности решения сложной проблемы как отношение свободы и необходимости в рамках монистического миропонимания. Тем не менее нельзя сказать, что Шеллинг не приблизил философскую мысль к лучшему пониманию проблемы свободы, по крайней мере, в своей ранней философии. Чего стоит только принцип различения сфер бытия и познания: «Между реальным и идеальным, бытием и мышлением невозможна каузальная связь, или, другими словами, мышление не может быть причиной определений бытия, а бытие — определений мышления».⁵⁵¹

Исследователи творчества Шеллинга обычно противопоставляют его учению Канта слишком радикально. Обычно утверждается, что если для Канта злом считалась любая необходимость, то для Шеллинга этим злом была личная и сознательная свобода. И это в целом верно. Тем не менее Шеллинг пытался убрать из метафизики Канта далеко не все. Конечно, его не устраивал рационализм Канта, но требования разума Шеллинг не отрицал, а лишь ограничивал. Вот что отмечает по этому поводу исследователь его творчества, Вильям Якобс: «Мы вправе полагать, что свобода, с точки зрения Шеллинга, есть способность из самого себя давать чему-либо начало. Свобода не поддается объяснению; ведь именно такое воззрение на свободу предполагается повседневно, когда мы себя или кого-либо признаем ответственным за нечто. Другого основания ответственности не существует. Если мы можем указать основание, которое оправдывает действие, мы тем самым устраним личную ответственность. Свобода означает вместе с тем способность быть разумным. Так обстоит дело и в повседневной жизни. Мы не делаем ответственным младенца и возлагаем ответственность на взрослого, но лишь в той мере, в какой мы приписываем ему разум. Свобода и разум образуют единое целое».⁵⁵²

Учение Шеллинга о свободе воли Вильям Якобс описывает как передовое для того времени: «Разумный человек знает, что то-то он должен, а то-то не вправе делать, но он может делать именно то, что не должен и не вправе делать. Первое появление свободы и равенства противопоставляет человека не только природе, но и самому себе как своей противоположности. *Долженствование и воление расходятся в разные стороны*; в этом заключена возможность морального зла, превращение которой в действительность не заставит себя ожидать. Моральное зло состоит в том, что человек определяет свою волю не согласно долженствованию. Он сознает то, что он должен. Это предписывает ему разум. Кант указывал, что разум, предписывающий нечто человеку, автономен. Автономия, говоря по-немецки, означает законодательство, данное самому себе (*Selbstgesetzgebung*), то есть иное наименование свободы. Так, например, то государство

⁵⁵¹ См.: Шеллинг В. Г. Сочинения в 2-х томах. — М.: Мысль. 1987. — Т. 1. — С. 23.

⁵⁵² Якобс В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика // Вопросы философии. 1994. № 1.

свободно, которое себе дает закон. Мы приходим здесь к новому понятию свободы. Если до этого свобода понималась как свобода воли (или скажем резче: свобода произвола), то вторым понятием свободы становится автономия разума. Свобода воли, согласно Канту, есть прежде всего автономия разума, благодаря которой произвол постигается как соответствующий безусловному повелению и именно поэтому как свободный в выполнении долга произвол». Правда, в этих словах Якобса говорит скорее не Шеллинг, а Кант.

В отличие от Канта, обращавшего внимание не на действительность, а на долженствование, Шеллинг справедливо отмечал, что философия должна объяснять не только то, что должно совершаться, но и то, что отступает от этого долженствования в реальности. Это была действительно прогрессивная мысль для того времени. Свобода подразумевает свою независимость или отрыв от влияния со стороны природы, людей и Бога. Система Шеллинга лучше отвечала данным человеческого опыта, согласно которому свобода способна даже на бунт против разума, совести и Бога. Об этом Кант промолчал. Кант обошел стороной вопрос о возможностях воли следовать требованиям «категорического императива». Шеллинг же показал, что корень зла коренится в природе самой свободной воли человека, диалектически раздираемой противоречивыми чувствами и мыслями: «Действующий оказывается в противоречии с самим собой и может хотя бы заметить наличие в самом себе внутреннего раздвоения».⁵⁵³

Тем не менее Шеллинг не порывает с Кантом так решительно, как это сделали представители философии индивидуализма. Будучи приверженцем позиции синтеза противоположных идей, Шеллинг критиковал чрезмерный схематизм и ригоризм Канта, но не его принцип долженствования. Мало того, он признавал даже авторитетность Божественного Откровения и выступал за единство его с разумом. Согласно Шеллингу, независимый атрибут свободы не является исчерпывающей ее характеристикой, поскольку, обретя свою независимость, свобода все же не может существовать без осмысленной деятельности или без свободно выбранной цели жизни. И вот здесь она начинает проявлять интерес к тем, от которых желала отделиться. Иными словами, свобода воли не означает, что у нее нет никакой возможности согласия с тем, с кем она не находится в причинных отношениях. Таким образом, существует возможность автономного послушания в противовес причинному.

Разумеется, Шеллинг не определял условием возможности такого послушания самоограничение свободы воли, но подразумевал это. И Якобс, комментирующий сочинение Шеллинга о свободе воли, подчеркивает это: «Мы выбираем отнюдь не каждый день, если мы добросовестно сохраняем нашу дружбу, наше членство в каком-либо обществе, наш брак. Это само собой разумеется. И хотя мы не совершаем каждый момент нового

⁵⁵³ Шеллинг В. Г. Сочинения в 2-х томах. — М.: Мысль. 1987. — Т. 1. — С. 447.

выбора, мы осознаем указанные связи не как принуждение, а как реализацию нашей свободы. Мы считаем такие действия, находящиеся вне всякого выбора, совершающиеся на протяжении многих лет нашей изменчивой судьбы, действия, возможно даже связанные с виной и прощением вины, осуществлением свободы».

Это не означает, что свобода обязательно последует требованиям разума, морали или Бога. Якобс говорит об этом следующее: «Если разум требует, чтобы определение нашей воли соответствовало закону, то альтернатива, имеющаяся в определении нашей воли, наличествует *не* во всеобщности закона. Она состоит в том, что позволяет себе исключения из правила. Возможность такого исключения заложена в присущей нам структуре влечения, задающего цель, которая представляет собой цель лишь для нас, как индивидуумов. Разум же требует, чтобы закономерность принималась как принцип поступка. Моральное зло, между тем, состоит в том, что не закономерность, а собственная, индивидуальная воля, то есть исключение из правила, принимается как закон. В сочинении о свободе Шеллинг будет говорить о всеобщей воле и своеволии. Однако уже в этой первой работе он определяет моральное зло как отступление от принципов. Это значит: не то, что должно быть принципом, не всеобщая воля, а своеволие становится принципом определения произвольного выбора. Зло было понято как отторжение человека от его единства с природой; моральное зло выступает теперь как отторжение человека от его единства с самим собой, поскольку его произвол противоречит долженствованию. В других отношениях моральное зло выступает как отдаленность людей друг от друга, так как поступок оказывается не для всех приемлемым (*nicht allgemeineinverträglich*) и тем самым отчуждает людей друг от друга и враждебно противопоставляет их».

Концепция Шеллинга о «самооткровении» Бога как смысла человеческой истории послужила отправной точкой для создания так называемого «процессуального» богословия, которое, особенно в варианте Ч. Хартшорна, может иметь определенную богословскую ценность. Согласно последнему, Бог отождествляется с человеческим познанием (но не с бытием, как у Шеллинга), чтобы в процессе взаимодействия с ним передать ему истину о Себе. Бог таким образом присутствует в мире в виде Своего Откровения, используя для осуществления Своих целей средства не принуждения, но убеждения. Поэтому Бог влияет на мир не только снаружи, но и изнутри, преобразуя его посредством определенных действий самого человека. Сам же человек, прежде всего, подвержен Его гносеологическому влиянию (Общее и Особое виды Откровений). В библейской форме этот взгляд означает, что Бог сохраняет Свою трансцендентность от мира *по бытию* как его Творец, но имманентен ему *по Своему действию* как Спаситель (в актах Боговоплощения и искупления) и Источник истины (в деле распространения Библейского Откровения). Поскольку в Боге различаются Его сущность и личность, то взаимодействие Бога с людьми не подразумевает нисхождения Его природы до их уровня (пантеизм).

Следует отметить то, что такой подход наилучшим образом решает проблему теодицеи Бога, не ущемляя при этом других доктрин Библии.

Несмотря на эти оговорки, Шеллинг не смог справиться с проблемой теодицеи Бога, а значит, и с проблемой существования злого выбора воли. Доказывая возможность свободы воли человека, коренящейся в Боге, обладающем бессознательной волей, неподвластной даже «внутреннему принуждению» Его собственного разума, Шеллинг (в отличие от Лейбница) допустил грубую ошибку. Он заявил фактически о слиянии воли Субъекта с волей объекта, сделав человека Богом в перспективе и Бога человеком в конкретном Его состоянии. Ситуация «личности внутри личности» стирает само понятие личности, поэтому Шеллингу и потребовалось пожертвовать Богом, природа Которого, по его убеждению, все равно неопределима. Подобную же ошибку склонны совершать и богословы кальвинистского направления, считая, что в действиях христианина всегда проявляется воля Бога. Тем не менее, Бог использует людей лишь как средства, причем сознательные, то есть обладающие свободой. Отрицание этого означает некий «пандействизм», когда все в мире (включая и зло) происходит только и безусловно по воле Бога.

Таким образом, решение проблемы свободы воли человека лучшим представителем классической философии оказалось невозможным в пределах разума, не внимательного к авторитету Божественного (прежде всего Особого) Откровения. Это как раз и объясняет, почему этот выдающийся мыслитель занял романтическую позицию по отношению к разуму. Последователь философии Шеллинга в России, В. С. Соловьев, отмечая трудность решения данной проблемы чисто рациональным путем, писал: «Вопрос решен, таким образом, догматически, философское же его разъяснение доселе составляет одну из важнейших задач христианской мысли и пока еще не привело к положительным результатам».⁵⁵⁴ Фактически это была последняя оригинальная попытка философского обоснования не только свободы человека, но и теодицеи Бога, на пути признания Библейского Откровения.

Несмотря на то что в главном вопросе Шеллинг потерпел неудачу, по частным моментам он высказал много полезных замечаний и даже намеков, ставших предметом анализа со стороны следовавших за ним философов. Самым значительным из них была формулировка понятия о свободе как способности и к добру, и к злу. Большой ценностью обладал и элемент внутренней борьбы воли. Хотя Шеллинг и не смог описать эту борьбу в категориях самоограничения и самодетерминации, но был близок к пониманию того, что только воля, сумевшая выступить против самой себя, способна реально приблизиться к выполнению требований кантов-

⁵⁵⁴ Соловьев В. С. Предопределение // Христианство. — М.: БСЭ. — 1995. — Т. 2. — С. 385.

ского императива. Все это было прокладыванием пути к более полному пониманию природы свободной воли.⁵⁵⁵

Итак, мы закончили рассмотрение первой части нашего экскурса в историю вопроса о свободе воли. Согласно принятой нами типологии, этот период времени характеризовало постепенное развитие представлений о человеческой воле в сторону освобождения ее от рабства идеалистического детерминизма (рока древней философии и стоиков, Демиурга Платона, Единого Плотина и христианского Бога). Это было движение свободы от идеалистического детерминизма в сторону материалистического волюнтаризма, которое на данном этапе истории достигло сбалансированной позиции в богословии Якоба Арминия.

На этом пути была преодолена проблема крена в сторону богословского детерминизма. Трезвый расчет на опыт доказывал реальность свободы, а средневековое отношение к свободе подчиняло ее Богу. Большинству мыслителей той поры (включая и тех, кто причислял себя к христианам) оставалось искать основания свободы воли человека в ее способности овладевать материальным миром. Средневековый номинализм был отражением этого движения от идеализма к материализму, хотя и не терял своего христианского содержания. Фактически за это время учение о свободе воли смогло защитить себя от античного и христианского видов детерминизма. На этом этапе развития философии свободы воли оно защищалось как материалистами (Т. Гоббс), так и теми из идеалистов, которые включали материализм в свои системы на определенных правах (критицизм Канта). Однако после расцвета рационализма в период Просвещения начался новый этап в осмыслении свободы воли, который завершился созданием представления о свободе как откровенном произволе, не считавшегося ни с материализмом, ни с идеализмом в их классическом понимании.

⁵⁵⁵ Применением философских воззрений Шеллинга к области богословия является экзистенциальная теология П. Тиллиха (1886-1965). Учение Тиллиха пыталось найти «золотую середину» между либеральным богословием, растворяющим Бога в природе (истории, морали, культуре), и «неоортодоксией», воздвигающей между ними непроходимую стену. Однако желаемого синтеза оно не создало, поскольку покоилось на фактическом мистицизме, отрицающем концепцию субъект-объектного дуализма в гносеологии и онтологии. Для религиозного сознания как признающего неизбежность акта творения Богом мира невозможно не делить всю совокупность реальности на трансцендентную и имманентную формы. Это означает, что Бог (да и сам человек) не может быть вменен в рамки материального мира. Надстраивание «этажей» или дробление эмпирического мира на «высший» и «низший» уместно лишь отчасти, поскольку указывает не на абсолютную, а лишь относительную разницу между материальным и духовным, познаваемым и недоступным познанию, телом и духом человека. Библейское Откровение своим понятием «образа Божьего» ставит человека выше всей материальной реальности, что предполагает отнесение его духовной сущности к Божественному миру. Тем не менее П. Тиллих верно искал пути совмещения религиозных и естественных данных как истин, принадлежащих одному Творцу. Этот христианский мыслитель отстаивал позицию гармоничного сосуществования между собой Общего и Особого Божественных Откровений, обеспечивающего возможность сотрудничества естественных сил человека и сверхъестественных сил Бога.

Глава 2

Свобода на пути от идеализма и материализма

2.1. Сомнения в Модернизме

Вся предыдущая глава была посвящена изложению общего развития представлений о свободе воли со времени античности и до эпохи Просвещения или Модернизма (для удобства мы объединили эти два периода под одним названием «Модернизм»), в которой торжество человеческого разума достигло своего пика. В ней мы увидели, как человеческая мысль медленно двигалась в сторону освобождения человека от потусторонних сил в поисках нахождения свободы по эту сторону бытия. Название этой главы свидетельствовало об этом развитии осмысления проблемы свободы воли в его движении от детерминизма идеалистического (мифологических образов древней литературы, идеализма древнегреческой философии и христианского богословия в виде августинизма) к волюнтаризму материалистическому (средневековому «номинализму», естественнонаучному материализму эпохи Возрождения и созданию позитивизма Просвещения). В данной главе мы перейдем к рассмотрению истории появления философского представления о свободе воли как произволе, пытающемся вырвать человека из власти не только внешних по отношению к нему видов детерминизма (будь то идеалистических или материалистических), но и из власти его самого, лишив свободу воли любой ориентации в своей деятельности.

Постепенно изучая законы мироздания и осваивая природные ресурсы, человечество достигло больших успехов в техническом и культурном развитии. Это должно было как раз доказать факт увеличения практических возможностей человеческой свободы, однако эпоха Просвещения не только не утвердила эту свободу, а даже подчинила ее природным силам, а в области идей теориям социальной, психологической, исторической и других видов необходимости. Человеческое существо пытались втиснуть в различные рациональные схемы, системы и шаблоны, в которые оно никак не помещалось без остатка. В конце концов против безграничного господства в философии и жизни людей идей рационализма выступил ряд мыслителей, предпринявших критику этих «достижений» человеческого разума.

К сожалению, на этом пути отрицания всякого рода необходимостей некоторые мыслители переоценили опасность развития рационализма и оказались в противоположной крайности. Со времени Серена Киркегора наметилась тенденция недоверия к разуму, вылившаяся в откровенный бунт против него в «философии жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше) и экзистенциализме (П. Сартр, А. Камю). В учении этих мыслителей, отвергнувших требования разума, свобода из самоуправляемой сущности превратилась в источник абсолютного произвола. Неудивительно, что именно в этот период возникли философия нигилизма и идеология революцион-

ного преобразования общества. Став на путь свободы от материальной природы и идеального Бога, «бунтующий человек» не нашел в себе силы подчиниться требованиям разума, а потом и морали, так что в конце концов отверг и их. Такой отказ от абсолютных ценностей привел философию к моральному релятивизму, а человечество к катастрофе вседозволенности. Свобода воли человека оказалась в плену самой себя, лишившись способности самоконтроля. Тем не менее экзистенциализм вскрыл всю иллюзорность гуманистической этики, ищущей обоснования морали в самом человеке, и подтолкнул к обоснованию моральных императивов религиозными причинами.

С крахом идеи рациональным путем обосновать личную свободу в учении Гегеля был тесно связан поворот Шеллинга от объективного идеализма к иррациональному субъективизму. Шеллинг настаивал на невозможности рационального описания поведения человеческого существа и законов существования мира, обращаясь за помощью к творческой интуиции. Учение Шеллинга сильно повлияло на развитие философии индивидуализма, получившей название Постмодернизма и сильно окрашенной в субъективистские и иррационалистические тона. Данному направлению философской мысли, продолжающему развивать волюнтаристские идеи Шеллинга, пришлось столкнуться с сопротивлением кантианства. По этой причине, прежде чем перейти к изучению эпохи Постмодернизма, мы опишем состояние вопроса свободы воли в философии неокантианства.

Философия Канта в лице неокантианства была последним препятствием⁵⁵⁶, которое стояло на пути выпущенного из бутылки джина свободы. В отличие от индивидуалистической философии, она выражала умеренную критику рационализма, не отказываясь от него совсем. Показательно в этом отношении учение о свободе воли представителя неокритицизма **Жюля Лекье** (1814—1862). Ведущая идея главного, но, к сожалению, не завершенного сочинения Лекье «Разыскание первой истины» (посмертное издание 1865) — свобода как необходимое условие не только моральной жизни, но и научного познания в поиске истины. В отличие от Декарта он отказывается видеть в человеческом мышлении первичную истину, а в очевидности — критерий достоверности познания. Вместо этого он полагает основополагающую истину в свободе, открываемой сознанием как первичный принцип и условие научного исследования. Существование свободы доказывается Лекье подобно паскалевскому «принципу пари»: истинна либо необходимость, либо свобода, где все решает выбор, который делается каждым из собственных оснований. Для детерминистов, понимающих действие как воздействие на объекты, существует лишь внешнее принуждение. Спиритуалисты стремятся постичь свободу во внутрен-

⁵⁵⁶ Правда, неокантианство само не было лишено определенных проблем, например, увлеклось вопросами гносеологии в ущерб антропологии и, в частности, онтологии духовной природы души человека. Неокантианцы были слишком заняты выяснением абстрактной истины, чем изучением самого субъекта познания.

нем опыте, хотя чувство отсутствия принуждения в действии не может быть доказательством свободы. Главным признаком свободы, по Лекье, является способность упорядочивать свои мысли, сообщать им связь и единство. Он был убежден, что только организация понятий не принадлежит сфере природной необходимости.

Лекье отрицал теорию свободы воли в ее августинистском понимании, согласно которому человеческая воля выбирает лишь зло, а совместно с благодатью не способна привести к гибели. Лекье же полагал, что можно свободно выбрать и зло, а свобода воли не гарантирует от произвола. Опираясь на содержание Библии и труды отцов церкви, он склонялся к признанию, что христианское учение служит защитой от произвола. Однако согласовать акт свободы, лежащий в основе творческого действия человека, со всемогуществом Бога Лекье так и не успел. Хотя эта проблема осталась у Лекье не разрешенной, в его концепции заметна тенденция сделать понятие свободы стержнем религиозной философии. Эту тенденцию подхватили после его смерти Ш. Ренувье и позже У. Джемс.

Философию неокантианства ярко характеризует учение о «ценностях», начало которому положил Кант, но вершины своего изложения оно получило в творчестве **Г. Лотце** (1817 — 1881). Лотце был крайне неудовлетворен резким развитием позитивистских идей О. Конта, утверждавшего всеисилие естественнонаучного знания и отказывавшего в необходимости даже самой философии. Позитивисты видели в конкретно-научном знании панацею от всех человеческих проблем, включая и моральные. Лотце же видел ограниченность такого миропонимания, и даже угрозу для морали. Поэтому он выступил с программой нахождения «наиболее правильного соотношения между сердцем и знанием».

По Лотце, духовное бытие человека автономно как от эмпирического, так и рационального форм познания. Оно не охватывается «без остатка» сферой знаний и не может быть исчерпывающим образом объяснено ею. Подлинное значение человеческой деятельности может дать лишь категория «ценности», потому что «вся ценность нашей личности и наших поступков — от этого освобождения нашего существа из-под гнета механической последовательности».⁵⁵⁷ В этом смысле Лотце утверждал не только отличие мира ценностей («царства целей» у Канта) от фактического материала («царство средств» у Канта), но и невозможность его постижения средствами разума. До этого момента учение Лотце имеет параллели с волюнтаристским истолкованием Канта, однако в вопросе автономного значения мира ценностей он отличается от последнего.

Ценности у Лотце автономны от человеческой воли, которая призвана считаться с ними как бы со стороны. При этом, поскольку он отличал между собой и две вышеупомянутые формы познания, ценности ненасильственным образом влияют на волю человека не гносеологически, а чувст-

⁵⁵⁷ Цит. по: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 122.

венно, хотя это моральное чувство у него было особого рода. Ценности представляемых предметов «схватываются только *чувством* удовольствия или неудовольствия». Здесь Лотце пытается бросить мост через гносеологическую пропасть Канта. Эта мысль ускользнула от сторонников феноменологии, пошедших в сторону поиска логического значения понятий, но воскресла в интуитивизме А. Бергсона, Н. Лосского, С. Левицкого и других. Правда, о чувстве говорил еще Ф. Шлейермахер⁵⁵⁸, описывая с его помощью понятие религиозности, однако его голос так и не был применен к настоящей проблематике. О нравственном чувстве учили английские просветители, однако оно у них было сильно подчинено разуму и не связывалось с таким эмпирическим явлением, как любовь.

Конечно, здесь Лотце рассуждает больше о смысле творчества и эстетических ценностях, но в области морали он делает достаточно весомое заявление о том, что «мудрое провидение вложило в живые души чувство нравственной обязанности и первообразы (или нормы) нравственных идеалов». «Телеологическая» сущность ценности в своей конечной форме восходит к Богу, определяя ценностное отношение человека ко всему миру и истории. Это нравственное чувство (читай совесть) непринудительным образом указывает человеческой воле, каким должно быть ее поведение. Хотя сама система ценностей Лотце оказалась несколько подверженной субъективации, однако последняя была уравновешена указанием на наличие «целеполагающего плана», придающего предикатам связь с «вещами в себе». В любом случае она содержала объективный элемент в области сверхреального целеполагания и в рамках концепции «телеологического идеализма» решала проблему «субъект-объект». При этом общезначимые моральные ценности усваиваются по мере способности самого человека к их восприятию.

Итак, своим учением о «значимости» Лотце оказал большое влияние на феноменологию Э. Гуссерля и «философию ценности» неокантианца В. Виндельбанда и его школы. Поскольку неокантианство в большей мере, чем феноменология, отличается от экзистенциализма, мы попытаемся рассмотреть, как же с его позиций выглядела проблема свободы воли. В целом это учение было своеобразной реакцией на моральный релятивизм Ницше и последовавших за ним прагматистов и субъективистов типа Р. Авенариуса (эмпириокритицизм). В гносеологии же оно отталкивалось от рационализма позитивистов (Г. Спенсер) и спекулятивной метафизики (Э. Гартман, В. Вундт). Неокантианство, восходящее к учителю Лотце, Х.-Г. Вейсу, выступило в защиту учения об априорных субъективных

⁵⁵⁸ В связи с этим Адольф Шлаттер пишет: «Средство, благодаря которому Шлейермахер связывал религиозное достояние церкви с кантианством, состояло в том, что он считал религию чувством, благодаря чему за ней признавалось самостоятельное право наряду с мышлением. Нашему поколению не легко понять значение этой мысли, весомой для его современников» (Adolf Schlatter, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius*, Gießen/Basel: Brunnen, 1981, S. 219).

ценностях, находящихся в трансцендентальной сфере и не несущих в себе свойств или качеств оцениваемых объектов.⁵⁵⁹

Основатель баденской (фрейбургской) школы неокантианства **В. Виндельбанд** (1848 — 1915) акцентировал внимание не только на «философии ценности», но и на «общезначимости» ценностной категории, на «вечных ценностях, которые обоснованы над меняющимися интересами времен в высшей духовной действительности». Иными словами, глава баденцев различал два мира: внутренний, или духовный мир отдельной личности, и мир природной, биологической, психологической и социальной необходимостей. Он противопоставляет также эмпирические данные опыта идеальным нормам, определяющим их ценность. Таким образом, то, что развивается с естественной необходимостью, оказалось подчиненным еще более высшим законам, однако не имеющим детерминистской заданности.

Ценность относится к особой категории — не просто теоретико-познавательной, а трансцендентной и общезначимой, хотя и не обладает собственным бытием. Еще Кант своим разделением мира на сферу нравственности (свободы) и сферу природы (необходимости) заложил основу для понятия «ценность». Этим он развел бытие и долженствование, хотя подобные идеи высказывал еще Аристотель. Воля стала мыслиться в собственном существовании, поскольку к ней обращены коренящиеся в трансцендентном бытии цели, требования нравственного долга и ценности. Виндельбанд вслед за Лотце добавил к ним ценности (нормы) теоретической и эстетической деятельности человека. Источником возникновения этих норм выступает у него сознание «трансцендентного субъекта» (человека или Бога).

Освободив волю человека от неотразимой власти законов этого мира, Виндельбанд вовсе не отстаивал ее независимость от моральной необходимости (ценности), как это случилось в экзистенциализме Сартра и Камю. Тем не менее само пребывание этих отношений в трансцендентной сфере не делало их детерминистскими по аналогии с материальным существованием. Такой подход позволил относиться к знанию, как к не детерминирующим волю и ее выбор, а также и само действие. Ценность может быть отвергнута индивидуальной волей, так же как может быть отвергнута истина и восторжествовать заблуждение. Воля призвана решать, творить, но она не может творить сами ценности, в рамках которых она делает свой выбор.

Выделяя сферу знания в особую ненасильственную категорию, Виндельбанд признал свободу морально зависимой, что позволяло ему первым обосновать тезис о «свободе без хаоса». Не будучи свободным от

⁵⁵⁹ Правда, марбургская школа неокантианства (Г. Коген, Э. Кассирер) отстаивала крайние взгляды, отрицающие различие между познанием (мышлением) и бытием. Будучи особым родом рационального субъективизма, это направление полагало, что познанием создается познаваемый предмет. Н. Гартман показал всю несостоятельность такого подхода и его односторонность. В том или ином виде это учение усвоили интуитивисты.

кантовского критицизма, он доказывал свободу воли человека особым образом. Так ему пришлось сразу же столкнуться с проблемой познания ценностей. Ведь если в христианстве Бог выступает как в роли источника моральных ценностей, так и как Лицо, сильно заинтересованное в донесении и правильном понимании этих истин до каждого конкретного человека, то для неокантианцев, отрицавших классически истолкованное Библейское Откровение, решение этой проблемы возлагалось на их собственные плечи или же на Бога как Верховную (общую) идею. Человек не может быть предметом и познает себя и других изнутри, а следовательно, ему нельзя избежать определенной доли субъективности.⁵⁶⁰ Второй проблемой была связь автономного желания и конкретного (зачастую вынужденного) поступка — извечная проблема как идеализма, так и материализма. При решении ее важно отличать между собой понятия возможность и способность, а также действие и намерение. В своей книге «О свободе воли»⁵⁶¹ Виндельбанд попытался решить данные проблемы.

Конкретное существование, по Виндельбанду, не способно вместить в себя общезначимые ценности. То, что нельзя выразить в общих понятиях, и является «индивидуальной свободой». Свободе как бы принадлежит этот невыразимый в категориях общего понятия «остаток». Общее и конкретное у него отличаются не столько по природе, сколько по методологии. Это два мира, отличные не по бытию или способу познания, а по значению. Ценности у Виндельбанда не существуют в виде самостоятельных предметов, но «значат» или определяют общее их значение или направление человеческой деятельности. Поскольку человек действует в этих двух не сводимых друг ко другу мирах, то он в одном смысле является свободным, а в другом — рабом. То, что не делится без остатка ни на природную

⁵⁶⁰ Поэтому Риккерт различал субъективную сторону акта суждения и его объективное содержание, психическое бытие и надбытийное его значение. Он свел гносеологию (теорию познания) к науке о познании трансцендентных ценностей, поскольку эти нормы универсальны и абсолютны по своей природе. Защищаясь от обвинения в дуализме имманентного бытия и трансцендентного смысла или ценности, он стал различать имманентную «норму» от трансцендентной «ценности». «Ценность» становится «нормой», когда с ней соотносится воля субъекта, принадлежащая этому миру. Альтернативным решением проблемы дуализма было мнение марбургской школы неокантианцев, относящих саму волю субъекта к трансцендентному миру (Г. Коген, Г. Мюнстерберг). Однако эта разновидность неокантианства хватилась лишнего, считая «трансцендентную волю» надындивидуальной волей и творцом даже материальных явлений этого мира, посягнув на авторитет Творца. Здесь она слишком близко подошла к сенсуализму, который, однако, связывал ценности не с волей, а с чувствами (В. Вундт, Ф. Иодль, Ф. Паульсен), делая первые таким образом относительными. Против такого истолкования ценностей выступили Ф. Brentano, А. Мейнонг и М. Шелер, доказывая объективный характер самих чувств и связанных с ними ценностей. На мой взгляд, понятие ценности имеет как интеллектуальный (неокантианский), так и эмоциональный (интуитивный) аспекты, которые связаны между собой на почве общей для них объективности. Их нужно различать, но не противопоставлять друг другу.

⁵⁶¹ Виндельбанд В. О свободе воли. М., 1905. См. также: Виндельбанд В. О свободе воли // Избранное: Дух и история. М., 1995.

необходимость, ни на общие понятия, и отдано в сферу полномочий свободы воли человека.

«Согласно Виндельбанду, общие законы несоизмеримы с единичным конкретным существованием, в котором всегда присутствует нечто невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как индивидуальная свобода».⁵⁶² Таким образом, существует два мира: мир реальности и мир возможностей, не всегда выразимых в этой реальности. При этом свобода осуществления желаний в мире возможностей все равно условна, так как определяется трансцендентным миром ценностей. Ценность придает единичному проявлению свободы не выводимое из нее самой «значение». По этой причине Виндельбанд не понимал под свободой произвола.

Фактически Виндельбанд отстаивает право свободы ставить собственные цели, отличные от определяемых естественным течением необходимости, однако не видит возможности определить ни ее полномочий, ни характера. Его подход неизбежно ставит человека в положение того, кто зачастую может свободно желать, но не может свободно достигнуть желаемого. Следовательно, его свобода ограничена, причем грань свободы и вынужденности установить невозможно. Как невозможно вывести единичное из всеобщего, так же недоказуема и свобода, которая является индивидуальной по природе.

Таким образом, учение Виндельбанда как защищает свободу воли, так и определяет для нее моральную необходимость, конечно же, иного рода, чем природную. В этом его вклад в рассматриваемый нами вопрос. С одной стороны, оно не видит возможности сведения человеческой воли («причинная обусловленность нашего существа») к законам природы, а с другой, утверждает над ней ценность долженствования. Таким образом, в каждом конкретном поступке важно видеть не только вынужденные под действием различных причин результаты, но и те задачи и цели, которые он ставил до попытки его осуществления, скрытые во внутреннем мире индивидуума. Мир же ценностей определяет как результат, так и первоначальное намерение человека, но определяет с учетом всех вынужденных обстоятельств мира необходимостей. Следовательно, человеческая деятельность имеет как объективную (часто вынужденную), так и субъективную (свободную) стороны.

Воля не призвана оставаться произволом, но сделать выбор в мире ценностей, за которыми стоит в конечном итоге Бог. Ценности выводятся у Виндельбанда из сверхъестественных оснований: «Высшие ценности эмпирического жизни — знание, нравственность и искусство, становятся живыми деяниями Божества в человеке и приобретают в трансцендентном сознании более высокое и глубокое значение».⁵⁶³ С учетом «живых деяний Божества» несправедлива критика в адрес Виндельбанда за его разде-

⁵⁶² Содейка Т. Виндельбанд / Современная западная философия. Словарь. — М.: Политиздат. — 1991. — С. 60.

⁵⁶³ Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. — СПб. — 1904. — С. 298.

ление трансцендентного мира ценностей и действительного мира непреходимой гносеологической трансцендентной стеной.⁵⁶⁴ У него реальность (бытие-объект), познание (бытие-субъект) и ценности (бытие-значимость) представляют собой три самостоятельных сферы, тем не менее открытых для привлечения в них сознательной деятельности Творца.⁵⁶⁵ Следовательно, гносеологический дуализм этих двух миров в области морального

⁵⁶⁴ Н. Лосский объясняет позицию Виндельбанда: «Теоретическая и оценочная точка зрения суть две разные области разума, они лежат в различных плоскостях и потому не могут вступить в противоречие друг с другом (стр. 116)». Такой подход предполагает заключение о необходимости «убедиться в том, что действие, которое нам нужно оценить, свободно в психофизическом смысле, то есть что оно было без помех определено хотением личности» (стр. 116). «Индивидуум лишь настолько может и должен быть сделан ответственным, насколько он как волящее существо, согласно характеру своему, был причиной выбора и действия. Следовательно, всякое ограничение его свободы выбора или даже его свободы действия влечет за собой также и понижение его ответственности и как таковое должно быть принято во внимание (с. 127 и сл.)» (Лосский Н. О. Свобода воли / Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 523). Разумеется, ответственность человека, имеющего ограничение своей свободы в этом мире, не может быть полной, однако в сфере его мышления и убеждений, столь важной с религиозной точки зрения, эта ответственность полноценна, а именно она непосредственным образом касается вопроса спасения, что мы увидим в дальнейшем.

Лосский не согласен с таким обособлением двух видов оценивания поведения человека, считая, что оценочная может быть выведена из теоретической, однако это бы уже означало «психологический детерминизм», который все же не следовало бы смешивать с вполне самостоятельной позицией Виндельбанда. Вторым возражением Лосского является сомнение в состоятельности «двойственного» отношения к знанию: «до какого-то предела я пользуюсь причинными отношениями и считаю их имеющими значение для нравственной оценки, а далее я начинаю игнорировать их, хотя и не отвергаю их наличности» (Лосский Н. О. Свобода воли / Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 524). Отвечая на это, можно сказать, что такого рода двойственность определяется двойственностью отношения к свободе воли: либо возможностью насилия над ней, либо поощрения ее. В этом нет никакого противоречия, если оторваться от монистической позиции Лосского, ведь, по Виндельбанду, человеческая деятельность протекает сразу в двух мирах, каждый из которых представляет человеку различные возможности свободы. В одном из них свобода человека ничем не ограничена, в другом ограничена многими факторами, хотя она проявляет себя в них обоих.

⁵⁶⁵ Последователь Виндельбанда, Г. Риккерт (1863 — 1936), уточнил учение своего предшественника, освободив его от ряда обвинений (см. напр.: Риккерт Г. Философия жизни. — Петербург. — 1922). Г. Мюнстерберг (1863 — 1916) вообще противопоставляет абсолютные ценности и обусловленное долженствование как непримиримые. «Долженствование предполагает уже возможность нехотения, а ценности знаменуют собою одно абсолютное и обязательное хотение» (Яковенко Б. в: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 144). Этот мыслитель (Яковенко Б. Очерки рус. философии. Берлин, 1922) настойчиво подчеркивал сверхличностный аспект подчинения воли требованиям ценностей и его отличие от хотений, обусловленных психологическими мотивами удовольствия или неудовольствия. Так или иначе, неокантианство предполагает существование двух видов хотений: свободного и вынужденного. Разумеется, их следует отличать от двух видов воли Н. Лосского: «положительной» и «отрицательной», исходящих из существа самого выбора и соотносимых лишь в прямо противоположных направлениях: со злом в себе нужно бороться, добро же поощрять и развивать.

знания преодолен посредством Самооткровения Бога. Библейское откровение, как это мы увидим позже, делает адекватное познание моральных ценностей не только возможным с помощью Бога, но и гарантированным. С учетом этой поправки учение Виндельбанда достаточно хорошо соотносится с Библейским Откровением, утверждающим, что вне Бога невозможно познание истин трансцендентного мира.⁵⁶⁶

Вклад Виндельбанда в разработку учения о свободе воли огромен. Его деление свободы воли на три составных элемента — свободу действия, свободу выбора и свободу желания — стало классическим. Виндельбанд показал жизнеспособность учения Канта, защитив его от критики со стороны монистических систем философии. Будучи разновидностью трансцендентально-логического идеализма, неокантианство Виндельбанда оказало большое влияние на русскую философию в лице таких ее представителей, как С. Гессен, Г. Гурвич, Ф. Степун, В. Сеземан, Б. Яковенко, Г. Ланц, В. Савальский, Н. Болдырев и Г. Шпет.

Попыткой преодоления гносеологического дуализма Канта явилось и феноменологическое учение **Э. Гуссерля** (1859 — 1938), который боролся за независимость теоретических построений логики от психологической их интерпретации. Слово «феномен» введено в философский обиход Кантом и обозначает явление, данное нам в опыте и постигаемое при помощи чувств. Кант кардинально различал его от ноумена, который остается за пределами опыта и познания, являясь доступным лишь в качестве априорных предпосылок познания. Поскольку человеческие возможности познания ограничены данными опыта, полноценное постижение мира невозможно. Данный термин Гуссерль использовал, чтобы доказать возможность достижения в феноменальном мире «чистого» знания или познания «вещи в себе», на что не претендовали неокантианцы. Для этого он разработал особую методику описания феноменов (отсюда феноменология), позволяющую обнаружить лежащие в их основе сущности.

Поскольку Гуссерль обратился к структуре мышления человека как к субъекту познания, некоторые мыслители заимствовали его учение об интенции (свободной направленности внимания) с целью утверждения приоритета над объективной реальностью реальности субъективной (экзистенциализм, интуитивизм) или признания субъективного опыта не только первичной, но и единственной реальностью (эмпириокритицизм). Тем не менее сам Гуссерль отстаивал объективный характер своей феноменологии, поскольку двигался не к онтологии, а занимался чисто гносеологическими проблемами. Фактически он исследовал значение и смысл вещей и явлений, а не сам наличный эмпирический материал.

⁵⁶⁶ В этом же смысле интересна философия «феноменологии духа» основоположника прагматизма Ч.С. Пирса (1839-1914), к анализу которой, правда, мы не станем обращаться ввиду тождественности многих ее идей с позицией Виндельбанда и его последователей.

Рассуждая над кантовским «решением» проблемы возможности познания действительности, Гуссерль осознавал противоречие между конечностью человеческого разума (субъективность) и его претензией на абсолютность познания мира (объективность). В его время представления об трансцендентном мире идей и категорий логики были унижены развитием психологического (хотя также связанного с трансцендентным миром, но сильно субъективного) подхода. При этом он никак не мог согласиться с засилием психологизма над логикой, поскольку законы последней никак не могли быть зависимыми от психофизиологической организации человека. Логика, по Гуссерлю, независима от познания человеком мира. Ее законы трансцендентны человеческому опыту.

При этом Гуссерль сделал заявление о том, что только логика обладает истиной о мире и в своей сути является априорной наукой. При этом он не отрицал опытные данные как таковые, но считал их субъективными и релятивистскими, поскольку лишь логическое знание обладает абсолютной достоверностью. Это доказывалось тем, что среди всей массы человеческих знаний именно логические имеют универсальный характер. «Что истинно... — истинно “само по себе”; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди, ангелы или боги».⁵⁶⁷ Отстаивая существование абсолютной истины, он призывал различать между относительным познанием и абсолютным знанием. «Желание основать или отвергнуть идеи на основании фактов — это бессмыслица».⁵⁶⁸ Несмотря на крайности своего учения, исключая возможность опытного познания жизни, Гуссерль отстаивал автономность человеческого сознания от закономерностей внешнего по отношению к нему мира.

Пытаясь освободить процесс познания от субъективных искажений, Гуссерль обратился к вопросу смыслообразования или значимости. Ему была известна способность сознания направлять свое внимание лишь на некоторые объекты (интенциональность), причем наделять их особыми значениями, не имеющими объяснения себе материальными факторами.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Гуссерль Э. Логические исследования. — Ч. 1. — СПб. — 1909. — С. 101.

⁵⁶⁸ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — «Логос». — 1911. — Кн. 1. — С. 40.

⁵⁶⁹ Понятие «интенции» имеет важное отношение к сфере восприятия человеком любого рода информации. Дело в том, что в зрительном, слуховом либо каком-либо другом виде восприятия участвуют: память (находящаяся в «пассивном» либо «активном» состоянии), прошлый опыт, ожидания, опасения, степень важности получаемой информации для самого человека. Также восприятие у человека включает в себя вовлечение каждый раз вновь получаемого впечатления в систему уже имеющихся знаний. Восприятие в значительной степени связано с вероятностным прогнозом, с предположением, основанным на ожидании самого слушателя или зрителя, с предварительной настройкой его мозга на воспринимаемый объект. Иными словами, восприятие — это активный процесс, зависящий не только от сигналов, поступающих в мозг от органов чувств (глаза, уши и др.), но и от того, чего человек ожидает, то есть от его отношения к объекту восприятия. Иногда человек не только по-разному думает о том, что видит (слышит), но и видит (слышит) разное, в зависимости от того, на что он в данный момент «настроен» и в каком душевном настроении (состоянии) он находится. Это понятие имеет отношение и к словам Иисуса (Лк. 8:18; ср. Ис. 6:9-10; 42:25).

Таким образом, он поднял вопрос: Чем руководствуется человеческое мышление, придавая значение той или иной вещи? Не относятся ли к этому объективные факторы, заложенные на уровне принципов самой логики? Чтобы выяснить структуру сознания, нужно было освободить ее от всего наносного: психологического, предметного и субъективного. Иными словами, Гуссерль исходил из предпосылки, что не все психологическое неизбежно должно означать субъективное, поскольку этот мыслитель не мог согласиться с тем, что нет никакой самостоятельности в человеческой психической жизни, которая полностью подчинена законам физиологии.

Но каким путем достигнуть предполагаемой цели? Гуссерль разработал для этого особый метод, так называемой «феноменологической редукции» или сокращения, согласно которому из материала человеческих переживаний удаляется все обусловленное, чтобы осталось одно объективное и независимое от материальных факторов воздействия. Путем такого вычленения объективного содержания выдвигались на первый план смысловые связи, существующие между сознанием и миром, с помощью которых можно было взглянуть и на все многообразие отношений человека и его бытия. В этой процедуре нет ничего сверхъестественного, однако она показывает, что сознание действует независимо в этом мире. Таким путем Гуссерль пришел к утверждению существования области, в которой различие субъект-объект не играет ведущей роли, а следовательно, возможно познание того, что Кант считал недоступным для разума. Это был некоторый мост через трансцендентную пропасть.

Уже из самого факта интенциональности Гуссерль делал далеко идущий вывод о возможности не только самой свободы, но и познания. Если человек из ряда возможных значений на свое усмотрение выбирает только одно и использует, тогда остальные не имеют для него принуждающего значения. Случаи же использования слов в переносном значении доказывают тот факт, что между буквальным значением и его образным использованием существует не субъективная, а объективная связь, определяемая на уровне смысла. В конечном счете, слова, как и предметы этого мира, есть лишь орудия, используемые человеком для достижения его личных целей. Разумеется, свободная воля, как субъект, может порождать и ценности и противощности.⁵⁷⁰ Здесь Гуссерль следует неизбежному из концепции свободы воли выводу.

Из всего этого Гуссерль заключил, что если не все в этом мире познаваемо разумом, то это не значит, что оно не познаваемо каким-то другим путем. По крайней мере, смысл вещей познается (вернее созерцается) непосредственным образом или интуитивно. Таким образом, человеческое сознание способно не только созерцать истину достоверным образом, но и наделять познанное смыслом. Иными словами, процесс познания — это процесс творческий. И если сам он неизменен в силу абсолютности, то ха-

⁵⁷⁰ См. подпр.: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Halle, 1922. S. 176.

ракти его протекания зависят от самого сознания человека, тех целей, которые он избирает свободно. Эту двойственность человеческого познания Гуссерль определяет так: «Я сам как трансцендентальное Я, “конституирую” мир и в то же время, как душа, я есть человеческое Я в мире».⁵⁷¹

Между тем дальнейшее развитие учения феноменологии не привело Гуссерля к оптимистическим выводам. В своей последней при жизни опубликованной работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1954) Гуссерль выступает против господства рационализма в общественной жизни и признает наличие «парадокса человеческой субъективности». Согласно этому выводу, человек одновременно выступает как конституирующий (создающий) мир субъект и как существующий в мире объект. Разумеется, данный парадокс можно разрешить на пути разграничения того, где человек выступает в одной роли, а где — в другой, однако Гуссерль не идет по этому пути, поскольку это предполагает дуализм сознания и бытия, преодолеть который он решился.

В любом случае, Гуссерль довел возможность того, что человеческое сознание в «смутной реальности» проявляет в себе трансцендентное «Я». Он надстроил над естественным миром мир смыслообразования⁵⁷², не прибегая к субъективистским моделям. Ценности он выводил не из самого сознания, а из внутреннего, глубинного их содержания. С целью защиты от солипсизма он ввел понятие интерсубъективности, отделяя трансцендентного субъекта от субъекта эмпирического. В этом смысле человеческая личность имеет особый род надындивидуальности.⁵⁷³ Он обосновал возможность создания объективной или «формальной онтологии ценностей»⁵⁷⁴, подобно формальной логике. «Феноменологическая интерпретация ценности, даваемая самим Гуссерлем, при которой ценности имеют интенциональную природу, являются коррелятом ценностного сознания... позволяла и субъективизировать ценности, если субъективизируется само сознание, но также и рассматривать ценности как нечто объективно-духовное при подчеркивании интерсубъективной трансцендентальности сознания. Последняя возможность нашла свою реализацию в аксиологическом учении Макса Шелера».⁵⁷⁵

Жизненный мир Гуссерль рассматривал как в естественном, так и в феноменологическом измерении. В первом случае мы смотрим на него извне и в силу субъективности несовершенно, во втором, изнутри нашего созна-

⁵⁷¹ Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana, Bd. VI. Haag, 1954, S. 205.

⁵⁷² См. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Halle, 1922. S. 66, 198.

⁵⁷³ См. Какабадзе З. М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. — Тбилиси. — 1966. — С. 130.

⁵⁷⁴ См. подр.: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Halle, 1922. S. 242, 308.

⁵⁷⁵ Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 217.

ния, то есть интуитивно и адекватно. В первом случае — мы часть мира, не зависящего от нас, во втором мы — его творцы. Конечно, Гуссерлю было трудно провести между ними абсолютное различие, поскольку в некотором отношении субъект все равно остается зависимым от эмпирического познания и не может выскочить из собственного тела.⁵⁷⁶ Это еще раз показало безысходность естественного пути решения проблемы гносеологической пропасти, существующей между сознанием и бытием. Выводы феноменологии умело применили к себе различные философские направления (интуитивизм, персонализм, экзистенциализм), поскольку она выступила против того, чтобы наука определяла все ценности жизни. То, что есть, никак не может указывать на то, что должно быть, иначе оно разрушает само себя.

Феноменология Гуссерля поставила внутренний мир индивида на должную высоту. Он оспорил адекватность применения методов точных наук для объяснения психических процессов, предложив собственный метод «феноменологической герменевтики». Поскольку человеческое сознание недоступно для объективного изучения, его можно познать с помощью специальных процедур, позволяющих разобраться в содержании его мотивов. Разработанная Гуссерлем методология дескриптивной или описательной психологии взята сегодня на вооружение всеми психологами. Разумеется, отдавая должное уникальности человеческой личности, Гуссерль отстаивал свободу воли человека, не отрицая вместе с этим и объективные факторы воздействия на нее, по крайней мере, в рациональной форме, к которой также имеют свое отношение и моральные нормы. Иметь смысл предмет, явление или поступок может и в моральном отношении, а не просто в выгодном или чувственном.

«Сознание характеризуется им таким свойством, как интенциональность, направленность на предмет. Оно всегда есть «сознание о чем-то», а не какая-то замкнутая в себе субъективность. Субъект и объект неразрывно связаны друг с другом, коррелятивны, не существуют друг без друга. Непредметное сознание невозможно, оно всегда направлено на какой-то предмет... Бытие и сознание, мыслимое и мысль друг без друга не существуют».⁵⁷⁷ Человек даже мечтает в рамках реальных представлений, но это — не рабская зависимость. Процесс мышления и смыслообразование (мораль) функционируют по собственным законам. Конечно, феноменология имеет большой риск вырождаться в солипсизм, то есть учение, сводящее всю реальность к содержанию человеческого сознания, однако находясь на своем месте, а именно в вопросе смыслового содержания че-

⁵⁷⁶ Порождать мир в его ценностном значении во всей полноте может только Бог, человек может лишь познавать ту ценность, которую придал отдельным вещам Творец. Поэтому высшие ценности не создаются человеческой волей, но она лишь реагирует на них. Иными словами не всякая интенциональность порождает ценность, хотя последняя всегда может выступать в роли «интенционального объекта».

⁵⁷⁷ Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру. — М.: Политиздат. — 1985. — С. 34-35.

ловческого поведения и теории ценностей, ее результаты имеют важное значение для психологии и философии.

Феноменология выделяет особую область мыслительной деятельности в общем поведении человека, лишь как отчасти зависящую от условий материального бытия. Обращая внимания на одно и игнорируя другое мышление человека, а следовательно, и его воля, возвышается над законами материи и общества. Здесь находится точка соприкосновения феноменологов с «неокантианцами» баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.). Человек свободен в собственной оценке предмета, однако это оценивание отталкивается от системы общезначимых ценностей. Свобода выбора действует в рамках заданных ценностных характеристик выбираемого, но не способна творить сами ценности.

Не впадая в солипсис или отказ от признания реальности существования физического мира, к феноменологии следует относиться осторожно. Обычно ее рациональный характер и акцент на существовании универсальных логических конструкций, лежащих в основе человеческого мышления, считают фактором, ограничивающим свободу воли человека. Тем не менее феноменология может избежать вывода о логическом детерминизме путем разграничения сферы мышления и сферы бытия, а также способом выведения индивидуальности человека из власти интеллекта. Индивидуальность человеческой личности может вполне существовать рядом с признанием универсальных логических или ценностных характеристик. Иными словами, индивидуальность человека состоит не в структуре его мышления, а в особенностях его эмоциональной и волевой конструкций.

Своеобразной попыткой соединения идей феноменологии и экзистенциализма, о котором мы поговорим особо, было учение трансцендентального персонализма **М. Шелера** (1874 — 1928). Хотя этот мыслитель был занят проблемой познания объективных ценностей в своем желании обосновать с помощью феноменологии этику и религию, все же в определенном отношении он дал повод истолковывать понятие ценности в субъективистском, а следовательно, релятивистском (относительном) ключе. Это положение было связано с тем, что в отличие от Гуссерля Шелер сместил акцент с интенциональности сознания на интенциональный предмет. Поэтому, когда он высказывает феноменологическую мысль о том, что «существует связь между сущностью предмета и сущностью интенционального переживания», он имеет в виду «абсолютный онтологизм, то есть учение, по которому могут быть даны предметы, по своей сущности не постигаемые через сознание».⁵⁷⁸ Фактически вещи у него существуют независимо от отношения к ним сознания, будь то эмпирического или трансцендентного, человеческого или Божественного. Поэтому он строго различает «ценности в себе» и «ценности только для нас». Если у Гуссерля

⁵⁷⁸ Цит по: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 217-218.

серля ценности не имеют собственного существования, то они получают его у Шелера в виде идеального бытия, превращаясь из отношений в качества.⁵⁷⁹

Тем не менее его взгляд на проблему воли представляет определенный интерес. Примечательно, что Шелер, подобно взглядам М. Мерло-Понти, не одобрял чрезмерное увлечение редукционизмом Гуссерля, а также требовал учета физических и социальных («реальных») факторов, а не только чисто «духовных», правда, последние носили у него роль лишь катализаторов, а не действующих причин поведения человека. «Реальные факторы оказывают лишь внешнее воздействие на формирование идеально-духовных продуктов, лишь ускоряя или замедляя распространение идей».⁵⁸⁰

Несмотря на то что своей собственной теорией этики Шелер выступал против ригоризма кантовской морали, он нисколько не оспаривал мнение Канта относительно свободы человеческой воли самостоятельно определять цели, нормы и ценности жизни. Тем не менее Шелер не следовал в точности ни Канту, ни Гуссерлю. Так он вывел эмоциональную сторону деятельности человека из мира феноменов и поместил в трансцендентный (априорный) мир. Согласно его доводам, подлинное познание содержания «ценностей» достигается посредством не интеллектуального познания, а эмоционального созерцания. Соответствующим образом воля, с его точки зрения, руководствуется больше чувствами, чем разумными решениями. При этом под правильным использованием чувств он видел любовь и именно на ней строил свои представления о ценности. В этом смысле он несколько напоминает Н. Бердяева.

Если в отличие от Канта Шелер рассматривал априорность не как формальную, а как конкретную, то в отличие от Гуссерля феноменологическую «редукцию» он сделал не способом постижения чистого сознания, а возможностью достижения экзистенциальной сопричастности к бытию. В этом смысле он был ближе к реалистической концепции социологии и

⁵⁷⁹ Это — не оригинальная мысль, поскольку высказывалась различными представителями логико-семантического анализа и исследователями лингвистической формы ценностных суждений (Б. Кроче, Ч.С. Пирс, Ф. Соссюр). Именно Кроче возвел свободу в ранг одной из основополагающих ценностей человеческой жизни: «Свобода есть единственный закон жизни человека на земле, и без нее жизнь не имела бы никакой жизненной ценности» (цит по: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 199). Между тем Шелер, относя эти свойства к идеальному бытию, все же не уходит от позиции, традиционно занимаемой многими и которую Л. Витгенштейн (1889-1951) назвал «трансцендентальной этикой». В 1921 году последний писал: «Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне такового» (Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М. — 1958. — С. 94-95). Это убеждение Витгенштейн основывал на том, что в этом мире в моральном плане все подчинено случайным процессам, устойчивым к этим изменениям может быть только то, что коренится в трансцендентном бытии.

⁵⁸⁰ Современная буржуазная философия. — М.: Высшая школа. — 1978. — С. 277.

культуры. Личность, отличающаяся им от эмпирического и подчиненного миру необходимости индивида, является носителем «ценностей», которые постигаются благодаря любви, направленной на другую личность и представляющей собой интенциональное (не психическое по своей природе) переживание.

Признание непредсказуемости свободы воли то содействующей экзистенции другого, то ее разрушающей, сделало его учение пессимистическим.⁵⁸¹ Конечность мира и невозможность полной реализации в нем трансцендентных норм только усилило присутствие в нем экзистенциальных идей. Шелер ясно осознавал факт отягченности сознания материальными условиями его бытия (прежде всего, предрассудками и низшими влечениями). Согласно этому видению, каждый человеческий акт двойствен: он одновременно и духовен, и материален. Отсюда человек находится между двумя огнями духовных и жизненных потребностей. Тем не менее между онтологическим (не методологическим) различием сфер идеального и реального существуют определенные переходы, поэтому он стоит на позиции их взаимодополнения. В человеческой жизни сочетание реального и идеального различно в каждом конкретном случае, но важны они оба, и нет смысла ставить вопрос об их субординации.

В своей незавершенной работе «Положение человека в космосе» (1928) Шелер все еще придерживается дуализма между идеальным и реальным мирами, который преодолевает на религиозной почве, то есть признанием связи с Богом, как источником высших ценностей и Личностью, обладающей всеми эмоциональными характеристиками. Божьи эмоции обнаруживаются в деятельности человека, однако они исключительно объективны. Интуитивное познание предметов в их собственном бытии устраняет проблему субъект-объект, принося человеку непосредственное знание реальности. Впрочем, его религиозность трудно назвать ортодоксальной, поскольку у него Бог, как основа всех вещей, едва различим от человека. Так, человек у него — «единственное место становления Бога» и содействует Его становлению, а Бог непрерывно творит этот мир.⁵⁸²

⁵⁸¹ См. Шелер М. О феномене трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. — Рига. — 1988. — С. 289,303-305,308,310,313.

⁵⁸² Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М. — 1988. — С. 61, 94-95. Тем не менее христианский подход говорит о становлении не Самого Бога, а Его Откровения, так что не Бог реализует Себя в этом мире, а человек накапливает знание о Боге и таким образом участвует в осуществлении Его замысла. В более поздних своих произведениях Шелер вообще отходит от христианского понимания Бога, Который превращен в его учении в мировую основу, которая становится во времени, подобно гегелевскому Абсолютному Духу. Это первосущное бытие имеет два атрибута (дух и порыв), находящиеся в изначальном напряжении между собой, преодолеваемом в мировом процессе. Этот «дух» преодолевает инстинктивное начало в человеке, наделяя его идеями и ценностями. Таким образом, в самом человеке Богу еще только предстоит стать Богом, а это явно небиблейская концепция Совершенной Верховной Личности.

Человеческая личность, будучи духовной по природе, свободна от земных условий, однако в своем теле она переживает борьбу духа с инстинктами тела. При этом, чем выше человек поднимается в своем развитии, тем меньше в нем жизненных интересов, и наоборот. Таким образом, созидательная деятельность личности в этом мире оказывается возможной лишь на пути согласования с материальными условиями ее существования. Перед человеком стоит задача лишь духовного становления и уподобления Богу. Шелер пришел к выводу о неизбежном конечном уничтожении чисто земных ценностей в этом мире. Таким образом, трагическое мировоззрение Шелера подчеркивает духовную возвышенность человека и его физическую немощь. Дух человека все знает, но не в состоянии что-либо сделать в реальном мире. Это несколько напоминает учение Павла в Рим. 7:14-25, описывающее состояние всех людей, преодолеваемое лишь сверхъестественным действием Бога.

Тем не менее Л. Столович предлагает особое понимание проблемы отношения ценности и ее носителя: «Правомерно, мы полагаем, и такое истолкование этого отношения, при котором гибель или страдание носителя ценности в трагическом явлении, как это ни парадоксально, обнаруживает, усиливает и утверждает саму ценность».⁵⁸³ Таким ли образом можно извлечь пользу от учения Шелера или иным, ясно то, что он также настаивал над миром необходимости мир свободы, хотя и не беспроблемный в случае с человеком: «Шелеровская теория трагического опирается на определенную аксиологическую концепцию: трактовку ценностей как идеальных качеств, имеющих своих носителей в каузальном мире, в мире необходимости «естественного хода вещей, располагающейся под свободой» (см. Шелер М. О феномене трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. — Рига. — 1988. — С. 310).⁵⁸⁴ Трагическая напряженность между ценностями и ее носителями, исповедуемая Шелером, только подтверждает необходимость разрешения ее библейским путем.

Согласно Шелеру, опиравшемуся здесь на некоторые выводы психоанализа, «дух» обретает силу лишь благодаря самим инстинктам (подсознанию), преобразуемым (сублимируемым) в духовную способность самостоятельно. Сам по себе он не обладает возможностью действия в этом мире, подчиненном различного рода потребностям. Он руководит волей лишь посредством сообщения ей ценностных (идеальных) представлений, при помощи которых инстинкты могут выполнять утвержденные духом ее предначертания. При этом становится ясно, что шелеровский мировой «дух» задействует собственные силы человека, влияя на них лишь идеальным образом.

⁵⁸³ Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 225. См. также: Столович Л.Н. Природа эстетической ценности. — М. — 1972. — С. 184-190.

⁵⁸⁴ Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 224.

И все же в случае с Шелером происходит облагораживание чувств, а не самой воли, о которой сказать больше сумел Б. Вышеславцев, взгляды которого мы рассмотрим ниже. Также М. Бубер справедливо критиковал Шелера за его однозначно отрицательную оценку инстинктов. Действительно, существуют не только низшие, но и высшие чувства. Хотя Шелер подразумевает процесс возвеличивания чувств из низших в высшие, некоторые из них являются высшими изначально (любовь, сострадание, бескорыстная помощь). Следовательно, не всякое моральное действие сопровождается болью и страданием, но иногда бывает радостным и желанным. Идея может вдохновлять на подвиг, даже невзирая на трудности борьбы. Также не все начальное бытие было бездуховным и порочным. Конечно, оно стало таковым вследствие не творения, а грехопадения. Однако и последнее не уничтожило в человеке все доброе, поскольку религиозный «человек начинается не там, где ищут Бога, но там, где страдают от того, что Бог далеко, хотя и не понимают причины страдания».⁵⁸⁵

Таким образом, учение Канта о свободе воли по-разному использовали позитивисты (как мыслительная деятельность разума), прагматисты (как практическая деятельность воли), интуитивисты (как эмоциональная деятельность чувств). Самым спорным оказался вопрос отнесения воли человека Кантом как к трансцендентному, так и к умопостигаемому мирам. Множество философов с разных позиций (неокантианство, волюнтаризм, позитивизм) принялось преодолевать этот дуализм. Если неокантианцы пытались сделать это чисто гносеологическим путем, то представители «философии жизни» пошли по пути признания эмоциональной или интуитивной основ воли. К волюнтаристическому направлению принадлежали Фихте, Шопенгауэр, Ницше, Киркегор, «философия жизненного порыва» Бергсона, однако все их построения вели к философскому монизму, неизбежно недооценивавшему реальность зла в этике.

Наиболее адекватной позицией в этом противостоянии идей, на наш взгляд, являются философские теории, признающие принципиальное различие между трансцендентальным миром свободы, существующем в виде субъекта познания или деятельности, и имманентным миром необходимости, выступающем в роли его объекта. Этим подходом отмечены взгляды В. Виндельбанда, Э. Гуссерля и М. Шелера. Именно в творчестве этих мыслителей допускается реальность существования как идеального, так и физического миров. В общих чертах мы рассмотрели их представления о свободе воли, прежде чем перейти к анализу экзистенциализма — учения, выявившего отрицательный аспект проблематики свободы воли. Это учение резко выступило не только против материализма, но и против идеализма как детерминирующих человеческое бытие. Именно оно довело понимание тезиса свободы воли до его крайнего выражения, так и не придя к осознанию необходимости контроля над нею со стороны мира «ценностей» или моральных идей.

⁵⁸⁵ Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика. — 1995. — С. 224.

Существует мнение, что у истоков экзистенциализма стояла феноменология Э. Гуссерля, однако в действительности последняя играла в нем лишь вспомогательную роль. Это же можно сказать и относительно учений М. Шелера и Н. Гартмана, хотя и в них понятие интуиции полностью потеряло связь с его гносеологическими предпосылками.⁵⁸⁶ Эти авторы все же допускали контроль над волей, оговариваясь, что воздействующие на нее факторы являются лишь катализаторами, а не подлинными причинами. Тем не менее вне зависимости от того, что это было: рациональные моральные нормы или побуждения чувств (например, любви или сострадания), это были попытки призвать свободу к самоограничению, философия же экзистенциализма освободила волю и из-под такого рода опеки. Гуссерль, Шелер и Гартман лишь содействовали данному пессимистическому мировоззрению, движущей же силой экзистенциализма было понятие «экзистенции» С. Киркегора. К анализу взглядов этого мыслителя мы и обратимся.

2.2. Возникновение Постмодернизма

Рационалистическая трактовка человеческого существа в качестве мыслящей сущности господствовала от Декарта до Гегеля, пока не вызвала отрицательную реакцию в виде «философии существования» С. Киркегора, призванной освободить волю человека от подчинения ее власти разума. Именно философию этого мыслителя можно считать началом появления экзистенциальных идей и их распространение на все сферы человеческой деятельности. Однако содержание философских взглядов Киркегора нельзя понять без изучения определенных идей его предшественников.

Основное движение его мысли находилось в русле идей немецкого романтизма, которым он дал собственное истолкование. Протест последнего против диалектического идеализма Гегеля был вызван игнорированием последним бытия как такового, которое он принес в жертву познанию.⁵⁸⁷ Следуя диалектической схеме, характеризующей весь немецкий идеализм, начиная с Фихте, Гегель поставил под сомнение статический (а следовательно, и заверченный) характер бытия Абсолюта. Он лишил Бога трансцендентности по отношению к миру, сделав Его бытие зависимым от последнего. Бытие Абсолюта у него — не актуально сущее, а становящееся из первоначально потенциального в актуальное состояние. Мировой Дух в лице всего происходящего в мире совершает процесс перехода из своего

⁵⁸⁶ Так Шелер связывает воздействие ценностей на волю человека не в качестве рациональной нормы, а в качестве чувственного переживания, причем это оказывается не просто внешним влиянием, а задействующим саму волю. «Акты верования М. Шелер, опираясь на Гуссерля, пытается определить не как пассивное принятие какой-либо догматической идеи, но как активное преобразование, свободное «конструирование» субъектом собственного мыслительно-эмоционального содержания» (Современная буржуазная философия. — М.: Высшая школа. — 1978. — С. 277).

⁵⁸⁷ См.: Гегель В. Г. Энциклопедия философских наук. — М. — 1974. — Т. 1. — С. 175.

неупорядоченного состояния в гармоничное и логически безупречное. Такой монистический подход не терпел никаких противоречий, в том числе и моральных. Отсюда в философии Гегеля остро вставала проблема индивидуальной свободы.

Система идеализма Гегеля в этом отношении была похожа на систему Плотина, потому что отражала идею о том, что Абсолютный Дух выражал себя через индивидуальное, не предоставляя последнему никакой собственной свободы. При таком подходе фактически в свободе человека проявлялась и «становилась» свобода Духа. «Парадоксальным образом в этом пантеистическом учении, где человеку отводится такая возвышенная роль в богочеловеческом всемирно историческом процессе, не остается места для индивида как конечного единичного существа».⁵⁸⁸ Человек никогда не может вступить в оппозицию к Богу, потому что все добро и зло этого мира исходят лишь от Него Самого. Отсюда, чтобы снять с Бога ответственность за возникновение зла, Гегель приписал воле Бога эту моральную раздвоенность, которая постепенно изменяется от злого своего полюса к доброму. Затем Бог снова создает зло, которое же опять и преодолевает, и так — бесконечное количество раз.

На этом пути достижения «царства свободы» у Гегеля не было места индивидуальной воле, что и вызвало резкое неприятие имперсонализма гегелевской диалектики со стороны творческой интеллигенции его дней. Это движение недовольства растворением индивидуальности в мировом процессе развития Абсолютного Духа носило название романтизма. Стремление преодолеть имманентизм панлогизма и вернуться к открытию Трансцендентного обусловило поворот к онтологии последующей философской мысли, сгруппированной позднее под знаменами экзистенциализма. Примечательно, что неприятие объективного и рационального в системе Гегеля у таких философов, как Ж. П. Сартр и частично Н.А. Бердяев, обратилось противоположной крайностью — абсолютизацией индивидуальной свободы и непримиримым противопоставлением ее бытию.

Фихте первым бросил вызов докантовской философии, пытавшейся вывести свободу из бытия необходимости. Он заявил, что субъекта невозможно понять, отправляясь от объекта. Он попытался преодолеть и кантовский дуализм свободы и необходимости путем создания монистической философии свободы, которая отличалась у него от монизма не только Спинозы, но и Гегеля. Понятие свободы у Спинозы как «осознанной необходимости» по существу было подменой или игрой в свободу. Восстановить подлинный смысл свободы, преодолевающий косность необходимости материального мира, и было целью философии Фихте. Однако подобно тому как в системе Спинозы не нашлось места для человеческой свободы, так и Фихте столкнулся с проблемой происхождения необходимости. Как и Спиноза свою, Фихте не решил свою проблему, однако попытался это сделать путем введения косной или отрицательной у него не-

⁵⁸⁸ Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. — М. — 1997. — С. 5.

обходимости в волю самого Абсолюта (Духа), сделав ее внутренне раздвоенной. Эту мысль, как мы уже отмечали, подхватил Шеллинг и разрабатывал свою трансцендентную философию, опирающуюся на принцип диалектики, который в свою очередь был применен к сфере мышления Гегелем.

Фихте отверг научный подход к человеку, делая последнего существом, имеющим трансцендентную и потому непознаваемую разумом сущность самосознания. Познать истину, по Фихте, — это осознать свою свободу, а не необходимость, как у Спинозы. Философское познание основывается у Фихте не на факте, а на действии осознавшей свою независимость личности. Однако для Фихте стал остро вопрос о причине опредмечивания деятельности, то есть бытии вещей, подчиненной необходимости. То, почему субъект выступает в роли объекта не только для себя, но и для других, Фихте решил объяснить противоречивостью природы самого субъекта. У Фихте стремление к нравственному совершенству непременно сталкивается с сопротивлением, создающим не то, что было изначально желаемо. Предметный мир, по Фихте, есть плод несовершенства или противоречивости самой деятельности «Я», которую последний постоянно стремится преодолеть. Отсюда добро в деятельности «Я» постепенно преодолевает зло в предметном мире, преобразуя последний, насколько это только возможно.

Таким образом, мы видим в лице Фихте первого эволюциониста, увидевшего в истории человечества смысл и цель, ту идею, которую подхватил и развил в рациональном направлении Гегель. Именно учение Фихте стояло у истоков немецкого романтизма, однако отличалось от него своей моральной направленностью. Фихте освобождал свободу человека от всего, кроме нравственной необходимости, которая у него была тем же кантовским долгом. Шлегель же и последующие ему романтики сняли со свободы и это последнее ограничение, вызвав тем к жизни философию Киркегора.

Важно отметить тот поворот мышления, который начался с протеста стихийной философии романтизма против гегелевского принижения прав индивидуума, приобретшей системный вид у Киркегора. Мир у Гегеля представлял собой процесс самораскрытия Бога, исключаящий какое-либо различие между сущностью («то, что есть само по себе») и существованием («то, чем это представляется наблюдателю»). Фактически у него мир стал Богом, в котором этого различия нет: конечное в его системе диалектически тождественно бесконечному. Весь мир, включая и человека, движется к обожествлению и преодолению своей сотворенности. Для представителей романтизма это было равнозначно растворению индивида в Абсолюте. Возникновение экзистенциальных («личностных») идей Киркегора было призвано защитить конечность человеческого существования, хотя и столь трагичным образом.

С именем **С. Киркегора** (1813 — 1855) связано много положительных моментов, справедливо критикующих объективный рационализм Гегеля,

однако этой критикой было легко злоупотребить и прийти к противоположной крайности, что имело место у Шопенгауэра, Ницше и Сартра. Так Киркегор выступил против беспристрастности мышления и четкого подчинения человеческого сознания законам логики. В этом смысле датский философ освобождал волю от детерминизма разума. По Киркегору, человек имеет право формировать личную реакцию на знание, он способен осуществить личную оценку, применение и переживание объективной реальности. Заинтересованность в изложении фактов имеет и свою положительную ценность.⁵⁸⁹

Человек не может относиться к окружающей его действительности как к чему-то объективному и незатронутому человеческой субъективностью. Воля человека не полностью поддается влиянию объективности. Например, практической ее ценности нельзя дать чисто объективное объяснение. Значение, по крайней мере для себя лично, каждый человек определяет не только объективно, но и субъективно. Каждый человек переживает одну и ту же объективность сугубо индивидуально, и этот факт не поддается рациональному осмыслению. Мало того, человеческое существование как субъективное вообще неподвластно разуму, именно потому что отлично от его законов: «в экзистенции мысль находится в чуждой среде».⁵⁹⁰

Однако если это было верно для неморальных сфер реальности, то применение Киркегором свободы к понятию «должное» превратило ее в чистый произвол, который, конечно же, не всегда представляет собой исключительно отрицательный выбор. Здесь Киркегор впервые засомневался в способности воли к самокритике, самоанализу и тем более к самоограничению, хотя это и противоречило самому ее определению. Свобода воли не обязательно предполагает произвол, хотя ее решения и могут пересматриваться, однако даже в своем сыром, бессознательном или произвольном виде она содержит возможность как к добру, так и злу в одинаковой мере. Несмотря на это, Киркегор видел в свободе только чистый произвол, выступающий как против логики, так и против морали. Это послужило толчком к новому подходу к свободе воли, усматривавшем не только положительную реакцию воли на полученные ею знания (истину), традиционно идущую от Сократа, но и отрицательную, подчеркнуть которую было суждено философии экзистенциализма.

Термин «экзистенциальность» у Киркегора выражал направленность человеческого внимания на объективную реальность, страсть, оценку и соотнесение ее к собственным целям. Он характеризует мышление не просто как рациональную механическую операцию, а «мышление над мышлением», происходящее с личной заинтересованностью. Человек

⁵⁸⁹ «В то время как объективное мышление безразлично по отношению к мыслящему субъекту и его экзистенции, субъективный мыслитель как экзистенциальный существенно заинтересован в своем мышлении: он существует в нем» (Kierkegaard S. Gessamelte Werke. Jena, 1922-1925. Bd. VI, S. 155).

⁵⁹⁰ Kierkegaard S. Gessamelte Werke. Jena, 1922-1925. Bd. VII, S. 29.

вправе изучать то, что он хочет, и так, как он хочет, то есть подходить к мышлению свободно. Как высказался о самом Киркегоре его последователь в России Л. Шестов, «он мыслил, чтобы жить, а не жил, чтобы мыслить». Таким образом, данный протест против гегелевского объективизма и рационализма и отличает экзистенциальное мышление как субъективное. В этом был проявлен положительный аспект его учения.

Через все творчество Киркегора, которое можно охарактеризовать как последовательный анализ эстетических, моральных («Или-Или») и религиозных («Страх и трепет») ценностей, проходит основной его тезис о том, что преодолеть отчаяние, в которое неизбежно ввергает человека культ наслаждения, можно лишь путем свершения выбора в пользу веры, единственно способной придать его жизни смысл и достойное содержание. Вера и была для этого мыслителя сдерживающим фактором свободы воли вместо отвергнутого разума.

Однако Киркегор в своей критике Гегеля хватил лишнего, заиклившись страстного индивида на внутреннем его опыте. Он надеялся обнаружить в нем и только в нем, а не в объективном физическом и духовном мире предельный смысл человеческой жизни. Подобно Августину, он искал Бога исключительно в своей собственной душе, неоправданно противопоставляя Его Собственному творению и даже Откровению, почему-то не могущим отражать Его природу.⁵⁹¹ Отсюда все творчество этого мыслителя пронизано идеей трагичности человеческого существования, постоянно ставящего его в ситуацию выбора, а следовательно и требующего ответственности за него.⁵⁹² Также в своем желании защитить бесспорное различие между природой веры и разума от гегелевского способа их примирения Киркегор необдуманно лишает последний его причастности к Богу, превращая таким образом их различие в непримиримый антагонизм.

Конечно, Киркегор оперирует библейскими понятиями, когда говорит: «Если я от всего отрекаюсь — это еще не вера, а только покорность. Это движение я делаю собственными усилиями. И если я этого не делаю, то лишь из-за трусости или по слабости». Здесь он говорит о важности покаяния для перехода в новую жизнь, однако опрометчиво противопоставляет его вере, лишая его равноправного с нею статуса условия спасения и

⁵⁹¹ Впрочем, в ранних его работах еще нет такого противопоставления внутреннего и внешнего миров, связанных между собой творческой деятельностью: «Долг человека зарабатывать себе средства к жизни трудом служит выражением... с одной стороны, общечеловеческой обязанности, с другой — свободы» (Киркегор С. Наслаждение и долг. — Киев. — 1994. — С. 363).

⁵⁹² Важно отметить, что у Киркегора свобода от разума еще не совсем означает отрицания моральной необходимости: «Выбор... является в своем истинном, абсолютном значении лишь в том случае, если на одной стороне — истина, справедливость и непорочность, а на другой — извращенные и порочные наклонности и страсти» (Киркегор С. Наслаждение и долг. — Киев. — 1994. — С. 228). Просто мораль переходит у него из сферы практической деятельности в область внутреннего состояния души, то есть сводится лишь к абстрактной вере. Мысль о полном разрыве морали и веры в его трудах не прослеживается.

отводя ему роль лишь в качестве «переходного звена». «Но веруя, я ни от чего не отрекаюсь. Наоборот, через веру я все приобретаю», — продолжает он.⁵⁹³ В данной цитате тонко перейдена грань общеизвестной библейской истины о тесной связи покаяния и веры. У Киркегора между ними, также как между верой и знанием, непреодолимая пропасть, тогда как в Библии важно и то и другое, несмотря на различие их природ. Таким образом, здесь Киркегор не совсем точно следует библейскому ходу мысли, представляющему в отречении акт покаяния, который вместе с верой составляет суть человеческого отклика на Божье предложение спасения. Поэтому вслед за Лютером он заявляет: «Понятие, противоположное греху, есть не добродетель, а вера».⁵⁹⁴

Таким противопоставлением покаяния («отречения») и веры («утверждения») в христианство проникло ложное убеждение о беспочвенности веры, не требующей отречения от греха. От людей стали ожидать перемены их отношения к Богу, оставив без надобности изменение их отношения к греху и злу. Таким образом, Киркегор в жертву религиозному значению веры принес моральный ее аспект. Неудивительно поэтому, что эта идея была подхвачена и развита мыслителями, в пользу свободы воли отказавшимися от морали вообще.

Итак, отвергнув разум, Киркегор попытался обосновать необходимость морали верой, для перехода к которой необходим был выбор. Однако заговорив о важности выбора, Киркегор еще не стал на сторону свободы человеческой воли, потому что последняя оказалась подчиненной иррациональному порыву, совершаемому в сердце человека абсолютно суверенным актом Бога. Поверить самостоятельно человек не может из-за своей привязанности к разуму, только отвергнув который он может спастись. Поэтому смысл «первородного греха» Киркегор видел в выражении «дерево познания добра и зла». В Едеме человек, доверившись разуму, потерял свою свободу и подчинился его необходимости. Таким образом, свобода выбора между добром и злом превратилась в рабство греха. Если, по Гегелю, знание освобождало человека, то у Киркегора — закабляло. Вот к каким метаморфозам привело категоричное неприятие разума Киркегором.

Хотя сам этот философ связывал мораль лишь со сверхъестественным вмешательством Бога в выбор и жизнь человека, поскольку в этом действии человек не играл никакой активной роли, в немецкой философии тех дней мораль стала пониматься в качестве антагониста человеческой свободе, парадоксально ставшей свободной лишь для совершения зла. Таким образом, религиозная вера вместо защиты морали просто объявила ее ненужной, заменив ее функции собой. В результате получилось так, что в понятие мораль стали вкладывать различный смысл: близкие к христиан-

⁵⁹³ Цит. по: Шестов Л. Киркегор — религиозный философ / Киркегор С. Наслаждение и долг. — Киев. — 1994. — С. 439).

⁵⁹⁴ Там же. — С. 443.

ству философы стали считать моралью *лишь* веру, а склонные к секулярному мышлению — *лишь* неверие. Так было заложено основание для секуляризма, выступившего в роли единственного защитника естественных проявлений морали человека, поскольку христианское влияние ассоциировалось с подменой самого понятия морали религиозной верой.

Лучше понять представление Киркегора о свободе воли, которая у него парадоксальным образом отличалась от осуществления выбора, можно путем сравнения с учением Фихте. Самосознание, по Фихте, в акте выбора полагает свою собственную противоположность предметному миру, выделяет свое «Я» из того, что является «не-Я».⁵⁹⁵ Но поскольку «Я» возникает вместе с «не-Я», оно полагает себе границу этим «не-Я».⁵⁹⁶ Это — не внешнее ограничение, а самоограничение, предполагающее свободу действия⁵⁹⁷, поскольку Фихте, как и Кант, учил о свободе воли как способности владеть собой или подчиняться себе самой.⁵⁹⁸ Киркегор же игнорирует этот принцип автономной воли, поработав его неустрашимым влиянием «бессознательного», связанного у него с Божественным.

Сознание человека и Духа, по Фихте, имеет своим отличительным признаком способность к снятию некоторых природных ограничений, то есть за процессом полагания себе границы следует ее преодоление, в чем состоит и парадоксальность его учения. Если у Канта нравственный закон, устанавливаемый человеком для себя автономно, нельзя переступить ни по какой причине, то у Фихте низведенный до историзма, он уже не носит характера абсолютной границы, чем умело и воспользовались романтики. Сам же Фихте никогда не становился на позиции нравственного релятивизма, хотя и дал ему повод.

Другой же его тезис — о раздвоенности «Я» — использовал через Шеллинга Киркегор. Вся история у Фихте есть путь этого «Я», начинающийся с отпадения конечной формы «Я» от бесконечной и оканчивающийся их воссоединением. Движущейся силой этого процесса есть желание соединения отпавшего конечного «Я» с самим собой, то есть с абсолютным «Я». Вот здесь скрыты корни темы тоски в романтизме (Гердерлина и др.), связанной с виной.

На представление Киркегора о свободе воли человека также повлиял тезис Фихте о раздвоенности «Я», который был переосмыслен Шеллингом. Если у Фихте всякое деяние «Я» есть благо, то у Шеллинга оно уже может быть преступлением границы дозволенного, то есть произволом. Шеллинг перенес раздвоенность «Я» на Бога, принявшего таким образом в Себя Самого то, чем Он, согласно Библейскому Откровению, не является — «бессознательное», «темное начало» или «ничто» (вслед за Бёме). Так возникла проблема «бессознательного» в самой природе Бога, которая

⁵⁹⁵ Фихте И. Г. Избр. соч. — М. — 1916. — Т. 1. — С. 104.

⁵⁹⁶ Там же. — С. 344.

⁵⁹⁷ Там же. — С. 346, 357.

⁵⁹⁸ Кант И. Соч. В 6-ти тт. — М. — 1965. — Т. 4, ч. 1. — С. 283, 290.

только была поставлена Фихте, но развил ее Шеллинг, оказав влияние на направление последующих идей в творчестве А. Шопенгауэра, Эд. Гартмана, З. Фрейда и всех психоаналитиков. Однако Киркегор не видел аналогии между волей Бога и человека, которых он разделил непреодолимой стеной, поэтому у него «бессознательное» стало присуще только человеку, сделав волю последнего неискоренимо злой. Основанием для такого различия он видел в том, что «ничто» по отношению к Богу есть нереальность, потому что Бог не знает, что это такое. Однако для человека, который знает, что такое «ничто», оно реально и настолько, что вызывает в его существе страх, побуждающий его переступить границу. Таким образом, Киркегор переносит вопрос о свободе человеческой воли на почву психологии и личного субъективизма. Это направление мысли как раз и было подхвачено экзистенциалистами.

От индивидуалистичного учения С. Киркегора отталкивались Хайдеггер, Ясперс и Сартр, конечно же, внося в него собственные интерпретации. Близкими к учению Киркегора, пожалуй, были лишь А. Камю и Л. Шестов. В своем противостоянии разуму Киркегор избирает древнее средство борьбы, известное еще со времен Августина, — волюнтаризм или учение о примате воли над разумом. Если у Фихте акт выбора, являющийся рациональным, есть момент возникновения свободы человека как возможности его приобщения к добру, то у Киркегора — это свобода неизбежно отрицательная и сродни произволу, поскольку основана не на разумных, а на иррациональных посылках.

По Киркегору, свобода по сути представляет собой абсолютное освобождение от пут объективности и логики. У Фихте свобода есть акт самопосвящения и вручения себя в руки разумной необходимости. У Шеллинга она уже не подчиняется разуму и есть потенциальность как к добру, так и к злу. У Киркегора она совершенно неуправляема и безудержно произвольна, а потому и есть олицетворение зла. Таким образом, свобода у него — не достоинство, не нейтральная способность, а беда человека. Это понимание вопроса Киркегором было обусловлено понятием, что к свободе или выбору человека толкает не разум, а отчаяние; истина же познается не через сомнение, а через проявление независимости воли. «Я глубоко убежден в необходимости этого акта (отчаяния), дающего человеку истинную победу над миром; ни один человек, не вкусивший горечи истинного отчаяния, не в состоянии схватить истинную сущность жизни, какой бы прекрасной и радостной ни была бы его собственная».⁵⁹⁹ Поэтому это самоопределение или выбор всегда сопряжен с раскаянием, виной и горечью.⁶⁰⁰ Абсолютно выбрать себя, по Киркегору, — это признать себя виновным.

Киркегор также отрицал мнение Гегеля об относительности зла, выступающего у него в роли средства достижения добра и потому полезного в

⁵⁹⁹ Киркегор С. Наслаждение и долг. — СПб. — 1894. — С. 284.

⁶⁰⁰ См.: Киркегор С. Наслаждение и долг. — СПб. — 1894. — С. 296-297.

своей сути. Добро и зло у Киркегора непримиримо противоположны, однако их антиномия познается не разумом, а выбором в пользу того или другого.⁶⁰¹ Фактически не сомнение или мышление, а неосознанный порыв воли человека, которая у каждого имеет собственное и уникальное содержание, определяет добро и зло для него лично. Таким образом, у Киркегора не добро определяет волю, а воля — добро.⁶⁰²

Если у Канта «воля есть не что иное, как практический разум»⁶⁰³, потому что она не творит нравственный закон, а принимает его как объективный и всеобщий извне, то у Киркегора — воля абсолютно автономна, так как творит добро и зло из самой себя. Воля у Канта скорее призвана подчиниться долгу, но у Киркегора она неспособна на это, так как состоит из самого произвола. Здесь Киркегор родствен с экзистенциализмом, исключая возможность самоконтроля воли. В этом различие между автономной волей Канта и автономной волей Киркегора. При этом, поскольку нет одной всеобщей и объективной истины (закона), у каждой воли свое личное понимание добра и зла.⁶⁰⁴ Поэтому у каждого человека есть свой собственный и внутренне определенный долг, похожий с другими лишь в том, что каждый обязан быть самим собой или обрести самого себя. Причем этот «выбор себя» делается раз и навсегда, суть его — действовать естественно. Здесь нет ни возврата, ни перехода, ни борьбы за устояние в своем выборе, поскольку все, что ты ни делаешь, — твое и не может подлежать осуждению. Таким образом, по Киркегору, в каждом человеке Бог действует строго определенным образом, не побуждая их следовать единому образцу поведения.

Позиция Киркегора похожа на учение о воле «позднего» Шеллинга, относящего к ней стремление к господству.⁶⁰⁵ Однако у Шеллинга⁶⁰⁶, как и у Достоевского⁶⁰⁷, воля способна к добру и к злу, тогда как у Киркегора —

⁶⁰¹ См.: Киркегор С. Наслаждение и долг. — СПб. — 1894. — С. 303.

⁶⁰² Это — извечный вопрос: «Если воля Бога определяет добро, тогда она — абсолютно свободна, если наоборот — то абсолютно необходима». Ответ на него заключается в суверенности самоопределения и самодетерминации воли Бога в добре, после чего она уже не является абсолютно свободной, но связана в добре. Поэтому Бог добр не из-за необходимости природной, а из-за собственного суверенного желания следования только истине и добру. Основной проблемой в понимании суверенности Бога есть недоразумение, связанное с признанием того, что знание детерминирует волю. Нет, воля и разум, как в природе Бога, так и в человеческом естестве, не связаны причинной зависимостью, однако в природе Бога в отличие от человека они находятся в согласии друг с другом.

⁶⁰³ Кант И. Соч. В 6-ти тт. — М. — 1965. — Т. 4, ч. 1. — С. 250.

⁶⁰⁴ См.: Киркегор С. Наслаждение и долг. — СПб. — 1894. — С. 330-331.

⁶⁰⁵ См.: Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы. — СПб. — 1908. — С. 52.

⁶⁰⁶ Там же. — С. 30.

⁶⁰⁷ Об осуждении произвола Достоевский говорит устами Шигалева в романе «Бесы»: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (Достоевский Ф.И. Бесы. М., 1998. — С. 366). Правда, у Достоевского помимо собственной воли, с которой человек может справиться, существует дьявол, делающий присутствие Бога необходимым.

она исключительно бесконтрольна и не подчиняется даже самой себе, по сути есть наслаждение запретным. Если воля человека, по Канту, коренится и находит свое удовлетворение в мире Бога, то у Киркегора ее удел — мир земной и неизбежно греховный. У Канта знание помогает воле обнаружить и даже преодолеть зло, тогда как у Киркегора — воля сама себе определяет (не выбирает) собственное добро, не следовать которому не может. Поскольку она принадлежит этому миру, все, что она желает, греховно с точки зрения трансцендентного Бога. Эту последнюю идею повторят теологи «неоортодоксии» (К. Барт, Р. Нибур).

Поскольку, по Киркегору, воля зла и испорчена, спасение не в ней, а в вере в Бога, которая исходит не из воли человека, а подается Богом свыше. Воля человека всегда эгоцентрична и стремится к значимости, поэтому выход из состояния этой греховности лежит лишь в раскаянии, которое, однако, не зависит от нее. Акт веры, впрочем, как и акт свободы — иррационален и может быть различим лишь по ту сторону этики (добра и зла). Поскольку вера, с точки зрения человека, есть парадокс, проявить ее не под силу человеку, и она является исключительно делом Бога.⁶⁰⁸ Фактически, освободив волю человека от необходимостей мира природы и разума, датский философ подчинил ее воле Бога.

Таким образом, с творчества Киркегора философская мысль начала свое движение в сторону психологизма, ища основания не в объективном, будь оно идеальным или материальным, а в субъективном опыте человеческой жизни. Эта идея нашла свое развитие в «философии жизни» и экзистенциализме.

2.3. Экзистенциализм и проблема произвола

Итак, Киркегор наметил пути освобождения от безраздельного господства рационализма и объективизма в философии, хотя и сформулированные в религиозных (протестантских) терминах. Разумеется, здесь Киркегор опирался на богословие Ф. Шлейермахера, проводившего различие между разумом и религиозным чувством человека. Второй фигурой, оказавшейся в потоке иррационализма, стал А. Шопенгауэр, третьей — Ф. Ницше. Как мы уже отмечали, у Киркегора реализация экзистенциальной свободы осуществлялась на пути подчинения воле Бога, которая, кстати, относилась таким образом лишь к избранному меньшинству людей (в духе Лютера и Кальвина). Шопенгауэр же не только ощущал безысходную поработченность человека законами природы, разума и идеального мира, но стал на путь свободы и от нравственных ценностей⁶⁰⁹,

⁶⁰⁸ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. Frankfurt a. M. — Garmburg, 1959, S. 155.

⁶⁰⁹ Впрочем, это не было сделано им достаточно последовательно, поскольку он допускал некоторую возможность морального становления индивидуальной воли, хотя и понимаемую им лишь в значении избежания страдания. Смысл жизни, по Шопенгауэру, возможен лишь на пути уничтожения «воли к жизни». Через сострадание к судьбе всего живого человек избегает представления о собственном отличии от него, а значит, исполняет

что оказалось роковым в его творчестве. Таким образом, несознательно эти два мыслителя содействовали возникновению в 20-х годах XX века философии экзистенциализма, в самой яркой форме выразившей идею морального релятивизма.

Философия Киркегора не пользовалась популярностью при его жизни, но ей было суждено ожить вновь в виде «диалектической теологии» (К. Барт, Ф. Гогартен), а затем и экзистенциализма (М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр). Однако его учение перекликается с идеями Шопенгауэра в том, что оба они отвергали разум в качестве основного средства познания смысла (и руководства) человеческой жизни. «Шопенгауэр утверждает примат воли над разумом, иррационального над рациональным. Разум, каких бы ступеней совершенства он ни достиг, по его мнению, дает лишь внешнее знание о мире; он не может постигнуть его изнутри. Это способна сделать только воля, через которую индивид связан с космической первоосновой мира».⁶¹⁰ Из приведенной характеристики общей направленности философии этого мыслителя становится очевидным, что основные идеи экзистенциализма высказывались задолго до выхода последнего на мировую арену.

Артур Шопенгауэр (1788 — 1860) в ранней своей философской деятельности был последователем Канта, однако развил его идею «представления» в собственном направлении. У Шопенгауэра кантовская идея «вещи в самой себе» была представлена в виде «мира в самом себе», который оказался у него выражением слепой жизненной силы или «воли к жизни», действующей в каждом отдельном существе. Эта «воля к жизни» абсолютно иррациональна и, не имея никаких ограничений, ведет к «войне всех против всех». Все частные воли управляются желанием господства над другими людьми или эгоизмом. Все человеческое общество представляет собой смесь взаимно обуславливающих индивидуальных волей.

Самой существенной особенностью философии Шопенгауэра является его пессимизм.⁶¹¹ Иллюзорность человеческого счастья на фоне неизбежности страданий задана самой «волей к жизни». Человек, между тем, не может смириться с этим положением подчинения собственному эгоизму, не приносящему ему счастья. Вот где в одно время с Киркегором ярко

свой моральный долг. Таким образом, Шопенгауэр исповедовал некоторую форму индивидуалистической морали.

⁶¹⁰ А. Гусейнов, А. Скрипник. Пессимистический гуманизм Артура Шопенгауэра / Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М.: Республика. — 1992. — С. 17.

⁶¹¹ Преодолевая представления И. Канта о кардинальном отличии внутреннего опыта человека и окружающей его реальности, Шопенгауэр развил представление о существовании иррациональной, слепой воли, лежащей в основании всех проявлений мира. Эта воля как кантовская «вещь в себе» не подчинена законам причинности, времени и пространства и поэтому беспричинна и непознаваема. Ее сущность иррациональна, бессознательна и неразличима от абсолютного произвола. В личной же форме она выражена в неискоренимом эгоизме. Именно невозможность обуздать последний и привела Шопенгауэра к пессимистическому мировоззрению, а не наличие в мире факта страдания самого по себе.

прозвучала идея о том, что воля человека напрочь испорчена эгоизмом и не способна к никакому доброму начинанию. В результате такого воззрения на жизнь человек оказался в плену собственной природы, однако он почему-то осознает всю бессмысленность и неудовлетворенность таким положением. Вот здесь Шопенгауэр высказывает удивительное допущение выхода из ситуации рабства. Оказывается, преодолеть эгоизм можно путем выхода за пределы личной заинтересованности в земных благах. Здесь мысль философа перекликается с идеей буддистской отрешенности.

Иными словами, возможность выхода из бессмысленной необходимости жизни совершается на пути отказа от собственной воли или ее привязанности к жизни. При этом Шопенгауэр отстаивал необходимость отказа от личного начала в человеке в пользу его растворения в единстве всего сущего. Таким образом, нравственная воля индивида у Шопенгауэра противостоит общей «воле к жизни», что резко отличает его от оптимизма европейской классики. Этот пессимизм был и использован сторонниками экзистенциальной философии после смерти Шопенгауэра.

Как же решал Шопенгауэр проблему свободы воли человека? Большей частью на пути признания выводов «психологического детерминизма».⁶¹² Все в этом мире, включая человека, жестко подчинено причинно-следственной связи событий, определяющих даже внутренний мир человека. Однако он допускает некоторый дуализм или «прорыв в трансцендентность». Если взглянуть на свои собственные и подчиненные внешней необходимости поступки, то человек субъективно, то есть в своем сознании, может быть свободен путем отказа от своих желаний в пользу сострадания к судьбе других людей. Иными словами, Шопенгауэр допускал существование свободного отношения к необходимым вещам, явлениям и действиям этого мира. В самом факте его собственно буддийского безразличия было доказательство внутренней свободы человека, что позволило

⁶¹² Оканчивая свою работу о свободе воли Шопенгауэр пишет: «Если брать его (человека) поведение объективно, то есть извне, то бесспорно придется признать, что оно, как и действия всего сущего в природе, должно быть подчинено закону причинности во всей его строгости; субъективно же каждый чувствует, что он всегда делает лишь то, что он *хочет*» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М.: Республика. — 1992. — С. 120-121). Получается, что «чувствования» свободы или принуждения не имеют под собой никакой реальной причины. Ведь данную проблему поставил еще Спиноза, согласно учению которого свободной волей является та, которая следует собственной природе, а не та, которая принуждается вопреки своей природе (см. напр.: Спиноза Б. Этика // Избранные произведения. В 2-х тт. — М. — 1957. — Т. 1. — С. 362).

Проблемой «психологического» подхода в его отношении к вопросу свободы является тот факт, что природа внутреннего мира человека понимается как изначально или ситуативно заданная и неизменная, но не физической необходимостью. Таким образом, вступают в противоречие два вида детерминизма: внутренний (психологический) и внешний (природный). Тем не менее сущность свободы состоит не в том, чтобы быть свободным *от* внешней необходимости, но и управлять своей собственной природой, то есть иметь способность к самоконтролю и ограничению самого себя.

Н. Лосскому считать этого мыслителя сочетающим детерминизм с индетерминизмом.

Эта мысль плохо видна у самого Шопенгауэра, однако намек на нее вполне был высказан и вызывает параллель с внутренней свободой поздних стоиков или даже Спинозой. Тем не менее в отличие от последнего у Шопенгауэра индивидуальная воля не переходит в мировую (нет диалектики или движения к свободе), а противостоит ей.

Несмотря на все недостатки учения Шопенгауэра, он лишний раз показал возможность внутренней свободы воли.⁶¹³ Этой его идее суждено было воскреснуть в философии экзистенциализма. В трудах последних его характеристики всеобщей воли были приложены к воле индивидуальной, и этим Шопенгауэр внес свой вклад в изучение данного вопроса. Шопенгауэр учил, что лежащая в основе явлений «вещь в себе» Канта есть первичная и ничем не обусловленная «мировая воля». Последняя носит стихийный, инстинктивный и непредсказуемый характер. Этим утверждением Шопенгауэр высвобождал волю из-под власти разума. Конечно же, сознательная воля индивида у него подчинялась этой стихийной и необузданной всемирной воле. Именно в этом смысле можно говорить о философии Шопенгауэра как о волюнтаризме.

В отличие от Шопенгауэра **Фридрих Ницше** (1844 — 1900) ясно говорит об иррациональной сути индивидуальной воли. Этим он также отвергал принцип всеобщей объективной закономерности. При этом свобода индивида у Ницше носит агрессивный характер «воли к власти». При этом Фридрих Ницше выступил не только против разума, но и против морали, в чем еще трудно заподозрить Шопенгауэра. Фактически он избрал путь отказа от моральных норм («переоценку всех ценностей»), определяемых уже не только разумом (Кант), но и чувством сострадания (Шопенгауэр) или верой в Бога (Киркегор). Свобода «воли к жизни», не знающей никаких ограничений, стала у Ницше действительно необузданной, поскольку стала на путь освобождения даже от моральной оценки («по ту сторону добра и зла»). Так было положено начало превращения идеи ограниченной или ограничивающей себя воли в идею ее полной или безудержной свободы. «Воля к жизни» стала «волей к власти», причем стала двигателем человеческого прогресса. Эта тяга к самоутверждению в творчестве Ницше вовсе не подлежит устранению, как это мы видим в творчестве Шопенгауэра, а предназначена искоренить саму идею рабского подчине-

⁶¹³ Надежду на это он подает в самом последнем абзаце своей работы «О свободе воли»: «Таким образом, в моем рассуждении *свобода* не изгоняется, а только перемещается именно из области отдельных поступков, где можно доказать ее отсутствие, в сферу высшую, но не так ясно доступную нашему познанию, то есть она трансцендентальна. И в таком именно смысле, хотелось бы мне, чтобы было понято изречение Мальбранша «Свобода есть тайна»...» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М.: Республика. — 1992. — С. 121). Именно за эту возможность и ухватились (хотя и по-разному) основатель феноменологии Э. Гуссерль и основатель интуитивизма А. Бергсон, чьи идеи можно определенным образом совместить с христианским мировоззрением.

ния как таковую. Здесь Ницше сыграл отрицательную роль в воздействии своими идеями на экзистенциализм XX столетия.

Для Ницше подлинно свободным человеком является лишь «сильная личность», свободная даже от чувства вины. Мораль существует лишь для «слабого» большинства, «сверхчеловек» же свободен от угрызений совести и не нуждается в покаянии. «Угрызение совести: признак того, что характер не равен поступку...»⁶¹⁴, а герой Ницше — натура цельная, включающая в свое поведение все, что только возможно сделать, поэтому он не только имеет право, а должен преступать любые нормы, будь они правовые или моральные. Поэтому понятие «совесть» у Ницше лишено нравственного содержания, являясь не внутренним качеством природы человека, а приобретенной под воздействием общественных условий привычкой. В конце концов, «воля к власти», возведенная в абсолют, привела Ницше к особой этике, согласно которой «слабые и неудавшиеся должны погибнуть... и надо еще помочь им в этом».⁶¹⁵

Конечно же, Ницше не мог отстаивать свободу как самоконтроль, однако он вкладывает в уста Заратустры слова: «Сильный. Да будет доброта твоя последней твоей победой над самим собой».⁶¹⁶ Примечательно здесь слово «последней», говорящее о внутренней борьбе в душе этого скандального мыслителя. Отрицая все безличные и сверхличные ценности, будь то интеллектуальные или моральные, в пользу социального прагматизма, Ницше все же относил к свободе человека эту способность властвовать над самим собой. Этот аспект его учения о свободе воли как раз и проигнорировал экзистенциализм.

Положительным вкладом Ницше в понимание свободы воли послужил его тезис о важности бессознательно-витального аспекта воли, хотя его доминирующее значение неоправданно, и особенно его учение о человеке, «как еще неопределившемся животном». Последнее следует особо подчеркнуть лишь с одной оговоркой: развивается не «животное», а личность. Факт самостановления человека не был бы возможен без реальной свободы воли. Конечно, сам Ницше не мог признать, что становление личности есть путь к идеалу, который не дан ему, а задан, предписан извне универсальными и общеобязательными ценностями.

Таким образом, к началу XX века в философии произошел поворот в сторону субъективизма, дав толчок развитию различных школ психологии. При этом фрейдизм и бихевиоризм⁶¹⁷ описывали психические явления по механическому образцу взаимодействия: стимул-реакция. Поведение

⁶¹⁴ См.: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Achte Abteilung. Erster Band, Berlin-New York, 1974, S. 291.

⁶¹⁵ Ницше Ф. Антихрист. — СПб. — 1907. — С. 5.

⁶¹⁶ Цит. по: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 133.

⁶¹⁷ Вскоре бихевиоризм выродился в учение Б. Ф. Скиннера («По ту сторону свободы и достоинства» — 1971), настаивавшего на необходимости тотального контроля над поведением человека и манипулирования им.

ние человека считалось идентичным поведению подопытной крысы. Это разрушало личность людей, делая их рабами бессознательных инстинктов и не учитывая моральных возможностей противодействия им. Против такого рода механицизма и редукционизма психоаналитиков выступили М. Шелер (1874 — 1928), Э. Гуссерль (1859 — 1938) и Н. Гартман (1882 — 1950). Их сочинения подтолкнули психологию в направлении отказа от устаревших подходов типа сенсуализма и ассоцианизма к утверждению необходимости учета «субъективного» фактора в изучении поведения человека.

С другой стороны, свободу воли пришлось защищать от сторонников социальной психологии, обуславливавшими ее внешней средой, фактором воспитания и экономическими соображениями. Против этой угрозы обезличивания человека и его объективизации (опредмечивания) прежде всего и выступила философия экзистенциализма.

Заимствовав у С. Киркегора категорию «существование», то есть «экзистенции», экзистенциалисты повернули в сторону от понимания человека как познающего субъекта к описанию его как субъекта ощущений и внутренних переживаний. Мало того, «человеческому существованию» эти философы придали первостепенное значение в вопросе понимания всего остального бытия. Основоположник экзистенциализма в Германии М. Хайдеггер учил, что все сущее определяется способом человеческого бытия, а точнее его сознанием. Ему вторит К. Ясперс: «Анализ наличного бытия есть анализ сознания». Сознание определяет мышление и познание, а потому первичнее данных, полученных эмпирическим путем и проанализированных рационально. Поскольку же рациональное познание, вслед за Кантом, ущербно и неполно, полноценное бытие человека сокрыто внутри его сознания. Человек потому и не поддается этому познанию, то есть объективизации, что он свободен и сверхрационален. При этом рациональное и определенное не позволяет человеку познать собственную сущность. По этой причине все рациональное, объективное и общезначимое является врагом подлинного существования человека в экзистенциализме. Поскольку же бытие вне человека бессмысленно и абсурдно, оно не может позволить ему найти самого себя.

Поскольку экзистенциализм основывался на «субъективной» части феноменологии Э. Гуссерля, он и выступил в защиту свободы человека от социального детерминизма, подчинявшего его игре обстоятельств. Однако на пути отвержения социальной обусловленности человеческого поведения экзистенциалисты явно «перегнули палку». Экзистенциализм в лице как своего религиозного, так и нерелигиозного направлений рассматривал корни свободы воли вне человеческого общества и истории, резко противопоставляя между собой бытие и сознание. Мало того, свобода, доведенная до своего предела, оказалась неспособной совладать сама с собой. Человек в этом мире оказался гостем и «посторонним» (А. Камю), одиноким и покинутым (М. Хайдеггер), выбирающим только самого себя (К. Ясперс) и «приговоренным быть свободным» (Ж. П. Сартр).

Бегство от абсурдности бытия в крайний субъективизм четко отличает экзистенциализм от родственных ему идей Киркегора, Шопенгауэра и Ницше. Причем это бегство подразумевает суицид, фактический или психологический (зацикленность лишь на себе). Бытие в экзистенциализме не только бесполезно, но и враждебно человеку. Чтобы выжить, он должен взбунтоваться против бытия, делать все вопреки ему. В этом и выражается экзистенциальная «свобода от бытия», как закономерное выражение идеи произвола. Такая извращенная свобода — суть даже не безоговорочное подчинение свободы самой себе, а превращение ее в непосильное бремя неопределенности. Даже у эгоиста есть какие-то принципы, в экзистенциализме же любая определенность недопустима. Впрочем, религиозное крыло этой философской системы (К. Ясперс, Г. Марсель, Ж. Маритен) пыталось избежать крайней формы выражения этих идей, ища основание свободы в существовании Бога как ее гаранта.

Первым, кто повернул методологию феноменологии в сторону от изучения объекта к изучению субъекта, был **М. Хайдеггер** (1889 — 1976).⁶¹⁸ За спиной у ничего не подозревающего Э. Гуссерля он разработал оригинальную философскую позицию, в своей сути противоречащую взглядам его учителя. Если Гуссерль был занят больше проблемами гносеологии и отстаивал наличие в мире тех истин, которые бы давали человеку прочное основание для его переменчивых чувств и воли, то Хайдеггер заговорил о фундаментальной онтологии или основах самого бытия, вырвав его из власти процессов познания. «Что мы можем называть существующим?» — вот с какого вопроса он начал. И ответил: существует многое не поддающееся познанию, и прежде всего это существование конкретного человека. Только оно и имеет значение, поскольку вне человека все в этом мире конечно и бессмысленно. При этом эта конечность самым решительным образом касается самого человека, поскольку только он способен осознавать ее.

Сущностью человеческого бытия Хайдеггер назвал *страх* и *озабоченность* неотразимостью смерти, поскольку сущность всегда забегает вперед и нацелена на будущее. *Заброшенность* в мир смерти указывает на то, что человек всегда стоит перед лицом возможности несуществования или *ничто*⁶¹⁹, которое собственно исчерпывающе характеризует все наличное

⁶¹⁸ Фактически экзистенциализм возник вначале в России, в творчестве Л. Шестова («Толстой и Ницше», 1900) и Н. Бердяева («О назначении человека», 1931), исходивших из других посылок. Разумеется, свои взгляды они не называли экзистенциальными, поскольку сам этот термин впервые был введен в философский обиход К. Ясперсом лишь в 1931 году. К экзистенциализму особым образом причастен и Ф. Достоевский. Так в своем произведении «Записки из подполья» он указывает на несовместимость разума и свободы воли. По Достоевскому, можно желать и без рассуждения, поскольку свобода неподвластна разуму. Разум может лишь советовать, но не принуждать к действию или согласию. О взглядах Достоевского на свободу воли см.: Левицкий С. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984. — С. 212, 262, 304, 308, 309, 322.

⁶¹⁹ «В своих более поздних работах «Принцип основания», «Введение в метафизику» и др. Хайдеггер ставит вопрос о бытии как «бесосновном», тем самым выдвигая на первый

бытие. Все бытие направленно к собственной смерти, но лишь человеку дано ощущать это во всей полноте. В этом смысле, в отличие от вещей, он не имеет своей сущности, обладая лишь существованием или экзистенцией.⁶²⁰ Вот этому отличию человека от этого мира было суждено развиваться в учении Ж. П. Сартра. Хайдеггер блестящим образом осуществил эту задачу, анализируя отношение человека к собственному бытию как независимую сферу, но переусердствовал, отделив это отношение от всякого иного отношения, которое, тем не менее, могло быть как сущностным, так и экзистенциальным (правда, под сущностью здесь следует понимать свободное моральное самоопределение личности).

Фактически Хайдеггер отдал приоритет человеческому существованию над всей остальной реальностью. Экзистенция — это «способ бытия, свойственный этому (человеческому. — Г. Г.) сущему. Это сущее мы терминологически понимаем как бытие человека».⁶²¹ Ясперс дал объяснение экзистенции как кантовской вещи в себе, поскольку только сам человек

план понятие «ничто», как это делал в свое время немецкий мистик Бёме, а позднее, уже в XIX веке, Шеллинг в последний период своей деятельности. В работе «Введение в метафизику» Хайдеггер вслед за Шеллингом формулирует основной вопрос философии как вопрос о том, почему вообще есть сущее, а не ничто. Такую своеобразную форму приобретает у позднего Хайдеггера проблема конечности человеческого бытия как направленности «к ничто». Если в ранних работах Хайдеггера «ничто» обычно вводится через человека, через его «страх», направленность к смерти и т.д., то теперь этот «антропологический» аспект уступает место своеобразной мифологически-космической форме рассмотрения «ничто» (Современная буржуазная философия. — М.: Высшая школа. — 1978. — С. 304-305).

Разумеется, с точки зрения христианской философии, неправильно описывать свободу человека при помощи понятия «ничто». Человеческая личность *может* двигаться к «ничто», но призвана двигаться к подлинной жизни, что зависит от нее самой. Оправдывать же свободу воли ее «безосновностью», как это делает также и Н. Бердяев, есть «медвежья услуга» для христианства. Свобода есть выход из потенции или актуализация в добре или зле, и лишь последняя возможность может считаться лишением собственной основы. По этой причине мы предпочитаем говорить о свободе как особой разновидности существования (экзистенции), а не как об отсутствии вообще какого-либо существования. Впрочем, систематический выбор безразличия или же произвола в вопросах морали может привести к «ничто», однако лишь при участии самой воли в этом отчуждении от самой себя.

⁶²⁰ «Где Кьеркегор обнаруживал конкретные человеческие переживания — «страх», «трепет», «заботу» и пр., а Гуссерль, согласно теоретико-гносеологической традиции в философии, искал познавательную структуру «чистого сознания», там Хайдеггер находит кьеркегоровские категории в качестве априорных структурных элементов бытия человека или «бытия-сознания». Тем самым, с одной стороны, преодолевается психологизм, который экзистенциалисты, вслед за Гуссерлем, считают источником релятивизма, разрушающего всякое знание, а с другой — субъективные психологические переживания человека, его эмоции обретают статус «онтологических» элементов, элементов самого «бытия», называемых ими его «экзистенциалами» или «модусами» (Современная буржуазная философия. — М.: Высшая школа. — 1978. — С. 285-286). Таким образом, воля человека приобрела не психологический, а онтологический статус. При этом, если с логикой экзистенциалисты хоть как-то нашли примирение, то в области морали не избежали релятивизма.

⁶²¹ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1960, S. 11.

может знать свой собственный внутренний мир с такой достоверностью, как никто другой вне его. Это становится равнозначным тому, что объективный мир непознаваем, а потому все, что поддается познанию, — это лишь человеческое сознание, на исследование которого и должна быть направлена всякая подлинная философия. Впрочем, экзистенциализм стал эти проявления сознания не познавать, а лишь чувствовать или переживать, поскольку иного инструментария для его познания не существует. Этим он и стал отличаться от феноменологии Гуссерля, хотя и оперировал ее терминологией. Фактически, феномен (явление) Хайдеггера — это то, что находится «позади» феномена Гуссерля, и в этом смысле рационально непознаваемо. Экзистенцию можно лишь прочувствовать, но не понять, поскольку она — особый род бытия, несводимый к обычной онтологичности.⁶²²

Сутью экзистенциализма является проведение различия между миром сознания человека и объективной реальностью до крайней нетерпимости. По мнению экзистенциалистов, знание внешних по отношению к сознанию вещей все равно претерпевает субъективную метаморфозу в каждом отдельном случае, так что процесс познания не может быть объективным. Правда, здесь снова-таки идет речь не о собственно познании, а об осознании бытия. Несмотря на всю парадоксальность такого противопоставления сознания миру материальных объектов и явлений, экзистенциализм считает этот вывод основным своим достижением. Тем не менее различие не всегда означает отчуждение, до которого это различие довел экзистенциализм. В результате такого разграничения к кантовскому дуализму добавилось еще и третье измерение, претендующее на свою отделенность как от идеального мира, так и от мира материи. Ключевым признаком понятия «экзистенция» является у Хайдеггера присущее только человеку осознание факта своей смертности, а ее проявлением — озабоченность этой смертностью.

«Определяя «заботу» как «забегание вперед», Хайдеггер подчеркивает тем самым отличие человеческого бытия от всякого наличного, вещественного бытия: взятое с этой стороны человеческое бытие «есть то, что оно не есть», поскольку оно постоянно «убегает» от себя, «ускользает» вперед, и, таким образом, есть всегда своя возможность. Этот момент «заботы» Хайдеггер обозначает как «проект». Человеческое бытие — это бытие, проектирующее само себя, то есть всегда в нечто большее, чем оно есть в данный момент».⁶²³ Вот где сокрыт тот вклад экзистенциализма в вопрос понимания сущности человеческой личности, проливающий свет и на проблему свободы воли. Человеческая личность является особым видом субстанции или сущности, не имеющей аналогов в материальном бы-

⁶²² «Хайдеггер различает “онтологическое” как сферу априорного, умозрительного определения, от “онтического” как эмпирического и апостериорного» (Современная буржуазная философия. — М.: Высшая школа. — 1978. — С. 293).

⁶²³ Современная буржуазная философия. — М.: Высшая школа. — 1978. — С. 296.

тии. Она есть сущность самостановящаяся, хотя сам Хайдеггер не применял это становление к моральному преобразованию личности.

Если Кант защищал свободу посредством отнесения ее к идеальному миру, то экзистенциализм вывел ее и оттуда, по крайней мере стремясь освободить ее от детерминации законами логики. На наш взгляд, в последнем не было необходимости: воля всегда относится к полученному знанию как к совету, а не приказу. Однако такое понимание допустимо лишь в религиозном истолковании, подчиняющем законы бытия моральному правлению Бога. Для атеистического же мировоззрения, как, впрочем, и для идеалистического, но лишаящего Бога моральной и личной природы, опасность логического детерминизма, делающего автоматически истинное реальностью, является непреодолимой проблемой.

Если феноменология лишила сознание психической данности, сделав его исходным пунктом интенции, то в экзистенциализме эта интенциональность коренится в трансценденции существования, то есть бытии-при-мире, а не бытии-в-мире. При этом под трансценденцией Хайдеггер понимает возможность независимого выхода за пределы собственной самости с целью реакции на объективные обстоятельства внешнего мира. С помощью трансцендирования Хайдеггер хотел преодолеть различие между субъектом и объектом, а также оторванность человека от мира вещей. Тем не менее, хотя сам родоначальник экзистенциализма не уделял свободе личности первостепенного значения, в учении его сторонников она стала ведущей.

Если по неокантианству реализация свободного существа в этом мире невозможна лишь частично, то Хайдеггер не видит в нем никаких условий для осуществления свободы. Свобода есть только внутри человеческого сознания. По этой причине он наделяет свободу онтологическим статусом лишь в форме человеческого существования, а не всего бытия как такового. Его экзистенция — это «существование» человеческого сознания, и только оно свободно, а потому и отлично от всего, находящегося в этом мире.

Восприняв понятие интенциональности в качестве опережающего во времени физическое бытие бытия, Хайдеггер как бы вывернул наизнанку феноменологию Гуссерля. Левицкий описывает это так: «Для Хайдеггера бытие не выводимо из мышления. Наоборот, мышление есть одна из функций бытия, притом бытия, оторвавшегося от самого себя. Недаром в мышлении мыслимое бытие невольно противопоставляется бытию мыслящему, объект — субъекту. Основной постулат Хайдеггера гласит: существование предшествует сущности. В переводе на более понятный язык это означает, что человек — свободен, что он сам творит свое бытие, что нет никакой, заранее данной, «сущности», которая определяла бы собой его судьбу».⁶²⁴

⁶²⁴ Левицкий С. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984. — С. 258-259.

Фактически Хайдеггер сделал то, что не до конца попытался сделать Лейбниц, говоря о моральном самостановлении человека. И в этом переносе внимания с познаваемой истины на познающего ее субъекта и состоит вся ценность его рассуждения. Человек создает себя как моральную личность. Конечно же, сам Хайдеггер имел здесь в виду не просто моральное становление, а становление вообще. Хайдеггер настаивает на том, что бытие намного шире и богаче мышления. Интенциональность как вопрошание или нацеленность вперед есть чистая возможность и в этом состоит ее свобода от мира объектов.

Человек становится ответственным за собственное существование, поскольку он отличен, а значит, свободен от этого мира. «Согласно экзистенциализму Хайдеггера, основным состоянием бытия является страх, — страх перед возможностью небытия, страх, который освобождает человека от всех условностей действительности и, таким образом, позволяет ему достигнуть некоторой степени свободы, основанной на *ничто*, выбрать самого себя в своем неизбежном возлагании ответственности на себя самого, то есть выбрать себя как собственное, имеющее ценность существование».⁶²⁵

Однако если в учении Киркегора человек ощущал свое одиночество перед лицом Бога осознанно, то у Хайдеггера человеческое одиночество перед лицом *ничто* есть акт бессознательный и априорный. Свобода, по Хайдеггеру, «не в бытии, а в небытии», отсюда и вся ее зависимость от страха смерти. Коль нигде в мире нет свободы, значит, она есть вне его, то есть в акте суицида. Только таким путем человек может продемонстрировать и доказать свою свободу, обладать которой равнозначно «испытывать страстную, лишенную иллюзий, безличную, фактическую, уверенную в себе и пугающую себя свободу для смерти».⁶²⁶

Отсюда сущностью свободы является и должен быть нигилизм. «Нигилизм... есть не просто историческое явление среди других явлений... Это движение обнаруживает такую глубину, что его развертывание может иметь следствием только мировую катастрофу».⁶²⁷ Что касается слов «может иметь», то здесь Хайдеггер безусловно прав. Зло, разрушение и смерть созданы и продолжают создаваться именно нигилистической свободой. В этом смысле это свобода сатанинская, анархическая, разрушающая себя. Однако она такова именно постольку, поскольку безумна и отвергает разум. Разум ищет способа выжить любой ценой, чистая же свобода движима не разумом, а чувствами, причем чувствами, обманутыми ложной надеждой. Однако если есть ложное, то есть и истинное. Однако Хайдеггер не видит в этом мире никакой истины, служащей человеку. Последняя для него всегда работает против человеческой экзистенции.

⁶²⁵ Свобода / Философский энциклопедический словарь. — М.: ИНФРА-М. — 2000. — С. 406.

⁶²⁶ Цит. по: Бычко И. В. Познание и свобода. — М.: Политиздат. — 1969. — С. 115.

⁶²⁷ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a M., 1950. S. 201-202.

Подобно Н. Бердяеву, Хайдеггер в обосновности «ничто» видит причину подлинной свободы. Тем не менее свобода имеет свое происхождение, хотя и коренится в духовной сущности человека. Эта своего рода «идеальная онтология» относится не к самой свободе, а к ее носителю — личности человека. Этой «природой» свобода, тем не менее, не ограничивается. Сознание обосновно, как полагал Хайдеггер, но его основание идеально, а потому не только не принуждает его свободы, но и предполагает правильное его становление. Данное замечание вовсе не отрицает того, что сознание непредметно, поскольку в противном случае оно не могло бы ни познавать мир предметов, ни творчески воздействовать на него.

В религиозном освещении источником человеческой свободы, конечно же, является Бог, но человек причастен к своей свободе, привнося в нее что-то ей чуждое, то есть преступление. Бог изначально не обрекал свободу на одиночество. Свободно сделанный грех обрек человека на одиночество. Он был заброшен в этот мир Богом, в зависимости от его личного отпадения (грехопадения) от своего Творца. Но эта заброшенность не была абсолютной, поскольку свобода еще была способна к исправлению. Один грех (тем более, когда он первый) не решает ситуации, лишь большее количество грехов способно превратить свободу в произвол.

Религиозное сознание проводит различие между свободой первозданной, которая была лишь чистой и нереализованной свободой, и свободой, ставшей на путь вырождения в произвол. Бог не создавал произвольной свободы, она — результат злоупотребления (причем систематического) первозданной свободой. Первый грех (в лице Адама) внес в природу свободы минимальную степень слабости, ставшую универсальной. Этот минимум переживается нами как влечение к эгоизму. Пока он еще преодолим самостоятельно, но это требует постоянного напряжения сил и борьбы с собой. Каждое же последующее укоренение свободы в произволе как отказе от моральных норм есть лишение ее самой смысла и силы самоконтроля. Полный же произвол есть самоуничтожение личности, поскольку из средства ее воля превращается в самоцель. И, напротив, каждое укоренение в моральном направлении выбора есть приобретение свободой собственной силы и значимости.

Вот почему, при всей глубине анализа метафизических констант человеческой психики, философия Хайдеггера страдает рядом противоречий и недомолвок. Он не определяет конечную инстанцию, «дающую» человеку свободу. Кто этот «Бросатель» человека в этот мир? Почему Он это сделал? Без ответа на эти вопросы нельзя говорить об ответственности за пользование своей свободой. Даже «Даритель» наделяет ею людей осмысленно и для их блага. «Можно сказать, что “я ответствен перед самим собой”, но при этом мы не можем не раздвоить себя — на ответчика и судью. А на вопрос, как мы можем судить себя, не обладая абсолютно объективным критерием оценки, — у Хайдеггера нет ответа. Ибо единствен-

ный ответ заключался бы в признании Верховного Судьи — Господа Бога, а для Бога, для вечности в философии Хайдеггера нет места».⁶²⁸

Проблемой Хайдеггера был его атеизм или признание лишь посюстороннего (материального) существования человека. Если бы он распространил свой поиск смысла на идеальную сущность природы человека, на его душу, он мог бы развить не столь пессимистичную концепцию онтологии. Он просто не услышал голоса тех, кто уже до него пытался создать целостную онтологию, например итальянского философа В. Джоберти (1801 — 1852). Последний не выводил идеальное из материального, а признавал существование двух видов бытия: материального и идеального. Тем не менее последующие за Хайдеггером экзистенциалисты оставили вопрос онтологии всего наличного бытия в стороне, перейдя к описанию существования одного лишь человека.

Существенным недостатком учения Хайдеггера, отмеченным религиозными экзистенциалистами, было то, что «в его (Хайдеггера) переживании тайна (бытия) не призывает нас отказаться от обретенного с великим трудом упокоения в собственной самости, — отказаться, с тем чтобы прорвать границы этой самости и выйти за пределы себя для встречи с сущностной инаковостью... Из человеческой ситуации нельзя исключить ни мир вещей, ни моего собрата по человечеству, ни человеческую общность, ни тайну, которая указывает куда-то поверх них и поверх самого человека (Бога. — Г. Г.). Человек достигает наличного бытия лишь тогда, когда его целостное отношение к своей ситуации станет экзистенцией, то есть когда все формы его тройного жизненного отношения (к миру вещей, к людям и к Богу. — Г. Г.) окажутся сущностными».⁶²⁹

Следовательно, свобода от других не может быть самоцелью. Человек должен считаться с другими людьми, конечно, не как с объектами его познания или средствами достижения собственных целей, но все же как с субъектами общения, равными с ним по достоинству. Ясперс называл это «коммуникацией», Марсель — «интерсубъективностью», указывая на общение как на основное средство преодоления замкнутости на себе, прорывающем границы самобытия. Наконец, экзистенциальное понимание личности человека как *всегда* становящегося бытия несет в себе угрозу для морали. В моральном плане невозможно изменить постоянно изменяющееся, тем не менее если это изменение следует в одном (именно в положительном) направлении, оно совместимо с моралью, требующей постоянства в пребывании в добром выборе. При таком истолковании мораль лишь ограничивает, но не исключает необходимость изменения.

⁶²⁸ Левицкий С. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984. — С. 265. См. религиозный анализ философии Хайдеггера в: Muller, Joseph, Existenzphilosophie und katolische Theologie, Bden, 1952; Fritz E. Theologie ohne Gott, Zurich, 1946. Правда, с начала 40-х годов Хайдеггер отстранился от своего более радикального последователя П. Сартра в своей статье под названием «Умер ли Бог?», где он, усматривая в Ницше «богоискателя», указывает не на свое богоотрицание, а на «ожидание» Бога.

⁶²⁹ Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика. — 1995. — С. 211-212.

Крайнюю форму экзистенциализма, наделяющую человека абсолютной свободой, отстаивал **Ж. П. Сартр** (1905 — 1980). Подобно Хайдеггеру, но в отличие от религиозных экзистенциалистов, свобода у Сартра не свойство человека, а его субстанция: человек просто не может быть несвободным. В его творчестве наиболее ясно выразилась идея о том, что ничто в этом мире не способно повлиять на выбор свободной воли индивида, ничто не определяет направленность его решений.

Обращаясь к киркегоровскому анализу библейского текста Быт. 22:1-14, он пишет: «И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния? Что докажет, что они обращены именно ко мне?... Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой».⁶³⁰

Выбор человека можно только ограничить, и то это может сделать одна лишь смерть. Если у Киркегора выбор осуществлялся без знания из-за тенденции разума примирять противоположности⁶³¹, то у Сартра — вопреки знанию, которое считается совершенным злом.⁶³² Освобождение человека до формы порабощения самой свободой превратило свободу в произвол. Поэтому в экзистенциализме человек стал свободным даже от моральных норм, которые признавал в определенной форме даже Ницше.

Человека, по Сартру, еще в большей мере, чем у Ницше, «делает свободным отсутствие покаяния и, следовательно, отсутствие апелляции к «верховному суду», кто бы этот суд ни вершил — бог, природа... или человек. Признание себя неподсудным — вот, что делает свободным».⁶³³ У Ницше хоть есть идеал, у Сартра идеалом выступает бесформенное «ничто». У Сартра свобода воли совершенно не обуздана, превратившись в

⁶³⁰ Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм / Сумерки богов. — М. — 1989. — С. 325.

⁶³¹ Киркегор видел акт выбора не в разуме, а в воле, не знающей противоположностей (см. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. — СПб. — 1894. — С. 243-244).

⁶³² «Взгляд на свободу, заведомо исключающий рациональное постижение целеполагания, вообще характерен для экзистенциализма» (Филиппов Л. И. Философская антропология Жана Поля Сартра. — М.: Наука. — 1977. — Прим. 65. — С. 171). Любая мотивировка выбора человека, по Сартру, есть его ограничение и посягательство на свободу, обязанную быть абсолютной. «Свобода не имеет сущности. Она не подчинена никакой логической необходимости» (Sartre J.P. L'être et le Neant. Essai d'ontologie phenomenologique. P. 1949, P. 513). Здесь перед нами налицо большое заблуждение, считающее моральную необходимость разновидностью принуждения.

В связи с этим положением возникает вопрос: «Какое же право имеет Сартр учить людей? Действительно, «в своих последних интервью Сартр заявляет, что не считает себя более мыслителем, который обладает правом учить и ориентировать массу, что единственно достойную интеллигента задачу он видит теперь в уяснении и выражении тех истин, которые радикализирующаяся масса сама открывает в своем жизненном опыте» (Буржуазная философия XX века. — М.: Политиздат. — 1974. — С. 257).

⁶³³ Киссель М. Философская эволюция Ж. П. Сартра. — Л. — 1976. — С. 123.

своеволие, которое не желает подчинения ничему, что не коренилось бы в нем самом.

«Один из учеников Сартра обратился к нему за советом, какой выбор сделать... уйти драться с фашистами и, выполняя свой долг, покинуть больную мать, или остаться дома с матерью и быть пассивным наблюдателем фашистского нашествия. Что же ответил Сартр, какой выбор он посоветовал сделать? Он не ответил ни да, ни нет. По его мнению, и тот и другой выбор следует рассматривать как равноценные и одинаково нравственные. Почему? Потому что человек «обречен» на свободный выбор. Следовательно, то, что он выбрал, является результатом свободного, а поэтому не подлежащего моральной оценке волеизъявления».⁶³⁴ В экзистенциализме выбор не только не может быть общим для всех, но и у одного и того же человека должен быть безразличным.

Вот какие последствия имеет учение экзистенциализма: «Мы являемся свободой, которая выбирает, но мы не выбираем способность быть свободными: мы приговорены к свободе, мы обречены быть свободными».⁶³⁵ Абсолютизируя волю человека, экзистенциализм сделал так, что не свобода стала служить человеку, а человек свободе. Человек у Сартра свободен даже от прошлого. Свобода от времени аргументируется им тем, что акт выбора предполагает, что выбираемое уже существует до самого выбора, потому что человек лишь выбирает, но не творит выбираемое. У Киркегора творящим все, что приходится выбирать, являлся Бог, но у Сартра им оказывается «ничто» абсолютной субъективности, являющееся неотъемлемым условием любого выбора.

Нет, в основе всех человеческих поступков, по Сартру, не находится бессознательное, как у Фрейда. Это «ничто» есть некое спонтанное сознание безразличия, которое во всем определяет «первоначальный выбор». Человек *вначале выбирает себя* как личность, а затем уже она совершает соответствующие этому выбору остальные решения. При этом «первоначальный выбор» у этого мыслителя парадоксально неизменен во всей последующей жизни индивида: «Свободный выбор, который делает человек из самого себя, абсолютно тождествен тому, что называют судьбой».⁶³⁶ Это по сути — не что иное, как пленение свободой, что противоречит самому понятию свободы, как власти над самим собой. Если детерминизм не может изменяться, то свобода способна к самоограничению (на то она и свобода). Здесь же она превращается в произвол, лишаящий человека личных форм его осмысленного самоутверждения.

«Интересно, что почти у всех философов-экзистенциалистов парадоксальный скачок от абсолютной свободы к неумолимому року венчает здание философской системы. Но если у религиозных философов — Кирке-

⁶³⁴ Новиков К. Д. Свобода воли и марксистский детерминизм. — М.: Политиздат. — 1981. — С. 83.

⁶³⁵ Sartre J.P. L'être et le Neant. Essai d'ontologie phenomenologique. P. 1949, P. 565.

⁶³⁶ Sartre J.P. Baudelaire. P., 1963, P. 224.

гора, Бердяева, Ясперса, Бубера, Унамуно — достаточно хорошо понятно, что имеется в виду под роком, то у так называемых атеистических экзистенциалистов — Хайдеггера, Сартра, Камю, Ортеги-и-Гасета — «поворот» от свободы к судьбе вдвойне парадоксален». ⁶³⁷ Неудивительно, что как фатализм, так и произвол, одинаково непригодны для морали. Жизненная позиция: «все само собой образуется», имеет те же последствия, что и принцип «или-или, все равно». ⁶³⁸

Таким образом, в экзистенциалистском толковании свободы любой выбор является правильным, поскольку важно не его содержание, цель или последствия, а сам факт выбора, не подлежащего моральной оценке («случайность бытия убивает ценность»). «Своеобразной параллелью феноменологической редукции, превратившей сознание в «ничто», служит у Сартра ироническое отношение к ценностям» ⁶³⁹, причем не только культурным, но и моральным. «*Ничто* не заставляет существовать ценность, если только это не та свобода, которая одним ударом заставляет существовать меня самого... (ценность) навязывается свободе». ⁶⁴⁰ «Моя свобода — единственное основание ценностей, и ничто не может оправдать меня в принятии той или другой *определенной* ценности, той или другой *определенной* шкалы ценностей... Бытие ценностей держится на мне». ⁶⁴¹

Даже то единственное, что может хоть косвенным образом повлиять на человеческое сознание, — моральная ценность, полностью отрицается Сартром. Не то страшно, что человек принуждается к выбору, страшно то, что этот выбор не ориентирован морально. Если бы человек постоянно принуждался к чему-либо доброму, это было бы не столь плохим, как если бы он принуждался к морально безразличному выбору. Для Сартра же нет ни внешних, ни внутренних причин прислушиваться к голосу совести. В какой-либо силе воздействия отказано не только логике, но и морали. «Таким образом, философия, провозглашающая примат существования над сущностью, приходит к утверждению о субъективности ценности через акт сознательного индивидуального выбора, к которому и сводится свобода выбора». ⁶⁴²

⁶³⁷ Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру. — М.: Политиздат. — 1985. — С. 68.

⁶³⁸ Тем не менее «первоначальный выбор» может иметь и библейскую форму, если будет относиться к принятию решения относительно фундаментальных основ мировоззрения. В этой своей роли он вполне может быть выражением самодетерминации и моральной актуализации воли. Однако, чтобы не повторить ошибки Шопенгауэра-Сартра, это не означает невозможности любой вероятности отказа от принятого решения. Это означает только то, что такой возврат будет связан со значительно большими проблемами, окажется трудно достижимым или болезненным, но все же возможным.

⁶³⁹ Филиппов Л. И. Философская антропология Жана Поля Сартра. — М.: Наука. — 1977. — С. 202.

⁶⁴⁰ Сартр Ж. П. Фрагменты из трактата «Бытие и Небытие» // Эстетические ценности в системе культуры. — М. — 1986. — С. 148.

⁶⁴¹ Sartre J.P. L'être et le Neant. Paris. 1943, P. 79.

⁶⁴² Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 251.

Ценности теряют свое абсолютное значение. «Сартровское понимание самодовлеющей свободы открывает путь к примирению с любой действительностью, как и к протесту против любой действительности, к борьбе против нее. Она может служить теоретическим обоснованием *любого* отношения к действительности. Именно поэтому она не обосновывает никакого однозначного отношения к ней. Она оставляет открытой перспективу любой «вовлеченности», какого угодно вовлечения в практическую деятельность, в целенаправленную борьбу... Абсолютизируя свободу, он релятивизирует ее до предела».⁶⁴³ Основной проблемой Сартра является противоречие между необходимостью изменения и отсутствием смысла в этом изменении. Невозможно становиться тем, кем ты уже есть. Я есть произвол, следовательно, ты должен ограничить свой произвол, чтобы изменение могло иметь место.

По мнению этого французского философа, «ничто не вправе делать из человека объект». Такой выбор действительно отчуждает человека не только от Бога, природы и общества, но и от собственной самости, поработанной им. «Возможность других выборов... выражается в абсурдности моего выбора, а следовательно, и моего бытия».⁶⁴⁴ «По существу, свобода сводится Сартром к формально понятой автономии выбора при безразличии к объективному значению принятого решения и возможностям его осуществления».⁶⁴⁵ Таким образом, в учении Сартра выбор человека совершенно оторван от практической деятельности личности, в реальном мире свобода его мышления абсолютно противопоставлена необходимости законов его физического бытия.

Атеизм Сартра⁶⁴⁶ позволил ему так легко оставить в стороне моральную проблематику: «Вместе с Богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире... Если Бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей и предписаний, которые оправдывали бы наши поступки».⁶⁴⁷ Хотя он и пытается избежать произвола своим заявлением о том, что «свобода желает самой себя и свобо-

⁶⁴³ Современная буржуазная философия. — М.: Высшая школа. — 1978. — С. 367.

⁶⁴⁴ Sartre J.P. L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. P. 1949, P. 560.

⁶⁴⁵ Сартр / Словарь по этике. — М.: Политиздат. — 1989. — С. 303.

⁶⁴⁶ Атеизм Сартра основан на его психологической боязни ответственности перед Богом, которую он, похоже, не осознавал и сам. Александр Мень (Мень А. Истоки религии / История религий... — Т. 1. — М.: Слово. — 1991. — Прим. 4 на с. 261) в связи с этим отмечает: «Любопытный образец подобного отрицания, рожденного из чувства ответственности, представляет утрата веры Ж. П. Сартром, о которой он рассказывает в своей автобиографической книге. Это было в детские годы писателя. «Играя со спичками, я прожег маленький коврик. И вот, когда я пытался скрыть следы своего преступления, Господь Бог вдруг меня увидел — я ощутил Его взгляд внутри своей черепной коробки и на руках. Я заметался по ванной комнате, до ужаса на виду — ну просто живая мишень. Меня выручило негодование: я пришел в ярость от его наглой бесцеремонности и начал богохульствовать». С этого момента Сартр больше никогда не ощущал присутствия Бога и считал себя «свободным» (Ж. П. Сартр. Слова / Пер. с фр. — М. — 1966. — С. 82).

⁶⁴⁷ Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — С. 327.

ды других», однако в реальности проблемы эгоистической свободы не избежать. С другой стороны, экзистенциализм Сартра не мог реально разрешить и конфликта между индивидуальными свободами, что должен был осознавать и сам Сартр, когда говорил: «Стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы».⁶⁴⁸ Так или иначе, в атеистическом экзистенциализме преступлению или подвигу не требуется никаких оправданий или извинений.⁶⁴⁹ Такой аморализм стал возможным благодаря тому, что человеческое поведение в нем подчинено не самоопределяющейся в мире ценностей свободе, а свободе немотивированной, безразличной, бессмысленной, капризной и произвольной. Свобода во имя самой себя есть самоуничтожение.

Тем не менее Сартр представил особую разновидность атеистического экзистенциализма, отказывая Хайдеггеру и Камю в пессимизме. Если, по Хайдеггеру, свобода не есть свобода преодоления наличного миропорядка, а лишь бегство от него, то Сартр пытается хоть как-то задействовать свободу в этом мире. «Бегство от абсурда» у его коллег проявляется в уходе от действительности. Хайдеггер называет это «свободой для смерти». Камю в «Мифе о Сизифе» единственной возможностью реализовать свою свободу видит в чувстве презрения к своему бытию.⁶⁵⁰ В учении Камю не оправдан вопрос о смысле жизни, поскольку все усилия улучшить свою жизнь безнадежны, к настоящему нужно относиться как к насилию, к будущему — безразлично. Вопреки им, Сартр различает абсурдный мир и сознание человека, поскольку последнее имеет способность «ставить себя вне бытия».⁶⁵¹ Сартр предлагает убежать от ненавистного мира не в смерть, как Хайдеггер, и не в состояние апатии, как Камю, а в мир своего сознания. Таким образом, возможность существования свободы обеспечивается отталкиванием от этого мира.

С другой стороны, Сартр подчеркивает способность человека творить и производить некоторые изменения в этом мире. Хотя и в форме «творения

⁶⁴⁸ Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — С. 340-341.

⁶⁴⁹ В этом отношении взгляды А. Камю полностью идентичны с учением Сартра, а если быть более точным, то и превосходят его: «Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий... Человек есть цель в себе и является своей единственной целью» (Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. — С. 269, 284). Если Сартр допускал необходимость соотнесения индивидуального выбора с общечеловеческими интересами, то Камю выступает за абсолютный неконформизм. «Если ни во что не веришь, если ни в чем не видишь смысла и не можешь утверждать какую-либо ценность, все дозволено и ничто не имеет значения. Нет доводов “за”, нет доводов “против”, и убийцу невозможно ни осудить, ни оправдать. Что сжигать людей в газовых печах, что посвящать свою жизнь уходу за прокаженными — никакой разницы. Добродетель и злой умысел становятся делом случая и каприза» (Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. — М. — 1990. — С. 121-122). И тем не менее именно Камю принадлежит следующая фраза: «Не быть любимым — это всего лишь неудача, не любить — вот подлинное несчастье».

⁶⁵⁰ A. Camus. Le mythe de Sisyphe, Paris. 1942, P. 168.

⁶⁵¹ Sartre J.P. L'etre et le Neant. Essai d'ontologie phenomenologique. P. 1949, P. 558, 630.

себя», все же деятельность он видит важнейшим достоянием человека. По крайней мере, у Сартра есть цель жизни, ради которой не стоит преждевременно оставлять ее. «Неизбежное и основное условие всякого действия есть свобода действующего бытия».⁶⁵² Несвободный не может делать что-либо в творческом смысле. И, наконец, Сартр определяет внутренние условия для действия свободы. Свободу Сартр все же не принимает в абсолютном смысле, так как человек «никогда не свободен, кроме как в ситуации», а сама «свобода включает существование какой-то среды для изменения препятствий, которые надо преодолеть, и орудий, которые надлежит использовать».⁶⁵³ Все это было поиском смысла вне морали и вне идеи Бога, но все же поиском смысла. Это лишний раз доказывает, что свободы без смысла не существует, поскольку в таком случае она не выдерживает бремя бессмыслия и превращается в суицид. Однако ошибка экзистенциализма как раз и состоит в том, что этот смысл находится вне ее: его нужно найти и применить к себе.

Этого обвинения попытались избежать религиозные экзистенциалисты К. Ясперс, Г. Марсель и Ж. Маритен с минимальным ущемлением свободы. В начале своей философской деятельности **К. Ясперс** (1883 — 1969) разделял взгляды М. Хайдеггера о несовместимости разума и свободы, общезначимой истины и индивидуального существования, однако после прихода к власти нацистов в 1933 году он оставляет эту позицию, сближаясь с религиозным крылом экзистенциализма. Причиной этому послужило осознание этим немецким мыслителем опасности проявления неограниченной ничем свободы, то есть произвола. В поисках способа обуздания Ясперс, конечно же, не прибегает к старым методам детерминации и объективизации. Он ищет третий подход, который определяет несколькими способами.

Так, стремясь оградить свое учение от его иррационалистического истолкования, Ясперс признает существование «трансцендентной необходимости».⁶⁵⁴ Конечно, эта необходимость у него универсальна не в обычном смысле: она не рациональна, а сверхрациональна. Таким образом, Ясперс определяет воле первое условие — сверхразумность. Оно необходимо для межличностной коммуникации, избегающей обращения к другому как объекту познания. Это общение не в обычном смысле слова, а трансцендентное, то есть общение «самостей», то есть того, что невозможно познать объективным путем, ведь в каждом человеке «экзистенция

⁶⁵² Sartre J.P. L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. P. 1949, P. 502.

⁶⁵³ Sartre J.P. L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. P. 1949, P. 590, 588.

⁶⁵⁴ Важно отметить, что Ясперс вовсе не делает это на почве идеализма. Против последнего он, напротив, выступает, выдвигая обвинение в таком же превращении человеческой личности с «винтик», как в случае с механической причинностью. Человек не может быть простым представителем всеобщего ни в материальном мире, ни в идеальном. В первом случае он одно из равнозначных явлений, во втором — пассивное средство достижения мировой идеи. Вот почему имеет смысл говорить о том, что экзистенциализм был выражением идеи бегства как от материализма, так и от идеализма.

это то, что относится к самому себе и тем самым к своей трансценденции». ⁶⁵⁵ Иными словами, это отношения иного уровня, свободные от детерминации этого мира, но имеющие собственные средства убеждения, являющиеся «сверхразумными».

Таким образом, «трансцендирование» или отказ от внешних характеристик человеческого бытия в пользу его подлинной сущности выступает как способ избегания своеволия и произвола. «Согласно экзистенциализму Ясперса, человек свободен преодолеть бытие мира в выборе самого себя и достигнуть трансценденции Всеобъемлющего. Свободное бытие означает возможность осуществлять добрую и злую волю. Добрая воля обладает достоверностью Безусловного, Божественного; она ограничивается бессознательным жизненным упрямством простого определенного бытия и подлинного бытия». ⁶⁵⁶

Ясперс находит свободу в самой природе человеческого естества (коммуникация или общение с другими «я») и в существовании Бога, побуждающих сознание к принятию Его «сверхразумности». Это определенным образом согласуется с другим его утверждением: «свобода *не может быть познана*, она никоим образом не может *мыслиться объективно*». ⁶⁵⁷ Нет спора, что это уже уступка общезначимому или целому, ведь наличие общего для всех людей понятийного аппарата есть признание необходимости учета этого фактора для правильного выражения (в частности коммуникации) свободы.

В этом смысле Ясперс признает самоограничение свободы законом, понимаемым как свободно выбираемая человеком норма. «Трансцендентная свобода, в которой я посредством *послушания значимым нормам* нахожу себя свободным как самость, есть активная свобода в противоположность чисто пассивному знанию, и *опирается на необходимость в противовес* относительной неограниченности произвола. В ней содержится свобода познания и свобода произвола. Как без них обеих не может быть подлинной свободы, так нет свободы без закона». ⁶⁵⁸ В данном высказывании прослеживается еще одно непринуждающее условие выражения свободы или экзистенции, что в экзистенциализме одно и то же, — это деятельность, выраженная, в частности, в коммуникации. Под последним понимается не просто общение или обмен информацией, а именно общение любви или взаимной привязанности.

Но значит ли это, что данное общение между людьми не как объектами взаимного познания, а как равноправными носителями собственной сущности — не объективно? Здесь Ясперс вынужден признать единственную связь свободы с «объективностью» иного уровня, то есть трансцендирующую объективность, которую он связывает с высшей трансценден-

⁶⁵⁵ Jaspers K. Philosophie, Bd. 1. Berlin, 1956, S. 15.

⁶⁵⁶ Свобода / Философский энциклопедический словарь. — М.: ИНФРА-М. — 2000. — С. 406.

⁶⁵⁷ Jaspers K. Philosophie, Bd. 2. Berlin, 1956, S. 185. Курсив автора.

⁶⁵⁸ Там же, S. 178. Курсив мой.

цией или Богом.⁶⁵⁹ При этом, если «человек — либо предмет исследования, либо свобода», то в мире свободы его отношения с Богом лишены правовых форм, подобных объектным в вещественном мире. Тем не менее человек в этом качестве не имеет свободу, равную Божьей, ведь хотя он и наивысшее творение Бога, но все же творение, сознающее свою ограниченность. Только если Сам Бог пожелает ему даровать ее, она будет полноценной — это уже наш комментарий. Сам же Ясперс не доходит до этого понимания, ограничиваясь общим утверждением об особом роде отношений между свободными человеческим духом и Божьим.

Тем не менее одну оригинальную мысль он высказывает: объективный мир не полностью отчужден от Бога. «В бытии мира существует возможный указатель на нее (трансценденцию)», то есть Бога. Этот указатель состоит в том, что это бытие постоянно указывает на свои пределы, а следовательно, и на существование трансцендентного и совершенного мира. Это положение можно применить и к человеку в его объективном или внешнем измерении. Нельзя сказать, что в этом мире Бог не действует имманентно, однако это — другой вид отношений, на чем настаивает неокантианство.⁶⁶⁰ Таким образом, человеческое сознание может работать на двух уровнях: естественном, вещественном и объективном, с одной стороны, и на сверхъестественном, свободном и личностном, с другой. На

⁶⁵⁹ «Экзистенция нуждается в другом, а именно в трансценденции, благодаря которой она, не создающая самое себя, впервые выступает как независимый источник в мире; без трансценденции экзистенция становится бесплодным и лишенным любви демоническим упрямством» (Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen, 1935, S. 48). Таким образом, только при помощи Бога экзистенция может быть превращена из простого самоутверждения или своеволия в экзистенцию как носителя любви к другому, а следовательно, и наилучшим образом осознаваемой себя в этом качестве сущности. Такого рода возвышение экзистенции не есть ее объективизация, поскольку Бог относится к ней как к личности. Для всех же иных, кроме христианского, видов идеальных философских систем объективизации человеческой личности идеализмом избежать невозможно. Любовь со стороны людей несовершенна и по этой причине не может заменить собой любовь Бога.

Вместе с аргументом «трансценденцией любви» необходимо признать и «трансценденцию-моральное знание» как средства, устраняющие произвольные элементы в воле и организующие ее в моральном направлении. В этом случае важно отличать то произвольное в воле человека, что не имело встречи с моральным знанием и не могло никак на него отреагировать, от того, которое имело этот опыт, но заняло позицию сопротивления и не пожелало изменений. Конечно же, моральное познание лишь ограничивает возможности выбора, но не устраняет их полностью. Разумеется, нерелятивированная мораль имеется только у Бога.

⁶⁶⁰ Наша тема, собственно, не зависит от решения вопроса, где находится свобода — в трансцендентном и сверхъестественном мире или в особой части единого мира. Первая возможность лучше объясняет отличие мира необходимости от мира свободы, вторая — возможность связи между этими двумя мирами. В любом случае, трансцендирование в смысле отвлечения от низших категорий взаимоотношений есть единственно возможная связь этих двух уровней или видов бытия. Только перейдя на свободный уровень отношений («прорыв к трансценденции», то есть к Богу), возможна «экзистенциальная коммуникация».

первом Бог — Верховный правитель, Царь, на втором же — Он есть Отец, Друг и Спаситель.

Таким образом, и Ясперс осознал необходимость обуздания свободы, но не детерминизмом материального или духовного миров, а сферой личных отношений («сверхразумность», коммуникация и трансценденция), ведь и Сам Бог есть Высшая Личность. Условиями правильного выражения свободы является не только Бог и Его моральные и религиозные «значимые нормы», но и другие люди, рассматриваемые как подлинные личности. Если свобода есть духовное становление (прекращающееся когда-либо или непрекращающееся — другой вопрос), тогда на этот процесс становления влияют и другие также становящиеся в духовном плане личности. В этом смысле отступает от индетерминизма даже сам Хайдеггер с его «бытием с другими». Подобно ему рассуждает и Ясперс: «Мы суть то, что мы суть, благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек, который был бы человеком сам по себе, просто как отдельный индивид».⁶⁶¹ Правда, оба они видят в этой ограниченности свободы воли ее трагедию, однако при учете Божьей помощи она может стать и великим благом. Наш мир — полигон для внутреннего воспитания человеческой воли. Придет время, и мы избежим всех составляющих нашей конечности (смертности, социальных ограничений и неполноты познания), кроме ограничений моральных, которые будут существовать вечно.

Ясперс смог противопоставить крайним взглядам Сартра и Камю концепцию, сохранившую самое ценное в них и в то же самое время лишенную их недостатков. Это он сделал при помощи идеи трансцендирования или отвлечения от собственной самости. Экзистенция, по Ясперсу, не может быть основана на самом себе, она постоянно указывает на свои пределы — на трансценденцию. Поскольку существует возможность трансценденции, существует и нечто отличное от самости, но позволяющее при сравнении с нею лучше познать и пережить самое себя. Общей темой для общения всех человеческих экзистенций является, по крайней мере, их конечность. При этом люди тем ближе друг к другу, чем каждый из них больше осознает свою собственную брэнность, а также конечность другого. Осознание того, что с тобой может быть согласен кто-то другой, так же ценно для человека, как и обладание правом на личное мнение. Объективность истины также не исключает возможности личных отношений: просто авторитет истины принимается добровольно, то есть без внешнего принуждения или запугивания.

При помощи трансцендирования самость преодолевает собственные пределы и соединяется с другой самостью, будь это человек или Бог. Это предоставляет ей возможность быть понятой другим, а значит, получить удовлетворение, которого бы она не имела без этого контакта. Люди связываются между собой не посредством какой-то внешней для них идеи, а

⁶⁶¹ Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen, 1935, S. 57.

посредством личного, но устремленного в одном направлении желания любить. Марсель сказал об этом так: «Быть — это значит быть любимым». Моральное ограничение все равно допускает определенное разнообразие (в степени, а не в качестве), поэтому принцип индивидуальности лишь потесняется, но не устраняется совсем. Моральная истина небезразлична человеку, причем он может быть привязан к ней до такой степени, что готов ради нее даже умереть. Возможность изменения к лучшему осуществляется путем «преобразования самосознания перед лицом Бога».⁶⁶² Только это путь, «как можно разорвать узы экзистенциального одиночества и вновь обрести плодоносную связь с реальностью вне чело- века».⁶⁶³

Наконец, Ясперс указывает на незавершенность экзистенции именно по причине ее конечности или временности. «Только человеческая конечность не завершаема. Только человека его конечность приводит к истории, в которой он впервые хочет стать тем, чем он может быть. Незавершенность есть знак его свободы».⁶⁶⁴ Развитие экзистенции в истории непознаваемо ни с помощью дискурсивных, ни даже с помощью интуитивных методов, ведь только «путем свободной духовной борьбы воспитывается общественное сознание».⁶⁶⁵ «Здесь, по Ясперсу, пролегает граница всякого познания — и ни биология, ни физиология, ни социология, ни историческая наука никогда не смогут дать ответа на вопрос о сущности человека. Здесь, если мы воспользуемся термином Г. Марселя, против которого Ясперс ничего не имеет, хотя и употребляет его сравнительно редко, кончаются «проблемы» и начинаются «тайны». Тайна историчности — это тайна экзистенции, тайна человеческой свободы. Пока она остается тайной, человеческая свобода более или менее гарантирована».

Если, по Сартру, ценность создает выбор человека, то, по **Г. Марселю**, (1889 — 1973), в целом мыслящему в русле августинианского крыла католицизма, выбор есть ответ на уже имеющуюся ценность предметов или понятий. По Марселю, человек не оставлен наедине с экзистенциальным абсурдом, выраженным в неизбежности смерти всякого живого существа («если смерть есть последняя данность, все ценности рушатся»). Поэтому смыслом его жизни может быть только идея бессмертия и стоящий за ней Божественный авторитет. «Ценность не может существовать, если она не соотносится с сознанием, которому дарована вера в бессмертие души».⁶⁶⁶ Таким образом, Марсель подчеркивает онтологическую зависимость свободы от Бога: если она обладает бессмертием, значит, она реальна, если нет, то и ценность ее ничтожна, мимолетна и преходяща. «Онтологическая ценность» Марселя, таким образом, соединена с самим бытием свободы

⁶⁶² Jaspers K. *Lebensfragen der deutschen Politik*, Munchen, 1963, S. 46,49.

⁶⁶³ Bollnow O.F. *Neue Geborgenheit*. Stuttgart, 1960, S. 16.

⁶⁶⁴ Jaspers K. *Philosophische Glaube*. Munchen, 1955, S. 61.

⁶⁶⁵ Jaspers K. *Verk und Wirkung*. Munchen, 1963, S. 82.

⁶⁶⁶ Marcel G. *Homo Viator*. Paris, 1945, p. 211. См. также: Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. — М. — 1988.

человеческого сознания, существующей в сфере идеального. В трансцендентном мире существования ценности и свободы совпадают, объект и субъект сливаются друг с другом в союзе некоего «тайнства». Источником этой ценности является Божественное «Ты», мистическое общение с которым преодолевает весь трагизм индивидуального существования.

В деле устранения «отчуждения» Марсель видел воздействие со стороны озарения «Божественной истиной», поэтому причиной «неподлинного» способа существования у него было забвение религиозно-нравственного чувства.⁶⁶⁷ Налаживанию общественных связей между свободными индивидами содействует объективность таких христианских добродетелей, как любовь, верность и надежда. Сама же личная свобода только тогда находит подлинный смысл своего существования («экзистенции»), когда откликается на призыв к самопреодолению, самопревосхождению или трансцендированию в сторону слияния с Богом.

Конечно, считать, что свобода онтологически зависима от Бога, было бы слишком рискованным делом, скорее она зависима от Божественного просвещения или знания — вспомним евангельское «истина сделает вас свободными». А это зависимость уже особого рода. Однако Г. Марсель бесспорно был прав, когда говорил: «Отождествлять свободу со свободой выбора — заблуждение». Свобода выбора может реализоваться апатично, бездумно или аморально, но подлинной свободой от этого не станет. Только тот выбор поистине можно считать свободным, который осуществляет воля, способная к самоконтролю и осмысленному целеполаганию. Вся остальная свобода выбора ограничена, а если же она идет вопреки собственному опыту становления, то и деструктивна. В своем развитии ей опасно остановиться на полдороге сознательным образом, поскольку это ведет ее к дистрофии (безвольности) или к потере ориентации. Предоставленная самой себе и не вступающая во взаимоотношения с другими для познания пределов своих прав, она теряется, а в худшем случае начинает бунтовать. Таким образом, произвольный выбор является необходимой, но недостаточной характеристикой свободы воли. С другой стороны, недопустимо лишать свободу выбора права на встречу с истиной.

За объективный характер ценностей выступил и экзистенциалист не-отомистской ориентации **Ж. Маритен** (1882 — 1973). Признавая ряд достоинств родоначальника экзистенциализма С. Киркегора, он не соглашается с принижением последним разума, чего даже не осмелился сделать Марсель, утверждая объективность ценности лишь на почве чувств. Конечно, это не означало, что разум был выше интуиции, но оставался в ка-

⁶⁶⁷ При этом Марсель выступает против идеи принуждающего Бога. «Мне кажется, что нам следует отказаться от идеи Бога-причины, Бога как сосредоточивающего в Себе всю причинность, отказаться от всякого теологического применения понятия причинности... Бог, смерть которого провозглашена Ницше, был богом аристотелевски-отомистской традиции, богом-перводвигателем» (Marcel G. *L'homme problematique*. Paris, 1955, p. 63). Разумеется, Марсель говорит здесь об отношении Бога к людям, а не к материальному миру.

честве свидетеля своей беспомощности в деле познания истинного существования. По этой причине у Маритена и содержание ценностей становится более конкретным, классическим — истина, добро и красота.⁶⁶⁸

Следуя теологии Фомы Аквината, Маритен связывает волю ее же собственной природой, назначением которой определено ей творческим актом Бога. «Благо есть полнота бытия, но вещь тогда достигает полноты своего бытия, когда она образована с соответствии с формой, требуемой ее природой».⁶⁶⁹ Форма — это сущность и цель создания свободы человека. Таким образом, человек обязан Богу происхождением своей свободы, а значит, и ответствен за нее не только перед собой, но и перед Ним. «Ценность онтологической реальности» доказывает наличие «руки, которая нас создала».⁶⁷⁰ Иначе, бытие Бога выводится из существования самих «ценностей», поскольку «все наши ценности зависят от природы нашего Бога».⁶⁷¹

Ценность человеческой личности не устраняется таким подходом, потому что отношение Бога к миру опосредовано субъектами. «Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать. Бог творит существующие субъекты или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе, которая их конституирует...»⁶⁷² Здесь Маритен повторяет вывод интуитивистов о том, что человеческая воля представляет собой особый род сущности, понимаемой не статической, а становящейся. От нее самой также зависит, какой она станет в будущей, потому что она наделена реальной способностью выбора. Поэтому субъективность имеет свое место в Божьем мире. Вот почему в отличие от всего Его творения человек еще продолжает творить себя. Это входит в Божий промысел. История человечества также не детерминирована Им жестко и неотразимо.

Сама человеческая воля обладает моральной ценностью. «То, что человеческое действие может быть хорошим или дурным, и составляет его внутреннюю моральную ценность».⁶⁷³ Риск осуществления ошибок или бунта со стороны воли, таким образом, все равно не должен ограничивать ее свободу. Возможность же произвола губительна для самой воли, и Бог посредством убеждения направляет ее в нужное русло. «Добродетель» относится к «пользованию человеческой свободой» в том смысле, что является «качеством действия быть благим из любви к благу». И снова-таки

⁶⁶⁸ Maritain J. *Art et Scolastique*. Paris, 1920. P. 56.

⁶⁶⁹ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. — М. — 1991. — С. 174.

⁶⁷⁰ Maritain J. *Distinguer pour unir ou Les degrees du savoir*. Paris, 1932. P. 212.

⁶⁷¹ Maritain J. *Art et Scolastique*. Paris, 1920. P. 109.

⁶⁷² Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. — М. — 1988. — С. 231.

⁶⁷³ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. — М. — 1991. — С. 174.

именно любовь является средством удерживания свободы от ее перехода в произвол.

Посредством не любых, как у Сартра, а именно актов, подчиненных требованиям любви, человек творит сам себя, свой характер, уподобляясь этим Богу. Для него «человек есть животное, которое кормится трансцендентным»⁶⁷⁴, то есть имеет духовные потребности, подталкивающие волю к их удовлетворению. Здесь снова видно то, как «форма» влияет на характер проявления свободы воли человека. Но даже и тогда, когда воля не устремляется к трансценденции и в результате этого деградирует как личность, растворяясь в рутине повседневности, ее собственная экзистенция все же не может лишиться себя своего бытия. Поэтому даже на дне падения человек все же смутно чувствует свою причастность высшему предназначению.

Следовательно, в религиозном экзистенциализме человек все же вынужден считаться не только со свободой других, но и с последствиями собственной свободы, чтобы она не пришла к безграничному самоутверждению за чужой счет (по Сартру, «желанию быть Богом»). Хотя все экзистенциалисты в один голос заявляют, что их свобода не есть свобода безумной жажды власти и должна признавать неприкосновенность свободы других людей, практически требование того, чтобы каждый индивидуальный акт был выбором для всех и во имя всех, есть уже ограничение свободы. Поэтому в этом пункте своего учения экзистенциализм непоследователен, противопоставляя свободу любой форме ограничений. Но если уже признавать последние, то лучше сделать это на почве признания авторитета моральных и духовных ценностей, воздействующих на волю непринуждающим образом.

Если неокантианцы видели под сознанием сознание познающее, то экзистенциализму нужно отдать должное за то, что он поставил «существование» вне жестких определений разума. И хотя и здесь существуют крайности (отрицание причастности моральных норм к нормам разумным), человека нельзя измерить лишь рационально. «Существование есть сознание, и я существую как сознание... Анализировать существование — значит анализировать сознание», — говорил Ясперс.⁶⁷⁵ Любое же познание чужого сознания или даже самопознание натывается на «тайну» человеческой воли. «Тайность» последней объясняется формирующимся, но еще несформировавшимся характером ее становления. Это самоопределение или самодетерминация осуществляется на пути отталкивания от мира объектов, законов логики и моральных и религиозных ценностей как поводов для этого становления.

Как раз именно эту «тайну» Сартр был вынужден назвать похожим термином «ничто», ведь воля не есть чуждая себе заданность, однако он

⁶⁷⁴ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. — М. — 1991. — С. 186.

⁶⁷⁵ Jaspers K. Philosophie, Bd. 1. Berlin, 1956, S. 7.

ошибся в том, что человек является рабом своей свободы. Конечно, в начальной стадии становления своего мировоззрения и убеждений человек не может не выбирать, но в его жизни должен наступить тот момент, когда сам предмет выбора может быть выбран им раз и навсегда, поскольку воля как произвол — неестественное состояние, всегда стремящееся к снятию своего напряжения в моральной плоскости. Иными словами, человек властен отказаться от собственной свободы, он может капитулировать, сложив ее у ног авторитета, которому доверил свою жизнь. Если бы этим авторитетом был какой-то безжизненный закон, а не Личность Бога, он бы никогда не позволил бы этой свободе существовать с собой рядом (вот где корни атеизма Сартра и Камю). С Богом же можно согласиться (не из-за страха наказания, а из любви и почтения) и продолжать иметь свою свободу, сведенную к Его моральным нормам. При этом условии мы можем утверждать, что человек, не будучи рабом произвола, вполне способен стать рабом истины.

Экзистенциализм прав и в том, что этот мир не может считаться нашей Родиной в полном смысле слова, однако вне этого «хрупкого» мира мы не научимся правильно использовать свою свободу, в чем должна проявляться подлинная реализация человеческой личности. Не отстраняться от мира, но в духовной борьбе утверждать в нем Божественные идеи — цель каждого христианина.⁶⁷⁶ Тем не менее наивысшая его борьба, — борьба с самим собой, с собственным «я», с собственной свободой.⁶⁷⁷ И помощни-

⁶⁷⁶ Отрезвляюще для экзистенциализма звучат слова Павла Флоренского, писавшего еще в 1930 году: «Жизненная задача всякого — познать строение и форму своего рода, его задачу, закон его роста, критические точки, соотношение отдельных ветвей и их частные задачи, а на фоне всего этого — познать собственное свое место в роде и собственную свою задачу, не индивидуальную свою, поставленную себе, а свою как члена рода, как органа высшего целого. Только при этом родовом самопознании возможно сознательное отношение к жизни своего народа и к истории человечества» (Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М. — 1993. — С. 215-216).

⁶⁷⁷ В этом смысле большой интерес представляет «доминантная психология» известного русского физиолога А. А. Ухтомского (1875-1942), учившего о борьбе двух «доминант» (главствующих направлений деятельности) человеческого естества: эгоистического своеволия и ответственного внимания к жизни другого человека. Отказ от себя в пользу служения ближнему и Богу — суть христианской нравственности и ценностный ориентир в вопросе становления личности. Вот почему Ухтомский писал о необходимости преобразования формальной свободы в сущностную, достижимую лишь ее причастностью к Богу: «Вместо веры, надежды, любви современный человек поставил превыше всего “независимость”, формальный принцип “свободы”, забыв о том, что содержательная и действительная свобода дается только там, где есть дары Духа Святого». Отталкиваясь от крайностей экзистенциализма, он отмечал: «Величайший разрыв, происшедший в человеческом духе, случился тогда, когда однажды человек противоположил себя принципиально “среде”, “объекту”, “природе”. Тут он порвал любовную связь с нею, общую жизнь с нею, любовную ответственность за нее». Жизнь, по Ухтомскому, есть не экзистенциалистская борьба «за индивидуальность», а борьба «с индивидуальностью», и личное недовольство собою есть условие нравственного подвига. Более подр.: см. его труды: Доминанта. — М. — 1966; Интуиция совести. — СПб. — 1996; Заслуженный со-

ками в ней являются значимые ценности, коренящиеся в моральной природе Бога. Если Бог не может быть иным, Он ожидает (не принуждает) этого же и от нас, хоть в какой-то мере. Итак, произвол есть трамплин для свободы, просто влекущий ее к выбору. Но в своем полете свободе нужно лавировать или управлять собой, чтобы не свернуть себе шею. Свободе жизненно важно бороться с самим собой, чтобы не просто жить (свобода в определенном смысле бессмертна), а жить достойно своему моральному предназначению. Ясперс называл это «свободой через истину», вторя евангельским словам Ин. 8:32.

В экзистенциальном персонализме **Николая Александровича Бердяева** (1874 — 1948) по интересующему нас вопросу обычно усматривают существование некоторых параллелей с учением Сартра, однако между этими философами все же есть и существенные различия, конечно же, не только по религиозному признаку. Например, Бердяев придерживается «парадоксальной этики», тогда как Сартр не отстаивает никакой. Бердяев вслед за Кантом свято почитал волю человека, как автономное начало от моральных норм не в том же смысле, что и Сартр. Для Сартра норму творит сама воля человека, причем последняя вовсе не обязана придерживаться ее постоянно, но русский философ далек от утверждения произвола свободы. Для него свобода ответственна в моральном плане, поэтому она нужна, для того чтобы самоопределиться в нравственных принципах, которые существуют вне ее, а именно в Боге. Скорее Бердяев предпочитал говорить о свободе как условии духовной жизни по сравнению со свободой как плодом духовных усилий. Однако Божественное влияние на свободу он не отрицал: «Свобода привела меня ко Христу, и я не знаю других путей ко Христу, кроме свободы». Это — свобода, но свобода, движущаяся именно «ко Христу». У Августина же, например, она была движимой ко Христу, а не движущейся, чему постоянно и противился Бердяев.

Бердяев дистанцируется от сартровской трактовки свободы воли различением свободы положительной («формальной») от свободы отрицательной («материальной»): «Психология формальной свободы выражается в формуле: я хочу, чтобы было то, что я хочу. Психология материальной свободы выражается в иной формуле: я хочу, чтобы было то-то. В формальной свободе воля не имеет предмета избрания и устремления. В материальной свободе такой предмет есть».⁶⁷⁸ Первая свобода — это «свобода от» каких-либо ограничений, вторая же — «свобода для» выражения творческого замысла. Хотя сам Бердяев об этом не говорит, но в его представление о «материальной свободе» вполне можно включить цель морального совершенствования. Иными словами, свобода воли у Бердяева имеет конкретное содержание и потому не похожа на сартровскую неуловимость. Конечно, если поставить Бердяева в ситуацию выбора между

беседник. — Рыбинск. — 1997.

⁶⁷⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. — С. 194.

представлениями о рациональном содержании свободы и эмоциональном (интуитивном), то Бердяев окажется ближе к последней позиции.

В целом же философия Бердяева довольно эклектична, то есть состоит из ряда не вполне согласующихся между собой элементов. Так, с одной стороны, Бердяев, вслед за Григорием Нисским, видевшим в свободе человеческого духа богоподобие, считал нравственным долгом человека усмирение своего безудержного произвола, чего не признавал Сартр. Несмотря на то что «это Бог требует — чтобы человек был свободен, а не сам человек», «свобода есть не право человека, а обязанность человека *перед Богом*».⁶⁷⁹ Иными словами, Бердяев не совсем отрицал необходимость человеку господствовать над самим собой или того, что мы назвали самодетерминацией. Хотя «человек... имеет такую свободу, которой в такой степени не имеют другие части космоса», на нем лежит ответственность «смирять в себе и в других веру к могуществу».⁶⁸⁰ По Бердяеву, «очищенный смысл христианского смирения... означает внутренний духовный акт преодоления эгоцентризма».⁶⁸¹ «Свобода есть не удовлетворение, легкость и наслаждение, а тягота, трудность и страдание. Должно наступить время в жизни человека, когда он возьмет на себя эту тяготу, трудность, страдание, так как вступит в возраст духовного совершеннолетия. В свободе жизнь будет труднее, ответственнее и трагичнее. Этика свободы сурова и требует героизма».⁶⁸²

Поскольку смысл жизни, по Бердяеву, состоял в освобождении от «объективации» этого мира, его нельзя считать дуалистом в полном смысле слова. Он даже попытался включить в этот процесс и освобождение человеческого духа от «объективации» греха, но эта мысль осталась у него где-то на периферии или, точнее, склонилась к онтологии, а не к морали. В морали Бердяев вслед за Бёме дуалист даже в вопросе происхождения моральных проявлений: зло происходит от «Ничто», а добро от Бога, но поскольку последние одинаково присущи Божественному естеству, борьба со злом не может когда-либо прийти к победе. В этом и трагизм, и непоследовательность философии Бердяева. Библейское описание зла также основано на моральном дуализме, но библейский дуализм порожден злоупотреблением свободой, а до этого существовал лишь на теоретическом уровне, не как реальность, а как возможность. Согласно Библии, Бог создал не само зло, а свободу, приведшую к нему. По Бердяеву же, зло неизбежно сопровождает добро, впрочем, он допускает возможность эсхатологической победы над злом, что может быть понято лишь как некое смирение бессознательного «Ничто» и подчинение его сознательной воле Бога.

⁶⁷⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — М.: Республика. — 1993. — С. 311.

⁶⁸⁰ Там же. — С. 311, 317.

⁶⁸¹ Там же. — С. 317.

⁶⁸² Там же. — С. 142.

Касательно мира объективных или моральных ценностей Бердяев экзистенциалист, он их не признает. Кажется, даже Божье Откровение, на которое он сплошь и рядом ссылается, не носит у него объективного характера. Человек свободен толковать его, как хочет того сам. «Истинно истолкованная свобода открывает человеку возможность общения с Богом. (Однако) Бердяев и здесь радикален. С его точки зрения, Откровение не сообщает человеку никакого учения. Рациональная конструкция вообще иноприродна Откровению, и человек обречен на творческое истолкование Откровения в духе свободы».⁶⁸³ В принципе, подобно М. Шелеру, Бердяев признает нерациональные и даже сверхличностные ценности (любовь), однако любая попытка рационализировать которые ведет к утрате самой свободы. Единственная безусловная ценность, по Бердяеву, это ценность творчества.

Бердяев также сильно преувеличивал человеческую свободу воли («нечетварная свобода», «воля к Ничто»), считая что, даже ее происхождение не зависит от Бога: «Свобода не детерминирована Богом-Творцом, она в том «Ничто», из которого Бог сотворил мир... Бог не властен над небытием, над несотворенной свободой, и она непроницаема для Него».⁶⁸⁴ Однако этот тезис он никак не увязывает с противоположным, согласно которому нет обоснования свободы на пути отрицания Бога. Так, критикуя атеистическую позицию Н. Гартмана⁶⁸⁵, он признает: «Свободу человека трудно

⁶⁸³ Доброхотов А.Л. Николай Александрович Бердяев / Русские философы. Антология. — М.: Книжная палата. — 1993. — Вып. 1. — С. 52.

⁶⁸⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика. — 1993. — С. 39.

⁶⁸⁵ О позиции Н. Гартмана, посвятившего теме свободы третью часть своего труда «Этика» (1926), пишет С. Франк в его рецензии на эту книгу: «Весь пафос его этической мысли направлен на упорное отстаивание независимости и самостоятельности нравственного человеческого духа от опасности умаления и ослабления, которыми, как ему мнится, грозит им, всякая связь человеческого духа с высшими и первичными онтологическими инстанциями, всякое соприкосновение человека с Богом» (Франк С. Новая этика немецкого идеализма / Путь. — № 5. — Октябрь-ноябрь, 1926. — С. 105). См. также: Горнштейн. Проблема объективности ценностей в философии Николая Гартмана // Проблема ценности в философии. — М.-Л. — 1966; Рубенис А. А. Проблема нравственных ценностей в аксиологии Н. Гартмана // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. — Рига. — 1981.

Учение Н. Гартмана не разделяет мнения «позднего» Фихте, Гегеля и Эдуарда Гартмана, согласно которому Божественный Дух поглощает Собой человеческое начало. Противостав ему, Николай Гартман не мог придумать ничего другого, как уйти в атеизм, поэтому свобода воли человека у него не Божественна ни в смысле происхождения, ни в смысле влияния, а атеистична. Такая позиция не объясняет возникновение как свободы воли человека в мире необходимости, так и морального закона в мире произвола. Согласно Библии, человеческая свобода не способна ни сама инициировать моральный закон, ни понять его правильно, когда он преподнесен ей Богом. Иными словами, свобода человека должна быть обусловлена внешне, то есть тем знанием, которое предлагается ей Богом в качестве руководства для ее самоограничения. Но Гартман, признавая объективный характер ценностей, не отмечает необходимости самоограничения воли в следовании им. Он не ставит проблемы борьбы с самим собой. В его понимании воля только реагирует на внешние данные, внутренне от них вообще не завися и не изменяясь.

согласовать с существованием Бога, (но) свободу человека трудно согласовать с отрицанием Бога».⁶⁸⁶ На самом же деле, он связывает свободу не с Самим Богом, а с Его загадочным «Ничто».

В христианском же понимании этого вопроса, свобода человека коренится в существовании Бога на вполне сознательном уровне. Если бы не особая заинтересованность Бога в свободе воли человека, Его всемогущество не могло бы дать ей места ни на одну йоту в этом мире. Именно Бог выступает гарантией и основанием всего человеческого достоинства, а следовательно, и его свободы («образ Божий»). Такова позиция религиозного крыла экзистенциализма, например Ж. Маритена, однако у Бердяева она имеет более радикальное изложение, поскольку воля Бога и воля человека подчинены загадочному «Ничто». Что это в Боге — иррациональный порыв, творческая деятельность, любовь или произвол — мыслитель не определяет. Для него это — непостижимая тайна.

Одной из заслуг Бердяева является поднятие личности человека до уровня высшей ценности. Столович, ссылаясь на его труд «С точки зрения вечности» (СПб. — 1907), отмечает: «Особой ценностью обладает свобода, которая для него «изначальна», «первичнее идеи совершенства, потому что нельзя принять принудительного, насильственного совершенства» (Бердяев Н.А. Самопознание. — М. — 1990. — С. 52). Свобода, по его словам, «выше счастья, выше устройства жизни, выше мира, это ценность беспредельная...» (с. 187). Аксиология Бердяева утверждает «абсолютную ценность человека, как самоцели» (с. 17), «абсолютную ценность человеческой личности» (с. 377), считает «свободу и права человека абсолютными ценностями» (с. 380)».⁶⁸⁷

Для Бердяева человек не игрушка у слепых сил природы, не кирпич для общественных целей, не лишь средство экономического развития. Сам Бог вынужден считаться с его свободой, хотя Бердяев истолковал этот факт не

Таким образом, христианину нельзя сомневаться в тезисе соотнесенности автономной воли человека и морального влияния от Бога, на которую воля должна отреагировать самоограничением (впрочем, и не просто самодетерминацией в смысле неизменного или объективного решения). Сам Гартман объясняет свободу от моральной необходимости слабостью ее влечения, что делает моральное усилие еще более трудоемким, поскольку в таком случае оно не может рассчитывать на утверждение, хотя в будущем, справедливого возмездия делающим зло. Таким образом, Гартман, не считая свободу воли способной создать себе закон, как у Канта, но видя в ней способность следовать ему, этот закон никак не связывает с Богом. Мир ценностей у него не принуждает человеческой свободы, но объективность его природы способна влиять на нее положительно. Тем не менее такое положение дел имеет один недостаток. Коль нет Творца как источника морали, а сама свобода человеческой воли не могла создать ее, то откуда же эта объективность мира ценностей возникла? Таким образом, философия Гартмана, защищая объективный характер мира ценностей и некоторую зависимость от него человеческой воли, без привлечения для этого Божественного фактора зашла в тупик, фактически не справившись с обоснованием ни того, ни другого.

⁶⁸⁶ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика. — 1993. — С. 46.

⁶⁸⁷ Цит. по: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994. — С. 394.

по-христиански. Да, человек свободен по воле Бога, однако Творец в само его основание свободы положил стремление к счастью и к осознанию смысла ее существования, приобретаемыми вне ее самой. Они ставят перед свободой постоянный вопрос, на который она, конечно же, может и не отвечать, оказавшись морально нереализованной. Если же свобода сумеет подчинить себя моральному долгу, который не носит характер принуждающей силы, она получит желаемое, если нет — погибнет от собственной бессмыслицы и одиночества. Это библейский ответ как экзистенциализму, так и персонализму.

С точки зрения персонализма, человек и Бог равноправны в моральном смысле, поскольку суверенность человеческой воли однородна с волей Бога. Бог не создал человека лишь для правовых отношений. Свои «обязанности» перед Богом человек исполняет не из-за страха (правового) наказания, а по (моральным) причинам свободной сопричастности к Его целям. Бог создал человека как достойного для Себя партнера и собеседника, как личность, как сотрудника. До этого момента мы можем согласиться с Бердяевым, однако нам необходимо указать на наличие существенного отличия в использовании свободы Богом и человеком. Последнее состоит, на наш взгляд, в том, что «Ничто» Бога самоопределилось в добре, а «ничто» человека — нет, оно еще на пути своего нравственного становления. Мало того, способность тварной (человеческой) свободы к самодетерминации не может быть такой же по силе, как свободы Бога. Свобода Бога вообще не творит зла, а свобода человека и не вылезает из него. Здесь Бердяев отрицает целостность моральной природы Бога, делая ее диалектической (развивающейся), а также переоценивает свободу воли человека, которая все же нуждается в помощи, как внешней (просвещение путем познания), так и внутренней (обращение внимания, правильное понимание предоставленного знания). Об этом еще речь впереди. Тем не менее Бердяев по глубине разработки данной темы превзошел своих западных коллег, хотя и немногие исследователи смогли по праву оценить его заслуги.

Неудивительно, что в «синергическом» споре богословов Бердяев занимает позицию парадокса, то есть невозможности разрешения проблемы свободы рациональным образом. С одной стороны, «свобода человека сама по себе бессильна обратить человека к Богу, победить грех, победить собственную бездонную тьму», с другой, «благодать человек свободно принимает или отвергает, но он не насилуется благодатью».⁶⁸⁸ Этот парадокс философского осмысления настоящей проблемы разрешим лишь на путях Откровения, требующего веры. Ввиду того что Бердяев не берет себе в советчики разум, даже в деле понимания Библейского Откровения, а признание им любви Божьей не носит личного характера, он не мог заметить того, что этот парадокс разрешается именно любовью Бога к Своему творению. Как отметил Н.С. Арсентьев, «нельзя нам ограничивать ни

⁶⁸⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика. — 1993. — С. 46.

милосердие, ни всемогущество Божье, чтобы объяснить загадку страдания. Благой Бог, но не абсолютно всемогущий; всемогущий Бог, но взвешивающий лишь на общий конечный результат и равнодушный к страданию нашему — оба представления равно неприемлемы и приближаются к безбожию или искажению образа Божьего... Это примиряется не рассуждениями, не тонкостями богословия и философии, а фактом Его близости даже в страдании нашем, Его близости к нам, особенно в страдании нашем».⁶⁸⁹

Философия не может даровать людям уверенности в собственном достоинстве и свободе, возникшей неизвестно откуда. У Бердяева не Бог, а «Ничто» причастно к свободе человека, и здесь он рассуждает не как теолог, а как философ, не до конца признающий истинность библейского свидетельства.⁶⁹⁰ По Бердяеву, Бог даже спрашивал у свободы разрешения наделить ею человека при его сотворении. Нет ничего удивительного, что такая свобода будет способна только к бунту. Таков исход любой свободы (в том числе и свободы знать), не желающей подчиниться Божественному водительству.

Рассуждения Н. Бердяева о значении грехопадения напоминают воззрения Оригена, доходя чуть ли не до гностицизма. У него грехопадение изменило не соотношение духовного и материального начал в природе человека, а весь мировой порядок, от которого пострадала человеческая душа, оказавшись в подлинной темнице материальной «объективизации». Эта мысль нуждается в определенной коррекции, чтобы соответствовать Библейскому Откровению (Рим. 7:14-24). Материя была создана не грехопадением, а Богом, последнее лишь внесло в нее дисгармонию, а применимо к человеку еще и элемент неподчинения тела требованиям духа. От такого рода раздвоенности или двоевластия свобода духа лишилась своей власти над телом. Произошла потеря способности воли придерживаться добра постоянно и непрерывно, а знать его полно и достоверно. Таким образом, воля человека стала больной, но не мертвой, порочной, но не греховой в том смысле, чтобы ее можно было осудить на гибель. Следовательно, в Божьем замысле свобода может правильно реализоваться и в рамках материального мира.

Так или иначе, Бердяев рассматривал этот вопрос в русле идей А. Шопенгауэра, первым придав им экзистенциальный смысл. Человеческую личность он ставит выше ее собственного (субстанциального) бытия, выше законов физики, биологии, психологии и социологии. Для него «в по-

⁶⁸⁹ Арсентьев Н.С. О смысле страдания / Русские философы. Антология. — М.: Книжная палата. — 1993. — Вып. 1. — С. 21-22.

⁶⁹⁰ Примечательно, что в Библии Бог не создавал ночи (см. Быт. 1:5), которая может олицетворять понятие «небытия», так полюбившееся экзистенциалистам. Однако связь свободы и «небытия» («ничто») вряд ли философски оправдана. Свобода есть особый род бытия — «становящееся» бытие. Возможно поэтому после сотворения человека Бог не сказал Свое обычное «хорошо». Таким образом, свобода есть скорее «полубытие» или то, что находится на пути к подлинному бытию, чем собственно «небытие» или «бытие».

знании бытия человек есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей». В остальном он приверженец парадоксализма, который вытекает из непредсказуемости самого понятия свободы. «Как существо, принадлежащее к двум мирам и *способное преодолевать себя*, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье».⁶⁹¹

В отличие от поздно осознавшего это Н. Лосского этот мыслитель видел человека принадлежащим сразу трем мирам: Божественному, природному и дьявольскому («меоническому»). Относительно природного порядка человеческая воля свободна, остальные же два связаны с ее собственным выбором. Подобно Канту и Шопенгауэру, Бердяев противопоставляет два мира: мир природной необходимости (у Канта — феноменальный мир, у Шопенгауэра — «мир как представление») и мир свободный (у Канта — ноуменальный мир, у Шопенгауэра — «мир как воля»). Первый познается извне с помощью чувств, второй — изнутри самого человека. Принадлежа первому, человек подчинен всем видам его законов, в сфере же свободы он является «вещью в самой себе» или причиной, самостоятельно начинающей ряд явлений. До этого момента Бердяев — экзистенциалист и этим отличается от Лосского.

Некоторые исследователи творчества Бердяева видят в нем отрицание любой формы подчинения нравственному долгу. Однако Бердяев отрицал лишь вынужденное подчинение даже Богу, но, как мы уже и отмечали, признавал самоподчинение человека тому, что ему предлагается в качестве альтернативы, но не императива. Человек, по Бердяеву, свободным образом относится к Божьему закону, за что и несет полную ответственность. Русский философ не признает не вообще каких-либо норм, а норм навязываемых, категоричных и ультимативных. Личность бунтует против такого к ней отношения, она достойна того, чтобы от нее не просто требовали, а ее убеждали, ей советовали и предлагали альтернативу.

В этом вопросе Бердяев пытается следовать лучшим традициям восточной религиозной мысли, согласно которой душа должна любить Бога, а не бояться Его, искать не выгоды, а истины. Служить Богу человек должен не из-за сулимых Богом благ и не из-за боязни наказания, а по причине своего согласия с Ним, из позиций жертвенной любви к Нему. В такой перспективе любовное служение Богу не нуждается в вознаграждении, равно как и не боится угроз за непослушание: оно просто выше поощрения и боязни наказания. Такое служение основано на убеждении не в силе Бога, а в Его правоте, не власти, а любви. Вот что значила для Бердяева «новая» этика «по ту сторону добра и зла», что не многие смогли рассмотреть в его учении.

⁶⁹¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика. — 1993. — С. 55.

В отличие от Шопенгауэра, видевшего нравственное начало в преодолении всей воли, Бердяев считал порочным лишь ее злой выбор. Кант все равно остался для Бердяева основным ориентиром: воля свободна только тогда, когда сама определяет, какой закон принять для себя, чтобы затем ему подчиняться. Человеческое «я» должно свободно признать верховенство над собой «закона Божьего» как в правом, так и в моральном его аспектах. Однако Бердяев против такого использования «нравственного императива» Канта, долженствование которого унижает личный выбор человеческой воли. Для него такое «добровольное» (а на самом деле запуганное) подчинение является злом и ничем не отличается от вынужденного. Различие между ними состоит лишь в том, что есть принуждение посредством внешней силы, а есть принуждение психологическое, идеологическое, изнутри «калечащее... человеческую индивидуальность во имя долга». Бердяев не приемлет самоограничение «рабское», а не «сыновье», отсюда и его отрицание церковного монашества с его аскетизмом, запугиванием и запретами. Человек в нравственном отношении есть творец самого себя, он стремится к творческому самовыражению, к построению нового, свободного порядка жизни. Единственным способом понимания им заповедей Божьих должно быть не кантовское «ты должен», а благодатное «ты можешь». На этом тезисе построен весь бердяевский анархизм, бунт против «объективизации» и принуждения морального закона.

При изложении учения этого русского мыслителя следует учитывать то, что терминологически он выражался не всегда точно. Он не мог найти иной способ отвергнуть «моральное долженствование» Канта, как путем возмущения против самого нравственного закона. Однако его «новая этика» напрасно отталкивалась от нравственного критерия, поскольку мораль и принуждение — понятия несовместимые: первое из них относится к области знания, а последнее — действия. «Законническое» использование морали послужило причиной того, что Бердяев возмутился самым термином «долг», понимая его только в правовом смысле. Моральный долг — это особого рода долженствование. Это вовсе не принуждение в строгом смысле слова, это отцовский совет, предложение и увещание, но никак не приказ или безоговорочное требование.

Самое удивительное в Библии утверждение состоит в том, что при всей ясной опасности греховной жизни и следующего за нею справедливого наказания Бог не принуждает к спасению, а убеждает. Он предоставляет возможность людям убедиться в том, что вред от греха содержится в самом неправильном поступке, а не заключается в том, что Бог сделал его таким. Следовательно, Бог не навязывает нам «Свое» счастье: на собственном опыте мы можем убедиться в том, что то, что Он от нас требует, как раз и нужно нам. Следуя Богу, мы следуем собственной пользе и благу. Если Бог желает нам только добра, наше послушание нужно не Ему, а нам самим.

Так или иначе, при всей глубине и серьезности своего подхода к проблеме свободы Бердяев не смог пойти дальше, потому что не изучал Биб-

лию с той же силой и рвением, как философию. Это судьба каждого философа, который относится к Слову Бога недостаточно внимательно. Истина только тогда приносит полноценную пользу, когда ее любят во всей ее полноте, а не только отдельную полюбившуюся ее часть. Подлинно христианский (не просто религиозный) мыслитель никогда бы не пришел к выводу, что «Бог всемогущ над бытием, но не над свободой». Нет, Бог есть основание человеческой свободы и ответственности. Хотя Он и считается с этим фактором, как мы убедимся позже, когда злоупотребление свободой преступает меру Его терпения, Он суверенно лишает ее Своей поддержки, и она стремится к самоуничтожению.

С другой стороны, эра благодати, согласно Библейскому Откровению, все же закончится и наступит Судный день, на котором тот, кто не успел правильно воспользоваться своей свободой, испытает на себе действие самого величайшего, но справедливого принуждения — вечного наказания. Там Господь окончательным образом покажет Свое право на человеческую свободу. Он ее Творец, однако и Хозяин. Он даровал ее и вправе спросить за ее использование. Он был верен Своим гарантам, поддерживая ее в каждом из нас, однако ответственность подразумевает либо награду, либо наказание. В сотериологическом смысле эта ответственность состоит в выборе — воспользоваться спасительным даром на Божьих условиях покаяния и веры или нет. В этом смысле Бердяев не достиг христианских высот понимания сверхъестественного (библейского) подхода в объяснении существа данного вопроса.

Не прав он и в вопросе теодицеи, относя происхождение зла к свободе («Ничто»), но не к Самому Богу. Надеясь таким путем «Ничто» независимым статусом, он внес дуализм в природу Бога. Тем не менее свобода «Ничто» не может не находиться под контролем Бога, иначе Он не был бы Всемогущим Существом, не владея Самим Собой. Бог реально свободен, и свобода — один из важнейших Его атрибутов. Но Божья свобода не ведет к злу и никогда не вела к нему. Зло — результат свободы человека, а не Бога, творения, а не Творца. Также и гностическое отвержение им Божьего мира, как совершенно злого по своей природе, чуждо христианскому сознанию. Он стал злым как раз не по замыслу Творца, а в результате его искажения.

П. Гайдено, подводя итог своему обзору творчества Бердяева, отмечает: «Нам близка основная тема Бердяева — тема личности, свободы, поисков человеком смысла своего существования. Но если мы не хотим повторения того трагического, что произошло с Россией в XX веке, мы должны читать Бердяева трезво и реалистически, не поддаваясь искушению утопизма, максимализма и экстремизма, не впадая в соблазн обожествления человека, не забывая, что он — существо конечное. И бытие — как мира, так и самого человека — даровано ему, а не создано им самим... Гордо-романтическая позиция «неприятия Божьего мира», мне кажется, должна уступить место сознанию того, что не природа, не Бог, а именно человек — источник зла и греха в мире. Это сознание, не принижающее, а

отрезвляющее и смиряющее человека, в конечном счете есть источник подлинной, созидательной, а не мнимой, разрушительной его силы».⁶⁹² С этим высказыванием вполне можно согласиться.

Польза от экзистенциализма выражена в том, что он показал не просто ограниченность какой-то одной системы знания, но и неизбежной и принципиальной абсурдности самого бытия, подверженного необходимости смерти. Тем не менее, отрицая пользу в знании, он подрубил сук, на котором сам же и сидел. Сама эта абсурдность бытия определяется не любым знанием, а знанием лишь «научным», секулярным и безжизненным. Божественное или моральное знание, которое экзистенциализм выбросил, как «младенца вместе с водами», не только не приводит к пессимизму, но наделяет смыслом и радостью всякого, кто только с ним соприкоснется. При осознании существования личного и доброжелательного к людям Бога жизнь человека перестает быть одинокой, подверженной страху и уязвимой. На таком познавательном основании имеет смысл строить свою жизнь.

Прежде чем перейти к изучению отношения к проблеме свободы воли в интуитивизме, мы хотели бы поговорить о том, как этот вопрос рассматривался среди последователей философского учения **Владимира Сергеевича Соловьева** (1853 — 1900) о «всеединстве», опиравшегося на философию тождества Ф. В. Шеллинга. Хотя философия «всеединства» оказала большое влияние на русский интуитивизм, все же она не столь радикальным образом, как он, игнорировала материальный аспект существования мира.

Освободившись от религиозного догматизма средневековья, философская мысль двигалась, как мы заметили, от *миросознания* в лице окрашенного материализмом Просвещения к *самосознанию* эпохи Постмодерна, представляющего в лице экзистенциализма и интуитивизма психологический субъективизм и индивидуализм. Тем не менее В. С. Соловьев выдвинул теорию об особой ступени познания — *богосознания*, согласно которому свобода немыслима без ее связи с высшим бытием Личного Бога и Его миром ценностей. Это движение мысли естественно и закономерно, поскольку определено стремлением удовлетворения основных человеческих потребностей: физических, душевных (эмоциональных и интеллектуальных) и духовных (религиозных).

Сторонники философии всеединства помещали произвольную волю человека в его душу, а преображенную познанием морального долга — в дух. Это не разные две воли, а одна, свободная либо принять понятие долга и начать полноценную жизнь, либо его отвергнуть и стать на путь своей гибели. Свобода воли призвана из душевной возрасти в духовную — в этом смысл ее просвещения моральной истиной, после которого она либо останется в своей произвольной и изначальной форме и укоренится в ней,

⁶⁹² Гайденок П. Мистический революционаризм Н.А. Бердяева / Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика. — 1993. — С. 17-18.

либо поднимется на новый уровень отношений — сообразования с моральным долгом и долгом любви перед Божественной Личностью.

Сам В. С. Соловьев неоднократно заявлял о свободе воли индивида, но так и не выработал приемлемой аргументации для доказательства этого заявления. Его метафизика всеединства унаследовала от Шеллинга все его проблемы, не устранимые в рамках концепции философского монизма. Исходным пунктом его учения была идея о «Всеедином Сущем», соединяющем в себе Творца и творение через посредство так называемой Мировой Души. Концепция всеединства Соловьева хорошо описывала цельность человеческого естества, соединяющего в себе потребности в эмпирическом (научном), рациональном (философском) и мистическом (религиозном) видах знания. Признавая в существе Бога элемент развития, Соловьев не мог мыслить свободу воли индивида иначе как в виде части развивающейся Божественной природы. Подчеркивая необходимость определенного напряжения внутри природы Бога, Соловьев ввел в нее «Четвертую Ипостась» (кроме традиционно христианской Троицы), которую назвал Софией (Премудростью). Душа мира — София — отпала от Бога, и единство ее распалось на множественность, но все ее элементы должны воссоединиться и возвратиться к Отцу.

Какое место отводил Соловьев индивидуальной личности в своей философии? Он следует путем Шеллинга, даруя человеческой воле свободу от природной необходимости, разумеется, ограниченную, но подчиняя ее внутренней необходимости, которую он связывал с целью достижения вселенского единства. Уже в ранней своей работе «Философские начала цельного знания» (1877) Соловьев указывает на социальную обусловленность свободной деятельности человека: «Как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития». По мнению Соловьева, в общем ходе истории индивидуальный выбор большой роли не играет, хотя говорит он о нем достаточно часто.⁶⁹³

Отдельные аспекты учения Соловьева о свободе воли все же не стояли на месте, двигаясь вместе с переломами в его философии. Так в средний период своего творчества Соловьев отказался от своего увлечения оригенистическим оптимизмом и начал учить о зле как реализации тварной суверенности. Так, в работе «Россия и вселенская церковь» (1889), в главе пятой книги третьей, касаясь темы «свободы высших духов», он писал следующее:

«Но свобода чистых духов далеко не сходна с той, которую мы знаем по нашему собственному опыту. Не будучи подчиненными объективным ограничениям материи, пространства и времени, а также всему механизму

⁶⁹³ См.: Радлов Э.Л. Учение Соловьева о свободе воли. СПб., 1911.

физического мира, ангелы Бога имеют власть предуставить все свое последующее бытие единым *внутренним* актом своей воли. Они свободны стать за Бога или против Него; но так как по своей природе (в качестве непосредственных созданий Бога) они изначала владеют высокой степенью света и силы, то они действуют с полным пониманием дела и с полной действительностью успеха и не могут раскаиваться в своих поступках. В силу самого совершенства и величия их свободы они могут применить ее лишь в одном решительном акте, раз навсегда. Внутреннее решение их воли, не встречая никакой внешней задержки, вызывает немедленно все свои последствия и *исчерпывает* свободу воли. Чистый дух, который свободно самоопределяется к Богу, немедленно вступает в обладание Божественной Премудростью и становится как бы органическим и нераздельным членом Божества: любовь к Богу и добровольное участие в Божественном действии составляют отныне его природу. Со своей стороны, дух, самоопределившийся в противоположном смысле, также не может уже более изменить своего решения. Ибо он принял его, зная вполне, что он делает, и мог получить лишь то, чего желал. Он желал отделиться от Бога, ибо в нем зародилось отвращение к Богу. Это отвращение не могло иметь ни малейшего основания, ибо в Боге не может быть и тени какого-либо зла, могущего оправдать или объяснить враждебное к нему чувство; эта вражда есть простой и чистый акт духовной воли, имеющий все свое основание в себе самом и недоступный никакому видоизменению: она становится самой природой или сущностью падшего ангела».⁶⁹⁴ В этих рассуждениях четко видна позиция признания свободы воли у сотворенных Богом существ, к которым, конечно же, можно отнести, по крайней мере, первых людей до их грехопадения.

Однако тут же причиной зла Соловьев неожиданно называет не свободу воли ангелов или людей, а таинственную безосновную природу, находящуюся в Самом Боге:

«Независимая от какой-либо причины и какого-либо внешнего и временного обстоятельства в своем нравственном акте, безусловно владея собою, противобожественная воля по необходимости вечна и безвозвратна. То — бесконечная бездна, куда немедленно повергается мятежный дух, и откуда он может посылать свои лучи в присущем ему направлении, сквозь природный хаос, физическое творение и до пределов Божественного мира. Да ведь он и знал хорошо, определяясь против Бога, что в поле действия ему недостатка не будет; ибо Божественная воля уже вызвала тогда из небытия Душу мира, пробудив в ней хаотическое желание — основу и материю всего творения. Эта мировая душа есть неопределенный и необусловленный принцип, и она всегда будет в известной мере сообщать этот характер всему, что произойдет от нее. Так явится огромная смешанная среда, которая останется в колеблющемся положении между Богом и Его противником, доставляя сему последнему средства питать свою нена-

⁶⁹⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Брюссель, 1969, т. 11, с. 300.

висть, осуществлять свой мятеж и продолжать свою борьбу. Его существование не будет поэтому неподвижным и пустым, ему дастся обильная и разнообразная деятельность, но общее направление и внутреннее качество всего, что он сделает, будут заранее определены первоначальным актом его воли, отделившим его от Бога. Изменить этот акт, вернуться к Богу для него безусловно невозможно».⁶⁹⁵

Сравнивая эти две следующие одна за другой цитаты, трудно понять, чем же вызвано отпадение сатаны и его ангелов — их безусловным правом выбора или же «Божественной волей», которая «вызвала из небытия Душу мира, пробудив в ней хаотическое желание». Конечно, здесь мы видим результат преклонения Соловьева перед авторитетом Шеллинга, заимствовавшего идею безосновного начала в природе Бога у Якоба Бёме. Подобно Августину, Соловьев не мог понять, как возможен сам факт отпадения от Бога, Который дарует всему творению Свою силу и способности. Признать свободу к злу для него было равнозначно предоставить и свободу к добру, а значит, отказаться от руководства Божьего. Отвечая на этот вопрос, Соловьев в отличие от Августина не стал усматривать в Боге единственную причину гибели некоторых людей, но предпочел увидеть в качестве причины зла опосредованное действие Бога, последовав путем Плотина и Шеллинга. У Плотина злую материю создала Мировая Душа, а не Единое. Якоб Бёме ввел это косное начало в природу Бога, чем и воспользовался в своей философии Шеллинг. Вот эта причастность к монистической философии Шеллинга требовала от Соловьева подчинения индивидуальной воли воле всеобщей для достижения идеала «всеобщей организации нравственности», против чего выступил Б.Н. Чичерин. Критикуя главный тезис Соловьева о праве как «обязательной реализации минимума добра», Чичерин отстаивал идею абсолютной автономии нравственного закона в качестве единственной гарантии невозможности подмены «внутренних решений совести принудительным общественным законом».⁶⁹⁶ Мнения Соловьева придерживался и другой теоретик «панморализма» Н.Я. Грот.⁶⁹⁷

В «Оправдании добра» (1897 — 1899) представления Соловьева о свободе воли находятся все еще на том же месте. Он мечется над проблемой происхождения зла, не допуская возможности его связи со свободой твари к злу: ««Как было замечено, добро не может быть предметом произволь-

⁶⁹⁵ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Брюссель, 1969, т. 11, с. 300—301.

⁶⁹⁶ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1879, а также полемическая статья: Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. IV.

⁶⁹⁷ Грот Н.Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // Вопросы философии и психологии, М., 1889. В этой статье Грот выдвигает концепцию «мировой воли к жизни», которую определяет как «мировой инстинкт», заложенный в природе всех живых существ, но достигающий полноты самовыражения только в нравственной деятельности человека. Тему свободы воли Грот затрагивал также в относящейся к периоду его раннего увлечения позитивизмом работе «К вопросу о свободе воли» (1884), изложив ее с позиций утилитаризма в этике.

ного выбора. Его собственное превосходство (при соответствующем познании и восприимчивости со стороны субъекта) есть вполне достаточное основание для предпочтения его противоположному началу, и произволу здесь нет места. Когда я выбираю добро, то вовсе не потому, что мне так хочется, а потому, что оно хорошо, что оно есть положительное и что я способен оценить его значение. Но чем определяется противоположный акт, когда я отвергаю добро и выбираю зло? Тем ли только, как думает известная школа этики, что я не знаю зла и ошибочно принимаю его за добро? Чтобы так было *всегда*, доказать невозможно. Если достаточное знание добра, в соединении с достаточною к нему восприимчивостью, *необходимо* определяет нашу волю в нравственном смысле, то остается еще вопрос: недостаточная восприимчивость к добру и восприимчивость к злу, есть ли она *необходимо* факт природы только, — не может ли она также зависеть и от воли, которая в этом случае, не имея рациональных оснований, определяющих ее в этом дурном направлении (ибо подчиняться злу вместо добра противно разуму), может действительно являться собственной и окончательной причиной своего самоопределения. Так как нет никакого объективного основания любить зло, как таковое (для разумного существа), то воля может избирать его только произвольно, — разумеется, при условии ясного и полного сознания, ибо в полусознательном состоянии дело достаточно объясняется ошибкою суждения. Добро определяет мой выбор в свою пользу всю бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор *бесконечно* определен, необходимость его была абсолютная, и произвола в нем — *никакого*; напротив, при выборе зла нет никакого определяющего основания, никакой необходимости, и, следовательно, бесконечный произвол». ⁶⁹⁸ Здесь Соловьев действительно прав: на отрицательный выбор способна лишь неразумная воля, руководимая лишь необоснованным произволом. Однако он был неправ, когда пытался бороться с произволом средствами морального или богословского детерминизма.

О возможности свободного выбора зла вопреки доводам разума Соловьев там же говорит следующее: «Но вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики. Но во всяком случае, прежде чем ставить вопрос, найдется ли такое существо, которое и при полном знании добра может произвольно его отвергнуть и предпочесть зло, следует нам самим дать себе ясный отчет обо всем, что

⁶⁹⁸ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966, т. 8, с. 46.

содержится в идее добра и что из нее следует».⁶⁹⁹ Итак, Соловьев отказывается дать ответ о возможности злого выбора вопреки обладанию моральным знанием, ссылаясь на «темные глубины метафизики». Он это делает по той причине, что если зло существует внутри человека, значит, оно должно существовать и внутри Бога, поскольку Бог есть основа всего, что происходит с человеком и этим миром.

К. Мочульский пишет по этому поводу следующее: «В учении о свободе воли он (Соловьев) усваивает кантовское различие эмпирического и умопостигаемого характера, но толкует его по-шопенгауэровски; свобода умопостигаемого характера относительна; в ноуменальном мире воля человека подчинена закону этого мира. Впрочем, утверждает Соловьев, для нравственной деятельности человека абсолютная свобода вовсе не обязательна: достаточно, чтобы человек был свободен в том смысле «чтобы его поступки определялись идеальными мотивами». Автор не разрешает проблемы о свободе воли. Он искусно ее обходит. При монизме его мировоззрения попытки обосновать свободу наталкивались на непреодолимые трудности. Соловьев не находит свободы ни в мире эмпирическом, ни в мире умопостигаемом. И здесь и там человек детерминирован. Как явление среди явлений, он подвержен закону необходимости, как «умопостигаемый характер», он обусловлен своей вечной идеей. Возможность «определяться идеальными мотивами» совсем не есть свобода. Для Соловьева-интеллектуалиста недоступно понятие иррациональной свободы. Поэтому и в его метафизическом построении остается невыясненным один важный момент — возможность отпадения мировой души».⁷⁰⁰

Этими словами Мочульский характеризует позицию Соловьева по вопросу свободы воли, изложенную им в «Критике отвлеченных начал» (1877 — 1880). В «Оправдании добра» Соловьев решил исправить свою ошибку, состоявшую в полном отказе от принципов кантовской рациональной этики. Вот что об этом говорит Мочульский, недовольный отходом Соловьева от религии в область общечеловеческой морали: «В основе нравственности лежит свобода выбора между добром и злом. Добро, метафизически обоснованное, уничтожает человеческую свободу, *принуждает*. Соловьев чувствовал эту трудность и пытался соединить идею теократии с понятием свободы. Согласно с общим планом своего исследования он доказывал, что эмпиризм и рационализм не дают удовлетворительного ответа на основной вопрос этики и что этика может быть обоснована только религиозно. И тут же, явно противореча самому себе, он заявлял: «Основной вопрос этики, как мы знаем, есть следующий: в чем состоит коренное различие нравственного и безнравственного действия и на чем это различие для человека обосновывается? На этот вопрос рациональная этика, в связи с последними результатами этики эмпирической, *может*

⁶⁹⁹ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966, т. 8, с. 46-47.

⁷⁰⁰ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: YMCA-Press, 1936. Переиздано: К. Мочульский. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М.: Республика. — 1995.

дать удовлетворительный ответ». И далее он целиком принимает учение Канта об автономии нравственной воли. Эти противоречия связаны с основным дефектом всей его этической системы. Соловьев пытается построить свое учение независимо от решения проблемы о свободе воли, он утверждает, что «для этики нет непосредственной необходимости в окончательном метафизическом разрешении вопроса о свободе воли; для нее достаточно *пока* и тех результатов, которые получены путем эмпирического и рационального исследования». Стоит только признать это неожиданное утверждение, и все здание «свободной теократии» рушится. Под внешним блеском логической аргументации и философской диалектики система Соловьева противоречива. Автор не был ею удовлетворен и в девяностых годах заново ее переделал («Оправдание добра»)⁷⁰¹.

Однако приняв тезис о рациональной обусловленности воли человека, Соловьев понимал эту обусловленность как некую мистическую коллективную необходимость. Эту проблему он не смог разрешить даже в своем «Оправдании добра»: «Я, как нравственное существо, *хочу*, чтобы на земле царствовало добро, я *знаю*, что один не могу этого достигнуть, и я *вижу* собирательную организацию, предназначенную для этой *моей* цели, — ясно, что эта организация не только не ограничивает меня, а, напротив, снимает с меня мою индивидуальную ограниченность, расширяет и увеличивает мою нравственную волю. Каждый, поскольку его воля нравственна, внутренне участвует в этой всеобщей организации нравственности, и ясно, что могущие отсюда вытекать относительные внешние ограничения для отдельных лиц утверждаются их собственным высшим решением и, следовательно, никак не могут нарушать моральной самозаконности... *Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру*».⁷⁰²

П. П. Гайденко указывает на основную ошибку в учении Соловьева об индивидуальной воле человека: «Именно потому, что человек укоренен в трансцендентном, он по своей ценности выше всякого имманентного образования. В этом — истина христианского персонализма и его непреходящее значение. Та ценность личности, на которой стоит и вместе с которой падает европейское сознание неотъемлемых прав человека, уходит своими корнями в убеждение, что существует бессмертная человеческая душа, составляющая субстанцию каждого единичного человека. И, напротив, отрицание этой субстанции, создание мифологемы человечества как развивающегося имманентного Бога, в котором, как в Боге-Природе Спинозы, нет места для свободы и самоопределения личности, порождает условия для утопий, которыми так богат наш век».⁷⁰³

⁷⁰¹ Там же.

⁷⁰² Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль. 1990. — С. 340, 341.

⁷⁰³ Гайденко П. П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. — 1994. — № 6.

Впрочем, подчинение индивидуальной воли общественному началу у Соловьева не было безусловным. Если и отрицал Соловьев ценность индивидуальной личности, то лишь той, которая отказывается иметь встречу с истинным знанием. Остальную же индивидуальность Соловьев признавал, а значит, оставлял ей право соединиться с истинносущим свободно, чего нельзя было сказать о свободе уйти от него. Вот что он пишет в своей работе «Смысл любви» (1892 — 1894): «Способность человека перед прочими существами природы, — способность познавать и осуществлять истину — не есть только родовая, но и индивидуальная: каждый человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни... Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может вмещать в себе истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве».⁷⁰⁴

Если в вопросе об отношении человечества к единичному индивиду Соловьев был солидарен с пантеизмом и имманентизмом О. Конта, то в вопросе об отношении человечества к Богу как вечно сущему он был совершенно не удовлетворен учением Конта. В связи с данной темой примечательно мнение Соловьева о невозможности наделения индивидуальной воли атрибутом субстанциальности. В своем сочинении, получившем название «Теоретическая философия», он предпринял критику картезианской идеи «субстанциальности Я»⁷⁰⁵, что вызывало несогласие с ним его друга М. Лопатина. Как известно, Декарт видел в индивидуальной субстанции достоверное положение, на котором можно было возвести систему истинного знания: «мыслю, следовательно, существую». Впрочем, Декарт лишь повторил мысль, высказанную еще Августином: «Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую... Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны Академиков, которые могли бы сказать: “А что если ты обманываешься?” — Если я обманываюсь, то поэтому уже существую...».⁷⁰⁶ Соловьев восстал против субстанциальности человеческого я, боясь подчинить свободу воли «природе», что делать, впрочем, не было нужды, если рассматривать под нею особую разновидность, так сказать, деятельной и мыслящей субстанции.⁷⁰⁷

⁷⁰⁴ Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. 1990. — С. 504.

⁷⁰⁵ См. подр.: Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль. 1990. — С. 776-797.

⁷⁰⁶ Творения блаж. Августина, Епископа Иппонийского. Киев, 1905, ч. 4. — С. 217.

⁷⁰⁷ Соловьев не выиграл этот спор с Лопатиным, почему к нему снова обратился один из строгих последователей, С. Н. Булгаков. Тем не менее мнение В. С. Соловьева отложило отпечаток на последующем развитии всей его концепции «всеединства». Например, в этой связи П. Флоренский пишет следующее: «В историческом процессе достигается и осуществляется некая предзаложенная и предпоставленная цель. Каковы бы ни были факторы и силы, осуществляющие этот имманентный план, их действие сковано всеобъемлющей необходимостью ...Оправдывается именно мир, не человек, история в целом, но не личная жизнь. Напротив, личность превращается в орган или элемент мировой сущности, жертвоприносится целому... Человек — родовой человек — включается в

Тем не менее нельзя сказать, что Соловьев не внес никакого вклада в развитие учения о свободе воли. В «Философских началах цельного знания» (1877) Соловьев писал о свободном соединении воли человека с Божественной истиной: «Но освободиться от внешности, которая сильнее его, человек может, очевидно, лишь соединяясь внутренне с тем, что само по себе, по самому существу своему, свободно от всякой внешности, заключая в себе все и, следовательно, не имея ничего вне себя, — другими словами, человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинносущим, то есть в истинной религии. Это освобождение человека от внешности и от связанных с нею зол и страданий, это соединение с всецелосущим, или осуществление истинной религии, и есть действительная цель всех нормальных человеческих деятельности, а следовательно, и истинной философии».⁷⁰⁸ Особенность данной мысли Соловьева состоит в том, что он считает основанием человеческой свободы только ее духовно-нравственную связь с Богом. Однако нетрудно увидеть и другое применение этой мысли: свобода воли была бы невозможной без Божественного происхождения как ее самой, так и приспособленного к ее возможностям природного мира. Мало того, даже после создания свободного человека Бог продолжает балансировать условиями его бытия таким образом, чтобы эта свобода не подавлялась чрезмерными трудностями жизни.

Противопоставляя свое представление о свободе воли буддистскому и научному, там же Соловьев говорит и о самоконтроле воли: «Свобода есть могущество, и истинная цель есть победа и власть над миром внешности... Но для настоящей, полной свободы человек должен иметь власть не только над природой внешнего мира, но и над своей собственной, а эту внутреннюю власть не может дать то знание, которым ограничивается эмпиризм. Но точно так же достигнуть этой внутренней свободы, или власти над собственной природой, человек, очевидно, не может из самого себя, так как он уже не свободен, — это значило бы поднять самому себя за волосы. Чтобы быть внутренне свободным, он должен перенести свой центр из своей собственной в другую, высшую природу». Эти слова говорят о необходимости свободного возвышения человека, что осуществить можно лишь путем самоограничения и отказа от всего отрицательного в мотивах самой воли. Это возвышение человеческой воли над самой собою («из своей собственной в другую, *высшую* природу») сильно напоминает концепцию сублимации Б. Вышеславцева. Таким образом, по Соловьеву, совладать с собой свободная воля может лишь на пути воспринятая моральных и религиозных ценностей жизни.

природу, и общественный идеал вырастает до космических размеров. Такая натурализация человека тесно связана с пониманием мира как телеологического единства, как органического целого, как некоего индивида высшего порядка... Это органическое мироощущение и есть первичная основа утопического овеществления идеалов» (Флоренский П.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. — С. 87).

⁷⁰⁸ Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. 1990. — С. 198.

Между тем Соловьев отводит разуму не исключительное место в деле воспитания или обуздания свободы воли. О необходимости координации действий разума и любви Соловьев говорит в «Смысле любви»: «Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью. Любовь, как действительное упразднение эгоизма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь больше, чем разумное сознание, но без него она не могла бы действовать как внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность. Только благодаря разумному сознанию (или, что то же, сознанию истины) человек может различать самого себя, то есть свою истинную индивидуальность, от своего эгоизма, а потому жертвуя этим эгоизмом, отдаваясь сам любви, он находит в ней не только живую, но и животворящую силу и не теряет вместе со своим эгоизмом и свое индивидуальное естество, а, напротив, увековечивает его... Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма».⁷⁰⁹

Соловьев ошибался лишь в одном: он не верил, что сверхъестественная сила присуща свободе воли в силу самого факта ее сотворения Богом. Самостоятельность воли человека коренится в ее онтологии. Идея личной свободы потому и неискоренима из человеческого сознания, что неискоренима из самого существа человека. Человек в отличие от материи не является просто субстанцией, а обладает ею, причем самостоятельно и творчески, фактически являясь особой, самоуправляемой субстанцией.

Видным представителем «философии всеединства» или «софиологии», обращавшимся к теме свободы воли специально, был **С. Н. Булгаков** (1871 — 1944). Этот философ видел решение проблемы существования связи между Богом и созданным Им миром в христианском учении о Божовоплощении. Правда, эту роль Иисуса Христа он приписывает Мировой Душе, переходящей в Софию и таким образом воплощающейся в материальном мире. Учение о Софии вызвало большую полемику среди богословов, которые обвиняли его в пантеизме и невозможности объяснить сущность свободы. В ответ Булгаков попытался защитить свою позицию в таком своем труде, как «Невеста Агнца» (1945), однако без признания права свободы на ошибку и отпадение от Бога его учение о свободе воли оставалось незавершенным и непоследовательным.

Согласно философии «всеединства» В. Соловьева (а также софиологии С. Булгакова), человеческая воля может лишь замедлить осуществление Божьего плана по отношению к себе, но не избежать его совершенно. Поэтому-то философы данного направления, именуемого еще как реал-идеализм, отрицали необходимость существования ада и утверждали возможность всеобщего спасения. Сторонники философии «всеединства» были правы в том, что человек является существом становящимся, и в этом смысле он «есть одновременно тварь и нетварь» (Булгаков С. Н. Свет Не-

⁷⁰⁹ Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. 1990. — С. 505.

вечерний. — М. — 1917. — С. 278), однако направление развития этого становления задано извне, пусть и путем осуществления в бесконечном времени. Это — лучшее, на что только был способен человеческий ум, не желающий выйти за рамки монистической философии.

Творчество Булгакова благоприятствовало лучшему пониманию свободы воли лишь в тот его период, когда он придерживался библейской концепции творения мира. Когда же он распространял принцип монизма слишком далеко, его учение о свободе воли сильно страдало. Об этом пишет В. Зеньковский следующее: «Булгаков по-прежнему признает тварность мира и в этом смысле свободен от всякого упрека в пантеизме — отвержение теокосмизма, о чем уже шла выше речь, между прочим, как раз находится в «Невесте Агнца». Там же ярко и сильно изображена не только активность мира и его «метафизическая упругость», не только подчеркнута прежняя идея о том, что «тварная София есть энергетическое начало мира», но очень рельефно показано, что «зло в тварном мире есть плод тварного самоопределения», что «зло сотворено тварью»... Поскольку мир есть единое целое и в нем существует онтологическое единство, постольку ясно, что при сравнении Абсолюта с нашим «полутемным» миром «Бог и мир суть неравные реальности»». ⁷¹⁰

В своем сочинении «Невеста Агнца» Булгаков подошел к теме свободы вплотную, поскольку это требовалось для изучения им проблематики зла. Здесь он писал: «Основа зла — в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности». ⁷¹¹ Однако как только он стал на позиции софиологического монизма, как источником зла стало не «свободное самоопределение» твари, не «природная данность», а Сам Бог. Не зная, как согласовать свою убежденность в реальной свободе индивида с исторической необходимостью, управляемой Софией, Булгаков последовал за П. Флоренским в антиномизм или парадоксализм. Поскольку каждый человек у Булгакова «в одно и то же время и личен, и всечеловечен», он объявил эту всечеловеческую индивидуальность «антропологической аксиомой».

Подводя итог философии С. Булгакова, В. Зеньковский отмечает невозможность построения нормальной теодицеи и учения о свободе воли человека, находясь на почве софийного монизма, так что «всюду, где научная добросовестность диктует Булгакову черты реализма (как в учении о зле, о свободе), он фатально теряет путеводную нить «софийной детерминации», — и вся система софиологического монизма расползается, уступая место основному онтологическому дуализму, с которым связано понятие творения». ⁷¹²

⁷¹⁰ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 2. — Ленинград: ЭГО. 1991. — С. 215-216.

⁷¹¹ Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 2. — Ленинград: ЭГО. 1991. — С. 217.

⁷¹² Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 1. Ч. 2. — Ленинград: ЭГО. 1991. — С. 225.

Таким образом, сторонники концепции «всеединства» В. С. Соловьева большей частью лишь декларировали свободу воли человека, не приводя существенных доводов в ее пользу. Мало того, свобода, по справедливому замечанию С. Левицкого, в учении «всеединства» поглощалась Богом, поскольку не могла сопротивляться либо внутренне противоречивой воле Бога, либо неотразимому влечению Его любви. Несколько особняком от последователей учения Соловьева находился представитель трансцендентального реализма Е. Н. Трубецкой, поскольку в отличие от них ясно признавал библейское учение о творении и отрицал пантеистическую направленность философии «всеединства».

Евгений Николаевич Трубецкой (1863 — 1920) также рассуждал о проблеме свободы воли человека, выделяя его из всего мироздания: «Весь пафос свободы не имеет ни малейшего смысла, если в человеке нет той святости, перед которой мы должны преклоняться... Об уважении к человеку можно говорить только в том предположении, что человек есть сосуд безусловного, носитель вечного, непреходящего смысла жизни».⁷¹³ Хотя это замечание защищает свободу воли от трактовки человека как простого продукта генетических и социальных детерминант, однако его рассуждение об уважении подразумевает особый вид отношений, отличных не только от физических, но и от правовых, с позиции которых часто рассматривают положение человека перед Богом.

Между тем нет ничего противоестественного природе Бога, если Он пожелает, чтобы лично Его почитало существо, не боящееся наказания, а вполне свободное. Об аде же Его Откровение говорит как о том, во что он может верить, а может и не верить, а следовательно, бояться его или же нет. Согласно Священному Писанию, Бог создал ад не для людей и не для устрашения людей, по этой причине он начинается уже здесь на земле, когда человек отстраняется от Бога как источника своего бытия и полноценной жизни. Бог не пугает им грешника, а лишь констатирует, что в этом месте окажутся те, кто не пожелал считаться не просто с правами Бога, а именно с Его любовью. По этой причине Бог не запугивает грешников адом, а предупреждает о его существовании тех, кто не желает разговаривать с Ним на языке любви и моральных взаимоотношений. Таким образом, человеческая свобода путем реакции на познанную истину определяется не только в добре или зле, но и в собственном бытии или небытии. С духовной реальностью нужно считаться, так же как и с материальной. Свободы от нее, как и от собственного разума, Бог не предоставлял ни одному из Своих творений.

Исходя из рассуждений о моральном правлении Бога, в другом своем произведении («Смысл жизни») Евг. Трубецкой осуществляет попытку согласования между собой воли Бога и человека: «Свобода есть самоопределение: но вне *идеи*, выражающей замысел Божий о нем, сотворенное существо не имеет самости и не в состоянии ее определить. Или оно от-

⁷¹³ Трубецкой Е.Н. Два зверя: старое и новое. — М. — 1918. — С. 8.

дает себя воле Божьей, тогда эта «самость» становится ярким изображением образа Божьего: идея становится его внутренним содержанием, *его жизнью*. Или же, наоборот, свободное существо утверждает свою самость *против* идеи, утрачивает окончательно этот образ и подобие Божье. Тем самым оно отсекает себя от вечной жизни, утрачивает всякое субстанциональное содержание, а стало быть, и «самость»: ибо существо, окончательно порвавшее всякую связь с вечной жизнью, становится вследствие этого разрыва пустым, бессамостным призраком». ⁷¹⁴

Иными словами, человеку свобода предоставляет право быть или не быть, без этого выбора он не попадет ни в ад, ни в рай. Эта мысль хорошо передана Достоевским, который вложил ее в уста Кириллова: «Вся свобода будет тогда, когда будет все равно — жить или не жить». ⁷¹⁵ Только не желающий жить не захочет как пользоваться свободой, так и зная условия ее осмысленного существования. Переступая через черту, он решает вопрос не только смысла, но и самого существования своей жизни.

И чтобы внести некоторую ясность в затянувшемся споре между крайними арминианами, склонными к деизму, и крайними кальвинистами, склонными к фатализму, мы приведем мнение этого мыслителя, которого трудно отнести к какой-либо богословской школе, по проблеме характера воплощения Божественной идеи или замысла. Оно, на наш взгляд, выражено им в библейском ключе:

«Вечные Божественные идеи суть не только замыслы Божьи: они — *живые творческие силы*. И, если человек откажется быть сотрудником и носителем этих творческих сил, он будет заменен другим сотрудником: хочет ли он этого или не хочет, — полнота Божественной жизни должна осуществиться. Если в положении “засохшей ветви” окажутся сыны Авраама, то Бог “из камней сих может воздвигнуть сынов Аврааму”. “Талант”, данный от Бога, должен быть началом духовного роста человека. У человека, не возрадившего свой “талант”, он отнимается и передается другому (Мф. 25:24-30). Ясно, что отпадение и даже “вторая смерть” человека не есть отпадение той вечной идеи, которая была поручена ему как данный от Бога “талант”. В качестве живой творческой силы идея не может быть утрачена Богом: она найдет себе другого, свободного выразителя и носителя, а тем самым вечная жизнь будет осуществлена во всей своей полноте... Стало быть, ни от какого нашего греха, падения или даже гибели Божественная жизнь не потерпит какого-либо ущерба; Божественный замысел осуществляется во всей своей полноте, обращая в ничто всякое сопротивление, как бы ни были велики те силы, которые ему противодействуют». ⁷¹⁶

⁷¹⁴ Цит. по: Русские философы. Антология. — М.: Книжная палата. — 1994. — С. 298. Курсив автора.

⁷¹⁵ Достоевский В.М. Собр. соч. — Т. 7. — 1957. — С. 123.

⁷¹⁶ Цит. по: Русские философы. Антология. — М.: Книжная палата. — 1994. — С. 299-300. Курсив автора. Известный кальвинистический прием против учения об условности спасения связан с библейским уподоблением спасения обладанию «вечной жизнью». Тем

Иными словами, предопределение Божье имеет неизменно заданный характер лишь по отношению к общим целям Бога, спасение же (не судьба земная) каждого индивидуума поставлена в зависимость от его собственного поведения. Каким оно должно быть — речь в следующих частях данной книги. Здесь же мы подчеркнем лишь ценные мысли в учении Е.Н. Трубецкого, которое, конечно же, не отвечает на все без исключения вопросы: «Мир во времени есть область самоопределения твари, которая должна выбрать между вечной жизнью и вечной смертью — утвердить себя в виде идеи или в ее отрицании. Вот почему здесь, *во времени, идея не дана* в своей вечной действительности. Вместо действительности идеи мы находим здесь лишь нераскрытые или не вполне раскрытые, притом противоположные возможности. Свободная тварь призвана осуществить в себе тот образ Божий, который составляет в себе *ее идею*. Но этой положительной возможности, которая составляет ее призвание, соответствует и противоположная, *отрицательная* возможность. Свобода выбора именно и заключается в возможности выбрать между идеей и ее отрицанием».⁷¹⁷

Человеческая воля есть особая субстанция, которой выпала великая честь выбора между добром и злом, между жизнью и смертью, так что Сам Бог ожидает ее решения, потому что «для достижения этой цели (цели самостановления человека. — Г. Г.) недостаточно одностороннего *действия сверху*, а требуется, кроме того, и *содействие снизу*, — содействие свободной твари Божеству».⁷¹⁸ Является это содействие внутренним актом человеческого сознания или же внешней помощью Богу — Евг. Трубецкой не обсуждает. Для него важно лишь одно: Бог не поступает с человеком как с вещью или животным. Христианское миропонимание уточняет его позицию, соединяя в себе достаточное для нашего спасения действие благодати сверху и достаточное согласие воли человека снизу, но об этом нам предстоит поговорить в следующих частях данной книги.

В роли защитников свободы воли, кроме экзистенциализма и шеллингианства, выступает также и интуитивизм. В этом смысле нам необходимо

не менее, вечная жизнь, согласно 1 Ин. 3:14-15, измеряется не временем, а качеством. Слово «век» в греческом языке означает не вечность, а специфический период времени, который может быть каким угодно по длительности. Выражение «вечная жизнь» по этой причине описывает состояние, а не время, что лишает данный аргумент его силы. Чтобы охарактеризовать спасение по временной шкале, нужно использовать другие тексты Писания, среди которых невозможно проигнорировать утверждающие об отпадении от веры и благодати. Однако тема «вечной жизни» хорошо согласуется с арминианским утверждением, согласно которому верующие имеют причастность к «вечной жизни», и она в их личной жизни имеет начало и может иметь конец. Они причастны к ней посредством своей веры, поскольку же вера есть постоянное условие для такой причастности, лишение ее равнозначно отпадению от «вечной жизни», которая, естественно, от этого не страдает. Библия подтверждает данную возможность (Отк. 3:5; 22:19).

⁷¹⁷ Цит. по: Русские философы. Антология. — М.: Книжная палата. — 1994. — С. 301.

Курсив автора.

⁷¹⁸ Там же.

обратиться к творчеству А. Бергсона и русских интуитивистов Л. Лопатина, Н. Лосского и С. Левицкого. **А. Бергсон** (1859 — 1941) развивал свою апологию в стороне от гносеологического спора, определяемого позицией Канта. «Найти творческий синтез между эмпиризмом и априоризмом является традиционной проблемой гносеологии со времен Канта, и даже раньше, и тесно связан с исканиями западной гносеологической мысли конца XIX и начала XX века», — отмечал С. Левицкий.⁷¹⁹ Нео-кантианцы стали на путь поиска компромиссов между ними, но Бергсон избежал вообще постановки такой проблемы очень простым способом — выставив в качестве средства познания не разум и чувства, а интуицию, способную проникать в сущность вещей непосредственным образом. Такой подход, часто упрекаемый в субъективизме, все же может успешно объяснить как наличие физических закономерностей, так и реальность духовного измерения бытия. Тем не менее, реальное значение интуиции видится мною лишь в этой последней сфере ее полномочий, не посягая на природу объективного материального мира.

Поскольку в интуитивизме есть и положительные, и отрицательные стороны, мы вынуждены сразу оговориться, что он имеет значительно большую ценность в применении к вопросам морали, чем онтологии и гносеологии. Во всем остальном интуитивизм представляет довольно оригинальную метафизическую систему. Вот как описывает свое первоначальное восхищение учением Бергсона Э. Жильсон в своем труде «Философ и теология»: «Нападая со стороны прежней категории качества, с целью вернуть этому понятию его подлинный смысл, Бергсон разбивал первое звено той цепи, которая была создана количественным детерминизмом. Впервые за много веков метафизика осмелилась вступить в решительную битву и выиграла ее. За этой победой последовали другие: дух освобождался от психологического детерминизма; свобода была восстановлена в правах, она не просто декларировалась, но и была с очевидностью показана на конкретных фактах; душа, освобожденная от материальности, возвращалась к жизни; механический детерминизм, это ключевое звено религии сциентизма, получал надлежащее ему место как в области духа, так и в области природы; появилось, наконец, понимание мира как продукта творческой эволюции источника все новых и новых изобретений, чистой длительности, развитие которой оставляет позади себя, как побочный продукт, материю».

Несмотря на свою метафизическую силу, система Бергсона все же умаляла материальный фактор, материя в ней осталась в стороне лишь абстрактно, поскольку продолжает влиять на духовный мир, если не Бога, то человека, которые также с трудом различаются у Бергсона.

Н. Лосский попытался создать целостную систему интуитивизма, но это ему не очень удалось, по крайней мере, с христианских позиций. Все

⁷¹⁹ Левицкий С.А. Н. О. Лосский / Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М.: Республика. — 1994. — С. 396.

утверждения интуитивистов имеют вес лишь в их применении к внутреннему миру человека, в онтологии же, особенно при описании материальных явлений, они превращаются в субъективизм или психологизм. Интуиция может попытаться объяснить лишь трансцендентные явления и то не без проблем, ну а к материальным она вообще не имеет конкретного применения. Она может браться в расчет только там, где средства разума и чувств бессильны, однако и в этом случае она нередко грешит субъективностью, что снижает ее философскую значимость, да и религиозную ценность.

Разумеется, интуитивизм защищал свободу воли из других посылок, чем неокантианство, в частности баденской школы (Виндельбанда и Риккерта), выступавшее против привнесения в науку о человеческом духе естественнонаучных понятий эволюции и принципа необходимости с позиций морали и логики. Бергсон же добавил сюда и чувства, в частности интуицию.

Бергсон отстаивал две возможности познания (разумом и интуицией), как в принципе и в неокантианстве, соответственно двух видов одной и той же реальности (внутреннюю жизнь субъекта и внешнюю его деятельность). Мир объективной реальности его фактически не интересовал. Из этих двух сфер человеческой жизни внутренняя считалась важнее и первичнее второй. При этом разум у него служил лишь практической стороне жизни человека и не был способен проникнуть в глубь вещей, что достигалось с помощью интуиции. В отличие от неокантианцев и гуссерлианцев («феноменологов») интуиция у Бергсона не носила рациональный характер. Напротив, он считал разум и интуицию совершенно несовместимыми понятиями.

Опираясь на факт неискоренимой изменчивости психической жизни индивида, он считал ее первичной по отношению к практической деятельности. Материя, по Бергсону, есть лишь косный материал в руках человеческого сознания, которым оно пользуется по своему усмотрению и в котором производит изменения в соответствии с собственным замыслом. Движение в мире мыслей производит материальные изменения, но не наоборот. Мало того, этот французский мыслитель заявил, что изменчивость «есть сама субстанция вещей».⁷²⁰ На этом постулате, возводящем изменчивость («поток сознания») в ранг первоосновы всей реальности, строится вся его философская система.

«Материя, по Бергсону, — царство механического детерминизма; каждое состояние материальных тел целиком обусловлено предыдущим состоянием, так что совокупность этих тел образует сферу фатальной предопределенности. Миру материи Бергсон противопоставляет жизнь сознания, которую он характеризует как непрерывный процесс возникновения нового, как неделимый поток сознания, в котором только искусственным образом, путем остановки внимания могут быть выделены различные со-

⁷²⁰ Бергсон А. Собр. соч. В 5 тт. — СПб. — б. г. — Т. 4. — С. 31.

стояния».⁷²¹ На этом основании Бергсон делает вывод о неповторимости прошлого и непредсказуемости будущего всего жизненного опыта человека.

Еще одной особенностью учения Бергсона является его противопоставление не столько теории и практики, а сколько действия и познания. При этом если неокантианцы Марбургской школы подчеркивали важность практической деятельности в деле познания мира, не исключая и некоторой самостоятельности законов логики, с помощью которых направлялось творчество сознания, то у Бергсона разум вообще не был способен познавать объективную реальность. Все назначение разума сводилось, как и у Ф. Ницше, лишь к обслуживанию сознания, с его помощью достигающего своих целей в мире объектов. Средством же подлинного познания сущности вещей и явлений мира Бергсон считал лишь интуицию. Хотя данный взгляд чрезмерно умаляет гносеологическую функцию разума, все же Бергсон прав в том, что человек зависим от внешнего мира через познание объективных условий не абсолютным образом. Сознание (воля) человека оперирует данными, полученными даже с помощью знания, свободно или, по крайней мере, автономно.

Прав он и в том, что рациональное постижение мира, и в особенности человека, есть жалкое подобие подлинного познания реальности, неся с собой обладание только формальными признаками.⁷²² Внутренняя жизнь индивида намного богаче и глубже логических структур и предметных представлений физического мира. «Интеллект с его орудием — логикой, говорит Бергсон, — скроен по образцу твердых тел, в мире которых он одерживает свои победы, но совершенно непригоден для познания движения и “характеризуется естественным непониманием жизни” (Бергсон А. Творческая эволюция. — М.-СПб. — 1914. — С. 148)... По мнению Бергсона, беда интеллекта в том, что навыки, выработанные при обращении с неподвижными твердыми телами, он пытается перенести на познание жизни».⁷²³ Данное замечание можно отнести и к самой структуре логики, позволяя человеку с его свободой воли уклониться от ударов логического детерминизма. Последний носит лишь описательный и рекомендательный по своей сути характер и не обладает принудительным воздействием на человеческое сознание.

⁷²¹ Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века. — М.: Мысль. — 1983. — С. 16.

⁷²² «Он (Бергсон) правильно обращает внимание на то обстоятельство, что понятия неизбежно упрощают и огрубляют явления действительности, что ни одно понятие не может выразить эти явления в их цельности, во всем их конкретном многообразии, в их движении и развитии» (Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. — М.: Мысль. — 1983. — С. 20). Впрочем, Бергсон здесь уходит слишком далеко, не признавая реальность накопления определенного познания людей и таким образом посильного приближения к абсолютной истине.

⁷²³ Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. — М.: Мысль. — 1983. — С. 19.

Заслугой в деле осмысления отношений между свободой воли и ее практическим осуществлением Бергсона явилось его учение о том, что различные виды раздражения нервной системы нашего организма есть лишь повод, побуждающий наше «я» обратить внимание на предмет или явление внешнего мира и воспринять его. Человеческое «я» находится внутри тела и психики как подлинная их сущность, однако у Бергсона оно нетрансцендентно, то есть не находится вне времени и пространства, как это видно у русских интуитивистов и в трансцендентном персонализме Б. Вышеславцева. В самом этом мире он, как и Гуссерль, видит что-то не поддающееся измерению и пониманию рациональным путем, что-то уловимое лишь путем «феноменологической редукции» или, так сказать, «апофатической антропологии». Поэтому из выводов феноменологии Бергсон выделяет интуитивное познание, наделив его нерациональной природой, чтобы восполнить это незнание. Согласно его доводам, эта тайна человеческой сущности доступна восприятию через «непосредственные данные сознания». Мир таким образом получает еще одно измерение — субъективное, которое обладает самостоятельным значением.

Касательно ценностей Бергсон утверждает, что благо есть основа вещей, в соотнесении с которыми оно познается, что собственно не выделяет его из общего русла этической мысли своего времени, нарушенного лишь М. Шелером, придавшим ценностям собственное существование. Следовательно, Бергсон наделял ценности статусом морального воздействия на волю человека, хотя не рациональной, а интуитивной природы. Для обоснования свободы А. Бергсон не прибегает к концепции «Небытия», столь важной для экзистенциализма Хайдеггера и Сартра, да и Бердяева, поскольку не приемлет предполагаемый ею онтологический дуализм реальности.

В то время как неокантианцы учили различать между психическим процессом познания и его логическим и объективным значением, «познание рассудочное, по Бергсону, так сказать, вторично и дает лишь схемы реальности, в то время как иррациональная интуиция схватывает суть вещей».⁷²⁴ Человек, по Бергсону, — не объект, а всегда субъект познания, причем познания, прежде всего, интуитивного. Поскольку французский мыслитель отрицал значение рационального познания даже в пределах эмпирически познаваемого мира, его учение вовсе не пыталось перебросить мост через материальный и трансцендентный миры, ведь для интуиции не существовало никакого кардинального отличия между ними. Сознание человека все же находилось в этом мире, хотя и на самом высшем его уровне.

Поэтому Бергсона не занимали гносеологический и онтологический (объективный) аспекты проблемы свободы, они встали лишь в творчестве русских интуитивистов, не безразличных к вопросу о способности разума

⁷²⁴ Левицкий С. Н. О. Лосский / Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М.: Республика. — 1994. — С. 397.

к объективному познанию мира. Проблема субъективности и объективности познания ставила остро вопрос о возможности свободы воли, действующей в условиях однородного в плане необходимого подчинения законам природы, хотя и многослойного и развивающегося бытия. Таким образом, Бергсону предстояло столкнуться с вопросом связи двух миров, однако он был больше занят преодолением гносеологической пропасти между субъектом и объектом, которое осуществлял на путях интуитивного познания.

Экзистенциализм не претендовал на законную территорию разума и давал ему право на некоторую уверенность в познании явлений материального мира, хотя совершенно ненужную внутренним чувствам человека, поэтому он отстаивал собственные прерогативы в области, недоступной рационализму, что позволяло ему еще называть ее трансцендентной. Бергсон же самым решительным образом считал рациональное познание не только частичным, но и неадекватным в применении ко всем сферам бытия, несмотря на то что данная позиция не могла объяснить наличие заблуждений (если возможно знать все интуитивно, то как могли возникнуть ошибки).

Фактически интуитивизм, возведенный в единый принцип объяснения поведения человека (и более этого), страдает крайним субъективизмом. Мало того, он примитивно объясняет чисто материальные явления, считая, что материя есть элементарная форма выражения сознания. Бергсон несколько не смущается тем, что человек во всем своем естестве свободен от законов этого мира, своего прошлого и даже собственного характера. «Напрасна будет при этом ссылка на то, что мы в таких случаях подвергаемся всемогущему воздействию нашего характера. Наш характер — ведь это опять-таки мы».⁷²⁵

Трудно согласиться с Бергсоном и в том, что весь психический опыт не имеет никакой связи с материальным миром, хотя он здесь наиболее близок к трансцендентализму. Выражаясь религиозным языком, мы относили бы к независимому от законов материи миру не душу (психические переживания), а именно дух человека, которые, к сожалению, сам Бергсон не различал.

Подход интуитивизма Бергсона, помещавшего всего человека (а не только его материальное тело) в этот мир, бесспорно, обострял проблему отношения свободы и необходимости, неизбежно возникающую при его по сути монистическом описании реальности. Однако сам французский философ не осознавал необходимости отстаивания свободы от материальных условий ее существования, поскольку сама материя была лишь недоразвитой формой того же сознания. К данной проблематике отнесся более серьезно русский вариант интуитивизма (Н. Лосский, С. Левицкий), но полноценно данный имманентизм человеческого сознания эмпирически

⁷²⁵ Бергсон А. Время и свобода воли. — М. — 1910. — С. 142.

данному бытию был преодолен лишь Б. Вышеславцевым (следовавшим здесь Н. Бердяеву⁷²⁶).

Таким образом, именно позиция рассматривать человеческое сознание внутри этого мира и не давала Бергсону возможности обосновать свободу трансцендентально. Поэтому при всех эпизодических замечаниях по этому поводу он так и не написал фундаментальной работы касательно свободы воли. Это объясняет то, что Бергсон даже категорически оспаривает возможность познания или доказательств свободы воли.⁷²⁷ Используя ее как первооснову реального мира, он не доказывает свободу воли, а предполагает ее. Так или иначе, если экзистенциализм характеризует четкое деление мира на объективный и порабощающий свободу, с одной стороны, и субъективный и предоставляющий ей неограниченную свободу, с другой, то интуитивизм Бергсона, склонный к снятию любых противоречий в духе Шеллинга, не мог избежать рассмотрения проблемы свободы и необходимости.

Хотя Бергсон лишь постулировал свободу воли человека, русские интуитивисты, более терпимые к рациональным устоям бытия и к существованию трансцендентного мира, к которому они, кажется, относят скорее Бога, чем человеческую душу, приступили к ее непосредственному теоретическому обоснованию. Все они, в отличие от Бергсона, стояли на плюралистической платформе философии, однако это не мешало им пользоваться многими его идеями в своих построениях. В целом же философские учения А. А. Козлова, Л. М. Лопатина, Н. В. Бугаева⁷²⁸, Е. А. Боброва, П. Астафьева, С. А. Алексеева (Аскольдова) и Н. О. Лосского являются персоналистическими, поскольку они в большей или меньшей степени испытали влияние монадологии Лейбница.⁷²⁹ Примечательно, что в число сторонников признания свободы воли становились и философы, критикующие интуити-

⁷²⁶ Вот почему Н. Бердяев считал название книги А. Бергсона «Творческая эволюция» внутренне противоречивым. По Бердяеву, интуитивизм Бергсона «свидетельствует о натуралистических элементах его метафизики... он закован в имманентный круг космических сил... Тайна возникновения новизны связана с тайной свободы, невыводимой из бытия. Творческий акт свободы есть прорыв в природном феноменальном мире, он идет из ноуменального мира. Творческий акт свободы не есть результат развития, развитие есть результат творческого акта свободы, которая объективируется» (Бердяев Н. А. О назначении человека. — М.: Республика. — 1993. — С. 282-283).

⁷²⁷ «Свободой называется отношение конкретного “я” к совершаемому этим “я” акту. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны. Свобода есть факт и из всех констатируемых фактов наиболее ясный факт» (Бергсон А. Время и свобода воли. — М. — 1910. — С. 178).

⁷²⁸ См. его «К вопросу о свободе воли» в: Труды Московского Психологического общества, III.

⁷²⁹ П. П. Гайденок, правда, отмечает факт отличия между «мистическим рационализмом» В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина и «мистическим эмпиризмом» Н. О. Лосского, которое сделал сам Н. Лосский (см. Идеалистическая диалектика в XX столетии. — М., 1987. — С. 69). Вероятно, идет речь о том, что в учении первых мыслителей Бог является активно действующим Лицом, тогда как интуитивизм представляет Его лишь в качестве наблюдателя творческой мощи человека.

визм и трансцендентализм, то есть принадлежавшие к позитивизму, например, К. Д. Кавелин и П. Л. Лавров, что только лишний раз доказывает правоту мнения о существовании реальной свободы воли.⁷³⁰

Философия конкретного спиритуализма **Льва Михайловича Лопатина** (1855 — 1920) представляла смесь монадологии Лейбница с некоторыми положениями «Задач психологии» К. Д. Кавелина. Сам философ называл свое учение персоналистической метафизикой. В любом случае он не был сторонником философии «всеединства», отличавшейся пантеистической направленностью. Весь первый том своего сочинения «Положительные задачи философии»⁷³¹ (1886) Лопатин посвятил развенчанию философских оснований пантеизма и критике иррациональной сути эмпиризма. Во втором же томе (1891) этого произведения Лопатин обращается к теме свободы воли, хотя и осветил его в отдельном сочинении «Вопрос о свободе воли» (1889).

В целом философская маститость Льва Лопатина сравнима лишь с Владимиром Соловьевым. Э. Радлов так характеризует его философию: «Гносеология невозможна без признания некоторых метафизических предпосылок, а именно без признания чужого одушевления и внешнего мира. Трансцендентное бытие не может быть объяснено натуралистически, следовательно, остается только возможность спиритуалистического объяснения, если мы не хотим остаться в агностицизме. Все реальное духовно; в активности нашего Я и открывается настоящая реальность. Мир есть система живых центров, единых в своей основе, в абсолюте, в личном Боге. Чтобы избежать проблемы зла, Л. М. Лопатин жертвует всемогуществом Божиим. Источник зла — самоутверждение тварей. Бессмертие души вытекает из принципов спиритуализма».⁷³² В учении Лопатина была четко сформулирована христианская теодицея, возлагающая всю ответственность за зло на свободу воли человека и снимающая ее с Бога. И такой подход делает Бога не более слабым, а более моральным. Лопатин бросил вызов современному ему позитивизму: поскольку механистическая картина мира исключает этический компонент культуры, «для философии нет выбора: она должна прийти к теизму».⁷³³

Учение о свободе воли Лопатина необходимо рассматривать на фоне его представлений о душе человека, что он считал основным вопросом философии. Перед Лопатиным встал целый ряд вопросов, неразрешимых в психологии личности: каковы психологические условия чувственности, что такое память и разум с его общими концепциями, что такое творчество, каково соотношение сознательного и несознаваемого в духе, каковы

⁷³⁰ См. подр.: Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 1. Ч. 2. — Ленинград: ЭГО. 1991. — С. 153-169.

⁷³¹ См.: Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. В 2-х ч. М., 1911.

⁷³² Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. — С. 118.

⁷³³ Лопатин Л. М. Область умозрительных задач / Положительные задачи философии. Ч. 1. М., 1911. — С. 409.

внутренние определения сознающего «я», как оно взаимодействует с миром объектов. Отвечая на них, он пришел к выводу, что субстанция души не трансцендентна, а имманентна по отношению к своим проявлениям, то есть она открывает себя и свою природу в конкретных душевных состояниях. Явления духовного порядка, таким образом, являются не только показателями, но и прямою реализацией деятельности души. Независимо от Бергсона Лопатин заявил, что возбуждение чувственных органов является не причиной, а лишь условием осознания объекта.

Исходя из понятия о душе, как производящей причине, Лопатин пытается защищать принцип свободы воли на психологической почве, апеллируя к аргументации умеренного индетерминизма. Он выдвинул оригинальную теорию о «творческой причинности», которую высоко оценили такие мыслители, как Н.Я. Грот, Б.В. Яковенко, М.М. Рубинштейн, А.И. Огнев, В. В. Зеньковский, О.Т. Ермишин, А. С. Торнуев. «Необходимость, порождающая мир, не абстрактная и рассудочная, а *творческая*, так сказать *художественная*. Действительность в своем целом представляет живое воплощение верховного идеала красоты и внутреннего блага...»⁷³⁴ Причинную зависимость Лопатин понимает как сотворение явлений сверхвременными субъектами: «Сознание реальности времени является наиболее очевидным, точным и неоспоримым доказательством сверхвременной природы нашего я... время не может быть наблюдаемо и понято тем, что само по себе временно... Сознание времени есть субстанциальная функция души».⁷³⁵ В отличие от представлений о причинности, высказанных другими философами, «творческая причинность» у Лопатина представляет собой переменную величину. Этот взгляд на действительность, принципиально включающий в себя этический компонент и утверждение о целесообразности мировых процессов, фактически выступил в качестве альтернативы прежней картине мира, отказывавшей индивиду в субстанциальности.

Находясь на пути отрицания единой трансцендентной субстанции в пользу их множества, Лопатин как представитель плюралистического взгляда на мир мог лишь отстаивать индетерминистскую точку зрения на сущность свободы: «Нормальным и основным видом причинности в сущем является свобода и всякая необходимость имеет в свободе свое основание», что подменяло таким образом любую причинность свободой. Подобно Евгению Трубецкому, Лопатин исповедовал эсхатологический оптимизм оригеновской идеи о всеобщем восстановлении. Отсюда и истоки его учения о свободе воли. В своих поздних работах («Неотложные задачи современной мысли». М., 1917) Лопатин обратился к этической проблематике, изложив свое понимание проблемы бессмертия души и присутствия абсолютного начала в мире.

⁷³⁴ Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. Минск-М., 2000. — С. 322.

⁷³⁵ Лопатин Л. М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии, вып. 32, 1896. — С. 288.

По убеждению Лопатина, исторический прогресс возможен лишь при таком типе мирозерцания, «для которого свобода воли, разумный нравственный миропорядок и вечность внутреннего существа человека перестанут быть пустыми словами».⁷³⁶ Это станет возможным при условии признания метафизических основ нравственного идеала: «Идея безусловных обязанностей может быть обоснована только из законченного представления о всем смысле нашей жизни». Лопатин пытается обосновать свободу воли при помощи понятия «нравственное творчество», во многом предвосхищая постановку и решение этой проблемы в философии Бердяева. По Лопатину, суть нравственной свободы состоит в том, «что мы сами творим в себе свой нравственный мир и изменяем его своими усилиями. Творческая деятельность сознания одинаково необходима для зла и добра... Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем в самом строгом значении этого слова... Нравственное добро представляет собой высшее произведение сознательного, личного творчества».⁷³⁷ Отвечая на вопрос об отношении этического идеала к законам действительного мира, Лопатин приходит к идее о том, что вся вселенная есть реальное воплощение свободного творческого духа, предполагающего признание бесконечного достоинства всего духовного. Каждый индивид призван соотносить свои желания с этим идеалом. Эгоистическое же самоутверждение воли ведет к искажению сути ее бытия. Такова суть концепции этического спиритуализма Лопатина.

С данных позиций Лопатин выступил против мнения Соловьева о невозможности доказать субстанциальность индивидуального сознания, изложенного в трех его статьях, опубликованных под общим названием «Теоретическая философия» в 1899 году.⁷³⁸ Если Соловьев считал данные психической деятельности человека проявлениями некоего универсального духа, выражающего себя во многообразии конкретных феноменальных способностей, то Лопатин признавал за индивидуальным Я сверхфеноменальную сущность, имеющую собственное бытие независимо от феноменальных своих состояний. Иными словами, вопрос заключался в последней инстанции самосознания: индивидуально ли оно или космично. Вот здесь и обнаружилось, что Соловьев опасался вывода о «присутствии разных кто, которым нужно отдать сознание в частную... собственность».⁷³⁹ По этой причине Соловьев считал, что нравственная свобода каждого индивида может быть осуществлена только в рамках историче-

⁷³⁶ Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. — С. 124.

⁷³⁷ Там же. — С. 97.

⁷³⁸ Лопатин Л. М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии, вып. 50, 1899. — С. 861-880. См. также другие статьи и работы: Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии, вып. 30, 1895. — С. 619-652; Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии, вып. 32, 1896. — С. 264-298, а также Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. М., 1896.

⁷³⁹ Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль. 1990. — С. 794.

ского развития общества, понимаемого как «собирательный человек». Вместо идеи исторического развития аморфного «лично-общественного» сознания Соловьева Лопатин отстаивал мысль о том, что человеческое сознание исключительно индивидуально, а его богоподобие не должно подразумевать существования каких-то невидимых путей управления им.⁷⁴⁰

В заслугу Лопатину следует вменить его представление о трансцендентности человеческой личности, сближающей его с персонализмом. Философ признавал в качестве истинно сущего человеческий дух, называя его «трансцендентной основой» человеческой личности, его сознающим «я». Поскольку бытие такой основы он выводил из данных психологии, его учение называли конкретным спиритуализмом. Лопатин также отрицал перенесение на личность человека законов механической необходимости. Опираясь на тезис об универсальной духовности бытия, Лопатин обосновывал реальность человеческой свободы, а вместе с ней возможность подлинно нравственных и подлинно творческих действий. По поводу вопроса о конкретном человеческом сознании Лопатин вступил в полемику с Соловьевым, который считал необоснованным картезианский тезис о непосредственной данности индивидуальному сознанию собственной духовной субстанциональности. Лопатин встал на защиту позиции Декарта, убежденный в том, что именно феномен мышления индивидуального «я» является основой для понимания смысла человеческого бытия. По этой причине Лопатин формы земной действительности называл не подлинной реальностью жизни, а ее призраком.

Николай Онуфриевич Лосский (1870 — 1965) уделил проблеме свободы воли специальный труд (Свобода воли. — Париж. — 1927). Его учение, основанное, как и Лопатина, на монадологии Лейбница, лишь отчасти зависело от работ Липпса, Фолькельта и Шуппе, обладая значительной долей оригинальности. По меткому выражению его последователя С. Левицкого, он попытался соединить рационализм Запада с мистическим опытом Востока. В целом ему это удалось, однако, к сожалению, вопреки всем его стараниям, — не на библейском основании.

В своей книге он посвящает много места истории вопроса, анализу механической (Т. Гоббс) и психологической (Т. Липпс⁷⁴¹) разновидностей

⁷⁴⁰ В этом состояла и сущность спора Соловьева против нравственных учений Л.Н. Толстого и Б.Н. Чичерина, связывавших прогресс в осуществлении добра не с общественно-историческим идеалом, а с совершенствованием каждой отдельной личности. Кстати, идея Соловьева о «всеобщей организации нравственности» оказала подспудное влияние на моральную идеологию в СССР.

⁷⁴¹ Липпс (Липпс Т. Основные вопросы этики. — СПб. — 1905) учил лишь о свободе от условий, находящихся вне психической жизни человека, поэтому его следовало бы отнести к тем, кто сочетает свободу с необходимостью, однако Лосский не признает никаких видов относительной или частичной свободы, поэтому и считает его учение «видом необходимости: от влияния какой-то группы условий я могу быть свободным, но зато есть другая группа условий, которая с железной, абсолютной необходимостью определяет

детерминизма, а также исследует попытки совмещения последнего с индетерминизмом, сделанные А. Шопенгауэром и В. Виндельбаном. Он истолковывает свободу воли в духе лейбницеvской монадологии, признавая некоторую независимость каждой «монады» даже от Бога. В целом его работа выдержана в духе волюнтаризма, хотя и отличного от представленного в работах субъективистов Э. Гартмана, В. Вундта, У. Джеймса и неокантианцев типа Г. Мюнстерберга.

Сущность своего взгляда на данную проблему русский мыслитель определяет так: «Действующее я, обладая сверхкачественной творческой силой, господствует над всеми своими *определенными* проявлениями, хотениями, решениями и поступками: какова бы ни была их ценность, каковы бы ни были основания, имеемые в виду действующим я, хотение и поступки его *не вытекают* из этих данных, как умозаключение из посылок; все эти элементы служат *только* материалом и *поводом* для самостоятельного творческого акта, который вследствие сверхкачественной творческой силы я, мог бы быть произведен иначе, чем он фактически произведен. “Основания склоняют, но не вынуждают” (*les raisons inclinent sans necessite*), как говорит Лейбниц».⁷⁴²

Человеческое поведение не поддается полному предугадыванию, всегда оставляя некий остаток, объяснимый лишь наличием его свободы. «Подхватить благодетельные указания случая и целесообразно использовать их для выработки новых видов деятельности может только существо, обладающее способностью целеустремленной деятельности и поставившее себе цель в определенном общем направлении раньше того случая, который наталкивает на открытие или изобретение. В этом динамичном волевом моменте поведения кроется свобода, которой не замечают рефлексологи».⁷⁴³

Левицкий отмечает касательно учения о свободе воли своего учителя: «Лосский считает, что свобода есть первозданное свойство каждой личности и, говоря шире, каждого субстанциального деятеля. Субстанциальные деятели первично не обладают раз навсегда данной “природой” — эта природа вырабатывается ими в процессе творчества и приспособления. В этом смысле Лосский утверждает, что субстанциальные деятели обладают “сверх качественной творческой силой”, имея в виду, что они не исчерпываются данными качествами, а могут творить новые. Развивая эти мысли, Лосский утверждает, что личность свободна от предопределенности средой, от собственного прошлого и от Господа Бога, поскольку Бог Сам сотворил их свободными. Воздействие Бога на мир может иметь характер благодатной силы, а не естественного принуждения... Сама свобода от-

хотение и поведение» (Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 507).

⁷⁴² Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 576-577.

⁷⁴³ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 595-596.

нюдь не является злом — она есть величайший дар Божий, которым, однако, нужно научиться пользоваться».⁷⁴⁴

Лосский не исключает, а предполагает в качестве наиценнейшего повода для человеческого подведения моральные ценности, которые вносят смысл в поступки людей, но не принуждают повиноваться им. «Арbitра-ризм, защищаемый мною, есть учение об *осмысленной индетерминированности решений*. Именно для того, чтобы поведение индивидуума имело нравственный смысл, решения его должны исходить из *ценностных оснований*. Однако основание, имеемое деятелем в виду, не производит решения: действующая причина есть сверхкачественное я, стоящее выше всех мотивов, поводов, оснований, правил и т.п., оно остается всегда источником и господином решения».⁷⁴⁵

Отстаивая власть человека над самим собой, русский мыслитель все же указывает на долг подчинения внешней моральной норме, а не только принятия каких-либо постоянных решений и следования им. А это подразумевает отказ от отрицательных проявлений собственной воли. «Когда мы обнаруживаем проблески духовности, ставя абсолютные цели добра, красоты или обретения истины, осуществление этих целей предполагает отказ от каких-либо дорогих нам проявлений душевности».⁷⁴⁶ Иными словами, речь идет не только о самодетерминации, но и об самоограничении воли человека.

Отсюда Лосский различает два вида свободы: актуализированную в добре и актуализированную во зле.⁷⁴⁷ Но обе эти возможности ее реализации не устраняют так называемой формальной свободы, располагающей потенцией к моральным изменениям. Правильно использованная свобода включает в себя служение личности сверхличным ценностям. «Лосский утверждает как самоценность человеческой личности, так и ее направленность на высшие ценности морали и религии, без которых сама личность теряет в своей ценности, и в нее вносится порча».⁷⁴⁸ Сама личность у Лосского парадоксально не обладает трансцендентной сущностью, хотя и стоит выше всех остальных характеристик человеческого существования. «Конкретно-идеальное ядро личности стоит выше отвлеченных определенностей, оно *несоизмеримо* с ними: я *имею* способности, наклонности и т.п., я *обладаю* характером, но я *не есть* сумма способностей, не есть характер, я поднимаюсь над этой ограниченной сферой и принадлежу к бо-

⁷⁴⁴ Левицкий С. Н. О. Лосский / Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М.: Республика. — 1994. — С. 394.

⁷⁴⁵ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 560-561. Курсив автора.

⁷⁴⁶ Там же. — С. 589.

⁷⁴⁷ «Свобода может пробудить в человеке безмерную гордыню, но та же самая свобода есть вместе с тем и залог того, что человек может начать упорную борьбу со своею гордынею и постыдится мериться с Тем, Кто выше самой свободы» (Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 507).

⁷⁴⁸ Левицкий С. Н. О. Лосский / Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М.: Республика. — 1994. — С. 394.

лее высокому царству бытия».⁷⁴⁹ В описании этой области бытия Лосский, кажется, непоследователен, то называя ее Абсолютным, то вершиной «иерархического персонализма».

Волонтаристская аргументация свободы воли Лосского обладает определенной ценностью, но обнаруживает тенденциозность преувеличения возможностей человеческой воли, в зависимость от которой становится даже материальное бытие. По сути занятая Лосским позиция в этом вопросе отрицает объективный характер законов природы, подобно А. Бергсону. Упраздняя границы между субъектом и объектом, познанием и действительностью, Лосский толкует последнюю как «знание-бытие».

Этот аспект его учения наделяет свободу воли крайними проявлениями. Вот почему мы и поместили его учение в одном ряду с интуитивизмом и экзистенциализмом. Первый признает неограниченную свободу воли человека в материальном мире, но допускает ее обусловленность моральными ценностями, второй — наоборот. Лосский, конечно же, стоит на стороне интуитивистской философии, но сама его попытка снять проблему объект-субъект познания или действия все же делает его близким к философскому монизму, хотя это и отрицает В. Зеньковский. Не помогает ему и взятая на вооружение монадология Лейбница, поскольку монады у него различаются не по признаку «одухотворенный или неодухотворенный субъект», а так, что каждая монада развивается от бессознательного состояния до сознательного. Таким образом, мир у него разделен на материальный и духовный лишь относительно. Между ними есть лишь количественное различие, но не качественное. Например, в самом человеке, получается, присутствует две монады (тело и душа), одна из которых имеет менее, а другая более развитую форму одновременно.

С данной позиции непонятно мнение Лосского, не говоря уже о Бергсоне, что личность человека свободна от социальной среды, культурной традиции, истории, от стереотипов мышления и способна творить нечто абсолютно новое, ведь если она не коренится в трансцендентном мире, то она подчинена законам физической реальности.

Вот почему, защищая свободу человеческой личности от врожденных черт характера, Лосский переходит допустимую грань, считая, что человек совершенно свободен даже и в эмпирической, то есть психологической и материальной сферах. «Бог не сотворил меня с этими качествами характера; я сам вырабатываю эти качества характера и сохраняю их до тех пор, пока соответствующие им качества моей деятельности удовлетворяют меня».⁷⁵⁰ Действительное же положение вещей таково, что мы не можем полностью изменить свой эмпирический характер и вынуждены сосуществовать с ним, находясь в психофизиологически жестко заданном теле, поэтому мы создаем себя в полной мере лишь внутренне и морально.

⁷⁴⁹ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 544.

⁷⁵⁰ Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. — М.: Прогресс. — 1992. — С. 41.

Наше же здоровье психическое и физическое мы способны лишь охранять, но не совершенствовать, по крайней мере, беспрдельно.

Далее, поскольку у Лосского Бог творит мир лишь через независимую деятельность «персональных деятелей», его учение доходит до откровенного деизма, причем совмещенного с эволюционистским тезисом: «Бог сотворил мир *только* как совокупность субстанциальных деятелей, наделенных сверхкачественной творческой силой, и предоставил *им самим* свободно вырабатывать тип жизни».⁷⁵¹ Это же можно сказать и по поводу его исповедания идеи перевоплощения вслед за Лейбницем.⁷⁵² Впрочем, Лосский отдает дань Библейскому Откровению, когда пишет: «Весь пониженный тип нашего бытия есть правомерное и целительное наказание за отпадение от правды Божьей; поэтому на известной ступени углубления религиозного постижения мира всякая наша немощь и всякое несовершенство, не только нравственное, но и умственное, познается как состояние, противоречащее должному и обусловленное нашей греховностью».⁷⁵³

Стоя на позиции индетерминизма, этот русский философ считает, что «причиной может быть лишь то, что обладает творческой силой». Однако этот подход, подменяющий материальные законы деятельностью «субстанциальных деятелей», не объясняет, почему же последние ведут себя, как автоматы, не продуцируя сами и подвергаясь со стороны каким-либо изменениям. Хотя вопрос морали ставится этим русским мыслителем самым серьезным образом, все же его учение подразумевает, что страдания, вызванные неправильным выбором человека, подстегивают последнего к правильным решениям, что является скрытой формой отрицания свободы человека в выборе собственной гибели. Этот универсализм не воспринял С. Левицкий. Тем не менее книга Лосского «Свобода воли» затрагивает много вопросов, относящихся к данной тематике, в весьма полезном ракурсе.

Например, его деление свободы на «формальную» и выраженную отрицательно или положительно, на свободу как отсутствие препятствий и на «творческую» свободу несет в себе определенную ценность, что особо отмечает Бердяев. Мало иметь свободу делать любой выбор, нужно еще уметь выбирать творчески, созидательно. Этот творческий аспект свободы вполне согласуется с идеей самодетерминации воли, однако недопустимо видеть в нем единственный способ ее проявления. Идея самостановления («из рук Божьих тварь выходит лишь как потенция личности, но еще не действительная личность») также ценна в его философии, хотя он и распространяет ее влияние не только на область морали, но и на онтологию. Однако эти недостатки не могут заглушить его трезвый взгляд на реальность человеческой свободы, хотя и несколько превознесенной им. Не

⁷⁵¹ Там же. — С. 42.

⁷⁵² См. напр.: Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 593.

⁷⁵³ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 589.

обожествляя свободы, как экзистенциалисты, и не отрицая ее, как это делают различные детерминистические учения, Лосский сказал о свободе воли одно из самых веских, в ряду с М. Шелером и Н. Гартманом, слов.

Продолжателем идей интуитивизма Лосского является **С.А. Левицкий** (1908 — 1983), издавший в 1958 году замечательный труд «Трагедия свободы».⁷⁵⁴ Основанный на тезисах онтологизации свободы и «вторичности» бытия по отношению к сущему, он лишен большей части недостатков, присущих интуитивизму. В нем он с позиций отстаивания принципа «первичности» свободы по отношению к бытию высказывает суждения по поводу мнений на этот счет таких зарубежных авторов XX века, как А. Бергсон («Время и свобода воли»), М. Шелер, Н. Гартман и др.

Прежде всего, обращает на себя внимание критика им Л. Шестова (см. «На весах Иова» и др.) за односторонность его представления о «логическом детерминизме». «Наш разум именно потому способен находить истину, что он свободен. Если бы логическое мышление протекало с принудительной фактической необходимостью, если бы наши душевные процессы были бы природно детерминированы, то как могли бы мы ручаться, что познаем хоть частицу истины?... Иначе говоря, свобода от бытия является условием возможности познания истины. Поэтому те, кто жалуется на “принудительный” характер истины, в сущности овещвляют истину... тем самым низводя истину до степени вещи. Порабощает бытие, а не истина... Дух же не порабощает, ибо он дышит свободой».⁷⁵⁵

Тем не менее воля не совсем свободна от знания, в котором каждый мотив для ее выбора должен иметь свое основание. Здесь Левицкий следует Н. Гартману. «Хотя Гартман и отвергает понятие “свободы выбора” в смысле *liberum arbitrium indifferentiae*, указывая, что свобода обнаруживается не в колебании и нерешительности, а именно в решении, и всякое, в том числе и свободное решение, мотивированно, то есть как-то определено, но, в сущности, то, что он понимает под свободой, есть утонченное и исправленное понятие именно свободы выбора».⁷⁵⁶ Однако Левицкий из этого его мнения делает некантовский вывод: воля не обязательно следует разумному основанию. Гартман учил о том, что воля человека является третьей инстанцией наряду с миром ценностей и законами материи. Идеей самодетерминации Левицкий пытается подправить его это учение, чтобы из него не делался ложный вывод о несовместимости религиозного и нравственного начал.

Касательно «теологического детерминизма», представленного, прежде всего, в последних трудах Августина и наиболее полно Ж. Кальвина, Левицкий склоняется в сторону иезуитского богослова Л. Молины, учившего

⁷⁵⁴ В 1941 году Левицкий получил степень доктора философии в Карловом университете Праги за диссертацию «Свобода как условие возможности объективного познания».

⁷⁵⁵ С.А. Левицкий. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984. — С. 47.

⁷⁵⁶ Франк С. Новая этика немецкого идеализма / Путь. — № 5. — Октябрь-ноябрь, 1926. — С. 107.

о возможности Самоограничения Божьего всеведения.⁷⁵⁷ Впрочем, для интуитивистов эта проблема не стоит столь остро, как для неокантианцев, поскольку, по выражению того же Лосского, «знание (даже будущего) не превращает познannую вещь в необходимую». В целом же рассуждения Левицкого приемлемы христианскому сознанию. «Единственным защитным аргументом против теологического детерминизма является указание на факт человеческой свободы и на догмат о творении мира Богом. Ибо понятие свободы, до конца продуманное, требует и свободы от Абсолютного, а понятие творения требует автономии сотворенного, иначе сотворенное было бы частью Божества (пантеизм)». ⁷⁵⁸ Здесь он повторяет Н. Лосского, который писал: «Всякое учение, отвергающее отношение между Богом и миром как отношение творения, всякое учение, рассматривающее в духе пантеизма мир как эманацию из Абсолютного, или эволюцию его, или дизъюнкцию и т.п., превращает человека... в один из моментов самой Божественной силы, и тогда становится непонятным, как возможна свобода человека от Бога и свобода Бога от человека и его зла». ⁷⁵⁹

В вопросе же всеведения Божьего Лосский острожен, когда пишет: «Знание о свободных будущих актах тварей, не нарушающее их свободы, может быть мыслимо только как интуиция, то есть как непосредственное созерцание, направленное на сами эти свободные акты *в подлиннике*. Эта способность интуиции должна быть допущена в той высочайшей качественно и количественно степени ее, которая доступна только Богу. В самом деле, как сверхвременное и сверхпространственное существо Бог может вступать в отношение к любому времени и пространству, но этого мало — благодаря Его бесконечной мощи связь Его со всяким временем и местом совершенно *актуальна*; иными словами, Бог *вездесущ* в пространстве и времени». ⁷⁶⁰

Левицкий мог бы решить дилемму свободы и предопределения без ущемления истин Откровения, если бы провел более радикальное различие между сферой мышления и намерения человека, как относящейся к трансцендентному миру Бога, и областью практической его деятельности, лежащей в материальном бытии. В первой свобода человека абсолютна, во второй — относительна и даже весьма мала (и не только от Бога). Связь между ними есть, но опосредована Божественным допущением, поставившим себя в зависимость от человеческого желания, но не поверхностного и сиюминутного, а глубокого, устойчивого и целенаправленного.

Что же касается времени, как категории нашего бытия, то оно является загадкой для разума и поэтому требует принятия на веру Божественного утверждения относительно предвидения, но не предопределения мораль-

⁷⁵⁷ Также учили о том, что Бог уже тем, что сотворил человека свободным, отказался от Своего всеведения, «уничтожил Сам Себя», такие мыслители, как Ф.П. Мэн де Биран (1766 — 1824), Т. Жоффруа (1796 — 1842) и Ш. Секретан (1815 — 1895).

⁷⁵⁸ Левицкий С. А. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984. — С. 44.

⁷⁵⁹ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 574-575.

⁷⁶⁰ Свобода воли / Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда. — 1991. — С. 574.

ного человеческого желания. Дальнейшие рассуждения о времени действуют разрушительно на саму человеческую свободу, как и чрезмерное поглощение ума другими «тайнами» материального бытия.

Фактически мы имеем дело лишь со «скольжением» во времени — будущее перетекает в прошлое. Но мысли человека чужд такой порядок, потому что она вневременна, особенно когда она направлена к вечности и к решению моральных вопросов. Условия материального существования только доказывают наличие моральной дилеммы, которую воля решает трансцендентно, то есть свободно. Вот эту мысль, должно быть, и учитывает Бог в Своем предвидении, потому что она, как и моральное желание, функционирует вне времени и пространства.

Несмотря на продвинутость в изложении настоящей проблемы Левицким по отношению к интуитивизму Лосского, им обоим присуща ошибка — субстанциализация свободы, что вопреки их собственным заявлениям есть подчинение ее «психофизиологической» природе. Оба эти мыслителя, при всех их достоинствах, в рамках исповедуемого ими философского монизма и не могли достигнуть чего-либо лучшего. Тем не менее они не могли удовлетворительно решить вопрос происхождения зла и теодицеи Бога, как и их предшественник Лейбниц. Позиция «иерархического интуитивизма» может быть полезной для обсуждения настоящей проблемы лишь в рамках признания дихотомии материи и сознания. Если же обе эти последние категории разнятся между собой лишь в степени, а не в качестве, для реальной свободы нет прочных оснований. Вот почему интуитивистам ничего не остается, как принять тезис о теистической эволюции: сознание возникало путем сублимации материи. Поэтому они считают, что цели могут ставить перед собой и несознательные формы эволюционирующего бытия, тогда как они присущи исключительно сознанию. В этом вопросе доводы Н. Гартмана имеют свой вес.

Вот почему и к книге С. Левицкого может быть применена рецензия Н. Бердяева на «Свободу воли» Н. Лосского: «Если бы “я” было эмпирическим характером, природой, то это вело бы к детерминизму. Но “я” есть не природа, а идея. Если бы идеальное совершенство “я” определялось природой человека, то человек превратился бы в “автомата добродетели”, добро стало бы необходимостью. Но “образ Божий” в человеке есть нормативная, а не природная его сущность, и осуществление его предполагает свободу. Свобода коренится не в природе человека, а в идее человека. Человек не сотворен совершенным и добрым в силу необходимости его природы. Совершенство и добро есть его задача, его идея. А это значит, что свобода имеет динамический характер, она не коренится в субстанциональности человеческого “я”. Между тем как Н. Лосский все же держится за субстанциональность и в этом родствен Л. Лопатину, которому принадлежит замечательное исследование о свободе во втором томе его “Положительных задач философии”. Думается, что учение о свободе должно быть освобождено от субстанциализма, потому что субстанция есть природа, природа же определяется необходимостью. Дух, в котором

вкоренена свобода, не есть субстанциальная природа и потому дух есть свобода, а не необходимость. Тут как будто бы есть некоторое противоречие у Н. Лосского».⁷⁶¹

Впрочем, Н. Лосский не совсем заслуживает этого обвинения, поскольку считает человеческую личность субстанцией особого рода. Это не неизменная природа, а природа становящаяся, что он подчеркнул в приписывании ей названия «субстанциальный деятель». С другой стороны, не все в человеке поддается задаче самостановления, его эмпирический характер не способен на это — и здесь слабость позиции интуитивистов. Избежать встречных обвинений можно лишь на пути разграничения мира свободы и необходимости, насколько это было бы и нежеланно. Человек не создает свое материальное бытие, он его только использует, однако в духовной своей сущности человек благодаря своей свободе создает себя, и здесь правы оба философа. Имеет место внутреннее становление человека, воля которого путем самоограничения свободно принимает истину и подчиняется требованиям ценностей, восходящих к Богу. Только таким путем она из произвола переходит в сублимированную, то есть самоограниченную под непринуждающим моральным знанием свободу.

Левицкий очень близко подходит к идее самоограничения свободы, но Бердяев ее вообще игнорирует. Первым свобода фактически поработается общей для интуитивистов идеей психобиологического монизма, второй же, принимая панантеизм Я. Бёме, собственно делает свободу человека частицей свободы Бога, которая у него все же мыслится как скотистский произвол. Из этих оснований Бердяев пытается сделать свободу равной Богу и по происхождению, и по бытию. Библейские же данные определяют ее как способность отвечать моральной заданности на Богоподобие. Человек способен стать «микроБогом», поэтому и сотворен «по Его образу». Путь же достижения этой цели — покаяние и послушание истине.

На мой взгляд, эти русские философы говорили на разных языках, не уточнив различие, о котором пишет Бердяев. «Глава о формальной и материальной свободе должна была бы привести Н. Лосского к различению двух свобод — свободы исходной, свободы как пути человека, и свободы конечной, свободы как цели человека. Этому различию Н. Лосский как будто бы не придает достаточно центрального значения, хотя и выражает его в другой терминологии».⁷⁶² Тем не менее Бердяев отметил центральное противоречие философии «всеединства»: в пределах монистической концепции невозможно решить проблему воли, которая неизбежно будет поглощена если не механическими или психологическими, то логическими или духовными детерминантами. Это показало нам подробное изучение философии Шеллинга, которого так уважал Бердяев и на котором основал свою «философию всеединства» В. С. Соловьев. Шеллинг попы-

⁷⁶¹ Бердяев Н. Новые книги / Путь, № 6. — Январь, 1927. — С. 104.

⁷⁶² Бердяев Н. Новые книги / Путь, № 6. — Январь, 1927. — С. 104.

тался увязать свой монизм с идеей присутствия темной «первоосновы» в Абсолюте Я. Бёме, одев ее в одежды диалектики, но этим лишил Бога постоянства, столь ощутимого в области морали.⁷⁶³

Разумеется, у христианского самосознания существуют определенные претензии к интуитивизму. О нарушении христианского учения об Откровении интуитивистами хорошо пишет П. П. Гайденко: ««Христианская теология признает только одну возможность постигнуть содержание трансцендентного Бога — через Откровение. Но откровение не тождественно непосредственной интуиции, как ее понимает Лосский, а тем более Соловьев: не человек здесь открывает Бога, а Бог мыслится в христианстве как Личность, а не отвлеченная идея, узнать сокровенные глубины Божественной Личности можно только при условии, что Бог захочет *явить* их человеку, *сказать* ему о Себе. Следовательно, путь к Богу идет не через мистическое созерцание, а через Откровение».⁷⁶⁴ Учение о творении мира Богом также отрицает возможность непосредственного познания Бога и Его мира. Наконец, интуиция в Божьем замысле играет намного более скромную роль, чем в интуитивизме.

Несмотря на присущие всему интуитивизму недостатки в области гносеологии, где значение интуиции сильно преувеличено, представитель данного направления философии, Левицкий, безусловно прав, отстаивая свободу (которую нам нужно понимать лишь как внутреннюю) даже от истины, таким образом защищая ее не только от различного рода необходимостей материальной действительности, но и от законов логики. Из трех отличных между собой сфер вселенского устройства — бытия (онтология), познания (гносеология) и ценностей (аксиология) — свобода человеческой (имеется в виду внутренней) воли принадлежит последней. По этой причине сублимация воли происходит не под неотразимым давлением познанной разумом истины, а под непринуждающим воздействием истины моральной, познанной интуитивно или богооткровенно. Моральное знание, хотя и истинно, но ввиду своей природы, зависящей от Естества Бога, не имеет той принуждающей силы, которой обладают законы материального мира или логики.

Б. П. Вышеславцев (1877 — 1954) не был ни интуитивистом, ни неокантианцем, но, придерживаясь философии трансцендентального персонализма, внес новые соображения в обсуждаемый нами вопрос. Отдавая должное философии Гуссерля, позволившей выделить из материала психических субъективных реакций человека его подлинную и объективную сердцевину, этот русский мыслитель выбрал лучшее из воззрений М. Ше-

⁷⁶³ Впрочем, проведение некоторого подобия (не причастности) внутренней человеческой свободы и воли Бога в определенном смысле оправдано. Бог уже имеет сублимированную свободу воли, которая не противоречит Его доводам разума, то есть истине, человеку же этого еще только предстоит достигнуть. Именно таковую свободу Библия и называет полноценной свободой (Ин. 8:32; 1 Пет. 2:16), а волю свободной от опасности самовырождения и самоуничтожения.

⁷⁶⁴ Идеалистическая диалектика в XX столетии. — М., 1987. — С. 84.

лера и Н. Гартмана, соединив все это с некоторыми выводами психоанализа.

Как и следовало ожидать от каждого персоналиста, личное начало в человеке Вышеславцев возвышает над эмпирическими явлениями этого мира. При этом к последним относится не только эмпирическая, но и психологическая часть естества человека, которая, разумеется, имеет свои как обусловленную внешним миром, так и необусловленную формы: «Разумеется, мое тело, мои движения, мои привычки, даже мой характер и моя “душа” — все это появляется в поле “явлений”, все это “видимо”, все это эмпирично — но все это не подлинное “Я”. Все тело это не Я, оно мне только принадлежит, как и моя одежда не есть Я. Мои идеи, мои чувства, мои мысли — все это тоже не Я, они мне принадлежат, но Я могу существовать без них... Где же оно это “Я”? Оно — в другом измерении, в третьем измерении — над потоком переживаний, наконец — и в этом ошибка Бергсона — над пространством и временем».⁷⁶⁵ Таким образом, свобода личности человека у Вышеславцева обосновывается трансцендентно, скорее всего, под влиянием его друга, Бердяева, хотя их роднила лишь идея персонализма.

Поскольку человеческая личность не может выступать в роли объекта изучения, она свободна. «Писали философию объекта, философию вещей, субстанций. Все это — философия первого измерения. Декарт нашел другое измерение — измерение духа, субъекта. Таким образом, он выдвинул проблему свободы и с силой, превосходящей Дунса Скота. Свободы нет в области объектов, вещей, субстанций, ее нет в первом измерении. Нужно подняться выше, чтобы увидеть: “я сомневаюсь, следовательно, я свободен, я независим от вещей”. Свобода — это сущность “Я”. Нельзя доказывать свободу, так как через нее, благодаря ей совершается акт суждения, при помощи которого доказывают и сомневаются... “Я”, дух — это не только нечто ангельское, но и божественное, образ Божий, так же как и свобода — тоже образ Божий».⁷⁶⁶

Опираясь на данные психоанализа в трактовке К. Юнга, Вышеславцев проводит параллели между ними и библейским текстом Рим. 7:14-25. Мысль Павла, которую христианское сознание связывает с «первородным грехом», — противостояние духа и плоти — он называет «законом иррационального противоборства». При этом сущностью человеческой проблемы русский мыслитель видит в факте двойственности человеческой природы, создающей напряженность между сознанием и подсознанием.⁷⁶⁷ Внешний закон воздействует лишь на сознательный уровень и неспособен

⁷⁶⁵ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 301-302.

⁷⁶⁶ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 306.

⁷⁶⁷ Об амбивалентности (совмещении противоположных переживаний) человеческих чувств, отражающих эту двойственность, писал еще швейцарский психолог Е. Блейлер (см.: Блейлер Е. Аутическое мышление. — Одесса. — 1927).

воздействовать на подсознательный. При этом Вышеславцев отмечает, что человеческую волю «закон лишь мотивирует, но не обуславливает причинно».⁷⁶⁸ Однако проблема моральной ответственности человека состоит не только в непослушании иррациональной сферы аффектов, она относится и к самой свободной воле, понимаемой как чистый произвол. Таким образом, закону можно противиться свободно и вынужденно одновременно, поскольку «дух» и «плоть» относятся к разным полюсам человеческой природы.

Отмечая это, Вышеславцев вычленяет две формы ущербности человека, которые мы могли бы назвать изначальной или первозданной и приобретенной или ущербной вследствие библейского грехопадения. Соответственно он предполагает существование двух уровней, на которых действует предложенный им способ исцеления — сублимация (возвышения, поднятия). Таким образом, по Вышеславцеву, и подсознание, и свобода одинаково нуждаются в сублимации.⁷⁶⁹ Вначале сознание должно преодолеть закон «иррационального противоборства», затем, приблизившись к Абсолюту, свой собственный произвол.

В целом верно описывая процесс сублимации как «зависимости от Абсолютного», этот оригинальный философ все же не отметил в качестве одного из поводов для такого возвышения важнейший фактор — *подражание* совершенству и безграничности Абсолюта, то есть Бога. Важность данного замечания состоит в том, что человеческая воля не превращается в возвышенную путем лишь одного своего отрицания, как это видно у Фихте. Сублимация отрицает не всю волю человека, а только неправильный ее выбор, остальное же подлежит подражанию и только оно сублимируется.

Процесс сублимации, по Вышеславцеву, имеет внешнюю и внутреннюю стороны. Внешняя связана с воздействием на свободу человека моральной истины, которую Вышеславцев не считает собственно детерминацией, то есть принуждением. «Вся проблема сублимации свободы, поставленная нами, решается выяснением взаимоотношения свободы и ценностей, то есть взаимоотношения двух автономий, двух детерминаций. Ценности «детерминируют», но лишь в том смысле, что дают возможность ориентироваться в направлении, найти, где должное и недолжное. Для уяснения этой единственной в своем роде детерминации мы позволим себе привести такое сравнение: ценности «определяют направление», но не «дают направления», они действуют *как компас, но не как руль*. В этом

⁷⁶⁸ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 42.

⁷⁶⁹ Разница между этими двумя формами сублимации состоит в том, что подсознание не может контролировать себя, а сознание может. Здесь мы видим параллели с нашими понятиями самодетерминации и самоограничения.

сущность идеальной детерминации должного: она не имеет сама по себе никакой реальной онтологической силы».⁷⁷⁰

Внутренняя сторона сублимации состоит в реакции самой свободы на предоставленные ей извне духовные (моральные) ценности. Понимая свободу на путях послушания не столько рациональным (долг как моральная норма), сколько эмоциональным (любовь, высшее удовлетворение духа) требованиям морали, он наделяет ее вполне самостоятельным значением. В. Зеньковский отмечает, что, согласно Вышеславцеву, «к преображению чистого произвола *можно только призывать* — иными словами, преобразование это *должно быть само актом свободы*. Благодатная помощь свыше может помочь, только опираясь на свободную самоотдачу личности навстречу благодати».⁷⁷¹

Тем не менее Вышеславцев далек от умаления роли благодати в процессе становления самой человеческой воли в сублимированное состояние. Здесь недостаточно выхода за пределы лишь одного *миросознания*, как у экзистенциалистов, здесь нужен выход за пределы и *самосознания*, за которым остается только Бог. «Человек не есть бог, стоящий на вершине бытия, над которой уже нет абсолютно ничего; над нами есть “Все-вышний”. Транс за пределы человека есть транс в Абсолютное».⁷⁷² Согласно Библейскому Откровению, этот Бог — духовное, личное и моральное Существо. Каким же образом Он сублимирует человеческую волю?

При помощи призыва, считает Вышеславцев, но какова природа этого призыва? «Рычаг спасения может опираться только на истинный центр самости, откуда излучаются противоположные возможности. К свободе можно обратиться только с призывом, с приглашением («много званых...»), с любезным приглашением или *с любовным зовом*. Бог может позвать человека, как и человек может призвать Бога. Божественный зов есть не закон, а *благодать*. Она обращена к изначальному свободному акту человека: чтобы *благо дать*, надо *благо взять*. И оно всегда может быть отвергнуто. Только Божественный зов любви, только *благодать* Духа Святого может преобразить, сублимировать свободу произвола и свободу творчества («К свободе призваны вы братья»»)⁷⁷³.

⁷⁷⁰ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 99. При этом мы не можем согласиться с признанием Вышеславцевым мнения Н. Гартмана о существовании конфликта между ценностями. Последние имеют различия лишь в степени, а не в качестве, что сразу же превратило бы их в неценности. Любой выбор из шкалы ценностей есть либо приближение к их полноте, либо удаление, но оправдан до тех пор, пока не перебростится на выбор между любой из ценностей и любой из неценностей. Различие же между многообразием ценностей и неценностей проводят понятия «добра» и «зла».

⁷⁷¹ Зеньковский В. В. Б. П. Вышеславцев как философ / Русские философы. Антология. Конец XIX — середина XX века. — М.: Книжная палата. — 1993. — С. 131-132.

⁷⁷² Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 131.

⁷⁷³ Там же. — С. 89.

Таким образом, Вышеславцев проводит различие между законом и благодатью как двумя в различной степени воздействиями Бога на волю человека, ни одно из которых не является принудительной мерой. К свободе человека благодать имеет бóльшую степень доступности, чем закон, именно в силу ее непринудительности, всегда враждебно встречаемой волей человека. Это положение знает любой психолог, педагог или мудрый родитель. «Призыв не есть приказание, не есть власть и подчинение. Прямо противоположно тому мистическое переживание, в котором апостол Павел услышал свой призыв: «Савл, Савл! Что ты гонишь Меня?». Это обращение к свободе, к глубине сердца, обращение к любви... неожиданное веяние Духа Святого в ожесточенной душе, а «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Любовь есть свободное изволение, избрание, лицепрятие, а потому, если благодать есть внушение любви, то она может обращаться только к свободе, так побеждая дух противоречия, сатанинский дух абсолютного противления: не законом, не приказом, не угрозой. Повеление возбуждает бунт раба, закон возбуждает противление свободного произвола. Но зов, «любезное приглашение», обращение к свободе — не может вызвать бунта, возмущения, противления гордости. Скорее может вызвать свободное ответное движение любви».⁷⁷⁴

При всей корректности такой связи библейского текста с доводами психоанализа Вышеславцев все же уходит с библейской почвы, поскольку у него обе эти области (сознание и подсознание) таят в себе непознаваемое. Фактически он следует здесь З. Фрейду и К. Юнгу. Отсюда его истолкование сублимации (возвышения) воли исключает рациональный аспект (да и обращение его к теме любви сильно окрашено антиномизмом), а это трудно увязать с моралью. Ему, как и М. Шелеру, следовало бы не отбрасывать ни в Боге, ни в человеке, а следовательно и в самом религиозном опыте, рациональный компонент, а включить его в свою систему как одно из важных звеньев.

Проблему «противоборства», а вернее покорения подсознательных чувств, Вышеславцев разрешает при посредстве человеческого воображения. Здесь нет зависимости от Божественного вмешательства, здесь сфера господства аналитической психологии. В рамках же библейского мировоззрения или христианской философии, хотя верхний уровень сублимации (собственной свободы) и находится в ведении человека, нижний (собственного подсознания) преодолеть он не в силах. Психоанализ здесь — лишь хороший анестезиолог, но не лечащий врач. Соответственно человеку предстоит лично совершить не две, а лишь одну сублимацию (на верхнем уровне), хотя сами они между собой относятся не «последовательно», а «параллельно». Таким образом, человеку предстоит решать одновременно две проблемы: «первородного греха» и своей собственной свободы. Но поскольку первую разрешает Божественная благодать, наи-

⁷⁷⁴ Там же. — С. 90.

большую важность приобретает вторая. И здесь нельзя отказать в правоте Вышеславцеву.

Правда, фрейдистское «либидо» Вышеславцев заменяет на платоновское «эрос», которое, по его мнению, наполнено бóльшим содержанием, чем просто сексуальное влечение. «Эрос» для него «жажда полноценности... преображения... обожения», именно благодаря ей и становится возможным сублимация воли. Однако в одностороннем движении «эроса» видна скорее эволюция не от хаоса к порядку и гармонии, а от разума к творческим фантазиям и иррациональным увлечениям. У него преображение воли инициируется не «сверху», не с мира трансцендентных ценностей, а «снизу», с поиска внутренних стимуляторов. Так или иначе, но свою теорию о сублимации воли Вышеславцев не распространяет на область морали, потому что последняя обусловлена не только мотивами любви, но и моральным знанием.

Тем не менее его обращение к фрейдистскому термину «сублимация» (перемещение на более высокий уровень) удачно. Под его воздействием Вышеславцев описывал свободу как потенцию, которая призвана под воздействием высших стремлений к самоконтролируемой регуляции, то есть к восхождению как преодолению себя. Подобно Н. Лосскому, неактуализированную в моральном отношении свободу он называет «отрицательной свободой», а сублимированную — «положительной». «Переход от первой ступени свободы к второй есть сублимация свободы. Она требует преодоления автономного противоборства, которое как бы сопротивляется этому переходу, сопротивляется сублимации, поднятию вверх. Откуда это сопротивление? Оно проистекает из того, что личность боится потерять свою автономию: она не видит и не верит, что в «царстве целей» она будет сохранена как «самоцель», ей кажется, что она будет обращена в средство; она не видит и не верит, что произвол и свобода выбора могут быть сохранены в высшей обусловленности должного, в этике благодати».⁷⁷⁵

Замечание о том, что благодать не несет с собой принуждающего действия, полезно, но создается впечатление, что русский философ упрямо протискивает в новое сублимированное положение момент произвола. Однако эта мысль в определенном смысле похожа на выводы Ансельма, который считал Бога свободным, но пребывающим исключительно в добре. Вышеславцев под произволом имеет в виду возможность обращения воли назад, что, как и сублимация, не задано с неизменностью. Однако этот вопрос требует уточнения, поскольку обратимый характер сублимирования воли не может означать того, что сама воля не претерпела никаких изменений в результате перехода на новый уровень. По этой причине возможность возврата воли в несублимированное состояние является затрудненной, но все же возможной. Это означает, что само выбранное

⁷⁷⁵ Вышеславцев Б. П. *Этика преображенного Эроса*. — М.: Республика. — 1994. — С. 198-199.

раньше направление движения создает как бы инерцию, способную препятствовать самой воле в пределах заданного первоначально импульса.

В данном состоянии воля не может с такой же легкостью, как при сублимации, оставить верхний уровень, чтобы спуститься на нижний. Этот же принцип инертности действителен и для случая, когда воля избирает не просто свой первоначальный и нереализованный в силу незнания или безразличия уровень, а уровень еще более низкий. Под последним я имею в виду выбор зла не как возможность, а как закономерность. Если первозданная или первоначальная свобода, которую можно назвать сырой, допускает в себе проявления как добра, так и зла, то воля сублимированная целенаправленно и в силу своих возможностей стремится к добру, а отрицательно детерминированная воля — к злу. Выход из двух последних положений затруднен. Позже мы увидим, что Библия определяет и еще одну возможность, а по мнению некоторых христиан (не только кальвинистов), две возможности, которые делают пребывание во зле и в добре необратимыми. Последнее означает потерю моральной свободы. Однако между ними существуют еще два переходных состояния, объясняющие, почему Бог иногда восстанавливает отступников и падших тяжелыми согрешениями.

Поскольку верхний уровень является моральным, воля самоограничивается в выбранном добре. Это означает то, что если воля решает оставаться на сублимированном уровне, она призвана бороться сама с собой, то есть с «возможностью делать иначе». Об этом говорит Библия своим понятием «воздержания», как о самоограничении своим понятием «послушания». В принципе в своей ранней работе «Этика Фихте» Вышеславцев указывает на то, что «свобода содержит в себе причинность в новой форме целесообразности». На наш взгляд, сублимированное состояние воли есть лишь самоограничение, а не устранение самой себя. Воля продолжает действовать и в этом ограниченном виде. Пребывание в добре не исключает разнообразия форм проявления последнего, свобода создает для него колорит и многогранность выражения его неименной сущности. Следовательно, своим самоограничением воля не исчезает, в моральном выборе исчезает лишь худшая ее часть. Что касается творческой реализации воли, то здесь выводы Вышеславцева вполне уместны.

Тем не менее он не исключает возможность непостоянства пребывания воли в моральном выборе, поэтому в данном вопросе частично был прав и Фихте, учение которого он корректирует. Сублимированное состояние свободы воли не есть ни ее отрицание, ни полное выражение. Оно — не самоуничтожение, чего боялся русский философ, а самоограничение воли. Воля должна осудить в себе и продолжать бороться не с добрым выбором, а со злым. Повинуясь добру, она отрицает не всю себя, а только свою злую потенциальность. Сублимированное выражение свободы воли означает для последней ее «очищение», отсечение от себя не худшей части ее первозданной природы, а отрицательной возможности ее употребления.

Вышеславцев, конечно же, прав, видя в самой воле возможность зла, не зависящую ни от первородного греха, ни от естественной ограниченности, однако это не означает, что на разных уровнях она осуществляется без препятствий, хотя и преодолимых со временем. Тем не менее в целом возможность отступления сохраняется, поэтому достижение добра волей невозможно без ее непрестанной борьбы со злом. Возможность возврата в сублимированном состоянии воли находится в нереализованном или потенциальном виде (как знание), но в практическом своем выражении воля следует выбранному добру по мере своих естественных сил.

Защищая обратимость согласия воли с моральной необходимостью, Вышеславцев совмещал произвол и моральный выбор, а это делать неоправданно, ведь тогда становится необъяснимой сама возможность устояния в добре. С другой стороны, «инертность» выбранного и развитого до некоторой степени пути лишь усложняет возможность перехода с одного на другой уровень, но не исключают ее в принципе. *Систематическое* самоограничение воли содействует ее «привыканию» к моральной необходимости или к состоянию ее полного отрицания. В этом смысле христианское учение различает грех эпизодический (опрометчивый) от постоянного (целесообразного), а святость показную от жертвенной. Обратный путь возможен, но затруднен прежней позицией воли, ее устойчивым, а не сиюминутным выбором. Однако, исходя из своих предпосылок, Вышеславцев не мог сделать такого вывода.

Он вообще не заостряет внимания на том, что сублимация невозможна без самоограничения (самоконтроля) воли. Он видит произвол и необходимость в составе сублимированного их синтеза, однако диалектика вредна в области морали. Также он, по крайней мере, неясно проводит различие между знанием и его свободным использованием со стороны воли. Кажется, что у него моральное знание принуждает (детерминирует) волю, тогда как она должна сама капитулировать перед моральным (Божественным) знанием, признав свою отчужденность от Бога. Библия называет это покаянием, самообличением, самоотказом и самовручением себя в Божьи руки.

Несмотря на это, учение Вышеславцева о свободе имеет определенную ценность во многих аспектах данной проблемы. «Личность как самоцель может игнорировать царство целей и *отвергать* его детерминацию, но царство целей не может игнорировать личности и *необходимо* содержит в себе личность как самоцель».⁷⁷⁶ Вслед за Григорием Нисским он отказывается постигнуть тайну человеческой личности, видя в ней образ Божий.⁷⁷⁷ «Бог трансцендентен, и сам я — трансцендентен; Бог сокровен, и сам я сокровен; существует сокрытый Бог, и существует сокрытый че-

⁷⁷⁶ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 199.

⁷⁷⁷ См. также: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2:11).

ловек. Существует негативная теология, указывающая на последнюю тайну Божества; должна существовать и негативная антропология, указывающая на тайну самого человека».⁷⁷⁸

Это типично кантовский подход, однако у Вышеславцева трансцендентность человеческой воли бессознательна, чего однако же вовсе и не требуется, чтобы быть непостижимой. «Преобразив эрос» Фрейда, этот русский мыслитель наделил последним самого Бога, Который в Новом Завете все же описывается больше другим термином — любви в наивысшем ее проявлении, «агапэ». Любовь «агапэ» есть акт самоотречения, «эрос» же граничит с произволом и ненасытностью.

Венцом учения о свободе воли Вышеславцева следует признать его тезис о «свободной зависимости», хотя и понимаемой независимо от идеи «самоограничения»: «Если бы не было никакой зависимости от Другого (то есть Абсолюта, — В. Зеньковский), то это означало бы нашу закованность в самих себе, нашу пойманность в заколдованном кругу самосознания, иначе говоря — невозможность свободного транса, свободного выхода в свободный простор Абсолютного... что есть свободная зависимость».⁷⁷⁹ Получается, воля должна перерасти свой произвол и найти в себе мужество встретиться с Богом, чтобы незрелый произвол ее не перерос в зрелый и устойчивый. Последнее равнозначно для свободы самоубийству.

Теперь мы готовы подвести некоторые итоги нашего обзора долгой истории данного вопроса. Прежде всего, он нам показал, что человеческие попытки осмысления проблемы свободы воли человека происходили в рамках противостояния между двумя противоположными позициями — детерминизмом и индетерминизмом. Вначале идея свободы воли отставалась на путях движения философской мысли от идеалистического детерминизма (как нехристианского, так и христианского видов) к материалистическому волюнтаризму как успешно овладевавшему природным миром. Последний не был совсем лишен детерминистских тенденций, но отстаивал свободу воли из практических соображений, полагаясь более на опыт, чем разум. В учении Арминия и философии Канта учение о свободе воли достигло своего сбалансированного состояния, включающего в себя разумный синтез достижений идеализма и материализма. Тем не менее в последующее время философское осмысление данного вопроса воли начало претерпевать изменения в сторону создания представлений о совершенно неуправляемой сущности свободы человеческой воли. Богословия эта проблема коснулась лишь косвенно (неоортодоксия К. Барта и экзистенциальная теология П. Тиллиха).⁷⁸⁰ Таким образом, в философии атеи-

⁷⁷⁸ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 290.

⁷⁷⁹ Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 1. Ч. 2. — Ленинград: ЭГО. 1991. — С. 121.

⁷⁸⁰ В целом по вопросу свободы воли христианское богословие не продвинулось сколько-нибудь заметно, оставшись на уровне состояния арминиянского спора. Карл Барт попы-

стического экзистенциализма, и частично в учениях интуитивизма и персонализма выразилось движение философской мысли в сторону выхолащивания из понятия свободы воли наиважнейшего ее качества — способности к самоконтролю, которую мы называли «самодетерминацией». Теперь нам предстоит перейти к изложению теории вопроса, попытавшись определиться во всем многообразии философских мнений по вопросу свободы воли.

Глава 3

Свобода между рабством и произволом

Каким же образом можно охарактеризовать феномен свободы? Насколько она возможна, ценна и как ею пользоваться? Как она избегает одновременно положения рабства и произвола? История рационального постижения свободы человеческой воли показала, что ответить на эти вопросы нелегко ввиду парадоксальности самого содержания понятия свободы. Означает ли свобода постоянство изменений, и если это так, то изменимо ли это постоянство? Ответить на этот вопрос без Божьего вмешательства — не под силу человеческого разуму, почему Кант и сделал его одной из недоступных человеческому осмыслению антиномий.

Свобода воли понималась неоднозначно и по другой причине: вся противоречивость суждений о ней зачастую была вызвана тем, что именно хотели подчеркнуть в ней исследователи — добрый или злой выбор. Когда в ней видели возможность выбора добра, ее хвалили, когда же она рассматривалась как безудержный произвол — ее критиковали. То она становится условием проявления добра, то неожиданно превращается в причину зла, не отличаясь от бесконтрольного хаоса. К осознанию же подлинного смысла свободы, содержащей в себе потенции и добра, и зла, философия шла долго, зачастую и через тупиковые варианты решений.

В итоге вырисовалось три подхода к пониманию свободы воли: детерминизм (отрицание свободы воли), индетерминизм (ее безоговорочное признание) и различные сочетания детерминизма и индетерминизма (как в форме ограниченного проявления свободы воли, так и в виде отнесения ее лишь к одной сфере бытия). Последнюю позицию мы назовем синтетической, то есть включающей в себя в различных пропорциях и на различных условиях преимущества двух предыдущих.

тался реабилитировать лютеровские представления о свободе воли на языке философии С. Киркегора, однако в споре о степени повреждения «образа Божьего» в человеческой природе получил достойный отпор от своего соратника Э. Бруннера: «Сегодня нашим девизом должно стать: детерминизму — нет, ни при каких условиях! Ведь тогда из всех попыток понять человека будет исключен человек как таковой» (Brunner, Emil, *Man in Revolt: A Christian anthropology*, tr. Olive Wyon (1937; Lutterworth, 1939), p. 257). См. подр.: Emil Brunner, Karl Barth, *Natural Theology*, ed. John Bailie (London: Geoffrey Bles, Centenary Press, 1946).

3.1. Детерминизм

В период Просвещения сторонники примитивного материализма (П. Гольбах, Ж. Ламерти, П. Лаплас, Е. Дюринг и др.) отрицали возможность свободы воли перед лицом природной необходимости.⁷⁸¹ Эта позиция «механического детерминизма» ярко представлена в учении Т. Гоббса и Б. Спинозы, хотя у последнего и содержит некоторую возможность диалектики. Более утонченным является так называемый «психологический» детерминизм Т. Липпса, считающий мотивы и желания человека жестко определяемыми его генетической конструкцией. Этого и следовало ожидать, поскольку при таком подходе человек рассматривался лишь как один из многих звеньев материальной в своей сути цепи событий, детерминированных всеобщим законом причинности.

Последующее развитие естественных наук шло по этому же пути объяснения человеческого сознания или души с материалистических позиций (Л. Фейербах, Л. Бюхнер, Э. Геккель, Ч. Лайель, Ч. Дарвин и др.). «Когда психология и социология стали частью закрытой причинно-следственной системы наравне с физикой, астрономией и химией, скончался не только Бог. Скончался человек. И в рамках этого мировоззрения умерла любовь. В пределах полностью закрытой причинно-следственной системы нет места для любви. В этой системе нет места для нравственности, в ней нет места для человеческой свободы. Человек превращается в нуль, потому что люди, вместе со всем, что они совершают, становятся частью механической структуры».⁷⁸²

З. Фрейд (1856 — 1939) отстаивал психологический, Б. Скиннер (1904 — 1990) социологический и Ф. Крик генетический виды детерминизма, но «в любой форме детерминизма, — как выразился Френсис Шейфер (Шейфер), — то, что считается истинным или приемлемым, — всегда произвольно».⁷⁸³ Детерминизм, оказывается, служит плохую службу морали, потому что не признает автономности человеческого фактора в причинно-следственной цепи явлений этого мира. Если же человек был сотворен свободным существом, то по самому этому определению Сам Бог пожелал считаться с его свободой (впрочем, в мире мысли нет вообще борьбы за «территорию» и «средства к существованию»), предоставляя ему для этого возможности. При этом даже детерминизм богословский не может считаться христианской доктриной, так как делает Бога единственной причиной возникновения зла, с которым Он же и борется.

⁷⁸¹ Защита природной необходимости для религиозного сознания имеет особое применение. Дело в том, что, предоставляя творению возможность автоматического управления посредством законов природы, Бог тем самым ограничивает Свою деятельность. Поскольку такое Самоограничение просто освобождает Бога от мелочных и не соответствующих Его достоинству попечений о человеке и мире, но нисколько не ущемляет Его всемогущества, можно полагать, что и предоставление человеку некоторой свободы не ограничивает Бога, а фактически освобождает Его.

⁷⁸² Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 145.

⁷⁸³ Там же, с. 237.

Механический детерминизм сталкивается с проблемой обратного влияния души (воли) на материю (тело). Этот феномен никак не вкладывается в тезис о первичности материи материалистов. Все явления психического порядка (например, переубеждение одного человека другим в споре) им приходится объяснять воздействиями материальных, общественных и генетических факторов. Получается, результат был получен не путем логической аргументации или практической целесообразности, а чуть ли не состоянием моего здоровья, отразившемся на способе моего «пассивного» мышления, что одновременно с этим произвело соответствующее изменение в физическом окружении или теле моего собеседника, приводя его к такому же «пассивному» сознанию своей неправоты. При таком подходе даже само общение превращается в следование не психическим самим по себе, а материальным стимулам, ведь первые жестко зависимы от вторых. Людям только кажется, что они что-то решают или выбирают, на самом деле это причиняется материальными факторами, через посредство которых только и совершается каждое конкретное суждение, выбор или желание.⁷⁸⁴

Тем не менее подлинными посредниками выступают чувства, а не физические условия существования человека. Они являются для него явлениями непосредственного опыта. Воспоминания, воображения, планирование, размышления и т.д. далеко превосходят те предметы, с которыми связаны материально. Человек вполне способен отвлечься от этого мира и даже заставить собственное тело временно воздержаться от приема пищи и удовлетворения других его потребностей. Наконец, человек способен бросить вызов всем материальным факторам, если, конечно, он не материалист по убеждениям. Может быть, в этом кроется причина, почему материалист не может понять идеалиста, хотя последний прекрасно понимает первого? Физическая необходимость есть, однако ее власть даже над телом человека не безгранична.⁷⁸⁵

При помощи механического материализма нельзя объяснить, как при *примерно* одних и тех же обстоятельствах жизни (в пределах быта одной семьи) и родственных генетических признаках (сиамские близнецы) возможно *сильно* отличающееся поведение людей. При этом сказанное относится не к обычным, а именно моральным ситуациям. «В какой-то степени различное поведение при одних и тех же обстоятельствах можно видеть и в мире животных. Но там это происходит на уровне инстинктивном, а не

⁷⁸⁴ Неудивительно, что материализм не находит объяснения таким феноменам, как любовь, поэтому он превращает, например, поцелуй между влюбленными в «иррациональный» акт взаимной передачи микробов.

⁷⁸⁵ В этом смысле известное античное выражение: «желающих судьбы ведут, а нежелающих тащат», весьма неудачно. Дело в том, что «судьбы», как «ведут», так и «тащат» не желающих или нежелающих, а их тела. «Желающие» же идут сами, не нуждаясь ни в какой помощи от судеб, а «нежелающие» внутренне, хотя и безуспешно внешне, все же сопротивляются им. По отношению к первым судьбы бездействительны, во вторым же применяют силу. Чье же тогда они преодолевают сопротивление, если нет свободы?

по мотивам осознанной индивидуальной воли. Только человек может быть «хозяином своих поступков» и нести за них ответственность. Поэтому лишь одна внешняя причинность в приложении к человеку, его внутреннему существу, оказывается бессильной объяснить его поведение... Воля человека способна торжествовать над его склонностями как природного существа. Она действует *вопреки* природе как в самопожертвовании, так и в самоубийстве. Животное не выбирает — выбирает лишь человек. Только для него существует *нравственная дилемма*.⁷⁸⁶

Так или иначе, вести сегодня спор с позиций механического материализма или грубого бихевиоризма нелепо. Уже всем стало ясно, что человек представляет собой удивительнейшее «творение природы», научившееся преодолевать контроль с ее стороны. В этой самостоятельности и состоит вся проблема данной позиции. Законы биологии, социологии или психологии наталкиваются на неизвестные механизмы поведения людей, не делящегося на все виды причинности без остатка. Человеческое мышление неуправляемо искусственным путем: попытки вмешаться в его деятельность средствами генной инженерии приводят только к разрушению свободы, но не к контролю над ней со стороны других людей.

Особым родом детерминизма является детерминизм «психологический», для которого внутренняя необходимость снимает вопрос внешней возможности осуществления выбора воли. По Шопенгауэру, «сильнейший» мотив детерминирует волю, преодолев все остальные. Однако и здесь у сторонников абсолютной необходимости есть проблемы, поскольку остаются без ответа вопросы: Как внутренние детерминанты соотносятся с внешними? Каковы более конкретные признаки главного мотива и чем определяется его сила? Как отмечает немецкий философ Карл Иоэль⁷⁸⁷, данный подход чернит факт «порочного круга» мысли, поскольку «сильнейший» мотив определяется только после того, как он стал «сильнейшим». Детерминисты «психологического направления» не могут предсказать, какой же из мотивов станет главным до начала их борьбы за первенство. Допустим, что мы присутствуем на каком-то спортивном матче. Если мы до его окончания заявим, что победит «сильнейший», то, конечно же, при любом исходе окажемся правыми.⁷⁸⁸

Феномен воли нельзя описать лишь одними мотивами, поскольку «сильнейший» из них неуловим. Сказывается ли здесь нехватка знаний? Нет, обычно мы хорошо знаем свои и чужие мотивы, но почему в одних и тех же обстоятельствах и при одном социальном окружении и воспитании

⁷⁸⁶ Мень А. Истоки религии / История религии... — Т. 1. — М.: Слово. — 1991. — С. 116.

⁷⁸⁷ См. его произведение «Свободная воля»: K. Ioel, *Der Freie Wille*, 1908.

⁷⁸⁸ Нечто подобное происходит часто в пасторской практике кальвинизма: когда христианин или служитель вел себя должным образом, он считался предопределенным к спасению «раз и навсегда», но когда по прошествии некоторого времени оставлял веру, о нем сразу же начинали говорить, что он «был среди нас, но никогда не был нашим». Предопределенный таков, поскольку «устоял до конца», а «устоявший», поскольку был предопределен. Разумеется, слова «всегда» и «никогда» — не козыри, а бичи кальвинизма.

два брата-близнеца поступают по-разному, нам непонятно. Проблема «равенства мотивов» или положение «буриданова осла», умирающего с голоду перед двумя одинаковыми стогами сена, также дискредитирует «психологический» вид детерминизма. И здесь не могут помочь и отговорки о невозможности установить с абсолютной точностью два равных «стога».

Дело в том, что в практической жизни установление стопроцентной точности никогда и не требуется. «Равными» могут считаться приближительные возможности, и люди ведут себя намного благороднее бессмысленного учета мелочных различий. Однако выяснения абсолютного «равенства» требует именно настоятельность детерминистского подхода, пытающегося выяснить «сильнейший мотив (силу)», независимо от того, практично ли это или нет. И как раз здесь она встречает своего судью: мы делаем безразличный по отношению к точности «сильнейшего» выбор. Если же выбор оказался возможным при примерной «равности» мотивов, тогда «сильнейший» здесь ни при чем.

Человеческая воля способна на самостоятельный выбор не только в виде безразличия по отношению к приблизительно равным альтернативам, она может предпринять решение просто «на свой страх и риск», не обладая необходимой для более разумного действия полнотой знаний. «Практика требует *немедленного* применения имеющегося в наличии знания, причем в качестве *полного* и совершенного. А поскольку наличное знание оказывается неполным и относительным (и в этом смысле не вполне годным для *немедленного* практического использования), то практика абсолютизирует его, то есть оперирует им так, как если бы оно было полным».⁷⁸⁹

Конечно же, борьба мотивов всегда имеет место в человеческом сознании, но «победитель» должен все же предстать перед высшим судьей, который может заверить или отвергнуть его «победу» в пользу другой возможности в соответствии с собственными, порой даже нерациональными интересами конкретного лица. Здесь мы говорим уже не о самых предметах, явлениях или мотивах, а об их надобности человеку, вернее их значимостью (ценностью) для него лично. Нам известны многие «сильнейшие мотивы» — инстинкт самосохранения, материальная выгода или удовольствие, в том числе и сексуальное, однако все они могут быть отвергнуты не только во имя более высоких, но и вообще ничего не значащих ценностей. Например, защищая свою честь от оскорбления, человек готов отсидеть тюремный срок, и в то же самое время во имя спасения другого riskовать собственной жизнью. «Наше “я” не может оставаться пассивным

⁷⁸⁹ Бычко И. В. Познание и свобода. — М.: Политиздат. — 1969. — С. 64. Этот труд можно порекомендовать для лучшего понимания того, что связь между теоретическими представлениями и реальными явлениями материального мира или действиями человека неоднозначна. Объективность не полностью характеризует бытие, которое имеет и субъективный компонент. Неточность случается не только в теории или опыте, но может входить в саму структуру бытия, на которой основан опыт. По этой причине теория фактически не в силах совершеннейшим образом описать и объяснить практику.

зрителем мотивов и должно вмешаться в грозящую “ничью” мотивов или отказаться временно от решения».⁷⁹⁰

Особой разновидностью детерминизма есть детерминизм логический, с которым некоторые пытаются увязать понятие морального долга или мира ценностей. Согласно этому взгляду поведение человека полностью определяет познание им реальности. Кроме того контраргумента, что наше знание является часто весьма ограниченным, недостоверным или запоздалым в деле принятия решения, совершения выбора или поступка, сама природа знания отличается не только от практической, но и моральной (сознательной) сферы жизни человека, так что знание, хотя и обладает значительным влиянием, все же не совершает над волей однозначного принуждения.

Логический детерминизм, восходящий к Сократу и Платону, не учитывал факт не только отличия между собой сфер онтологии (наука о бытии), гносеологии (наука о познании) и аксиологии (наука о долге), но и разделения человеческого естества на исполнительную (воля), судебную (совесть) и законодательную (разум) виды власти. Естество человека имеет равноправные сферы: эмоциональную, волевую и познавательную, которые иногда могут вступать в конфликт между собой. Стремление к познанию очень важно, но оно не замещает собой осуществлений остальных функций человеческого существа.

Знанию противостоят не только чувства и интуиция, но и сама воля, которая может их игнорировать, хоть иногда. Знание отлично от бытия, хотя из бытия обычно и черпается. Экзистенциализму мы обязаны тем, что увидели это различие, хотя он сделал это при помощи неоправданного отрицания всего объективного мира. Объективный мир имеет свое самостоятельное значение, однако «категория объективного не исчерпывает полностью всего содержания истины. В противном случае любая истина обладала бы “универсально-всеобщим”, абсолютным значением».⁷⁹¹ Бытие не тождественно мышлению, а истинность объективности, поскольку последняя содержит в себе некоторую долю «иррационального остатка». Сказанное справедливо и по отношению к физике, где исследования В. Гейзенберга, Э. Шредингера и М. Планка доказывают не что иное, как присутствие в мире элементарных частиц иррационального элемента.⁷⁹²

Даже само по себе знание не всегда рационально. Возьмем для примера самую объективную из наук — математику и связанную с нею геометрию. «Именно в области математики впервые возникла проблема несоизмеримости, выступившая в форме проблемы *иррациональности*. Попытка выразить рационально (в однозначных единицах измерения — рациональных числах) отношение таких разнокачественных геометрических объектов, как длина окружности и радиус круга (число «пи»), диагональ и сторона

⁷⁹⁰ Левицкий С.А. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984. — С. 14.

⁷⁹¹ Бычко И. В. Познание и свобода. — М.: Политиздат. — 1969. — С. 55.

⁷⁹² См.: М. Борн. Физика в жизни моего поколения. — ИЛ. — 1963. — С. 88, 196.

квадрата («корень квадратный из двух») и др., на всех этапах ее осуществления дает положительный (рациональный) результат. Однако при этом на каждом этапе всегда остается некоторый иррациональный остаток, не дающий возможности полного выражения относимого предмета в единицах измерения объекта, к которому он отнесен... Каждый новый этап дает более полные значения, но постоянное появление иррационального остатка не дает возможности получить точный результат ни на одном из них».⁷⁹³

Следовательно, принципиально невозможно получить истинное знание при помощи одного логического анализа, как и достичь полной рациональной систематизации наличного материала. «Одним из следствий интеллектуального кризиса нашего времени является широкое распространение иррационалистических тенденций в начале столетия. Хотя Кант и отрицал, что мир за пределами явлений доступен разуму, он еще считал, что эмпирический мир является субъектом рациональных законов, могущих быть раскрытыми. Критика науки и кризис физики ясно показали, что это не так, а потому кантовское сомнение было распространено и на ценность разума».⁷⁹⁴ Вот почему Хайдеггер осмелился заговорить о подлинно иррациональной сущности бытия, которая, впрочем, характеризует лишь часть последнего. Наука расшибла себе лоб в попытках втиснуть всю реальность в логическую модель или схему. Разумеется, невозможность точным образом описать наличное бытие само по себе еще не доказывает хаотичности последнего, тем не менее у науки не осталось средств быть уверенной в его полной объективности, поскольку наблюдаемое не всегда соответствует реальности.

Тем не менее в качестве морального знание является сильным воспитательным средством, вот почему мы говорим о возможностях воспитания, особенно в детском возрасте человека. Притчи (20:5) содержат замечательную мысль: «Помыслы в сердце человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их». Разуму Библия уделяет столь большое внимание потому, что Бог избрал его средством, хотя и все равно непринудительным, возвещения и принятия спасения. Разум играет ограниченную здесь роль, когда опирается лишь на возможности Естественного Откровения, но она значительно возрастает, когда в его распоряжение поступает информация из Особого Откровения, представленного нам в Библии. Поэтому знание выполняет важную роль в деле побуждения воли к самоконтролю и духовной дисциплине.

Еще Н. Гартман показал, что «ценности не могут сами по себе ничего *реально детерминировать*, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление. С другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего идеально детерминировать, не может сделать добро злом, и наоборот

⁷⁹³ Бычко И. В. Познание и свобода. — М.: Политиздат. — 1969. — С. 80.

⁷⁹⁴ J. Bochenski. Contemporary European Philosophy. Berkley and Los Angeles, 1957, p. 19.

рот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою иерархию ценностей, которая ей дана и в которой она ничего изменить не может. Интуиция сердца как орган для восприятия ценностей открывает и усматривает ценности, как они даны в идеальном мире».⁷⁹⁵ В роли тех, кто может сделать идеальные ценности реальными, должна быть индивидуальная воля либо человека, либо Бога. Гартман отрицал существование Бога, однако таким образом и мир ценностей терял свое абсолютное значение, превращая этику в нечто, что мы называем этикетом. Христианское сознание признает Бога, однако Бога морального, который не желает воплощать Свои ценности насильственными методами. Разумеется, при таком решении данной проблемы лишается своей силы и аргумент «теологического детерминизма».

Свобода воли рационально ни доказуема, ни опровергаема, поскольку разум может лишь наблюдать ее, но не объяснить.⁷⁹⁶ Ею мы пользуемся и видим, что не ошибаемся, учитывая пределы ее возможностей. Мы ставим цели, принимаем решение действовать, затем выбираем средства осуществления поставленной цели. На этом пути мы учитываем обстоятельства и преодолеваем внутренние или внешние препятствия в силу наших возможностей. Свободу воли следует отличать от силы воли, а также отличны между собой сознательные и бессознательные, разумные и аффективные ее проявления. Стихийно выражать волю способен каждый, но принимать решения со знанием дела и с моральной оценкой нужно учиться.

Так или иначе, но даже сама психология вынуждена считаться с волевым началом в человеке. Хотя общие выводы волюнтаризма (Вундт, Мюнстербергер) и трудно считать приемлемыми, в сфере психологии все же остается неопределимый остаток примата воли над остальными психическими функциями, а также физическими и социальными потребностями (материальная выгода, чувственное наслаждение, поиск превосходства). Так или иначе, умеренная форма солипсизма, считающего реальным не только мир объектов, но и душевные переживания людей, не может быть легко опровергнута.

«Психологические школы (бихевиоризм Ватсона и Скиннера, инстинктивизм К. Лоренса), исходящие из одномерной, материальной картины человека, — а потому являющиеся эволюционистскими, — можно уже се-

⁷⁹⁵ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 97.

⁷⁹⁶ Ситуация научного кризиса как неспособности при помощи прежних теоретических систем и моделей объяснить наличные факты даже может выглядеть в виде условия совершения подлинного свободного действия, хотя и основанного на «ученом незнании»: «То, что прежде позволяло уверенно ориентироваться в самых запутанных познавательных ситуациях, порождая ощущение независимости от этих ситуаций, *свободы* принимаемых решений, было, по сути, формой *зависимости* от логики. Лишь утрата этой нити лицом к лицу сталкивает ученого с подлинной проблемой свободы, ибо только подобная ситуация требует *собственного, нового, творческого* решения. И не на кого переложить ответственность за это решение. *Так вступает в познание проблема свободы*» (Бычко И. В. Познание и свобода. — М.: Политиздат. — 1969. — С. 95).

годня считать устаревшими, поскольку они не охватили важных аспектов (например, свободу, ответственность, деструктивацию). Зигмунд Фрейд увидел в психике трансцендентную часть, то есть независимую структуру с собственными закономерностями, с помощью которой был, прежде всего, преодолен узкий детерминизм. Эрих Фромм развил эту модель дальше в том смысле, что теперь существенную роль стали играть идентичность и воля. Свобода, ответственность и волевое решение на доброе и злое занимают в ней подобающее место».⁷⁹⁷

Какой бы вид ни принимал детерминизм, он все равно не может избежать общей для них всех проблемы: в сложно устроенной реальности существует не одна причинно-следственная линия зависимости, а множество, как взаимно обусловленных, так и применимых лишь в собственной области действия. Иногда они сосуществуют друг с другом на разных уровнях, не имея непосредственного контакта друг с другом, но могут взаимодействовать через многочисленных посредников. Наличие же этого посредника является условием его действия на данный объект.⁷⁹⁸ Представители кондиционализма (Д. С. Милль, М. Ферворн⁷⁹⁹, Д. Ф. Гансельман) на этом основании поставили вообще под сомнение необходимость оперирования самим понятием «причинности», заменив его на более адекватное — «совокупность условий». Действительно, нет ни одного явления в мире, зависящего лишь от одной единственной причины, поэтому понятие причины, примененное к ряду воздействующих на предмет факторов, равнозначно понятию условия. Об этом говорил Гегель⁸⁰⁰, в русской философии подобные мысли высказывал даже склонный к социальному детерминизму И. Франко, имевший честь признать «громадную сложность человеческих взаимоотношений, громадное количество причин и следствий, которые переплетаются между собой, рожают новые причины и следствия, действующие то открыто, то скрыто, и которые очень трудно разрешить».⁸⁰¹

⁷⁹⁷ Гитт В. Творил ли Бог через эволюцию? — Гуммербах. — 1993. — С. 58.

⁷⁹⁸ Понятие «закономерность» указывает на наличие внутренней существенной зависимости между объектами (явлениями), когда один из них является причиной или условием появления (изменения) другого (так называемая причинно-следственная связь). При этом все наличные законы классифицированы на три основные группы. Первая группа включает специальные (узкие) законы с четко ограниченной сферой деятельности, которые, как правило, в своей совокупности образуют основу определенной области знания. Ко второй группе относятся более общие законы, существование которых сказывается на определенном комплексе явлений (например, периодический закон химических элементов). И, наконец, третья группа — это наиболее общие, универсальные законы, представляющие собой принципиальные закономерности мироздания (например, закон сохранения энергии).

⁷⁹⁹ См. более подр.: Ферворн М. Развитие человеческого духа. — М. — 1913.

⁸⁰⁰ См.: Гегель Г. В. Ф. Сочинения. — М. — 1937. — Т. 5. — С. 679-680.

⁸⁰¹ Франко И.Я. Избранные социально-политические и философские произведения. — Киев. — 1956. — С. 124.

Существует также и ситуация взаимозаменяемости причин, когда к одному и тому же следствию можно прийти с помощью различных причин. Об этом писал Д.С. Милль: «Один факт может быть последующим в нескольких неизменных последовательностях. Он может с одинаковым единообразием следовать за каждым из этих предыдущих или их совокупностей. Много причин могут производить механическое движение; много может быть причин некоторых видов ощущений; от многих причин может происходить смерть».⁸⁰² Это положение говорит о том, что сама причинность имеет свои пределы и меру применения к анализу появления событий.

Наконец, причинность должна созреть, чтобы иметь свое воздействие. Существует также и такое положение дел, когда причина уже самим фактом воздействия на объект прекращает свое действие, как бы преобразуясь в следствие. «Прекращение порождения данной причиной данного действия означает и прекращение данной причинной связи, ибо действие приобретает самостоятельность».⁸⁰³ О дурной бесконечности причинности, имеющей начало, но не имеющей конца, говорил Гегель.⁸⁰⁴

Иными словами, мы имеем дело со смесью законов, которые пересекаются между собой не необходимо. Поэтому следствия их совокупного воздействия на один и тот же объект не могут быть простой равнодействующей силой, а определяются также и случайной комбинацией тех условий, при которых эти законы оказались примененными в том составе и в то время, которые произвели данный результат. Поэтому случайность может быть «наложена» на различные виды закономерностей сверху и определять, по крайней мере, характер их действия, если не само это действие.

Разумеется, степень свободы человека, таким образом, зависит от его умения сталкивать между собой различные смежные закономерности, чтобы использовать в своих целях данное их равновесие, избегая принудительности каждого из них. Например, сила реактивной тяги может преодолеть действие закона тяготения и поднять в воздух самолет. Таким образом, человеческая деятельность в физической области позволяет ему «передвигаться» по законам, как по льдинам, плавающим в общем пространстве случайности.

В идеальной же сфере бытия человек и тем более обладает свободой. Примером сугубо непричинных отношений, например, может выступать даже функциональная связь между отдельными свойствами и характеристиками предмета. Человеческое же поведение еще более свободно, поскольку определяется не только и не столько прошлым опытом, сколько и будущими целями, и надеждами. Оно может вступать даже в противоречие с разумными основаниями поведения, что отнюдь не всегда является

⁸⁰² Милль Д.С. Система логики. — М. — 1899. — С. 351.

⁸⁰³ Причина и действие. — Киев: Наукова думка. — 1994. — С. 150.

⁸⁰⁴ См. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. — М. — 1937. — Т. 5. — С. 685. Из современных трудов по данной проблеме см.: Князев Н.А. Причинность: Новое видение классической проблемы. — М. — 1992.

психической патологией. «Достоевский показал, какие уродливые формы принимает стремление людей к самоутверждению.⁸⁰⁵ “Человеку надо одного — только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела. Человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего”... В каждом из нас сидят лебядкины, голядкины, смердяковы. Достоевский перестал льстить человеку и сказал о нем правду».⁸⁰⁶ Безудержному произволу неразумной человеческой свободы Достоевский противопоставлял лишь религиозные ценности: «находя Христа, человек сам себя находит».

Наличие в объяснении категории причинности ряда сложных конструкций (причинная цепь с обратной связью, многозначная причинная связь, чередующееся (то как причина, то как следствие) отношение и т.д.) только доказывает неделимость функционирования самых различных явлений, и особенно поведения людей, на логику без остатка. Поэтому при анализе статистических данных ученые заговорили о «степени вероятной реализации», а некоторые не боятся утверждать, что случайность вообще необходима (пусть на задворках мироздания, но она существует).⁸⁰⁷ Даже и в советской литературе, пропитанной духом социального детерминизма, можно было встретить идеи, признающие свободу воли человека.⁸⁰⁸

3.2. Индетерминизм

Сторонники противоположной детерминизму философской позиции называются индетерминистами, так как считают свободу воли человека не только не ограниченной, но и абсолютной. К образцам наиболее последовательного индетерминизма можно отнести учения Рида, Мен де Бирана, К. Иоэля, А. Бергсона, Н. Лосского, Рикёра. Смягченная его версия, волюнтаризм, в различной степени присущ феноменологии, персонализму, интуитивизму и экзистенциализму. Индетерминизм плохо решает моральные задачи, как и детерминизм, поскольку непостоянство в моральном выборе почти равнозначно его отсутствию. В религиозном отношении чистый индетерминизм лишает Бога предвидения будущего свободного выбора человека (например, Шарль Секретан), что вступает в противоречие с библейской доктриной Божественного предвидения (предузнания).

Конечно, эти идеи присутствовали и в древнем мире (эпикуреизм, скептицизм), однако рост их влияния связан лишь с эпохой Возрождения. Философы этого направления из разных (в том числе и неоправданных) по-

⁸⁰⁵ Например, беспредел произвола Достоевский гениально описал в «Записках из подполья».

⁸⁰⁶ Мень А. Истоки религии / История религии... — Т. 1. — М.: Логос. — 1991. — С. 137.

⁸⁰⁷ Более детально см. напр.: Перлинов В. Я. Проблема причинности в философии и естествознании. — М.: Изд-во МГУ. — 1979; Разумовский О.С. Современный детерминизм и экстремальные принципы в физике. — М.: Наука. — 1975; Готт В. С. Философские вопросы современной физики. — М.: Высшая школа. — 1986.

⁸⁰⁸ См. напр.: Павлов И.П. Полное собрание трудов. — М./Л. — 1949. — Т. 3. — С. 562. Также: Ойгензихт В. А. Воля и волеизъявление. — Душанбе. — 1983.

зиций пытались обосновать идею человеческой свободы. Например, попытка Ж. Руссо сделать природу основой нравственности была перенесена в область правоведения в виде существования «естественного закона», однако природа, как всем известно, нравственна в той же мере, как и жестока. Этому же ходу мысли следовали английские моралисты XVIII века А. Шефтсбери и Ф. Хатчесон. В Германии к концу века с этими идеями выступил Ф. Шиллер, проявив несогласие с кантовским разделением воли и разума. Все это совпало с развитием немецкого романтизма. Но с полным утверждением идеи свободы связаны имена, как мы уже и отмечали, Кьеркегора, Шопенгауэра, Ницше и, особенно, экзистенциалистов XX века.

В начале XX века позиция индетерминизма неожиданно нашла новые подтверждения в ядерной физике в связи с открытиями Нильса Бора (1885 — 1962).⁸⁰⁹ До этого времени считалось, что наука насквозь детерминистична, однако развитие квантовой механики развенчало такую уверенность ученых. В 1927 году Вернером Гейзенбергом (1901 — 1976) был открыт так называемый «принцип неопределенности». Суть его сводится к тому, что не существует никакой возможности выяснить траекторию движения, например, двух атомов после их столкновения между собой. У физиков нет способов предсказать ни их скорость, ни местонахождение. Таким образом, на экспериментальном уровне была доказана спонтанность поведения элементарных частиц. На этой основе физики-атомщики установили факт, что предсказание будущего состояния системы подлежит только вероятностному (среднестатистическому) измерению. Это открытие было по своему значению равнозначно созданию теории относительности А. Эйнштейном (1879 — 1955). Последний, кстати, сопротивлялся такой непредсказуемости поведения основ бытия, воскликнув в связи с этим: «Бог не играет в кости». Тем не менее последние достижения квантовой физики показали, что есть сферы, не подвластные детерминизму, а также, что результат единичного эксперимента может быть непредсказуем.

Незыблемость оснований классического детерминизма поколебалась не только в физике элементарных частиц, она подверглась внушительному удару в самой его кузнице — формальной логике. Крутой поворот, наблюдавшийся здесь, связан с творчеством польского философа Яна Лукасевича (1878 — 1956).⁸¹⁰ Этот ученый подверг сомнению абсолютность логического закона «исключения третьего» Аристотеля, на котором строится все здание детерминизма. Лукасевич «выдвинул идею логического плюрализма: различные логические системы способны эксплицировать

⁸⁰⁹ Фактически лишь в начале XX века было остановлено властное шествие детерминизма, когда «мир вновь заговорил о свободе воли и стал искать пути ее нового осмысления» (Бунге М. Причинность: Место причинности в современной науке. — М. — 1962. — С. 31-32).

⁸¹⁰ См.: Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. — М. — 1959.

различные онтологические теории. Например, классическая двузначная логика эксплицирует принцип «жесткого» детерминизма в философском и научном мышлении, тогда как переход к многозначной логике позволяет проводить корректные «индетерминистские» рассуждения. Под индетерминизмом Лукасевич понимал вероятностную трактовку причинности».⁸¹¹

Таким образом, возникновение неклассической логики позволило пересмотреть научные основания, совершенно зависимые от детерминистской трактовки реальности. Открытие Эйнштейном факта «расширяющейся Вселенной», а Гейзенбергом случайного поведения элементарных частиц внесло коррективы в научное представление о мире, который из одной системы превратился сразу в три, управляющиеся различными законами. Поскольку все эти открытия выпали на начало XX столетия, в науку и философию из культурологии, психологии и этнической антропологии проникли релятивистские концепции, подготовившие почву для развития экзистенциализма. Впрочем, всплеск интереса к индивидуализму в философии вовсе не отверг важности достижений точных наук, он лишь снял с них ореол абсолютной власти.

Конечно, нельзя сказать, что великие открытия на рубеже XIX — XX веков полностью перевернули всю научную картину мира, однако она серьезно изменилась. Это не могло не отразиться на пересмотре понятия свободы с новой точки зрения, что и произошло. Постигая свободу разумом, современные философы (Комптон⁸¹², Виндельбанд⁸¹³ и Поппер⁸¹⁴) искали место свободе воли прямо среди детерминистки устроенного мира, сопоставляя свободу как случайность и закон как регулярность. Этот путь, правда, имел определенный недостаток: случайность, тем более доказанную лишь на микроуровне физического мира, нельзя полностью отождествлять со свободой, понимаемой в положительном (творческом) смысле, не говоря уже об отрицательном (произвольном). Творческий компонент в воле человека является трансцендентным началом в этом мире и относится к последнему лишь как к сфере приложения сверхприродных по своей сути идей. Тем не менее эти философы смогли показать возможность существования связи между идеальным и реальным мирами, как бы разрывая порочный круг детерминистской кармы в естественном мире. Если в любой части физического мира оказалась возможна случайность, то тем более в нем уместно хотя бы частичное присутствие творческой свободы, доказанное опытом всего научно-технического прогресса человечества.

⁸¹¹ Порус В. Н. Лукасевич Я / Современная западная философия. — М.: Политиздат. — 1991. — С. 164.

⁸¹² Compton A. *Freedom of Man* (New Haven, 1935).

⁸¹³ Виндельбанд В. Лекции о свободе воли. СПб., 1904. — С. 70-73.

⁸¹⁴ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. Поппер отверг комптоновскую модель внезапного проявления свободы в детерминированном мире, полагая, что свободные решения принимаются в результате длительных обдумываний, методом проб и устранения ошибок (с. 529).

Несмотря на свое положительное значение, индетерминизм все же имеет и отрицательные стороны, ярко выразившиеся в учении Шопенгауэра, Ницше и сторонников, прежде всего атеистического, экзистенциализма. Так, видный его представитель Ж. П. Сартр в «Бытии и ничто» отчетливо формулирует абсолютно индетерминистский подход к человеческому существованию: «Человек не есть вначале, чтобы стать свободным потом, нет различия между бытием человека и его “бытием в свободе”... Свобода есть лишенное оснований основание».⁸¹⁵ Разумеется, при таком подходе к пониманию свободы воли обнажалась вся неприглядность отрицательного выбора человеческой воли. Таким образом, атеистический экзистенциализм выступил в защиту не просто свободы решения (*liberum arbitrium*), а *безразличной свободы решения* (*liberum arbitrium indifferentiae*), то есть свободы, не опирающейся ни на какие основания.

Экзистенциализм показал всю абсурдность человеческого существования, зажатого между природной необходимостью и законами логики. Именно этим пессимизмом закончилась великая идея гуманизма, отвергнувшего Бога. «Гуманистический человек старался сделать себя самодостаточным и утверждал, что следует, начав с самого себя и отдельных явлений, сконструировать свою собственную вселенную. Его великая надежда, что, оттолкнувшись от самого себя, он будет способен обрести всеобщность знаний, привела, однако, к плачевным результатам, когда разум поведал ему, что он сам является всего лишь механизмом, скоплением молекул. Тогда человек попытался в отчаянии найти смысл за пределами разума, пока вместе с последователями Ясперса не пришел к новой проблеме: как можно быть уверенным, что человек когда-либо приобретет достаточно большой «конечный опыт» или, если даже у него этот опыт был, как он сможет его повторить».⁸¹⁶

Разумеется, экзистенциализм пугал неопределенностью своего способа решения моральных проблем. «Благодаря Хаксли, экзистенциальное представление о том, что смысл и порядок вселенной создаются субъективным сознанием человека, а не объективной внешней силой, пришла к своему логическому завершению. Истина оказалась у каждого в собственной голове. Идеал объективной истины исчез».⁸¹⁷ Получалось, что если человеческую волю лишить объективных причин для мотивировки своего поведения, то ей остается руководствоваться лишь произвольными решениями. «Человек разумный» Аристотеля превращается в «бунтующего человека» Камю⁸¹⁸, а его воля лишается своего ценностного содержания. Идея

⁸¹⁵ Цит. по: Андреев Л.Г. Жан Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. М., 1994. — С. 83-84.

⁸¹⁶ Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 169.

⁸¹⁷ Там же. — С. 170.

⁸¹⁸ Подобно Сартру, Камю учил, что «человек абсурда» не должен признавать абсолютных ценностей или не проводить никаких ценностных различий между последствиями своих поступков, а следовательно, он ничем и не может «оправдывать» свои поступки. Он просто делает выбор как чистое моральное безразличие. Правда, кажется, он отрицает

«свободы без хаоса» рушится на таком основании даже в самом своем зачатке.

Предлагаемым экзистенциализмом положением очень легко злоупотребить, ведь «при ослабевшей уверенности в объективности людям легче приходить к тем заключениям, которые им выгодны с точки зрения общественных целей, ими преследуемых».⁸¹⁹ Получается, что каждый управляется не высшей истиной или идеей, а личной выгодой, подтачиваемой изнутри все той же бессмысленностью человеческого существования. Необоснованная ничем произвольность суждений может менять и переиначивать смысл слов и понятий, как ей только угодно. Попытка же построить жизнь лишь на принципах удовольствия оканчивается хаосом. В результате для надежды нет серьезных оснований, остается одна апатия.

Свобода, понимаемая как ничем не мотивированный произвол, хуже самого жестокого рабства. В этом случае свобода является не менее гнетущим бременем, чем ее отсутствие. Об этом указывал в главе «Великий инквизитор» своего романа «Братья Карамазовы» Ф. Достоевский. По этой причине человеческая свобода призвана сублимироваться в самоконтроль. Подлинное понимание сущности свободы не может быть сведено к отсутствию внешних ограничений или возможности преодоления препятствий; она — не просто самоконтроль над своими мыслями, чувствами и поступками, но связана с собственной внутренней детерминацией, моральным самоопределением и самореализацией в нравственном отношении. Определение самих моральных понятий «добро» и «зло» является трудным делом лишь в частностях, в целом же это возможно и жизненно необходимо для свободы. Само естество людей имеет врожденную потребность в моральной реализации, но удовлетворяется она лишь Богом. Человек нуждается не только в моральном знании, но и в пользовании результатами его воплощения, однако пережить на себе всю его силу сам по себе он не способен. Здесь уместно процитировать Федора Степуна из его труда «О свободе. (Демократия, диктатура и «Новый град»)»: «В отрыве от истины свобода превращается в произвол, в анархию, в борьбу против всех; в отрыве от личности она превращается в пассивное послушание, в

лишь религиозный и трансцендентный виды морали, отстаивая этику атеистического гуманизма, исходящую исключительно из земного жизненного опыта личности. Собственно этика Камю есть этика субъективная и релятивистская. О противоречиях в этике Камю пишет Давыдов следующее: «Не успел “абсурдный” человек Камю экспроприировать у “умершего бога” право распоряжаться по своему усмотрению своим собственным бытием, как он тут же обнаружил притязания на право распоряжаться своей жизнью, жизнью другого... Истинным источником нравственного кризиса, переживаемого экзистенциалистами как “смыслоутрата”, оказывалась, таким образом, отнюдь не “смерть бога” сама по себе, а человекобожеские притязания “экзистенциального” “я”, для которого “смыслоутрата” — необходимое условие возможности осуществления этих притязаний» (Давыдов Ю. Этика любви или метафизика своеволия. — М.: Молодая гвардия. — 1989. — С. 247-248).

⁸¹⁹ Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 202.

дисциплинарный батальон иезуитско-орденского, прусско-казарменного или большевистски-партийного типа».⁸²⁰

Настоящее использование свободы воли невозможно без отклика на моральную (духовную) истину, которая никого не оставляет равнодушным к себе. При этом сам отклик на нее может быть как положительным, так и отрицательным. Истина ставит человека перед необходимостью нравственного выбора, она требует от свободы воли преодоления самой себя, борьбу с собой, однако не принуждает к этому силой. Результат свободы нравственного выбора не предопределен, поэтому она продолжает оставаться виновницей собственной участи, и в этом вся трагичность человеческой воли. Тем не менее моральное знание не является бременем для воли, поскольку природа человека сотворена с расчетом не на самостоятельность, а на потребность в духовном руководстве. Человек не знает, что делать с собственной свободой, пока ему не будет открыта соответствующая его первоначальному замыслу и достоинству цель и направление жизни. Предложить же человеку возможность нравственного определения находится в ответственности его Творца, и Он с этой задачей, разумеется, справляется.

Чистый индетерминизм исключает моральную ответственность точно так же, как и чистый детерминизм, поскольку человек не может придерживаться одного определенного выбора, к нему он просто безразличен. Он как бы приговорен совершать выбор, причем без ссылки на его ценность. Это — свобода ради самой свободы, что все же следует отличать от безразличного выбора из двух равнозначных альтернатив. В этом же виде безразличного выбора не учитывается ничто: ни равенство, ни степень достоинства, ни последствия, ни цели, ни мотивы, ни внешние или внутренние поводы, ни условия осуществления. Тем не менее «общий принцип мотивации должен, конечно, оставаться в силе: воля без мотивов подобна мотору без горючего. Здесь действует закон достаточного основания... Ссылка на этот закон имеет свой положительный смысл — против заявлений неумеренных индетерминистов, полагающих, что мотив способен возникать в душе и приводиться в действие безо всякой причины, просто так».⁸²¹

3.3. Сочетание детерминизма и индетерминизма

Таким образом, человечество оказалось перед выбором, одинаково пугающим его: либо необратимый фатализм, либо безудержный произвол. Многие мыслители пытались избежать обеих крайностей, ища возможности сочетания идей детерминизма и индетерминизма. Разумеется, соединить свободу и необходимость они пытались лишь на пути отнесения их к разным сферам бытия (материальная и духовная) или человеческой при-

⁸²⁰ Степун Ф.А. О свободе (Демократия, диктатура и «Новый град») // Опыт русского либерализма. М.: 1997. — С. 358.

⁸²¹ Левицкий С.А. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984. — С. 13.

роды (тело и дух). Кроме Р. Декарта, В. Лейбница, Х. Вольфа этим путем пошел и И. Кант.

Этот мыслитель наконец-то сформулировал понятие человека как существа, сущность которого нельзя исчерпать рамками природной необходимости. По Канту, человек выступает над природными явлениями, поскольку он укоренен в мире «вещей в себе» или «вещей самих по себе», то есть свободных. «Естественная необходимость, — пишет Кант, — несовместимая со свободой субъекта, присуща лишь определениям той вещи, которая подчинена условиям времени, стало быть, лишь определениям действующего субъекта как явления... Но тот же субъект, который, с другой стороны, сознает себя также как вещь самое по себе, рассматривает свое существование, и *поскольку оно не подчинено условиям времени*, а себя самого как существо, определяемое только законом, который оно дает самому себе разумом... В этом отношении разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершить его, хотя как явление этот поступок в прошедшем времени достаточно определен и постольку неминуемо необходим».⁸²²

Среди исследователей истории и теории этики сформировался взгляд, согласно которому Кант учил о том, что область моральной ответственности человека отнесена лишь к умопостигаемому миру, то есть к разуму человека, будучи отсеченной от практической реальности, напроочь подчиненной законам природной, биологической, психологической, социальной и иного рода необходимостей.⁸²³ Однако в действительности Кант противопоставляет свободу и необходимость абсолютным образом лишь в области сознания, а не природы. Его просто больше интересовала проблема свободы воли внутри человека, а не вне его. Иными словами, он фокусировал свое внимание больше на том, что абсолютная ответственность возможна лишь в сфере убеждений человека, а не его поступков. Он никогда не позволял себе выражений, которые бы утверждали, что в практической деятельности человека совершенно невозможна ответственность. Тем более Канта трудно упрекнуть в субъективности, поскольку его «категорический императив» сугубо рационален и практичен: не используй другого человека в качестве средства удовлетворения собственных целей. Против этой рациональности морали и выступил А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и С. Киркегор. У них трансцендентность свободы воли стала носить явно иррациональный характер.

Тем не менее Кант дал повод Фихте выступить против механического разнесения в разные области свободы и необходимости. Против него выступили также Гегель и Шеллинг, отстаивая монистическую концепцию бытия мира. Пытаясь найти место свободе воли в рамках философского

⁸²² Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 6-ти тт. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. — С. 426-427.

⁸²³ См. напр.: Апресян Р.Г., Гусейнов А. А. Этика. М., 1998. — С. 153-154.

монизма, они воспользовались методом диалектики, который позаимствовали у того же Канта. Хотя отстаивать свободу воли на этом пути они так и не смогли из-за признания исторической необходимости, все же они внесли свой вклад в понимание свободы воли на уровне взаимодействия человека и природной необходимости.

Так называемый диалектический материализм⁸²⁴, пытаясь перенести проблему в плоскость динамических отношений, ухватился за идею Гегеля о возможности «перехода» свободы в необходимость, или наоборот. В моральном отношении диалектический метод был весьма губительным, поскольку представлял добро и зло лишь в относительных формах. Даже истину он представлял как в тезисе, так и в антитезисе, то есть лишал ее абсолютного значения. По этой причине идея «синтеза противоположностей» трудно приживалась к морали и религии, не говоря уже о более точных науках, допускающих противоположные утверждения. Хотя принцип диалектики был пригоден к объяснению взаимозависимых процессов в пределах одной системы отношений, он не отвечал сложности морально-правовых взаимоотношений между людьми. Он мог оперировать критерием «более-менее», но когда дело доходило до ситуации выбора «или-или», он оказывался беспомощным.

Однако принцип диалектики оказался полезен для решения данной проблемы, причем в двух отношениях. Во-первых, он подразумевал, что воздействие силы встречается с сопротивлением материала, на которое было оказано это воздействие. Каждой силе имеется противодействие. Это объясняет, почему скорость автомобиля на одной и той же передаче выше на ровной и ниже на плохой дороге. Уже в силу самого применения усилия к чему-то, это что-то имеет право на сопротивление. Последнее гарантировано ему в силу его природы, а вернее самого его существования. Невозможно воздействовать на ничто. Несмотря на то что данное положение чревато подчинением свободы уже внутренней детерминированности ее собственной природы (субстанции), тем не менее при его обращении на человеческую личность, представляющую собой субстанцию особого рода, данному обстоятельству было суждено сыграть большую роль. Человек больше, чем предмет, имел право на сопротивление вынуждающему его действию. И это заключение подтверждается эмпирически полученными данными. Человеческое упрямство законам природы достигало та-

⁸²⁴ В своем известном определении свободы воли, данном Энгельсом в «Анти-Дюринге», говорится: «(Свобода) состоит в основанном на познании необходимостей природы... господстве над нами самими и над внешней природой» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — Т. 20. — С. 116). Это лучшее из того, что мог выдать вообще материализм (разумеется, в его применении к сугубо физической реальности). Впрочем, человек может пользоваться некоторой свободой даже без какого-либо знания о ее возможностях. Тем не менее идея «исторического детерминизма», абстрактная сама по себе, поглотила личную свободу в марксизме. О несостоятельности марксистской этики см. напр.: М.И. Туган-Барановский в предисловии к книге К. Форлендера «Кант и Маркс. Очерки этического социализма» (СПб., 1909).

ких размеров, что в конце концов даже увеличивало степень свободы людей. Так человек поднялся в воздух, опустился на дно океанов и даже попал в космос.

Во-вторых, диалектический подход утверждал, что существование двух сил в рамках одной системы их проявления может иметь место лишь в случае их противодействия. Этого требует возможность распределения полномочий в соответствии со степенью власти каждого из участников или агентов воздействия, разумеется отвоєванной у остальных конкурентов. Таким образом, и во всем разнообразии форм своего проявления свобода человека вынуждена обозначать свои границы во взаимодействиях с другими людьми. Иными словами, каждая сила в замкнутой системе отношений обладает только такой степенью власти, какую позволит ей иметь противодействующая ей другая сила (или несколько сил). Природа не терпит пустого пространства — этот принцип применим также к правовым отношениям, которые, однако, не распространены на сферу морали, то есть в реальности не могут определять буквально все поступки и поведение людей. Следовательно, абсолютной свободы в материальном мире быть не может.

Разумеется, сказанное имеет непосредственное отношение лишь к миру внешнего поведения людей, сфера же мышления не может считаться «замкнутым пространством» и в ней нет борьбы за место существования. Данное, кстати недоказуемое разумом, положение имеет особое значение в религиозной сфере. Если Высшая реальность или Бог имеет абсолютные претензии на власть и не допускает существования рядом с Собой иного проявления «свободы», как «свободы» подчинения или «свободы» быть средством в Его руках, например, в составе сложной иерархической пирамиды, тогда свобода другого невозможна ни в каком виде. Данное положение неизбежно ведет к пантеизму. Если же Божье правление миром лично и морально, тогда такая возможность существует, причем благодаря исключительно добровольному Самоограничению Бога.

Ценность такого рода «диалектики», повторим, имеет смысл лишь в явлениях материального мира и сводится к тому, что человек, познавая законы объективной реальности, может искать возможности уклониться от их жестких ударов.⁸²⁵ Бог устроил материальный мир таким образом, что в нем действуют одновременно большое множество законов (всемирного тяготения, электричества, гидро- и аэродинамики и т.д.), определяющих три сферы его бытия: космическую, внутриатомную и механическую. Ка-

⁸²⁵ В самом марксизме существует напряженность по поводу свободы воли человека, потому что (похоже, в отличие от Энгельса) Маркс отстаивал исторический и экономический детерминизм. Человечество неизбежно идет к своему классовому освобождению и устранению любой формы отчуждения людей друг от друга. История предопределена (как в дарвинизме) прийти к победе коммунизма, при этом не бесполезно использовать (хоть и временно) силу, которой, кажется, невозможно сопротивляться. Сегодня уже стало всем понятно, что и марксизм — учение утопическое и ненаучное. Общество управляется свободными индивидами, хотя их свобода ограничена генетически и социально.

ждому из этих законов даны собственные «пределы обитания», поскольку они имеют взаимно обуславливающий характер. «Сталкивая лбами» между собой эти законы, человек отвоевывает себе пространство для деятельности, расширяя таким образом возможности для своей свободы. Эту материалистическую по своей сути трактовку учения Гегеля дали марксисты.

Иная ситуация складывается на уровне духовном или в мире идей, логических законов, моральных норм и ценностей, доступных лишь человеческому сознанию. Здесь «Гегель, при всем его провозглашении свободы воли, по существу наделяет ею не человека, а “мировой Дух”, воплощающий “чистое” понятие свободы воли».⁸²⁶ Не избежал этого обвинения даже Шеллинг, не признававший никакой исторической, а значит, общей необходимости. Выбраться из данного тупика человеческой мысли было нелегко, оставаясь на почве монистической философии. Фактически без христианского свидетельства сделать это было невозможно, так что нам необходимо перейти к изучению его позиции по данному вопросу.

Христианское мировоззрение, особенно представленное в арминианском богословии, признает лишь один способ «перехода свободы в необходимость» — добровольное послушание, что на философском языке мы определяем при помощи таких свойств человеческой воли, как и самоограничение и самодетерминация. При рассмотрении проблемы свободы воли под данным углом зрения диалектический подход содержит в себе определенную ценность. Если моя свобода зависит от свободы другого обратно пропорциональным отношением, тогда и свобода воли человека может существовать лишь при условии Самоограничения Бога.

Иными словами, свобода воли человека может быть обеспечена только Богом. При этом динамика диалектической зависимости такова, что наша свобода может увеличиваться или уменьшаться в соответствии с желаниями Бога. К счастью, Бог не только предоставляет нам толику свободы, но и гарантирует ее. Христианское сознание не может доверяться «классовым», «историческим», «психологическим» или «социальным» видам детерминизма, потому что отдача в руки Божественной Высшей Личности не равнозначно подчинению себя бесчувственному року (фатуму) стоиков, закону «кармы» индуизма или природной необходимости материалистов.

Таким образом, несмотря на все достоинства диалектической методологии в учениях Фихте, Гегеля и Шеллинга, эти мыслители смогли лишь ограничить философию Канта, но не преодолеть. Учение о свободе индивидуальной воли Канта является одним из величайших достижений человеческой мысли. Опираясь на априорные основания, Кант заявил, что в душе человека действуют иные законы, чем в природе или даже в обществе таких же, как он, существ. Только здесь свобода воли может быть

⁸²⁶ Гальцева Р.А. Свобода воли / Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. — 1989. — С. 572.

реализована без ограничений. Конечно, доводы разума и нравственные принципы могут ограничивать волю, но и их воздействие на нее не является принуждающим. Конечно, человек волен выбрать себе любую цель, хотя в своей реализации некоторые из них могут привести его к гибели. Жизненный опыт и Божье вмешательство побуждают человека к выбору жизни, однако не всегда это происходит так. Следовательно, и воля Бога, и доводы разума, и, наконец, моральные обязательства не принуждают, хотя из этого нельзя сделать вывода, что их вообще не существует.

Кант особо подчеркивает факт внутренней борьбы, всегда происходящей в душе человека: «Мудрость, состоящая в согласии воли существа с конечной целью, нуждается у человека прежде всего в развитии стремления устранять внутренние препятствия (некоей злой, гнездящейся в нем воли), а затем культивировать никогда не утрачиваемые первоначальные задатки доброй воли...»⁸²⁷

Со времени Канта философский спор о возможности и условиях проявления свободы воли сместился в сторону психологии. Философы продолжали биться над решением вопроса: «Объективна ли свобода человека или иллюзорна?». Психологам в этом споре отводилось почетное место. Есть ли место в среде различных психофизиологических детерминант, место для автономного человеческого сознания? Поразительно, но среди психологов нашлись ученые, отвечавшие на этот вопрос положительно. В этом их взгляды приблизились к христианскому учению, эту свободу отстаивающему, прежде всего, в самом сознании человека.

Христианский взгляд на природу человека ни в коем случае не означает абсолютное отрицание всего существующего в современной психологии и философии. При этом из всего наличного опыта эмпирических наук христиан интересует любая научная позиция, которая не противоречит Библейскому Откровению. В этом качестве, например, могут выступать такие научные теории, как концепция «понимающей психологии» Э. Шпрангера (1882 — 1963), основанная на идеях В. Дильтея (1833 — 1911)⁸²⁸, философская антропология А. Гелена (1904 — 1976)⁸²⁹, психофрейдизм Э. Фромма (1900 — 1980), концепция «эксцентричной позиционности» человеческой личности Г. Плесснера (1892 — 1985)⁸³⁰, эволюционная эпи-

⁸²⁷ Цит. по: Мыслители разных эпох о совести / Этическая мысль. — М. — 1990. — С. 284-293.

⁸²⁸ В задачи психологии, по Шпрангеру, входит изучение отношения личности к ценностям физической и духовной реальностей. См. более подр.: «Формы жизни» или «Lebensformen. Geistwissenschaftliche Psychologie», Halle, 1914; в рус. пер. части этого труда — «Два вида психологии» в книге «Хрестоматия по истории психологии». М., 1980, с. 286—300 и «Основные идеальные типы индивидуальности» в книге «Психология личности. Тексты». М., 1982, с. 55—59.

⁸²⁹ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

⁸³⁰ «Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее. Он переживает связь в абсолютном здесь-и-теперь, тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по

стемология К.Р. Поппера (1902 — 1994)⁸³¹, или «логотерапия» австрийского психолога Виктора Эмиля Франкла (1905 — 1997).⁸³² Все это представители сочетания детерминизма с индетерминизмом. В нашем анализе попыток такого сочетания остановимся лишь на творчестве трех его представителей: К. Д. Ушинском, Э. Фромме и В. Франкле.

Константин Дмитриевич Ушинский (1824 — 1870) был не только выдающимся педагогом, но и философом. В своем фундаментальном труде «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии» (в 2-х тт. 1868 — 1869) он изложил свой ответ на сложный философский вопрос: «Что такое сознание?». Третий том этой трилогии, который сохранился лишь в черновом варианте, он посвятил «психическим явлениям высшего порядка, или явлениям духовным». Общее деление его состоит из классификации трех высших качеств человеческого естества: художественного, нравственного и религиозного чувств.

Акцент Ушинского на знание психологии личности требовал в процессе воспитания создавать прежде всего «человека», а потом уже из него, как из личности развитой, нравственной, непременно формировать специалиста в конкретной области наук. Разумеется, в советское время рассуждение на эту тему не было возможности издать.⁸³³ Ушинский выдвинул новое требование к учителю: надо знать все о тех, кого хочешь научить. «Если педагогика хочет воспитать человека во всех отношениях, то

отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею. Он переживает непосредственное начало своих действий, импульсивность своих побуждений и движений, радикальное авторство своего живого существования, стояние между действием и действием, выбор, равно как и захваченность в аффекте и влечении. Он знает себя свободным и, несмотря на эту свободу, прикованным к существованию, которое мешает ему и с которым он должен бороться. Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может порвать центрирования, но одновременно выходит из него вовне. Эксцентричность есть характерная для человека форма фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде» (Плеснер Г. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. М., 1988. — С. 126).

⁸³¹ Поппер предлагает концепцию взаимодействия свободы воли и внешних условий ее проявления в физическом мире, избегая крайностей детерминизма и волюнтаризма (см., например, Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. — С. 68, 524).

⁸³² Конечно, и многие другие отдельные аспекты различных школ в психологии перекликаются с христианской психологией, использование которых в богословских целях, однако, нельзя рассматривать как выражение беспринципного эклектизма. Христианский подход к психологии сугубо избирателен и не может переступать границы основополагающих библейских доктрин. Среди прочих подходов, родственных методологии Франкла, можно назвать, например, концепцию «замененной жизни» американского христианского психотерапевта Чарльза Р. Соломона. В советской психологии с его взглядами перекликаются идеи «вершинной психологии» Л. С. Выготского, «пребывания сознания внутри бытия» С. Л. Рубинштейна и интенциональности А. Н. Леонтьева.

⁸³³ Оригинальные (без цензурных правок) труды мыслителя вышли лишь в постперестроечный период (см., например, Проблемы педагогики. М.: РАО, 2002; К. Д. Ушинский. Избранное. В четырех книгах. М.: Дрофа, 2005).

она должна прежде узнать его тоже во всех отношениях».⁸³⁴ Вторым требованием стал духовный облик самого педагога, его личность, его профессиональное мастерство и отношение к ученикам. «Воспитательная сила изливается только из живого источника человеческой личности. Никакие уставы и программы, никакой искусственный организм заведения, как бы хитро он ни был продуман, не может заменить личности в деле воспитания». Некоторые его мысли стали крылатыми афоризмами: «Чем меньше возраст учеников, над образованием которых трудится воспитатель, тем больше требуется от него педагогических знаний», «Неправильное воспитание тяжело отзывается во всей жизни человека, есть главная причина зла в народе, и ответственность за это падает прямо на воспитателей», «Убийца тот, кто берется за воспитание, не зная его».

Разумеется, наибольшим вкладом Ушинского в разработку учения о свободе воли является его капитальный труд «Человек как предмет воспитания...», к рассмотрению которого мы сейчас и приступим. Весь психический опыт Ушинский подразделяет на внимание, память, воображение и рассудочный процесс. При этом в каждом из них он обнаружил элементы волюнтаризма или произвольности, которые не могут быть выведены из признания детерминизма нервной системы организма. Каждый из этих психических актов показывает всю несостоятельность естественных попыток своего полного объяснения и таким образом доказывает эмпирическим образом необходимость допущения в качестве «рабочей гипотезы» сверхъестественного начала в работе человеческого сознания.

Не отрицая частичную зависимость работы человеческого сознания от нервной системы организма, Ушинский задает вопрос: «Есть ли фактические доказательства, что всякое решение человеческой воли имеет предшествующую, необходимо обуславливающую его причину?». И тут же дает ответ: «Отрицание свободы воли до сих пор основывается на уверенности в безысключительности закона причины, также не доказанной наукой, для которой остается еще много явлений без причин. Следовательно, смотря на весь этот спор с психологической точки зрения, мы выводим из него действительно “ясный, как солнце, факт”, что в душе человека обнаруживаются два великих убеждения, прямо противоречащих один другому: убеждение в общей причинности явлений и убеждение в свободе личной воли человека. Одно из этих убеждений служит основанием науке, другое — практической деятельности человека и человечества».⁸³⁵ Таким образом, Ушинский выводит свободу воли из специфики работы самого человеческого сознания.

Еще одним открытием или, вернее, подтверждением данным психологического опыта Ушинского является признание в человеке сразу двух отдельных субстанций: материальной (тело, работа нервной системы, вид

⁸³⁴ Ушинский К. Д. Собрание сочинений. В 11-ти тт., т. 8, 1950. — С. 23.

⁸³⁵ Ушинский К. Д. Педагогические сочинения. В 6-ти тт. Т. 5. М.: Педагогика. 1990. — С. 440.

темперамента) и духовной (душа, свобода воли, работа сознания). Отмечая бесплодность исторических попыток теоретического обоснования согласования этих двух природ, Ушинский вопрошает: «Не лучше ли же видеть вопрос в его нерешенности, чем закрыть его какой-нибудь произвольной теорией? Ни Декарт, ни его ближайшие последователи не отвергают действия тела на душу и души на тело... Как бы ни был прискорбен этот факт разделения науки и практической жизни, но во всяком случае он лучше вымысленного их соединения, как незнание лучше ложного знания».⁸³⁶

Ушинский первым попытался объяснить факт несвободы человеческой воли именно зависимостью от работы нервной системы: «Влияние нервной системы на воображение выражается уже не в том, что этот психический процесс весьма часто совершается в нас не только без нашей воли, но даже против нашей воли, так что мы заметно боремся с нашими фантазиями как с чем-то вне нас лежащим. После того как мы сказали о способности нервной системы — сохранять следы впечатления в форме привычек, нельзя сомневаться, что это вне нас есть не что иное, как наша нервная система, непрощенная деятельность которой нередко нас смущает и тревожит».⁸³⁷ Действительно, как богословы не могли догадаться, что человеческое сознание сталкивается с проблемами нервного характера, которые легко можно отождествить с евангельским прародительским грехом. По большому счету, не противоречит евангельской картине описания последствий «первородного греха» представление о том, что грехопадение отразилось на состоянии нервной системы человека, которая описывается в психологии при помощи термина «подсознание». Первый неудачный опыт Богообщения настолько сильно оказался запечатленным на нервном материале, что человеческое сознание оказалось в плену подсознания. И все это так гармонично может быть увязано с тем приобретенным в результате грехопадения онтологическим дуализмом, который отмечался большинством мыслителей как древности, так и настоящего времени, даже если исключить первозданное деление человека на плоть и дух.

Примечательно, что идею о свободе воли Ушинский доказывает на эмпирическом материале — просто осознавая невозможность иного объяснения большинства актов сознания человека. «Произвольный рассудочный процесс свойствен только человеку: только человек, часто с заметным насилием для своего нервного организма, ищет различия, сходства, связь и причины там, где их и не видно: перебирает с этой целью свои произвольно или непроизвольно составленные представления и понятия, связывает те, которые связываются, разрывает те, которые должны быть разорваны, ищет новые. Источник этой свободы в рассудочном процессе человека находится в свободе его души — в ее самосознании, ибо свободную волю, как это мы увидим впоследствии, может иметь лишь то существо,

⁸³⁶ Там же. — С. 445.

⁸³⁷ Там же. — С. 175-176.

которое имеет способность не только хотеть, но и сознавать свой душевный акт хотения: только при этом условии мы можем противиться нашему хотению».⁸³⁸ Поскольку есть взаимное влияние души на тело и тела на душу, Константин Ушинский заявляет: «Мы признаем дуализм единственно возможным основанием для положительной психологии, которая основывается на фактах, а не на стремлениях, не оправдываемых фактами».⁸³⁹ Вот какое неожиданное приобретение нашло христианское учение о свободе воли в лице такого ученого, как Константин Дмитриевич Ушинский.

Волюнтаристскую линию Ушинского продолжил такой русский педагог, как Василий Александрович Сухомлинский (1918 — 1970), хотя и вынужден был формально отказаться от идеализма своего учителя.⁸⁴⁰ Хотя она фактически оказалась неизвестной для западной философской мысли, в России и на всем постсоветском пространстве имя Ушинского очень хорошо известно.

Ярким представителем сочетания позиций детерминизма с индетерминизмом является основатель социотрейдиизма **Эрих Фромм** (1900 — 1980). Он пытался занять промежуточную позицию между психологическим и социальным видами детерминизма и экзистенциальным волюнтаризмом. Фактически Фромм признавал частичную правоту как детерминистов, так и индетерминистов, определяя каждому из них собственную сферу воздействия. Основная заслуга Фромма в разработке учения о свободе воли состоит в указании на то, что свободу можно потерять не только из-за внешних видов порабощения, но и по ее личной вине.

⁸³⁸ Ушинский К. Д. Педагогические сочинения. В 6-ти тт. Т. 5. М.: Педагогика. 1990. — С. 457.

⁸³⁹ Там же. — С. 461.

⁸⁴⁰ Сухомлинский был выдающимся педагогом, его эрудиция позволяет видеть в нем незаурядного специалиста также и в области психологии. Он не создал какой-либо завершенной концепции или теории о свободе воле, но, опираясь на большой педагогический опыт, уловил характерные черты этого важнейшего атрибута человеческого естества. Сухомлинский настаивал на необходимости управлять человеческой свободой, несмотря на укорененные в характере человека привычки: «Умение управлять желаниями — в этой, казалось бы, самой простой, а на самом деле очень сложной человеческой привычке — источник человечности, чуткости, сердечности, внутренней самодисциплины, без которой нет совести, нет настоящего человека».

Среди его афоризмов, относящихся к нашей теме, можно привести следующие: «Пусть ваш воспитанник будет непокорным, своевольным — это несравненно лучше, чем безмолвная покорность, безволие». «В браке ни на минуту не прекращается взаимное воспитание и самовоспитание». «Человек лишь тогда по-настоящему дорожит жизнью, когда у него есть нечто неизмеримо дороже собственной жизни». «Каждое мгновение той работы, которая называется воспитанием, — это творение будущего и взгляд в будущее». «Самовоспитание — это не что-то вспомогательное в воспитании, а его фундамент. Никто не сможет воспитать человека, если он сам себя не воспитывает». «Изнеженные и распущенные индивидуумы формируются тогда, когда в их жизни главенствует единственная радость — радость потребления».

По Фромму, свобода воли может выражаться в заданных и контролируемых различными детерминантами пределах. Эту ограниченную свободу он называл «альтернативностью». «В случае, когда в человеке действуют противоречивые склонности, у него есть свобода выбора. Границы этой свободы определяются существующими реальными возможностями. Эти реальные возможности *детерминированы* общей ситуацией. Свобода человека состоит в его возможности выбирать между двумя наличными реальными альтернативами. Свободу в этом смысле следует дефинировать не как «действия в сознании необходимости», но как действия *на основе осознания альтернатив и их последствий*. В любом случае здесь нет индетерминизма: иногда речь идет о детерминизме, а иногда об альтернативности, которая основывается на феномене, присущем только человеку, — на осознанной убежденности» (*здесь и далее курсив автора*).⁸⁴¹

Фромм акцентировал свое внимание на проблеме степени свободы или склонности, а не свободы или несвободы человеческой воли. При этом он считал, что изменение силы самой воли может изменяться как в сторону ее увеличения, так и в сторону уменьшения. В последнем случае свобода воли вообще может быть потеряна, поскольку человек стал на путь, роковые последствия которого просто не мог предвидеть. Ссылаясь на поведение человека в нетрезвом состоянии, Фромм относит его вину не к тому состоянию, когда он уже не мог себя контролировать после выпивки, а к тому, когда он еще был способен это сделать. «Действия человека постоянно определяются его склонностями, которые коренятся в действующих в нем силах (обычно неосознанных). Когда эти силы достигают определенной интенсивности, они могут быть настолько могущественны, что не только предрасполагают человека к решению, но и предписывают ему принять это решение, обрекая его тем самым на потерю свободы выбора».⁸⁴²

Таким образом, по Фромму, реализация волевого решения зависит не только от внешних факторов, но и направления собственного развития воли человека. «Каждое событие имеет свою причину, но в течение обстоятельств, предшествующих событию, может быть множество мотиваций, которые *могут* стать причиной последующего события. Какая из возможных причин станет действующей причиной, может зависеть от того, сознает ли человек, в какой момент принимает решение. Выражаясь иначе, нет ничего, что бы не имело своей причины, но не все детерминировано (в смысле «жесткого» детерминизма)».⁸⁴³

Таким образом, в лице Эриха Фромма мы видим уступки детерминистов, вынужденных признать в факторе множественности причинных рядов существование новых возможностей для реализации свободы выбора человека на их стыке. Правда, Фромм признавал внутреннее осознание

⁸⁴¹ Фромм Э. Душа человека. — М.: Республика. — 1992. — С. 102-103.

⁸⁴² Фромм Э. Душа человека. — М.: Республика. — 1992. — С. 102.

⁸⁴³ Там же. — С. 103.

свободы выбора даже при наличии ее внешней потери, но не осветил эту сторону вопроса, опасаясь проблемы этического волюнтаризма. Подчеркивая важность морального самоопределения, отрицаемого в чистом индетерминизме, он склоняется к позиции правильно понятого Спинозы, оставляющей за человеком право принятия разумного решения вопреки своим страстям. «Интерпретация Спинозы, Маркса и Фрейда как детерминистов полностью оставляет без внимания другой аспект в философии этих трех мыслителей. Почему главным трудом «детерминиста» Спинозы была работа по этике? Почему основным замыслом Маркса была социалистическая революция, а основной целью Фрейда — терапия, которая должна излечить душевнобольных людей от неврозов? Ответ на эти вопросы довольно прост. Все трое мыслителей видели, в какой мере индивид и общество склоняются к тому, чтобы действовать определенным образом, и зачастую это происходило так, что склонность становилась детерминацией. Но вместе с тем они были не только философами, которые хотели объяснить и интерпретировать, они были людьми, которые *хотели изменять и преобразовывать*» (курсив мой. — Г. Г.).⁸⁴⁴

Фромм трудно назвать как детерминистом, так и индетерминистом, однако он прав в том, что свобода воли имеется, по крайней мере, в сопротивлении необходимости. Продолжая речь о трех вышеупомянутых философах, он делает резюме: «Хотя они были детерминистами в том смысле, что разделяли точку зрения, согласно которой человек может проиграть борьбу за свою независимость и свободу, однако они в принципе были и сторонниками альтернативы: они учили, что человек может выбирать между определенными установившимися возможностями и что от него зависит, какая из этих альтернатив осуществится; это зависит от него до тех пор, пока он не потерял свою свободу».⁸⁴⁵ Заявив о возможности кратковременной свободы, Фромм так и не нашел в себе силы сказать, что укореняться можно не только в иллюзии свободы, но и в ее реальности, способной не только пасть жертвой необходимости, но и бороться с нею, хотя и безуспешно.

Фромм выражается более уверенно, когда обращается к библейскому материалу. «Понимание альтернативности, как она здесь описана, по существу, соответствует пониманию Ветхого Завета. Бог не вмешивается в историю человека, в ходе которой он (тот) изменяет свое сердце. Он посылает своих посланцев, пророков, с тройной миссией: напоминать людям об определенных целях, показывать им последствия их решений и протестовать против неправильных решений. Дело человека — сделать свой выбор; никто, никакой Бог не может его «спасти». С особой ясностью этот принцип проявляется в ответе, который Бог дает Самуилу, когда евреи захотели иметь царя (1 Цар. 8:9). После того как Самуил дал им наглядное описание восточного деспотизма, евреи все же хотели иметь царя, Бог

⁸⁴⁴ Там же. — С. 103-104.

⁸⁴⁵ Фромм Э. Душа человека. — М.: Республика. — 1992. — С. 105-106.

сказал: «Послушай голоса их и поставь им царя» (1 Цар. 8:22). Подобный же дух альтернативности находит свое выражение в следующем: «Жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь...» (Вт. 30:19). Человек может выбирать. Бог не может его спасти. Все, что может сделать Бог, — это поставить его перед принципиальной альтернативой жизни и смерти и потребовать от него выбрать жизнь».⁸⁴⁶

Действительно, зачем же действовать, если детерминированное или истинно свободное (по Спинозе) непременно произойдет, а недетерминированное или ложно свободное непременно потерпит крах? Зачем же завоевывать свободу, когда она победит и без человеческого участия? Тем не менее на практике все эти мыслители хотели помочь своим логическим, историческим и психологическим потребностям стать таковыми. Таким образом, их практические цели противоречили теоретическим убеждениям. Такое обычно бывает с каждым детерминистом: познав закон, он все-таки свободным решением определяет, действовать ли ему в согласии с ним и жить или не действовать и погибнуть. Наконец, даже в самом процессе добывания этого знания, которое может контролировать поступки человека, свобода человеческой воли является необходимой предпосылкой.

Еще одним представителем комплексного подхода к решению проблемы свободы является **Виктор Франкл**. Этот мыслитель также выступил за синтез детерминизма и индетерминизма. Хотя первый доказуем рационально, а второй лишь эмпирически, оба они реальны и каким-то образом сосуществуют. Таким образом, необходимо только это объяснить.

Учение Франкла о логотерапии разумно вобрало в себя отдельные положения психоанализа, феноменологии и социального направления в психологии. Несмотря на некоторые оговорки, она представляет собой довольно гармоничный синтез положений основных современных школ психологии, при этом включая в себя и духовное измерение человека, и этим определенным образом соответствуя общим выводам библейской антропологии.

Исследования Франкла показали, что в основе религиозного чувства человека находится не столько попытка бегства от различного рода «страхов», сколько законное желание получить ответ на вопрос о смысле человеческой жизни и творчества. Именно поэтому ключевой проблемой человеческого существования, разрешить которую призвана созданная Франком логотерапия, является проблема отсутствия у людей понимания смысла жизни.

Последовавшие после публикаций некоторых работ этого ученого исследования экспериментально доказали правоту его взглядов относительно неправомерности безоговорочного отнесения человека к разряду «биохимического механизма». Человек в силу своей природы имеет (превосходящие «базовые потребности» Маслоу) устремления, которые и от-

⁸⁴⁶ Там же. — Прим. на с. 106.

личают его от животного. Франкл показал, что каждый человек не только ощущает недостаток смысла в своей деятельности и всего содержания его жизни, но и остро переживает это в виде болезненной реакции на три неизбежно сопровождающих человеческое существование явления — страдание, вину и смерть. Неудовлетворенность этого рода ведет к так называемым «ноогенным неврозам» (20% от всех неврозов), которые поддаются устранению именно логотерапевтическим методом воздействия. Проявлению «экзистенциального кризиса», как он это назвал, подвержены люди разного социального положения, жизненного опыта и воспитания.

Статистика, основанная на опросах, проведенных среди безработных, наркоманов, алкоголиков и людей, совершавших попытки к самоубийству, показала весьма большую зависимость поведения человека от его отношения к вопросу смысла. Мало того, как было доказано, именно потеря смысла является основной причиной поиска искусственных средств его замены, поскольку даже «параноик особенно сильно нуждается в последовательной философии жизни, и он развивает свои иллюзии в качестве заменителя такой философии».⁸⁴⁷

С другой стороны, изучение мировоззренческих устремлений студентов и других категорий населения дало тот же результат. Отталкиваясь от этих данных, начался поиск решения проблемы нахождения смысла. Результат не замедлил дать о себе знать: этот подход заработал, его взяли на вооружения многие психотерапевтические клиники, и он занял свое законное место в числе ведущих направлений психологии. «В логотерапевтической литературе имеются публикации Брауна, Касциани, Крамбо, Дансарта, Дурлака, Кратохвила, Люкаса, Лансфорда, Мэйсона, Мейера, Мэрфи, Плановой, Попельского, Ричмонда, Робертса, Руха, Сэлли, Смита, Ярнела и Янга, из которых следует, что возможность найти в жизни смысл не зависит от пола, от интеллекта, от уровня образования, от того, религиозны мы или нет, и если да, то какую веру исповедуем. Перечисленными авторами было также показано, что нахождение смысла не зависит от характера человека и от среды».⁸⁴⁸ Разумеется, под такого объема эмпирически добытый материал нужно было подвести необходимую теоретическую базу. Эту задачу Франкл выполнил не менее успешно, чем определил проблему.

Прежде всего, он пересмотрел вопрос конституции (устройства) человека. Он не добавил к его биологии и психологии еще один детерминирующий компонент, напротив, он вывел из-под власти генетики личностный элемент человеческого естества путем отнесения его на более высший и в определенной степени автономный уровень измерения. По Франклу, «свобода разума человека поднимается над законами, управляющими природой, и действует на своем собственном, более высоком

⁸⁴⁷ См.: E. Weisskopf-Joelson. «Paranoia and the Will-to-Meaning», *Existential Psychiatry*, I, 1966, pp. 316-320.

⁸⁴⁸ Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 40.

уровне бытия, который автономен, несмотря на его зависимость от нижних уровней бытия».⁸⁴⁹ Таким образом, Франкл решает проблему свободы человека, без которой немыслима его ответственность, поскольку имеет прямое отношение к проблеме смысла. «Необходимость и свобода локализованы не на одном уровне; свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью».⁸⁵⁰

«Воплощением самодетерминации человека выступают способности: к самоотрансценденции, направленности во вне себя; к самоотстранению; к принятию позиции по отношению к внешним ситуациям и самому себе. Свобода воли в понимании Франкла неразрывно связана с ответственностью за совершаемые акты выбора, без которой она вырождается в произвол».⁸⁵¹ Этот процесс перехода из произвола в признание моральных норм осуществляется согласно механизму сублимации (лат. «сублимарэ» — «возносить»). Заимствованный у З. Фрейда термин «сублимация» означает приспособительный к моральному влиянию психологический механизм трансформации человеческой воли. В отличие от биологизаторского смысла, вводимого в этот термин психоаналитиками, сублимация — это переключение внутренней активности субъекта на более высокий уровень. Этот термин взял за основу своего представления о человеческой воле Б. Вышеславцев, однако сущность сублимации лучше видна при учете ее важного компонента — самодетерминации, о чем мы поговорим в следующей части книги.

Автор указывает на свободу человека в областях влечений, наследственности и условий внешней среды. Это вполне отвечает библейской идее происхождения духовной сущности человека, отличного от возникновения его тела, на что указывает и сам Франкл: «Человек — это больше, чем психика: человек — это дух».⁸⁵² Франкл характеризует организм как инструмент, как средство, которым пользуется личность для реализации своих целей. «Похожие отношения существуют между личностью и характером, который также сам по себе не определяет всего поведения. Напротив, в зависимости от личности характер может претерпевать изменения или сохранять свою неизменность».⁸⁵³

Однако противостоит ли эта надстроенная величина более низшим составляющим человеческой природы? Нет, отвечает автор, они дополняют друг друга, потому что высшее измерение включает в себя низшие. Самолет вполне может вести себя, как автомобиль, иллюстрирует свою точку зрения ученый, однако в случаях необходимости он показывает свои преимущества и отличия от него. Иногда этот самолет ремонтируется, иногда перемещается по земле, но основное его назначение — полет. Собственно,

⁸⁴⁹ Там же. — С. 162-163.

⁸⁵⁰ Там же. — С. 106.

⁸⁵¹ Франкл В.Э / Психология. Словарь. — М.: Политиздат. — 1990. — С. 429.

⁸⁵² Frankl V.E. Psychotherapy and existentialism. N.Y. Simon and Schuster, 1967, p. 63.

⁸⁵³ Д.А. Леонтьев. Вступительная статья. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 17.

Франкл утверждает автономию поведения человека в области духа человека при сохранении зависимости в сферах физиологии и психологии его естества: «Человек не свободен от условий. Но он свободен занять позицию по отношению к ним. Условия не обуславливают его полностью. От него — в пределах его ограничений — зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям».⁸⁵⁴

Таким образом, человек в ряду других причин является независимой самопричиной или начинателем особого рода цепи причинно-следственных явлений. Как говорит психолог Магда Б. Арнольд: «Каждый выбор имеет причину, но он имеет причину в выбирающем».⁸⁵⁵ Человек вправе относиться к различного рода внешним и внутренним детерминантам своего поведения суверенно. Даже бояться он может по-разному и в разное время, потому что он выше страха как такового, хотя не всегда знает это или верит этому. Сделать человека более уверенным и поэтому и более ответственным — основная задача логотерапии. Макс Шелер⁸⁵⁶ указывал на то, что человек имеет право быть виновным и наказанным, и если его рассматривать лишь как жертву обстоятельств, то таким образом наносится огромный ущерб его воле к изменению.

Таким путем Франкл ограничивает возможности естественных наук в полноте описать человека и его поведение: «Наука не только вправе, но и обязана выносить за скобки многомерность реальности».⁸⁵⁷ Трансцендентная сущность человеческого духа указывает на то, что он в составе естества человека есть его суверенная от внешних детерминант часть. Это утверждение определяет специфику христианского подхода в психологии.

Отстаивая свободу личности человека, Франкл — все же не волюнтаристский экзистенциалист, поскольку у него она неизбежно подразумевает смыслосодержащую ответственность, не могущую вырождаться в произвол. Смысл дает не простое обладание свободой, а ее *надлежащее* использование. Последнее есть результат свободно выраженного отношения человека к внешнему миру, то есть смысл человеческой жизни находится и не внутри, и не вне человека, а в их взаимосвязи: «Лишь в той степени, в какой я сам отступаю на задний план, предаю забвению мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть нечто большее, чем я сам. Такое самоотречение является ценой, которую я должен заплатить за познание мира, ценой, которой я должен приобрести познание бытия, большего, чем просто проявление моего собственного бытия. Одним словом, я должен игнорировать самого себя».⁸⁵⁸

Эти слова прекрасно иллюстрируют способность человеческой воли к самоограничению и избранию более трудного перед лицом выгоды. Вместо фрейдовского снятия напряжения Франкл как раз его утверждает:

⁸⁵⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 77.

⁸⁵⁵ M. Arnold. The Human Person. New York, 1954, p. 40.

⁸⁵⁶ См.: Max Scheler. On the Eternal in Man, Harper @ Brothers. New York, 1960.

⁸⁵⁷ Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 52.

⁸⁵⁸ Там же. — С. 73.

«Мир не является ни простым средством достижения цели удовлетворения потребностей и влечений, ни просто проявлением собственного бытия субъекта в форме его «проекта мира». Все человеческое бытие неизбежно и необходимо протекает в двойном поле: в поле напряжения между сущим и должным и в поле разрыва между субъективным и объективным».⁸⁵⁹

С другой стороны, логотерапия — это не просто разновидность феноменологии, хотя в некоторой мере и имеет с ней точки соприкосновения⁸⁶⁰, поскольку и в общении двух людей также должен присутствовать смысл. «Интенциональность когнитивных актов, которая всегда подчеркивалась феноменологической школой, составляет лишь один аспект более широкого человеческого феномена, самотрансценденции человеческого существования. Диалог, ограниченный только самовыражением, не входит в самотрансцендирующее качество человеческой реальности».⁸⁶¹ А что касается релятивизма и неоправданной терпимости, то Франкл здесь категоричен: «Сегодня мы сталкиваемся с последствиями крайней терпимости: люди... не способны умерить свои эмоции, они не могут удержаться от выражения их и разделения с другими».⁸⁶²

Путеводителем к обретению смысла является совесть человека, за которой, конечно же, стоит Бог, как Сверхсмысл. Причем «совесть и ответственность, к которым апеллирует логотерапия, присущи и религиозным, и нерелигиозным людям. Отличие, согласно Франку, заключается в том, что нерелигиозный человек не задается последним вопросом — перед кем он несет ответственность за реализацию смысла своей жизни. Для человека религиозного этой последней инстанцией является бог».⁸⁶³ В рамках библейского учения о всеобщем Откровении эта концепция вполне может иметь свое место: Бог не лишил неверующих людей некоторой доли познания истины. В той же ее части, которая относится к осознанию человеком своей нужды в обретении смысла, этот подход имеет непосредственное отношение к теме спасения: неверующие люди способны искать, хотя и не способны найти подлинные ответы на свои духовные потребности. Вера в Сверхсмысл показывает важность такой библейской концепции, как личное бессмертие и возможность посмертного существования, по крайней мере, в виде сознания.

Смысл жизни Франкл видит не в бегстве от трудностей, а в использовании их для формирования своей личности. Разве не эту идею содержит в себе Божественное Откровение.⁸⁶⁴ Смысл проявляется на трех различных

⁸⁵⁹ Там же. — С. 74-75.

⁸⁶⁰ См.: Spiegelberg H. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry* Northwestern University Press. N.Y., 1972.

⁸⁶¹ Франкл В. *Человек в поисках смысла*. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 323.

⁸⁶² Франкл В. *Человек в поисках смысла*. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 330.

⁸⁶³ Д.А. Леонтьев. Вступительная статья. Франкл В. *Человек в поисках смысла*. — М.: Прогресс — 1990. — С. 16.

⁸⁶⁴ Касательно отношений между логотерапией и богословием см.: Orlo Strunk. *Religious Maturity and Viktor E. Frankl*, in *Mature religion* (Abingdon Press: New York, 1965).

уровнях: в творческом труде, в переживании любви и в отношении, как ни странно, к неизбежному страданию. Последнее означает способность принять на себя все действия Сверхсмысла, поскольку «история, в которой осуществляется Сверхсмысл, происходит либо через посредство моих действий, либо наперекор моему бездействию».⁸⁶⁵ Примечательно, что Франк выдвигает жизнеспособные средства наделения людей смыслом вплоть до обстоятельств безнадежных. Смысл существования позволяет успешно преодолевать даже боль, проходя через нее без существенных эмоциональных потрясений. Находясь в страданиях, нужно знать, что Бог имеет по отношению к нам большее видение, чем мы сами, и просто доверить Ему нашу судьбу.

«Возьмем для примера, — говорит автор, — обезьяну, которой делается болезненная инъекция с целью получения сыворотки. Может ли обезьяна понять, почему ей приходится страдать? Исходя из своей среды, она не в состоянии понять соображения человека, подвергающего ее своим экспериментам. Ей недоступен мир человека, мир смысла, он непостижим для нее, она не может выйти в это измерение. Не следует ли нам предположить, что в еще более высоком измерении есть еще один непостижимый для человека мир, в котором только и приобретают смысл — сверхсмысл — его страдания?».⁸⁶⁶

Как же все это применить к вопросу христианского психологического консультирования или душепопечительства? Как утверждал и сам Франкл, «цель психотерапии — исцеление души, цель же религии — спасение души».⁸⁶⁷ Нет ничего более совместимого, чем эти вещи. Важно только, чтобы каждый метод знал свою сферу компетенции, полномочий и применения, как отмечает психоаналитик М. Хирш: «Задача психотерапевта состоит в том, чтобы излечить своего пациента от острых или хронических заболеваний, но он не должен воображать себя способным избавить его от таких экзистенциальных предсостояний (*Voraussetzungen*), как страх, бессмысленность и вина, которым подвержен каждый человек, и больной, и здоровый. Исцеление в смысле блага, то есть окончательное освобождение от экзистенциальных предсостояний, а тем самым и от темных сторон человеческого существования, есть дело религии».⁸⁶⁸

Подводя итог вышесказанному, нужно отметить библейский подход к психологии, как наиболее целостный не только в практике лечения смыслодержущих проблем психики человека, но и в своей способности отвечать на глубинные запросы его естества. Бог идет навстречу человеческой проблеме, и эта направленность Бога на решение духовных нужд людей лежит в основе обоих видов Божественного Откровения, несущего нам весть о самой проблеме бессмысленности и безысходности челове-

⁸⁶⁵ Frankl V.E. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. Munchen, Piper, 1979, p. 275.

⁸⁶⁶ Франкл В. *Человек в поисках смысла*. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 335.

⁸⁶⁷ Франкл В. *Человек в поисках смысла*. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 334.

⁸⁶⁸ Цит. по: Zahrt H. (Hrsg.) *Jesus und Freud. Ein Symposium von Psychoanalytiker und Theologen*, (Munchen, 1972), S. 121.

ского существования и о способе ее решения путем выбора в пользу христианского мировоззрения. В факте потребности людей в духовном измерении и смыслоутверждении находится точка соприкосновения логотерапии Франкла и библейской антропологии, естественного и сверхъестественного Откровений, научного и религиозного подходов в психологии.

Христианскому сознанию нет нужды обращаться к услугам секулярной психотерапии, поскольку отсутствие в ней парадигмы превращает ее практику в простое экспериментаторство, а не подлинное лечение психологических отклонений в поведении людей. Мало того, это унижает человеческое достоинство. Как отмечает англиканский богослов Джон Стотт, «этологи типа Дезмонда Морриса говорят нам, что мы не более чем животные, а бихевиористы, такие как Б. Ф. Скиннер, утверждают, что мы не более чем машины, запрограммированные на автоматическую реакцию в ответ на внешние раздражители. Неудивительно, что многие в наше время чувствуют себя не имеющими никакой цены ничтожествами».⁸⁶⁹

Христианская доктрина о человеке намного оптимистичнее, хотя и возлагает на человека значительную долю ответственности. Человек есть образ и подобие Божье, которые выражаются в сверхъестественных по своему происхождению способностях его сознания — творчестве, свободе самоопределения, интуитивном предчувствии истины, моральном чувстве, осознании собственной ценности, вере в существование Бога, убежденности в личном бессмертии и т.д. Федор Достоевский высказал в связи с этим следующую мысль: «Если Бог есть, то и я бессмертен».

Разумеется, не у всех людей религиозные чувства развиты столь сильно, тем не менее в некотором виде они присущи даже атеистам. Наличие непознаваемого остатка во вселенной делает всякого человека зависимым от потусторонней жизни, по крайней мере, гипотетически каждый стремится подстраховать свое ненадежное земное существование. По крайней мере, доводы христианской психологии выглядят несколько не слабее, чем аргументация ее оппонентов, поэтому она заслуживает того, чтобы прислушаться к ним со всей серьезностью.

Таким образом, Франкл признает возможность суверенного изменения свободы воли, выражаемого в чувстве вины. Человеческая воля призвана правильно отреагировать на свои ошибки, связанные с ее исходной направленностью и утверждением в произволе, который ей предстоит так сказать самообуздать. Этот взгляд имеет сильные параллели с христианским, согласно которому потенциальность морального становления человеческой свободы не позволяет Богу тут же наказать или оправдать грешника, но требует дать ему время для утверждения либо в добре, либо во зле. Отсюда даже «страдание имеет смысл, если ты сам становишься другим» (Франкл В. Человек в поисках смысла. — М. — 1990. — С. 43).

Итак, мы рассмотрели три позиции по отношению к освещению проблемы свободы воли и в качестве приемлемой модели ее решения выдви-

⁸⁶⁹ John R. W. Stott. *The Cross of Christ* (London: InterVarsity Press, 1989), p. 274.

нули промежуточную теорию сочетания детерминизма и индетерминизма. Многие в лучших ее представителях еще осталось необозначенным, поэтому нам предстоит восполнить упущенное при изучении христианского ответа на поставленный вопрос. В синтезе этих представлений и будет состоять наш ответ на вопрос о возможности и условиях проявления свободы воли.

Выше нам удалось показать, что, несмотря на богооткровенный характер христианского учения, вернее библейских свидетельств, оно вовсе не повисает в воздухе, не имея никаких естественнонаучных подтверждений, хотя и последние трудно признать непогрешимыми. Однако как сами христиане справляются с самой сложной разновидностью детерминизма — детерминизмом богословским?

3.4. Свобода воли в христианском богословии

В данном разделе нам предстоит высказать свое отношение к богословскому детерминизму. В числе самых последовательных представителей теологического детерминизма были многие богословы, начиная от Томаса Брадвардина и Джона Уиклифа и до Луиса Беркхофа и Германа Хёксеми. Мы попробуем выяснить ошибочность этих аргументов, кратко охарактеризовав пять столпов кальвинизма, приведших к осуждению учения Арминия в Реформатской церкви Голландии. Свои рассуждения мы изложим в виде кратких тезисов, касающихся пяти основных богословских доктрин: о предопределении и избрании, о характере повреждения природы грешника, о масштабе искупления, о природе благодати и о гарантиях спасения.

1. О предопределении и избрании.

В кальвинизме утверждается абсолютность власти Бога: Пс. 134:6; 113:11.

Арминианский ответ кальвинизму: Теоретически Бог может все, но не практически. Его суверенная воля подчинена Собственной природе с ее качествами премудрости, справедливости и любви. Кальвинистские аргументы органично *вплетаются* в арминианскую систематику.

В арминианстве признается внутреннее Самоограничение Бога (Иов 37:23; 42:8; Авв. 1:13; Иак. 1:13,17; 1 Ин. 1:5; Рим. 3:7-8; 12:2; 2 Тим. 2:13; Евр. 6:18). Поскольку Бог не может ни создавать, ни умышленно планировать зло, в основе Божественного Промысла находится Его предуздание грехопадения и преступлений людей (Деян. 2:23), а также веры тех, кто в будущем откликнется на призыв спасения (1 Пет. 1:1-2; Рим. 8:29).

В текстах Вт. 30:15-20; 1 Цар. 23:1-13; Мф. 11:21; 23:37 можно увидеть *потенциальные варианты происходящих событий*. Например, в Мф. 11:21 мы читаем слова Христа, что если бы в Тире и Сидоне были явлены такие же свидетельства Божьей силы, как в городах Хоразине и Вифсаиде, то они бы покалялись «*во вретнице и пепле*». Такая возмож-

ность осталась нереализованной, но это не означает ошибки в утверждении Христа. Божье всеведение включает в себя *условное знание будущего выбора человека*, отличаясь от знания действительных или возможных событий.

В истории о проповеди Ионы ниневитянам и исцелении иудейского царя Езекии, к жизни которого Господь прибавил пятнадцать лет (4 Цар. 20:6), можно видеть *условную волю Бога*. Хотя Бог и знал будущее поведение этих людей, тем не менее не определял их выбор. Таким образом, хотя Он и знает всё наперёд, не в Его предведении причина всех будущих событий.

Бог предлагает человеку сделать выбор. Человек должен принять решение: *«Встану, пойду к отцу моему...»* (Лк. 15:18). Господь стучится в сердце человека, призывая его ко спасению, но человек сам должен сказать «да» или «нет».

Бог избирает такого человека, который избирает Его в виде принятия Божественных условий: покаяние, вера, смирение, поиск, встречное желание, отклик на спасительный призыв. *«Нашёл Я мужа по сердцу Моёму»* (Деян. 13:22; 1 Цар. 13:14). При этом предъявленные к грешнику условия, подобно крику о помощи, не могут служить ему средствами самоспасения. Призвание Бога не равнозначно принесению платы за получение спасения, которое является даром.

Хотя Бог нелицеприятен, предлагая возможность спасения каждому человеку, а не отдельным счастливым, тем не менее Он ищет угодных Себе. *«Петр отверз уста и сказал: истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему»* (Деян. 10:34, 35; ср. Евр. 11:6).

Кто отвечает Божьим требованиям, будет прощен и спасется, кто же им упорно сопротивляется, погибнет. Отсюда причина для осуждения Богом людей является не Его воля, а воля отвергающих Его спасение людей.

«Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень преткновения и камень соблазна, о который они претываются, не покоряясь слову, на что они и оставлены» (1 Пет. 2:7,8).

«Со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес. 2:10-12).

Проблемы кальвинизма

1. *В супралапсарианской разновидности.* Бог не предопределяет зла ни в качестве цели, ни в качестве средства, поскольку оно противоречит Его моральной природе. Следовательно, Он не избирает и не оставляет на гибель людей независимо от их личного поведения. Его моральной природе не свойственно наказывать грешников, не уведомив их предварительно о содержании Своей воли и не предоставив воз-

возможности соответственной реакции на нее. Если бы Бог все предопределял безусловным образом, в Писании ни о каком предуждании не могло быть и речи.

2. *В инфралапсарианской разновидности.* Если Бог предопределяет одну часть людей к спасению, а другую к гибели, Он либо не хочет, либо не может спасти их всех. Если бы Ему и нужно было спасти лишь определенное число людей, Его мудрость не позволит набирать это число вне зависимости от поведения самих этих людей. В любом случае страдает один из фундаментальных Божьих атрибутов: справедливость, любовь, премудрость или всемогущество. Если Бог избирает спасаемых посредством безразличного выбора, тогда такое избрание противоречит Божественной мудрости. Согласно Библии, Богу не все равно, кого избирать, поскольку Он избирает из всех грешников только тех людей, которые в смирении согласны передать Ему свою духовную проблему.

2. О характере повреждения природы грешника

В кальвинизме утверждается тезис о полной испорченности человеческой природы: Рим. 5:12; Еф. 2:1-3.

Арминианский ответ кальвинизму. Полная испорченность природы грешника частично компенсируется при помощи предварительной (предшествующей) благодати. Кальвинистские аргументы без особых проблем вписываются в систему арминианской теологии.

В арминианстве признается частичная испорченность человеческой природы (Вт. 30:11-14; Ис. 55:6-7; Иер. 4:1; Мк. 9:23-24; Ин. 7:17; Иак. 4:8; Рим. 2:15; 6:17; 2 Кор. 6:1; Отк. 3:20). Свобода воли грешника реализуется не только во зле. Он способен к добру, по крайней мере, в области своих убеждений и намерений.

«И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники любящих их любят» (Лк. 6:32).

«Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Рим. 7:18).

Поскольку свобода воли не уничтожена в грешнике полностью, к нему Бог обращается как к ответственному существу, несмотря на его греховность.

«У дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4:7).

«Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16:24).

От человека ожидается согласие воспользоваться Божественной помощью (Ис. 45:22; Иер. 33:3; Иез. 18:30; Иоиль 2:12-14; Зах. 1:3; Мал. 3:7; Иак. 4:7-10). Поскольку свобода воли падшего человека в определенных пределах не прекратила своего существования (Быт. 4:7; Деян. 5:4; 1 Кор. 6:12; 7:36; 9:17; 2 Кор. 8:17; Кол. 2:18, 23; Флм. 1:14; Евр. 10:23; 12:10), имело смысл обещать ему спасение. Мертвецов не спасают, а хоронят.

Предварительная благодать готовит всех людей к принятию спасения (Ин. 6:44; Рим. 2:4; Флп. 2:13), поэтому она имеет безусловный и всеобщий характер.

«Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9).

«Дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас» (Деян. 17:27).

«Итак вера от слышания, а слышание от слова Божия. Но спрашиваю: разве они не слышали? Напротив, по всей земле прошел голос их, и до пределов вселенной слова их» (Рим. 10:17-18).

Она в отличие от особой благодати имеет меньшее влияние на грешника, делая его способным принять дар спасения, но, разумеется, не заслужить его. Особая благодать, которая предоставляет уверовавшему спасение, преодолевает не часть, а все последствия «первородного греха» (Рим. 6:14; 8:2, 10). Если предварительная благодать безусловна и не зависит ни от вины, ни от заслуг грешника, то получение особой благодати возможно на условии согласия самого человека принять ее в дар (Кол. 1:22-23; Евр. 2:1; 4:2).

Фактически предшествующая благодать преодолевает слабость воли человека, пробуждая ее от духовного паралича и невежества, и таким образом делает его способным принять спасение верой и покаянием (Мф. 23:37; Лк. 13:1-7; Ин. 5:40; 6:67; Деян. 13:46). Поскольку эта всеобщая благодать подготавливает сознание человека к признанию его личной греховности и к необходимости искать спасение, Бог ожидает от него определенного ответа на Свое приглашение спастись (см. Мф. 23:37; Ин. 5:40; 2 Кор. 4:2; Гал. 6:10; 1 Тим. 4:10; Евр. 3:7-8; 4:2; 5:9). Иными словами, Бог рассчитывает на поиск грешником возможности спасения и познания Своей воли, поэтому и призывает его к этому (Вт. 4:29; Пс. 26:8; Ис. 45:19; Иер. 29:13-14; Лк. 11:2-13; Деян. 17:27).

Проблемы кальвинизма

Если бы «первородный грех» уничтожил свободу воли в человеческой природе, тогда цель ее сотворения была бы не достигнута, и Бог оказался бы в проигрыше, заранее не обеспечив условий достижения этой цели. Если грешник неспособен покаяться и верить, требовать от него их проявления (Мф. 23:37; Лк. 13:1-7; Ин. 5:40; 6:67; Деян. 13:46) бессмысленно. Это также ставит под сомнение Божью порядочность, поскольку получение спасения зависит исключительно от Бога.

3. О масштабе искупления

В кальвинизме утверждается тезис об ограниченности искупления: Ин. 10:11; Деян. 20:28; Рим. 8:32-35.

Арминианский ответ кальвинизму: Христос умер ради избранных, однако в определенном и, разумеется, ограниченном (1 Тим. 4:10) смысле не только за них. Кальвинистские аргументы совместимы с богословской системой арминиан.

Бог желает спасения всем людям, но это желание по моральным причинам не осуществляется при помощи принуждения. Божье предложение спасения должно быть принято человеческой волей.

В арминианстве признается тезис о всеобщности искупления:

«Бог не желает погубить душу, и помышляет, как бы не отвергнуть от Себя и отверженного» (2 Цар. 14:14).

«Ибо Я не хочу смерти умирающего, говорит Господь Бог; но обратитесь — и живите!» (Иез. 18:32; 33:11).

«Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться» (Деян. 17:30).

«Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель» (2 Пет. 2:1).

«Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9).

«Он (Иисус Христос) есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин. 2:2).

«Посему, как преступлением одного (Адама) всем человекам осуждение, так правдою одного (Христа) всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5:17, 18).

«(Бог) хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех...» (1 Тим. 2:4-6).

«Уповаем на Бога живого, Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4:10).

«Ибо явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит. 2:11).

Проблемы кальвинизма

Как возможно быть уверенным в Божьей порядочности, если Бог предлагает спасение всем грешникам, но в действительности намерен спасти лишь часть из них? Безусловное избрание к спасению противоречит универсальному характеру Его искупления.

4. О природе благодати

В кальвинизме исповедуется неотразимость Божьей благодати: Иер. 1:5; Ин. 6:44; Деян. 13:48; Гал. 1:15; Флп. 2:13.

Арминианский ответ кальвинизму: Бог достигает спасения людей без применения принуждения (внешнего или внутреннего). Кальвинистские аргументы не вписываются в арминианскую систему и подвергаются отрицанию. Им противопоставлены места Писания, отрицающие неотразимость благодати Божьей в вопросах спасения и освящения.

Арминиане предлагают собственное объяснение «кальвинистских» мест Писания: Тексты Иер. 1:5 и Гал. 1:15 соединяют в себе два различных аспекта: безусловное избрание к служению пророка и условное избрание к спасению. Текст Ин. 6:44 объясняет неверие иудеев лишением ими предварительного и универсального «влечения» (Ин. 6:45; ср. Ин. 12:32) Отца. Текст Флп. 2:13: «Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению», говорит о желании Бога сделать уже уверовавших людей плодотворными работниками на Его ниве. Смысл фразы теряет кальвинистскую направленность во свете сказанного выше: «...Со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:12,13). «И уверовали все, которые были представлены к вечной жизни» (Деян. 13:48). И опять же нельзя забывать о контексте: «Тогда Павел и Варнава с дерзновением сказали: вам (иудеям) первым надлежало быть проповедану слову Божию; но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам; ибо так заповедал нам Господь...» (Деян. 13:46-47).

В арминианстве отстаивается тезис о непринудительности Божьей благодати: Иов. 37:23; Мф. 23:37; Ин. 5:40; 6:67; 15:5-6; Деян. 7:51; Иуд. 4-6; 2 Пет. 2:1; Рим. 8:13; 11:20-23; 1 Кор. 10:1-12; Евр. 4:2; 6:7-8.

«Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят» (Ис. 1:19,20).

«Иерусалим... сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37).

«Они не послушали и не приклонили уха своего, и жили, по внушению и упорству злого сердца своего, и стали ко Мне спиною, а не лицом» (Иер. 7:24).

«Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному... Я звал — и вы не отвечали, говорил — и вы не слушали, но делали злое в очах Моих и избирали то, что было неужгодно Мне» (Ис. 65:2, 12; 66:4).

«Искал Я у них человека, который поставил бы стену и стал бы предо Мною в проломе за сию землю, чтобы Я не погубил ее, но не нашел» (Иез. 22:30).

Иисус отвечал им: не двенадцать ли вас избрал Я? Но один из вас диавол. Это говорил Он об Иуде Симонове Искарите, ибо сей хотел предать Его, будучи один из двенадцати» (Ин. 6: 70-71).

Иисус Христос позвал следовать за Собой богатого юношу, которого Он полюбил, но несмотря на это, он «отошел с печалью, потому что у него было большое имение» (Мк. 10:21-22).

«Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5:40).

«и не хотели прийти», «пренебрегли то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою...» (Мф. 22:2-14; Лк. 14:16-24).

«Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его...» (Рим. 2:5-6).

«Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Отк. 3:20).

Господь «знает» не только верных, но и отступников (Быт. 18:21; Исх. 3:19; 2 Пет. 2:9), следовательно, Его предузнание и предопределение (Рим. 8:29) имеют не абсолютный, а условный характер. Бог избирает к какому-то поручению обычно смиренных и осознающих свою зависимость от Него людей (Пс. 36:11; 39:5; 149:4; Пр. 15:33; 21:4; 29:23).

Проблемы кальвинизма: Противоречивость воли Бога, с одной стороны, желающей спасения всем людям, с другой — не содействующей спасению некоторых из них активно. Благодать, по своему определению, есть незаслуженный дар, а дар несовместим с принуждением. Насильственное внешнее спасение способно завоевать лишь тело, а не личность грешника. Внутреннее же принуждение по сути является гипнотическим наваждением или подменой волеизъявления человеческой личности действием Божьей воли, что уничтожает индивидуальность того, кого принуждают таким образом. Эти представления о спасении не согласуются с библейскими данными.

5. О гарантиях спасения

В кальвинизме признается, что гарантии спасения неизменны и безусловны: Ин. 10:28; Рим. 11:29; Тит. 1:2.

Арминианский ответ кальвинизму: Бог имеет дело со свободным принятием спасения, что подразумевает возможность отказа от него. Божьи гарантии по этой причине действительны только до тех пор, пока сохраняется верность человека принятым на себя обязательствам покаяния и веры. Когда христианин отрекается от них в степени, приводящей к оскорблению Бога, Божьи гарантии отменяются.

Кальвинистские аргументы *несовместимы с арминианской богословской позицией и отвергаются ее представителями.* Места Писания, используемые кальвинистами, не претендуют на безусловное значение, а контекст их, как правило, противоречит данному значению. Им противопоставлены другие тексты, отрицающие безусловность Божьих гарантий. Божье избрание на какое-либо служение отнюдь не гарантирует вечной жизни избранного.

Арминиане предлагают собственное объяснение «кальвинистских» мест Писания: В контексте текста Ин. 10:28 имеется условие (ст. 27). Сам же стих 28 говорит о внешней опасности, а не о возможности отречения от Бога самим верующим человеком. В тексте Рим. 11:29 говорится о непреложности Божьих даров и призвания Израиля в целом, а не отдельного представителя этого народа. Наследует эти дары лишь верный «остаток», а не буквально каждый иудей, принадлежащий к избранному народу. Павел не верил в неизбежность спасения всех евреев, иначе не мог бы скорбеть об отпадении некоторых из них. В тексте Тит. 1:2 говорится о верности Бога по отношению к Его спасительным обещаниям, однако ничего не говорится о безусловности этих обещаний.

В арминианском богословии гарантии спасения обратимы и условны: «Ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим. 8:13).

«Если терпим, то с Ним и царствовать будем; если отречемся, и Он отречется от нас» (2 Тим. 2:12).

Получение спасения обусловлено постоянно действующими условиями: покаянием и верой (Мк. 1:15; Деян. 17:30; 20:20-21; Евр. 11:6). Условность спасения предполагает свободное их принятие человеком или оставление.

На тех же условиях, на которых человек принял спасение, он может его и лишиться. Таким образом, причина отпадения христианина, как и упорного отвержения вести спасения неверующим человеком, находится не в Боге, а в людях. В этом смысле верующий и неверующий люди равны в своей ответственности.

«То придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает, и рассечет его, и подвергнет его одной участи с неверными» (Лк. 12:46).

Не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом (1 Тим. 3:6).

Так называемая «безопасность» верующего обусловлена его верно-стью условиям спасения (2 Пет. 2:20-22; Рим. 11:22; Евр. 10:26-29) и касается лишь внешней защиты от сатаны, мира и плоти (Ин. 10:28-29; 1 Пет. 1:5; Рим. 8:38; 1 Кор. 1:8-9). Если спасительные отношения нарушаются, христианин может отпасть от благодати (Лк. 8:13; Деян. 1:25; Иак. 5:19-20; 2 Пет. 2:15; 3:17; Рим. 11:22; 2 Кор. 11:3; Гал. 5:4; Кол. 1:23; 1 Тим. 1:6, 19; 4:1; 6:10; 2 Тим. 2:18; Евр. 2:1; 3:12; 6:6; Отк. 2:4-5). Бог терпит сознательное сопротивление Своей воли не бесконечно (Быт. 15:16; Иер. 5:28; Дан. 8:23; Мф. 23:32; 1 Фес. 2:16), однако некоторые отпадения могут быть и временными: *«Ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (Лк. 15:24; см. Самсон в Евр. 11:32).*

Со стороны Бога всё сделано, чтобы ни при каких условиях отступления не произошло. В том, что Он верен Своим обещаниям, силен их исполнить и никогда не передумает, мы можем и должны быть абсолютно уверены. Единственная опасность в вопросе гарантий нашего спасения — наша собственная воля. Потерять спасение нельзя, отказаться же от него можно путем нового решения свободной воли. Вечная жизнь не перестанет оставаться вечной, после того как люди сами себя сделали *недостойными ее* (Деян. 13:45-46).

Проблемы кальвинизма

Сохранять гарантии спасения при наличии греховного поведения христианина не соответствует моральной природе Бога. Бог не обязан приводить в небо грешников, не проявляющих повиновения Его воле. Бог не может гарантировать неприкосновенность лиц, отступивших от Него и позорящих Его Имя своей греховной жизнью.

Итак, мы изучили арминианский ответ на кальвинистские утверждения в пользу богословского детерминизма, опираясь на библейские основания. Конечно, сторонники отрицания свободы воли продолжают искать новые аргументы для защиты своего учения от возражений со стороны арминианского богословия.

Например, такой представитель богословского детерминизма, как Джонатан Эдвардс (1703 — 1758) учил, что свобода воли без вмешательства Божьего не способна к действию, будучи нейтральной и пассивной, не обладая внешним стимулом. Этот взгляд отражал мнение о том, что свобода человеческой воли способна лишь на безразличный выбор, который почему-то считался не любым по характеру деятельности, а вообще бездейственным. Между тем такое понимание свободы воли ошибочно, поскольку свобода безразлична ко всякому внешнему или внутреннему воздействию, однако относится к ним лишь как к поводам для принятия собственного решения. Она оперирует рядом альтернатив и отдает предпочтение лишь одной из них. Проявления воли не беспричинны, а самопричинны. Это не значит, что они не имеют вообще никаких разумных, целевых, эмоциональных, моральных или иных оснований.

Эдвардс ошибочно настаивал на том, что свобода воли невозможна, поскольку возможности ее осуществления всегда ограничены. Тем не менее свобода выражается не только в виде внешней деятельности, но и в виде внутренней, где она проявляется во всей своей полноте. Не все желаемое можно достигнуть в действительности, а также не все воле приятно или позволительно делать. Однако нельзя отрицать существование свободы воли принципиально, поскольку в некоторой степени человек свободен даже от влияния Бога, например, когда творит грех. Разумеется, что даже в случае правильного использования свободы человеческая воля не подчинена жесткому управлению Богом, будучи изначально сотворенной Им для некоторой самостоятельности. Когда же она преступает волю Бога, то злоупотребляет как первозданными способностями, так и милостью Бога, ищущей возможности ненасильственного обращения грешника к послушанию. В любом случае, степень Божьего воздействия на людей различна и поэтому определяет также различную степень зависимости конкретного человека от Бога.

Самым важным доводом против теологического детерминизма являются свидетельства самого Священного Писания, указывающие на существование свободы даже у падших людей (Пр. 1:29-31; Мф. 23:37; Ин. 7:17; 1 Пет. 5:2; Рим. 7:18; 1 Кор. 9:17; Флм. 14; Евр. 11:15-16, 24-26). Оно также объясняет возможные недоразумения в связи с данной темой, обуславливая предопределение Бога Его предвидением будущего поведения людей (Деян. 2:23; 1 Пет. 1:2; Рим. 8:29). Хотя для человеческого разума эта связь и не совсем понятна, библейские авторы вовсе не смущены этим обстоятельством. Человеку предписано соблюдать не невозможные и зависящие исключительно лишь от Бога требования, а требования вполне

исполнимые и потому возлагающие на него определенную ответственность.

По всему видно, что Божье правление миром является моральным, иначе зло не могло бы даже возникнуть без воли Бога. Отрицание же этого делает Его единственным источником происхождения зла и непоследовательным борцом с ним. Богословие указывает на то, что Бог заинтересован в свободе воли человека настолько, что ради этого может ограничить Свою власть над миром вплоть до того, что на некоторое время попускает существовать злу. Библейский взгляд на свободу воли таков, что человек является источником собственных мыслей, решений и действий, обладая правом и способностью самоопределения или обусловленного становления.

Итак, христианский ответ на возражения теологического детерминизма состоит в утверждении теологии моральной, а не правовой, что четко выражено в самом тексте Библии при помощи понятий «закон» и «благодарить».

Конечно, нам необходимо еще рассмотреть вопросы касательно природы сознания человека и отличия духовной части его естества от физиопсихологической. Относительно первого вопроса христианское учение однозначно утверждает, что человека невозможно представить только физическим существом. В его природу входит также и трансцендентное начало, не подлежащее прямому влиянию детерминирующих физический мир законов (генетических и социальных). По этой причине Библия возлагает на человеческое существо полную моральную ответственность, по крайней мере, в сфере его убеждений. Если тело и подвержено определенным ограничениям снаружи и внутри, то сознание человека не детерминировано (определено) этими факторами. Они для него — не более чем поводы, которые можно внутренне проигнорировать. Таким образом, христианское учение признает сложный состав природы человека — по крайней мере, ее двойственный характер или дихотомизм.

Монотомизм же делал человека игрушкой в руках природных сил и законов его собственной генетики. Примечательно, что ко времени Христа монотомизм природы человека отстаивали лишь саддукеи — выродившиеся в материалистов потомки священников, тогда как в учении пророков человек все больше и больше наделялся духовными качествами, родившимися его с Богом. Отсюда и тот акцент на ответственности человека, который они делали, обличая и призывая народ к изменению своего сознания (покаянию) и затем к исправлению.

Мнение о двойственном характере естества человека — не только библейское, но также подтверждено доводами таких ученых-психологов, как П. Бейли, У. Аувенэйл, В. Франкл, У. Кларк и др. Многие его аспекты созвучны философскому интуитивизму А. Бергсона, популяризатором идей которого в бывшем Советском Союзе был известный хирург и православный иерей Войно-Ясенецкий. «Сознание своей личности складывается у человека из органических ощущений, получаемых от своего тела, из вос-

приятий, получаемых его органами чувств, из всей совокупности воспоминаний, из понимания своего духа, характера, настроений. Где же складывается из этих элементов самосознание, кто субъект его? Не ум, как обычно понимают, а дух. Ибо ум — только часть духа, а не весь дух. Но часть не может объять целого (1 Кор. 2:11-12)... Глубочайшую суть существа нашего мы познаем не умом, а духом. Самосознание есть функция духа, а не ума. Дарованное от Бога действие благодати Божьей познаем мы не духом мира сего, а духом нашим, дарованным нам от Бога (Пр. 20:27)». ⁸⁷⁰ То, что исследования психологов о связи разума с мозгом не могут привести ни к каким положительным результатам ⁸⁷¹, объясняется присутствием в естестве человека сверхъестественного (трансцендентного) компонента.

Вот почему учитель известного психолога У. Джеймса, английский физиолог Чарльз Шеррингтон, в своей книге «Интегративная деятельность нервной системы» был вынужден заявить: «Мы должны считать проблему связи разума с мозгом не только нерешенной, но и лишенной всякого основания для ее решения». ⁸⁷² К подобным выводам пришел и американский нейрохирург Пенфилд, утверждающий о том, что проявлениям разума невозможно найти объяснения в органических функциях головного мозга. Исходя из этого, можно заключить, что мозг человека работает, как обычный компьютер, которым лишь пользуется разум, обладающий суверенностью. «Биоэнергетическая и сознательная деятельность суть разные вещи. Мозг появился как энергетический аппарат, деятельность которого неразрывно связана с энергией. А разум стал иной субстанцией, не имеющей аналогов в энергетическом мире. Деятельность разума никак не может быть сведена к энергетическим процессам». ⁸⁷³

Основным доказательством автономности человеческого сознания от внешних условий его существования является наличие в поведении человека свободных решений и действий. Последнее, конечно же, наиболее очевидно проявляется в области морали. Не всякое решение или действие не детерминировано био- или социопроцессами, а лишь нравственное. Крупнейший физик-атомщик Макс Планк пишет об этом следующее: «Наши размышления приводят нас к выводу, что причинное рассмотрение несостоятельно как раз в том пункте, который является важнейшим в нашей жизни... В качестве необходимого дополнения к науке здесь выступает этика. Она связывает причинное “можно” с моральным “должно”, она ставит рядом с чистым познанием суждения о ценностях, для которых является само по себе чуждым причинное научное рассмотрение». ⁸⁷⁴

⁸⁷⁰ Войно-Ясенецкий (архиепископ Лука). Дух, душа и тело. — М. — 1997. — С. 80-81.

⁸⁷¹ Об этом см. более подр.: Мень А. Истоки религии / История религии... — Т. 1. — М.: Слово. — 1991. — С. 105-120.

⁸⁷² Цит. по: Лещук И.И. Экология духа. — Одесса. — 1998. — С. 53.

⁸⁷³ Чивиков Е.П. Философия силы. Метафизическая картина мира. — М. — 1993. — С. 330.

⁸⁷⁴ M. Plank. Vom Wesen der Willensfreiheit. 1955. S. 339.

Получается, что человек способен в известных пределах руководить своим телом и мозгом, а не наоборот, как представляют это материалисты.⁸⁷⁵ Поэтому и действие «духа» на «тело» происходит не напрямую, а опосредованно — через «душу». Этим объясняется то, что за его влияние можно легко принять душевные проявления.

Признание же духовной субстанции в естестве человека вовсе не исключает материальной его составляющей, изначально подчиненной духу человека. Однако со времени грехопадения в человеческом естестве возникло два органа управления, находящихся в непримиримой борьбе друг с другом — «плоть» и «дух». Иными словами, первоначальное господство «духа» над «телом» исчезло и последнее вышло из под его контроля и начало чинить ему сопротивление, что и описано в Библии как наследственный порок или «закон греха» (Рим. 7:14-25). Вот почему «плоть», как понятие моральное, и «тело», как понятие физическое, часто отождествляются у Павла таким образом, что между ними трудно распределить функциональное и субстанциональные свойства. Данная неспособность «духа» выразить себя через «плоть» может быть понята на психологическом уровне, если связать последнюю с «подсознанием». В любом случае, если нам и трудно проникнуть умом «до разделения души и духа», то только в виду трансцендентности их природы.⁸⁷⁶

В православной теологии человеческий дух является богоподобным началом, находящимся в душе человека и имеющим два основных своих проявления — сознание и свободу.⁸⁷⁷ Дух работает над совершенствованием души человека. О существовании духа свидетельствует совесть человека.

Экзистенциализм, ратуящий за совершенно обособленную мораль индивида, доводит свободу отдельного человека до такой степени, что делает его творцом собственных моральных норм. Даже представление Канта об «автономной» воле подчиняло моральный выбор требованиям разума, что напрочь отвергают экзистенциалисты. Конечно же, самодисциплина опирается на определенный минимум человеческой свободы, который, конечно же, как это метко отметил А. Швейцер, должен быть под-

⁸⁷⁵ Правда, марксизм здесь непоследователен. «Желание обрести свободу настолько сильно в человечестве, что даже марксисты, склонные к детерминизму, мечтают о “прыжке из царства необходимости в царство свободы”. Мало того, Маркс утверждал, что это царство “лежит по ту сторону сферы собственно материального производства”. Тем не менее он продолжал считать “базисом” свободы социальное и экономическое переустройство. Нет сомнения, поиски оптимальных общественных систем могут служить делу подлинной свободы, но опыт показал, что без признания прав личности и духовных оснований этих прав идея освобождения превращается в свою противоположность: в диктат, насилие, рабство» (Мень А. Истоки религии / История религии... — Т. 1. — М.: Слово. — 1991. — С. 117).

⁸⁷⁶ Ориген учил о душе, как нестатичной, неуравновешенной части человеческого естества, лишь только призванной осуществить свой выбор между «духом» и «телом», однако неясно, исчезает ли она сама после этого выбора.

⁸⁷⁷ См. напр.: Зарин С. Аскетизм. — СПб. — 1907. — Т. 1. — Кн. 2.

линно свободным: «Вопрос в том, что люди намерены сделать из своей жизни, не может быть решен, если их вытолкнут в мир «плеткой» активности, не давая возможности прийти в себя».

Таким образом, естественное богопознание в общем видит в совести автономно действующего судью, голос которого одним нравится, другим — нет. Некоторые отрицают его врожденный характер, видя причину его возникновения в социальном влиянии, как марксисты. Другие лишают его автономности, подчиняя «бессознательным чувствам», как, например, психоаналитики. Еще кто-то отрицает универсальность ее воздействия на людей, а экзистенциалисты лишают ее абсолютного значения. Но вопреки всему этому и несмотря на возможность слабости или ущербности совести, никто из ее критиков не может обойти это проявление человеческого сознания полным молчанием — и в этом ее уникальность. Пусть это — несовершенное знание, пусть это только проблеск истины, но даже и не умея правильно объяснить ее происхождение, люди разных эпох и культур продолжают пользоваться услугами этого удивительного феномена.

Поэтому из всех светских представлений о совести, ее происхождении и характере воздействия на людей к христианскому пониманию наиболее ближе теория нравственного чувства, восходящая к взглядам английских философов XVII — XVIII веков — А. Смита, Д. Юма, А. Шефтсбери и Ф. Хатчесона. Конечно, они в основном были деистами, однако в интересующем нас вопросе они следовали традиции Сократа, Платона, Евклида Мегарского, состоящей в убеждении относительно неизменной природы содержания моральных принципов, вложенных в человеческое сознание Творцом и независимых от внешних условий человеческого существования. Эти же воззрения отстаивали И. Кант, Г. Спенсер, а также представители этического интуитивизма (Г. Сиджвик, Дж. Мур, Г. Рэшдэлл, Г. Причард, Д. Росс и др.). В современный период мнения об автономности морального чувства придерживаются У. Мак-Дугалл, А. Роджерс, Ф. Шарп (США), А. Сазерленд и А. Шэнд (Англия), А.Э. Вестермарк (Финляндия).⁸⁷⁸

В целом человеческий опыт в лучших формах его проявления позволяет утверждать, что наряду с тем, что «человек — существо во всех отношениях конечное, зависимое и обусловленное, но в нем обнаруживается и нечто бесконечное, безусловное, абсолютное. Оно проявляет себя в человеке по-разному. Например, в голосе его совести, то соглашающейся с ним, то упрекающей и увещающей его. Конечно, многие моральные нормы исторически обусловлены, но безусловно — фундаментальное стремление к правде: стремление делать добро или, по крайней мере, избегать зла... И даже если мы нигде в мире не находим совершенной прав-

⁸⁷⁸ Вестермарк и Шарп признают частичное воздействие на содержание морального чувства культурных явлений и воспитания, что, конечно же, означает развитие или угашение уже заданного врожденного зародыша морального самосознания.

ды, даже если мы не можем рассчитывать на то, что она когда-нибудь осуществится, то и тогда мы не можем отказаться от нашего требования правды. С безусловным и абсолютным мы встречаемся также в любви».⁸⁷⁹

Все личные качества личности содержит душа, однако в духе они имеют образец своего применения. О богоподобии духа человека учил еще Ириней, считая его даже частицей Бога. Однако данное положение можно принять только с оговоркой, что оно не означает, что под частицей Божьего Духа нужно понимать Божественную Личность, но только духовную природу Бога, что важно различать между собой. Частичность же также не должна пониматься в пантеистическом смысле. Божий Дух не состоит из совокупности человеческих духов, но превосходит их. Поэтому, принимая концепцию богоподобия человеческого духа, мы должны рассматривать тождественность Божьего и человеческого духов лишь относительно и ограничено, но не абсолютно.

Душа подобна Богу в своих задатках, а не в конкретной их реализации, так что находится на пути самодисциплины, осуществляемой не без влияния моральных и религиозных норм. Тем не менее способность к самоопределению у души богоподобна. «Человек богоподобен Богу и есть малый бог («вы боги») в этой изначала «принципиальной» дарованной ему способности свободы, в способности сказать «да» или «нет», «да будет» или «да не будет», способности совершить положительный или отрицательный акт. Эта сила есть сущность, таинственная и удивительная сущность каждого «я», каждого духа».⁸⁸⁰

Еще одним вопросом, требующим своего выяснения, является проблема отнесения к духу такого понятия, как «бессознательное». Православная теология допускает такую возможность. «Сердце есть центр любви, а любовь есть выражение глубочайшей сущности человека... Оно есть центр не только сознательного, но и бессознательного (подсознательного), не только души, но и духа... тела, не только умопостигаемого, но и непостижимого».⁸⁸¹ Против отнесения «бессознательного» к духу можно выдвинуть соображение о том, что хотя духу свойственно интуитивное знание, но последнее не противоразумно, а сверхразумно, а потому подлежит проверке как эмпирическими данными, так и истинами Библейского Откровения.

Поэтому этот иррациональный аспект, который связан определенным образом с феноменом веры, мы склонны обозначать словом «сверхсознание», тем более что термин «подсознание» мы принимаем в смысле, близком к фрейдовскому, но не ограничиваем его лишь формой полового влечения. «Бессознательное» — это дефект свободы внешнего действия (поступка), а не внутреннего (желания), причем зафиксированный на физио-

⁸⁷⁹ Архим. Ианнуарий (Ивлиев). Тайна и Откровение / Катехизис. — Киев. — 1991. — С. 40-41.

⁸⁸⁰ Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике. — Париж. — 1929. — С. 66-67.

⁸⁸¹ Там же. — 1929. — С. 5,9.

логическом материале человеческой памяти. Этот дефект сказывается на работе психики, но не личности человека как таковой. В противном случае никакой бы раздвоенности сознания или борьбы мотивов в человеческом сознании не происходило, ведь в мире психических явлений побеждает сильнейший мотив или эмоция, следуя модели «стимул-реакция». Вся эта борьба мотивов, определяющая сильнейший из них, в конечном итоге имеет дело с конечной инстанцией решения суверенной воли — принимать ли этот победивший все остальные мотив или отвергнуть.

С другой стороны, «подсознание» может выражаться в форме порабощения воли эмоциям, наступающего при игнорировании ею требований «сверхсознания» или совести, что однако нужно понимать не в субстанциональном, как в первом случае, а лишь в функциональном смысле. В целом же вера, как сказал Л. Толстой, есть согласие разума с совестью как интуитивным способом познания. Но это есть именно согласие, а не абсолютное противопоставление разума и интуиции. Эмоции же причастны «сверхсознанию» лучше, чем разум, поскольку правильно мотивированная любовь не пользуется рациональными услугами. По этой причине реакция на «внешние раздражители» зависит не только от интеллектуальной позиции, но и от состояния чувств, обладающих автономным значением в естестве человека.

Несмотря на отсутствие в Священном Писании систематической картины описания природы человека, богословский анализ и систематизация его содержания позволяют заключить, что существенные различия существуют не только между духом человека и его телом, но и между духом и душой. По этой причине многие богословы склонны рассматривать душу как промежуточный орган между духом, связующим ее с нематериальным миром, и телом, связующим ее с миром физическим. Такое рабочее определение души объясняет определенную⁸⁸² ее причастность к телу, вплоть до обладания его формой (Лк. 16:23-24; Отк. 6:9-11). Оно хорошо объясняет, каким путем будет воскрешено тело в Последний день: душа, как матрица, будет содержать в себе его «чертеж». В целом вопрос антропологического видения природы человека можно представить следующим образом: дух — это та часть человека, которая ответственна за богопознание (1 Кор. 2:11; ср. Иов 32:8; 2 Кор. 7:1; Еф. 4:23), душа — самосознание, тело — миропознание.

Мы только что изложили основания черты христианского учения о свободе воли в противопоставлении его основным идеям богословского детерминизма. Теперь нам нужно увязать их в одно целое с нехристианскими представлениями о свободе воли и сделать обобщение всей картины как развития этих представлений, так и сформулировать основные выводы.

⁸⁸² Воскресшего Христа не сразу узнали два ученика, идущих в Эммаус, Мария и семеро учеников на Галилейском море.

3.5. Основные выводы

В нашем историческом ракурсе мы увидели, как движение философской мысли от идеализма к материализму в античности и Средние века пришло к механическому детерминизму Просвещения, а затем было заменено на философию Постмодерна, расшатывающего любые объективные устои мироздания. Протест против свойства разума постигать истину постепенно вылился в протест против моральных ценностей, ввергнув человечество в пропасть релятивизма. Экзистенциализм лишь вернулся к индивидуалистской философии Возрождения, а мы уже знаем, что, «отправляясь от человека, самого по себе, гуманистическое учение Ренессанса — и весь последующий гуманизм — так и не отыскивали пути к всеобщему, к абсолюту, который сообщает смысл существованию и дает основание праведности».⁸⁸³

Тем не менее экзистенциализм частично был прав. Выступив против господства разума в философии и сформулировав проблему технического отношения к человеку, он безусловно сыграл позитивную роль в вопросе понимания сущности свободы человеческой воли. Человека было невозможно уподобить предмету или средству достижения каких-то внешних по отношению к нему целей. Экзистенциализм, по крайней мере, разбил уверенность в принципиальной возможности объективировать человека. Разнообразие концептуальных образов человека в современной психологии явилось косвенным свидетельством не поддающейся научному познанию изначальности бытия человека. Чего только стоит такая специфическая особенность человека, как отрицательное отношение к своей собственной жизнедеятельности. Способность воли человека критиковать себя саму выделяет его из мира не только животных, но и общественных отношений. В экзистенциализме эта способность человека отказываться от собственных решений вылилась в извращенную форму суицида.

Поскольку экзистенциализм признавал метафизичную природу человека, в то же время не впадая в соблазн солипсического противоречия, он был ближе к дуалистической картине мира и природы человека, в пользу которой высказывал свои соображения Константин Ушинский. Однако, оторвавшись как от материализма, так и от идеализма, экзистенциализм повис в воздухе, так и не создав полноценной синтетической конструкции, хотя бы постулировавшей тот факт, что дух и тело человека относятся к различным субстанциям. Поскольку вместе с идеализмом он отверг и Богооткровение, идти дальше он не смог. Он не смог заметить, что самоотрицающая сущность воли человека, которую мы подразумеваем в термине «самоограничение», позволяет ему отказываться от одного образа поведения и стремиться к другому. В. Виндельбанд все еще остается востребованным, когда говорит об основных аспектах свободы воли: свободе действия, свободе выбора и свободе желания. Именно ему мы обязаны выведению идеи свободы из ответственности, а не наоборот.

⁸⁸³ Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 44.

Закон совести, позволяющий человеку взглянуть на самого себя извне, и способность к моральной самооценке, выделяющая его из мира безвольных субъектов, — воистину уникальные качества человеческого существа. Выбор подходящей цели, суверенен в принятии решения и действии, но зависит от степени информированности, особенно в области моральных, эстетических и духовных (религиозных) ценностей. Способность воли устремляться к свободно выбранной ценностной цели является основой всей творческой деятельности человека. В этом смысле человек — не только тварь, но и творец, причем, прежде всего, самого себя. Если под свободой воли понимать устранение или избежание препятствий для достижения поставленной цели, то задача внутреннего становления человека достойна быть целью его жизни. Здесь нам полезно обратиться к творчеству Виктора Франкла.

Разумеется, воля способна отказаться от возможности контактирования с миром и может замкнуться на себе в виде либо эгоизма, либо произвола. И здесь мы предпочитаем говорить не столько о долге, сколько о возможности аксиологической самодетерминации воли, что А. А. Гусейнов называет «самочинностью ответственного поведения».⁸⁸⁴ Выбор ценностной ориентации предполагает как самоограничение или раскаяние воли человека, так и самодетерминацию, позволяющую ей придерживаться сделанного выбора. В практической реализации цели всей своей жизни человек действует лишь в пределах собственных возможностей, обусловленных как силой его воли, так и внешними и внутренними ее ограничителями. При вычленении из любого акта свободного выбора действий различных внутренних и внешних детерминант в нем все равно остается остаток, позволяющий говорить о безусловном отношении индивида к данному акту. Это отношение, представляющее собой проявление чистой воли индивида, действующей в рамках конкретного информативного пространства, определяет степень вины последнего.

В теоретической части нашего исследования мы проанализировали такие философские концепции, как детерминизм и индетерминизм, и пришли к предварительному выводу о том, что истина в непрекращающемся споре между ними находится где-то посередине. В любом случае позиция между двумя крайностями наиболее адекватна⁸⁸⁵, тем более в таком споре,

⁸⁸⁴ Правда, сам Гусейнов предпринимает парадоксальную попытку «перевернуть привычное представление, согласно которому человек свободен, потому что ответствен, и исходить из того, что он свободен, потому что он ответствен» (Гусейнов А. А. Свобода воли и ответственность (Спецкурс) / А. А. Гусейнов // История философии. Уч. пособие для студентов и аспирантов вузов. — М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. — С. 202).

⁸⁸⁵ Спор М. Лютера («О рабстве воли» — 1526) против Эразма Роттердамского («О свободе воли» — 1524) велся с прямо противоположных позиций и потому ни к чему не привел. Продолжение этой дискуссии имело место и после осуждения позиции Лютера-Кальвина 4 и 5 канонами Тридентского собора католической церковью в виде квиетизма и янсенизма. И лишь предложение Ж.Б. Боссюэ (1627-1704) в его «Исследовании о свободе воли», в котором он настаивал на одинаковом статусе этих двух библейских ис-

где есть аргументы с одной и с другой стороны. Однако для их примирения необходим мост или связующее звено. Учение Канта об отличии долженствования от необходимости является, на наш взгляд, лучшим способом решения проблемы свободы воли. Бессмысленно требовать от человека принятия решения и следования им по вопросам, не подлежащим изменению, однако вся наша жизнь есть сплошное принятие решений. Как же можно к ним относиться, если свобода есть лишь незнание подлинной необходимости? Кант дал на этот вопрос заслуживающий внимания ответ: понятие долга предполагает свободу воли («ты должен, значит, ты можешь»). Макс Шелер уточнил это положение Канта: «Что для тебя абсолютно неисполнимо, то не есть предмет твоего долга». Как это существенным образом отличается от детерминистского императива: «Если ты не смог выполнить свой долг, он был абсолютно неисполним». Получается, долг был фикцией.

Кажется, что в вопросе морали детерминизм имеет больше проблем, чем самый откровенный индетерминизм. При произволе все же остается возможность борьбы со злом, если не самим бунтарем, то кем-то степенным, чье существование предполагается рядом с первым; при детерминизме же никто не может изменить ситуацию зла или добра. На личном же уровне чистый индетерминизм не менее опасен, что убедительно доказывали Шопенгауэр, Липпс, Виндельбанд и др. Липпс отмечает, что «согласно общему смыслу понятия свободы, хотение человека можно назвать свободным, поскольку оно определяется личностью, то есть поскольку его свойства зависят от свойств личности».⁸⁸⁶ Волевое решение должно быть связано с самим человеком и не противоречить ее личным целям и намерениям, потому что в противном случае оно не может считаться его собственным решением. Таким образом, и в данном вопросе нужно избегать обеих крайностей, хотя индетерминизму легче признать свою относительность, чем детерминизму.

В религиозном же отношении вопрос «целесообразной определенности» свободы воли играет важную роль. Если ситуативный выбор часто может быть равнодушным, то моральный выбор обычно более определен. Чем большее значение имеет такой выбор, тем большую важность приобретает необходимость постоянства в нем. Мировоззренческий выбор не легко сменить, так как он закрепляется на уровне привычки и затрудняет возможность выбора иного. Поэтому все частные случаи морального выбора действуют в рамках выбранного мировоззренческого курса, который является общим для них. Вот этот общий по характеру выбор, который можно назвать «самым главным выбором жизни», поддается предвидению не только со стороны Бога, но и со стороны людей, знающих общую позицию отдельно взятого человека. Поскольку сам человек подчинил себя

тин — предопределения и свободы воли — при невозможности их согласовать между собой, положило конец вековому спору.

⁸⁸⁶ Липпс Т. Основные вопросы этики. — СПб. — 1905. — С. 325.

сознательному следованию моральной необходимости, его поведение не является абсолютно произвольным, а следовательно, подлежит предведению без предопределения. Разумеется, Бог обладает способностью познавать будущий выбор людей, не опираясь на эмпирический материал. Это не означает того, что Он всегда будет использовать для осуществления Своих целей только тех, о ком Он знал, что они повинуются Его призыву стать на путь морального отношения к жизни и к Нему лично, но также и тех, кто будет колебаться в этом общем выборе в частности, но все же устоит в нем до конца в целом. В отдельных случаях Бог может использовать даже и тех людей, которые не будут служить Ему, но в отдельных своих намерениях их воля совпадет с Божественной (например, «избранный Мой», царь Кир). Во всем остальном Бог сохраняет за Собой право наказания виновных путем принуждения их воли поступить по-Божьему (например, фараон).

Таким образом, мы пришли к выводу, что своеобразным способом устранения противостояния детерминизма и индетерминизма является дуалистическое учение И. Канта (раздвоенность сущего и должного)⁸⁸⁷, имеющее различные варианты в творчестве некоторых других мыслителей (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Мюнстерберг, Э. Кассирер, М. Шелер, А. И. Введенский⁸⁸⁸). Своим делением мира на трансцендентный (свободный) и феноменологический (детерминированный) эта позиция приближена к библейскому учению о свободе воли (Пр. 16:9) и имеет параллели в позднем стоицизме (Эпиктет). Нечто похожее отстаивали Цицерон, Плутарх и Александр Афродизский, и даже Платон и Прокл, признававшие наряду с Божественным провидением и человеческую волю как вторичную и несколько самостоятельную причину. В христианском виде эта идея наилучшим образом отвечает учению Якоба Арминия. Хотя неокантианский подход оказался в тени во время мощного развития феноменологии, персонализма, интуитивизма и экзистенциальной философии прошлого столетия, именно эта позиция нам видится наиболее приемлемой не только с богословских позиций, но и с философских. Современное состояние данного синтеза христианского богословия и философской антропологии представляют взгляды таких мыслителей, как Константин Ушинский, Эрих Фромм и Виктор Франкл.

Конечно, способом примирения детерминизма и индетерминизма не может выступать простой эклектизм или учение о «свободной необходимости» или «необходимой свободе», являющееся обыкновенной софистикой. Вопрос принуждения и свободы, как и проблема добра и зла, неразрешим диалектически. В этой роли может быть лишь средняя позиция,

⁸⁸⁷ Именно Кант стал различать долженствование внутреннее от долженствования внешнего, используя два близких, но различных по оттенку значения, термина (Sollen и Mussen).

⁸⁸⁸ А. Введенскому принадлежит статья под названием «Спор о свободе воли перед судом критической философии» в «Журнале Министерства Народного Просвещения» за 1901, в которой он указывает на рациональную недоказуемость феномена свободы воли.

утверждающая принцип ограниченной свободы воли, а значит, и отказ от абсолютной власти как необходимости, так и свободы. При этом под ограниченностью или частичностью свободы воли мы признаем волю к практическому осуществлению целей и намерений человека, которые сами по себе являются свободными в абсолютном смысле. Это признание в духовной сфере свободных отношений основано не на способностях человеческого духа, а на благодати Бога, не пожелавшего принуждать человека к тому, чтобы повиноваться Его воле.

Это самое здоровое мнение в затянувшемся на века споре о свободе воли человека, хотя и его уточняет Библейское Откровение.⁸⁸⁹ В своей светской (но не обязательно в небогодухновенной) форме ему следовали некоторые философы от Эпиктета до Канта, когда ограничивали действия свободы лишь пределами сознания человека, относящегося к особому идеальному миру. Разными способами они пытались выразить идею Канта о том, что сущность свободы коренится в трансцендентной природе человеческой воли.⁸⁹⁰

«Теоретически вполне возможен взгляд, согласно которому человек является полным хозяином в мире своего сознания, и что только внешняя его свобода (свобода действия) может быть ограничена. Так, Гоббс с основанием замечал, что парализованный лишен возможности двигаться не в силу несвободы своей воли, а в силу отсутствия способности совершать движения. Иными словами, можно утверждать наличие «психологической» свободы, даже при отсутствии свободы материального действия».⁸⁹¹

Вот почему сам факт свободы воли нам предоставлен, прежде всего, в форме субъективного опыта. При этом в нашу способность делать выбор решения и определять цели самостоятельно нужно верить, но доказать этого нельзя, поскольку на нее сверху часто налагаются внешние и внутренние воздействия разной степени детерминации. Здесь нам не может помочь ни философия, ни наука, ни логика. При анализе внешнего поведения человека мы находимся в полнейшей тьме. Лучшее, на что мы способны, это утверждать, подобно Мальбраншу, о «таинственности» воли. Хотя мы видим ее проявления, мы не можем обозначить ее причин. Вина ли здесь лишь ограниченность нашего познания или же сама природа воли непредсказуема? Конечно же, имеет место и то и другое.

⁸⁸⁹ Конечно же, этим уточнением не является «свобода от греха», так часто используемая в религиозной практике со времени Августина, потому что любая свобода от одного не равнозначна свободе от другого. Истинное значение свободы воли состоит в вероятности отказа от некогда принятого решения. Если подчинение не носит добровольного характера, то оно качественно не отличается от вынужденного неподчинения.

⁸⁹⁰ Кант считал свободной только «добрую», то есть определившуюся в добре, волю, потому что идущая против истины воля всегда будет испытывать противодействие со стороны всемогущего Бога.

⁸⁹¹ Левицкий С. А. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984. — С. 11-12.

Что касается внутренней свободы человека, то она не ограничена в обоих своих потенциях: как на добро, так и на зло. Последнее часто не учитывалось многими индетерминистами, да и теми, кто отстаивает некоторое ограничение свободы воли людей. Сам Лосский признал это лишь в последних своих трудах. Его последователь, С. Левицкий, постарался восполнить этот пробел, назвав свою книгу о свободе воли «Трагедия свободы». Это очень важное замечание, свидетельствующее нам о том, что достижение добровольного послушания Богу имеет очень великую цену.

Самым большим затруднением в решении проблемы свободы воли в истории философских попыток ее осмысления явилось описание моральной «необходимости» в смысле механической причинности.⁸⁹² Именно это положение не позволило Г. В. Лейбницу примирить между собой свободу воли человека и «нравственную необходимость». Также он ошибочно сделал человека хотя и особой, но неизменной субстанцией, сделав его таким образом рабом самого себя. И лишь с появлением интуитивизма и учения Н. Лосского о человеке, как «деятельном» виде субстанции, было преодолено это заблуждение. Для сознания, не верящего в Откровение Бога, данные истины недоступны для познания, поэтому для их обретения ему остается признать ограниченность разума и довериться библейскому свидетельству о нашей с вами природе. Бог создал нас с определенной степенью свободы и соответственно ограничил Свою власть, чтобы возложить на нас частицу ответственности.⁸⁹³ Однако Его правление миром не основано на механическом причинении наших поступков и желаний, Он также не запугивает нас и даже не определяет нам свод законов, которые с железной необходимостью приводили бы в исполнение приговор при их нарушении.⁸⁹⁴

Моральные нормы принуждают лишь разум, но не волю, и в этом вопросе у нас должна быть полная ясность. Духовная реальность не подчинена неотразимости ни Божественной власти, ни совершенного знания, ни правовой необходимости. Со времени Канта там мыслилась лишь абсолютная свобода, которой нет и не может быть на земле вне человеческого

⁸⁹² Это было ошибкой Сартра, отстаивавшего учение о неподвластности человеческой нравственности какому-либо (включая моральную оценку) принуждению. Таким образом, его попытка обосновать нравственность лишь безразличным волевым актом потерпела крах.

⁸⁹³ Вопрос Самоограничения Бога следует рассматривать в двух плоскостях: в сфере желаний свобода людей вообще ничем не угрожает Богу, но в сфере поступков — Бог действительно до времени ограничивает Свой контроль, состоящий в настоящее время в убеждении людей, а не в силовом решении вопросов. Приписывание Богу причинения зла (например, в кальвинизме) не допускается в Библии, несмотря на то что и остается вопрос, как может Бог предвидеть, не предопределяя, свободный выбор человека. Эта проблема, однако, существует лишь для философов, но не для теологов, признающих ограниченность возможностей человеческого разума для описания возможностей Бога.

⁸⁹⁴ Конечно, это не означает, что Бог вообще не может принудить кого-то в каких-то вопросах, однако в таком случае Его моральная природа не позволит возложить на человека и ответственность за содеянное вопреки его желанию.

сознания. «Ни то, что по разуму *невозможно*, ни то, что по разуму *необходимо*, не составляет предмета свободы воли. Если бы человек был только существом разумным или чистым умом («нусом»), он неизбежно хотел бы во всем только величайшего блага, и все его действия были бы предопределены знанием наилучшего. Но имея кроме ума страстную душу, человек может для удовлетворения страсти предпочесть меньшее или низшее благо большему или высшему, в чем и состоит его свобода и ответственность».⁸⁹⁵

Даже тогда, когда нам понятно, что мы можем погибнуть, воля способна рисковать или идти на самопожертвование, если она ставит перед собой цель, которая может быть достигнута таким путем. В человеческом поведении, конечно же, присутствует причинный компонент, однако ему присуще и ставить цели, создавая их буквально «из ничего». Это единственное доказательство трансцендентности человеческой воли, ограниченной в своих поступках и свободной в своих желаниях. Человек не волен в выборе возможностей, средств и даже способностей, однако он волен в выборе целей. Вот что оставляет возможность считать его существом моральным и ответственным. Следовательно, при философском решении проблемы свободы нужно избегать как безудержного волюнтаризма, так и безжизненного фатализма.

Положительное содержание понятия свободы, свободной от обеих крайностей, предполагает следующие аргументы:

- 1) человек способен влиять (изменять) на окружающий его мир;
- 2) человек способен ощущать внешнее давление (принуждение) и сопротивляться ему;
- 3) человек способен ставить перед собой цели и желать невозможное (мечтать);
- 4) человек способен ограничивать свою волю и контролировать свои желания;
- 5) человек может творчески выражать свои потенции на практике.

Вопрос самоконтроля воли стал причиной еще одного заблуждения в попытках разобраться в феномене свободы воли человека. Самоконтроль воли не есть ни внешняя, ни «психологическая» детерминация, но добровольный акт самоотдачи. Это единственное рабство, которое не носит ощущения насилия. Поэтому осознанное самоограничение свободы есть тоже свобода. Фактически это есть отрицание не всей свободы, а только той ее части, которая не соответствует поставленной самой волей цели. Вот почему в качестве ее описания мы использовали термин «самодетерминация».⁸⁹⁶

⁸⁹⁵ Соловьев В. С. Свобода воли (выбора) / Христианство. — М.: Большая Советская Энциклопедия. — Т. 2. — С. 520.

⁸⁹⁶ Этот термин несомненно шире психофизиологического «принципа самодетерминации» или «доминанты» русского физиолога А. А. Ухтомского (1875 — 1942). Несмотря на свои биологические теоретические предпосылки, доводы этого ученого, как, впрочем, и Л. С. Выготского, и «позднего» А. В. Запорожца, только подтверждают тот факт, что

Эрих Фромм считал волю изменяемым качеством: «Человек склонен идти назад и вперед, иначе говоря, он склонен к добру и злу. Когда обе склонности еще находятся в равновесии, он свободен выбирать, если предположить, что он может осознать свою ситуацию и способен к серьезным усилиям. Тогда он может выбирать между альтернативами, детерминированными, со своей стороны, общей ситуацией, в которой он находится. Однако если его сердце ожесточилось до такой степени, что его склонности больше не уравновешены, он больше не свободен в выборе».⁸⁹⁷ Вот почему фараон «ожесточил» свое сердце еще до того, как оно было ожесточено Богом. Он медленно шел к тому положению, когда уже не мог выбирать. Каждый наш неправильный выбор уменьшает свободу выбора, вот почему важно покаяние или поворот от зла, начатый как можно раньше. Потом сделать это будет все труднее и труднее, подобно как выбраться мухе из паутины, затягивающейся все туже и туже. Как выразился Фромм, «неправильные решения отнимают у нас возможность освободить самих себя».⁸⁹⁸

Рассуждения Фромма наталкивают нас еще на один вопрос: «А если человек постоянно принимает правильные решения, может ли он в конце концов потерять свободу или возможность принимать неправильные?» Ответить на него можно следующим образом. Если это его решение самостоятельно, то человек способен отказываться от своей свободы в той или иной мере. Тем не менее говорить о достижении полной невозможности выбирать зло в этом случае все же было бы делом сильно рискованным. Совершенство — это атрибут Бога, а не Его творения.

Мера нереализованной свободы останется, и даже в тех людях, которые, по христианскому мировоззрению, окажутся в адских муках. У них будет осознание минимума добра в виде суда их совести. Даже сатана не может быть укоренен во зле совершенно, хотя это обстоятельство и не может его спасти, поскольку и он — творение Бога. Равным образом и

активность поведения человека объясняется не только защитной реакцией организма на воздействия окружающей среды, но и самопричинным целеустремленным воздействием на нее. Его тезис о выборе единой, приоритетной цели и подчинении ей всех остальных мотивов, конечно же, является доводом в пользу свободы воли человека. «Механизмом доминанты Ухтомский объяснял широкий спектр психических актов — внимание (его направленность на определенные объекты, сосредоточенность на них и избирательность); предметный характер мышления (вычленение из множества раздражителей среди отдельных комплексов, каждый из которых воспринимается организмом как определенный реальный объект в его отличии от других). Это “разделение среды на предметы” Ухтомский трактовал как процесс, состоящий из трех стадий: укрепление наличной доминанты; выделение только тех раздражителей, которые являются для организма биологически интересными; установление адекватной связи между доминантой (как внутренним состоянием) и комплексом внешних раздражителей» (Психология. Словарь. — М.: Политиздат. — 1990. — С. 422).

⁸⁹⁷ Фромм Э. Душа человека. — М.: Республика. — 1992. — С. 107.

⁸⁹⁸ Там же. — С. 108.

среди находящихся в раю или Божьем присутствии будет осознание минимума зла в виде чувства вины и ощущения своей зависимости от Бога.

Тем не менее укоренение в добре, как во зле, имеет место. Тот, кто укоренился в добре, имеет меньше возможности освободиться от него, чем тот, кто не сделал этого раньше. Фромм прав, в неустойчивом балансе добра и зла невозможно оставаться бесконечно долго. Выбор должен состояться, и начало его должен положить именно человек. В христианском мировоззрении сам Бог заинтересован в самоопределении человека, поэтому вызывает к нему разными путями: через Свое Откровение, совесть и разум.

Самодетерминация означает, что человек (снова-таки в полноте лишь в сфере своих желаний) способен не только ставить перед собой цель, но и придерживаться ее, как это делает и Бог. Он обладает некоторой властью влиять не только на окружающий его мир и людей, но и на самого себя, стремясь к преодолению определенных черт своего характера, подлежащих моральному совершенствованию (Пр. 16:17; 25:28).

Свобода человека предполагает власть над самим собой, поскольку он сам выбирает для себя цель, которой обязуется следовать, а неспособность владеть собой означает либо отсутствие свободы (детерминизм), либо ее бесконтрольность (индетерминизм). Самоопределяемость свободы наилучшим образом выражает ее сущность, отличая ее от такого явления, как природная случайность.

Конечно, желания также подлежат воздействию со стороны различного рода мотивов, соревнующихся между собой, чтобы стать главным. Однако принять или нет «главный» мотив все равно зависит от суверенной воли. Мотивы относятся к сфере психологии, заданной физиологически или социально, воля же принадлежит к трансцендентной сфере духовного бытия, над которыми законы материального существования не властны. Внешняя воля человека не способна к разрыву естественного хода событий или причинного ряда явлений, однако она может их корректировать, так как является их полноценной «сопричиной», равной по достоинству, если и не по возможностям. Законами материального бытия Бог воспитывает человеческую волю соглашаться с моральной необходимостью, стоящей на один уровень выше материальной причинности и отличной от нее.⁸⁹⁹

Законы логики имеют принуждающую силу лишь для разума, но не для воли человека вообще, однако это вовсе не означает, что воля неспособна руководствоваться ими (Пр. 19:2). Особенно в случаях, когда разум бессилен предоставить ей необходимый для вынесения правильного решения уровень знаний, воля способна оторваться от беспомощности разума и перейти на иной уровень, — уровень риска. Сфера мышления ниже сферы воли (хотя обе они относятся к трансцендентному миру) именно ввиду зависимости разума в земных условиях от индуктивно добытых и потому

⁸⁹⁹ Здесь уместно привести высказывание Л. Толстого: «Счастье не в том, чтобы делать всегда, что хочешь, а в том, чтобы всегда хотеть того, что делаешь».

частных данных. Разум делает обобщения не совершенным образом, а опосредованным наличными фактами, которые не всегда находятся в его распоряжении. Неспособность разума иметь полноту знаний, добываемых естественным путем лишь частично, и его зависимость от изучения данных сверхъестественного Откровения не позволяет ему занять ведущую роль в совершении выбора или принятия правильного решения воли. Да и вообще по своей природе мышление и его использование волей — явления разнородные, хотя и в определенной мере взаимозависимые.

Все это отнюдь не говорит о том, что воля человека добра или зла, но значит лишь то, что она может перейти на сторону и того и другого. Если этот выбор еще и сознателен, то она там и останется, удерживая занятые позиции от самой себя путем самоограничения. Здесь кстати можно вспомнить слова известного русского писателя-гуманиста, сказанные им в интервью газете «Московские новости» от 28 апреля 2006 года: «Только самоограничение, самостеснение дает нравственный и надежный выход из любых конфликтов».

Воля подразумевает становление и устойчивость пребывания в своем выборе, который в моральной сфере провоцируется Самим Богом. *Воля человека, свободная внутри, все равно не является свободной от доводов разума, однако последний лишь советует, а не принуждает ее к действию.* Иными словами, свобода произвола не может избежать сознания своей неправоты — это единственное насилие над нею, преодолеть которое она не в силах. В моральном плане знать или не знать не в нашей власти, потому что Бог берет на Себя ответственность в этом вопросе, как мы уже и увидели в первой части данной книги. Это верно по отношению к духовным знаниям, в ситуационном выборе человеческое знание требует затраченных усилий для его достижения. Но даже если разум и не имеет никаких оснований для принятия решения, воля продолжает стоять у руля человеческого поведения, оставляя за собой право на риск. В этом смысле отношения воли и разума должны быть партнерскими и доверительными, но не враждебными. Этой позиции придерживался М. Шелер и частично Ж. Маритен.

Таким образом, нужно опасаться индетерминизма, ведущего человека к произволу, и детерминизма, толкающего его к отчаянию и моральной безответственности в форме равнодушного выбора. Данный подход не утверждает абсолютную свободу, которая есть не только отказ от доводов разума, но и отказ от власти над самой собой. Способность владеть собой есть способность к самоограничению, которое есть ее полное право. Свобода, вышедшая из-под собственного контроля, не может вообще считаться свободой, так как противоречит собственному определению. Владеть всеми и не владеть собой есть внутреннее рабство. Это не нравственное измерение свободы, а основанное на чистой случайности как физическом явлении, направленном на нарушение любых норм и законов.

Здесь мы не можем согласиться с экзистенциализмом типа Сартра и Камю, видящего причину свободы в «ничто», то есть в отказе даже от

возможности правоты разума. Это не свобода — это самоубийство свободы, это порабощенность воли произволом в той же мере, как и эгоизмом.⁹⁰⁰ Это мнение отрывает качество свободы от ее носителя — человека, превращая его в нечто самостоятельное и управляющее последним. Оно с неизбежностью порождает крайний индивидуализм и аморализм. «Экзистенциализм своим индетерминизмом и иррационализмом подрывает реальную основу свободы, так как лишает действия человека элемента необходимости и превращает их в ничем не ограниченный и бессмысленный произвол».⁹⁰¹

Представители атеистического экзистенциализма бросили христианскому представлению о свободе вызов: человек может быть свободным лишь в случае отсутствия Бога. Данное замечание хорошо известно, однако его значение преувеличивают. При анализе религиозного экзистенциализма мы показали, что сама по себе свобода претерпевать положительные изменения не может. Ей необходимо знание о том, чем же является правильное поведение. Представления нерелигиозных экзистенциалистов о том, что свобода возможна лишь при отталкивании от всего, что не является произволом, в корне ложны. Воля человека создается, по крайней мере, в условиях общения с другими, такими же, как и она, личностями. Это признают Ясперс, Марсель и Бубер, причем последний замечает, что «настоящее отношение возникает только между настоящими личностями».⁹⁰² Однако подлинные отношения возможны лишь в сопричастности к Совершенной Личности, то есть к Богу. С другой стороны, Бог необходим как источник подлинных знаний, без которых воля неспособна к сублимации. Таким образом, лишь в общении с Богом, как с Высшей Личностью, и в поддержании с Ним отношений тесной дружбы возможно подлинное становление свободы и осознание ею собственной сути.

Смысл человеческого бытия в противовес экзистенциальному бессмыслию содержится в том отношении к собственной жизни, согласно которому человек боится не смерти, а бессмыслия. В отличном от него мире, подаренном ему Богом, он вовсе не видит врага, но ищет выражения себя и своего отношения к полноте действительности: предметного мира, собственного существования, существования другого и Божественного незримого (духовного) присутствия. Все эти виды реальности связаны между собой понятием любви. Сущность ее — *утверждение бытия другого*, а не сартровское представление о приковывании к себе свободы другого.

Служение нуждам и интересам другого — это вовсе не потакание его слабостям и легкомыслию, напротив, это побуждение его к собственному

⁹⁰⁰ Этого представления об абсолютности человеческой воли, даже изменяющей объективную реальность, придерживались М. Штирнер, Ф. Ницше и А. Шопенгауэр.

⁹⁰¹ Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. — М.: Мысль. — 1983. — С. 132.

⁹⁰² Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика. — 1995. — С. 229. Взгляды Бубера в России сейчас представляет М. Бахтин (Бахтин М.М. Философия поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М., 1986).

нравственному совершенствованию, к становлению в добре, мудрости, красоте и гармонии с другими. И даже получать от любви взаимность нельзя с расчетом на эту взаимность, нужно оказывать помощь в становлении другого, даже если тот и не хочет этого становления. И лишь в последнем случае забота о нем может быть выражена в экзистенциальной печали, но не «тоске», поскольку в этой печали все же содержится смысл.

Наконец, произвол противоречит врожденным инстинктам, хотя в строгом смысле слова термин «инстинкт» к человеку неприменим. В этом отношении человек не просто «существо социальное», как считал Аристотель, и не просто нуждающееся в дружбе или уважении, он еще и существо подражающее, ищущее внешних авторитетов, могущих сделать его жизнь намного устойчивее и убежденной — неустойчивости в ней и так хватает. Человек ищет опоры, на которую он мог бы опереться не порабски, а с любовью. Авторитетов не страшатся, их уважают, прислушиваются, ценят и стыдятся прекословить им. Экзистенциализм же исключил из области чувств человека голос совести, жажду поиска истины и смысла собственного существования, обрекая душу либо на эгоизм, либо на бессмысленный бунт против бытия, причем даже собственного.

Человеческая воля даже в акте суицида не говорит ни о чем большем, как о злоупотреблении сама собой, поскольку противоречит причине и смыслу появления своего бытия. «Экзистенциальное “я” объявляет бога “мертвым” для одного того только, чтобы оно могло поступать по отношению к своему бытию, не им созданному и полученному в дар, как если бы это “я” было не “мертвым”, а живым богом. Однако нужно еще доказать всю полноту своего права на эту собственность. Из того, что она оказалась как бы “ничьей” в результате (тобой же постулированной) “смерти бога”, еще не следует, что она стала именно “твоей”. Чтобы доказать это, ты должен показать всем, что ты причина своего бытия (спинозовское “causa sui”)⁹⁰³. Самоубийством человек не властвует над бытием, а убегает от него, и тем лишний раз подчеркивает собственную ущербность и неспособность отвечать за свои поступки.

Экзистенциальная воля сама не знает того, чего она требует, и как раз потому, что не знает, в каком направлении саму себя двигать и как собою пользоваться. Произвольная воля присуща детям, а не зрелой человеческой личности, и в этом суть ее заикленности на собственных интересах и потребностях. Это лишь переходной этап в ее развитии, которое рано или поздно должно поставить этому врожденному произволу первый самостоятельный предел в акте самостановления. Прежде чем начать творить что-то вокруг себя, воле нужно в определенной мере сотворить себя саму в моральном плане, переделать саму себя по образцу, который ей предстоит испытать на истинность и принять в качестве руководящего принципа. При этом никакие внешние виды воздействия не могут заме-

⁹⁰³ Давыдов Ю. Этика любви или метафизика своеволия. — М.: Молодая гвардия. — 1989. — С. 249.

нить ценности ее внутреннего самоограничения, однако моральное знание породить из самой себя она не может. Она способна лишь самостоятельно на него отреагировать. Доверять же можно только совету доброжелателя.

Мнение Л. Шестова о невозможности совмещения знания и свободы должно быть направлено не против морального знания, которое никого не принуждает, а против знания абстрактного и логического, которое, впрочем, все равно подчинено моральной сущности Бога. Когда Бог говорит нам о том, что не пойдет нам на пользу, это неприятно слушать, однако такое знание все же не принуждает. Мало того, выбор в пользу зла не может считаться ответственным, если личность не сделала его сознательно. Представления же о нейтралитете в морали уже не на руку моральному Богу, так что избежать постановки моральной проблематики невозможно. Сам Бог берет на Себя ответственность в этом вопросе, чтобы наш выбор не был морально безразличным. Безразличие в других вопросах допустимо, в вопросе же морали нет «золотой середины», а следовательно, жизнь «по ту сторону добра и зла» невозможна.

Со времени С. Киркегора некоторые мыслители стали сомневаться в моральности Бога.⁹⁰⁴ При этом сам Киркегор обыгрывал библейскую историю с принесением Авраамом в жертву Богу своего сына. Тем не менее в данном повелении, которое все же не было исполнено, Бог вовсе не превратился в сатану, а Его воля из доброй в злую. Нет, им Он поставил Авраама в «пограничную ситуацию» (например, абсолютного уединения), которая открыла его подлинные и независимые ни от каких корыстных мотивов намерения. Иногда Бог оставляет нас один на один с нашими проблемами, чтобы мы узнали самих себя лучше и чтобы научились доверять Его мудрому водительству. При этом Он никогда не опаздывает, и когда обнаруживается, что между нашим доверием Богу и нашими трудностями уже не существует дистанции или посредников, Он приходит к нам на помощь, «удерживая руку с ножом».

Соответственным образом вера в Бога не является вопросом неразумия или абсурда, но действительна лишь в силу «ученого незнания» или недостаточного знания. Она есть не безумие или фанатизм, а сверхразумность или, что вернее, доверие верховному авторитету. Вера всегда должна быть рассуждающей, поэтому Бог требует от нас не фанатизма, а доверия, ссылающегося на предыдущий опыт свидетельства о Его порядочности. В этом смысле Он не осудит честного сомнения, которое позволяло Аврааму до конца надеяться, что Бог не лишит его любимого сына, пусть даже через воскрешение. Подобным же образом он мог до конца надеяться на отмену странного решения и был бы прав. То же положение, что Бог непознаваем, верно лишь отчасти, поскольку Бог непознаваем полностью, но частично познаваем и вполне достоверно. Он не познаваем

⁹⁰⁴ Правда, волю Бога наделяли абсолютной суверенностью, ничем на отличающуюся от сартровской воли, еще со времен Августина. Тогда это были издержки синтеза между христианством и неоплатонизмом с привлечением элементов манихейского дуализма.

лишь тогда, когда молчит, а это бывает не часто. Так или иначе, но проблема незнания человека имеет не меньшее значение, чем и проблема бес-
силлия.

Как же возможны моральные отношения грешного человека и совершенного Бога? В целом вопрос отношения человека к Богу должен рассматриваться с трех сторон: физической, правовой и моральной. В первом случае человек предстоит перед Богом как психофизический объект (отношения твари и Творца). Во втором измерении он является носителем юридических прав и обязанностей (отношения между двумя субъектами права). Наконец, человек соотносится к Богу как моральный субъект, отличающийся от остальных своих сторон не своими физическими данными, талантами, материальной собственностью или правовым положением, а духовными качествами.

Человек в своем первом измерении ни в коей мере не сравним со способностями Бога, а во втором — с Его возможностями, хотя Бог напоминает ему об этом, когда он начинает мнить о себе больше положенного. В полном смысле слова говорить об отношениях человека и Бога можно лишь в моральном их приложении. При этом уже само по себе последнее предполагает некоторую форму Самоограничения Бога⁹⁰⁵, Который налаживает с человеком связь на основе не Своего статуса как Верховного Владыки, а в качестве его Друга и участника межличностного морального общения. Если бы Бог явился человеку во всей Своей непосредственной трансцендентности, человек не мог бы устоять от сияния Его славы. Если бы Бог предстал перед ним как Даритель всех его благ и способностей, а также Устроитель тех норм, которые касаются внешней деятельности человека, то человек был бы сконфужен и подавлен из-за сознания своей неспособностей. Таким же образом, если бы Бог не снизошел до уровня личного общения с человеком, тот все равно руководствовался бы страхом, и доверительного контакта не могло бы произойти. Начальник только тогда может стать другом, когда он не относится к нему как к подчиненному и гарантирует это отношение. Только учитывая данное положение вещей, мы можем приступить к рассмотрению проблемы свободы в ее богословском значении.

Вопрос о свободе воли человека в его отношении к воле Бога, стремящейся изменить волю человека в сторону добра, требует согласования с этой Божественной целью, так как только имея в Своих руках рычаги воздействия на волю человека, было бы оправдано создавать ее свободной. При этом только внешние по своему характеру проявления воли Бога на сознание отдельного человека носят более-менее вынуждающий характер, тогда как внутренние вообще не обладают каким-либо принуждением.

⁹⁰⁵ Символом такого обуздания собственного произвола является та форма казни, которую Бог выбрал для демонстрации этого, — распятие Иисуса Христа. Для нас это не только средство искупления, но и демонстрация большого принципа самовоздержания. Вот почему Бог имеет право призывать Своих людей к «несению своего креста», «распятию» и удержанию себя «на кресте».

Дело в том, что в идеальном (трансцендентном) мире, к которому также относится душа человека, неприменим «земной» принцип «борьбы за место под небом». Там возможно сосуществование двух волей, полностью удовлетворяющихся одним и тем же, в роли которого выступают духовные, а не материальные ценности. При этом в мире Бога эти воли (две, три и т.д.) могут быть удовлетворены стопроцентно. Вот почему, касаясь темы библейского синергизма, опрометчиво говорить, что в деле спасения человека от Бога зависит 99 %, а от него самого 1 %. От них обоих зависит 100 % сохранения спасительных отношений — просто Бог делает Свои 100 %, а человек свои. Таковы законы духовной реальности: человек должен любить Бога также максимально возможно для своего морального естества, как Бог человека для Своего.

В целом же, судя по тем мерам, которые прилагал Бог к людям в Библии, нельзя определять их как непосредственное и неотразимое воздействие. Бог никогда не переступал той черты Своего влияния на людей, за которой заканчивалась бы ответственность последних. Мы не видим того, чтобы Бог, призывая человека к принятию определенного решения, делал выбор вместо него. Мы также не видим в Библии и безразличного к судьбе людей Бога. Бог избегает обеих этих крайностей, содействуя принятию человеком решения в Свою пользу без отрицания его свободы воли. Хотя Бог диктует условия выбора, Он не принуждает к его совершению путем одностороннего и совершенно суверенного (независящего от человека) действия. Итак, Бог знает меру приложения Своих усилий, чтобы не стереть ими человека как личность и не превратить его в предмет.

Среди тех способов воздействия, с помощью которых Бог достигает Своих не вынуждающих целей в жизни человека, есть и принуждение, и убеждение. При этом первое относится лишь к сфере поступков людей и находится в прямой зависимости от внутренних (чистых) мотивов человека. В целом же, Бог борется с человеком не силой, а убеждением. Отсюда Бог рассчитывает на разум человека, совесть, высшие чувства (любовь, жертвенность, сострадание) и интуицию, тесно связанную с его способностью верить, а точнее доверять. Все они выступают для человеческой воли в роли поводов первой величины, так как имеют внутренний характер. Обстоятельства же жизни, непредвиденные повороты судьбы, болезни, чудеса, уроки истории и т.д. — все это вторичные поводы для нее, потому что относятся к внешней сфере ее жизнедеятельности. Среди внешних поводов является самым важным Библия как объективное свидетельство Бога о Себе. Таким является арминианское видение отношений между свободой человеческой воли и суверенностью Бога.

В завершение нашего рассуждения о свободе воли в христианском богословии важно отметить практическое значение тезиса о пусть даже ограниченной свободе воли человека. Если она есть, мы ответственны за ее использование. В чем бы ни проявлялась ее деятельность (в творчестве или моральном усилии), перед свободой должен стоять вопрос собственного ее происхождения. Если последнее невозможно доказать естественным обра-

зом, это только повод принять сверхъестественное свидетельство касательно ее возникновения. Если же Бог отдал нас в нашу собственность, мы морально обязаны быть признательны ему за это, ища способ отблагодарить. И здесь, конечно же, мы познаем, что для Него нет лучшей благодарности, чем принести эту свободу Ему обратно, потому что ею нужно научиться правильно пользоваться. Некоторые люди не сразу осознают это и лишь в конце жизни могут совершить этот акт посвящения, другие делают это раньше. Но и сделав это, они с удивлением узнают, что Бог не поглощает личную свободу Собой. Ему нужно служение свободное и личное, поэтому мы призваны научиться пользоваться этим даром должным образом, но никак не отказаться от него или передать его кому-либо.

Под правильным применением воли мы понимаем путь ее самоограничения или самодетерминации, осуществляемый, прежде всего, под влиянием Божественного знания (со стороны Библии) или внутреннего влияния (со стороны Духа Святого). Макс Планк об этом писал так: «Не научное познание, опирающееся на обусловленные рассудком рассуждения, но свободная воля, *направленная на этические цели*, является тем, что фактически указывает направление наших действий».⁹⁰⁶

Мы призваны обуздать свою волю, бороться с ней, упражнять ее повиноваться, довести самодетерминацию до следования Божественным заповедям: способности к самоотречению, жертвенности, верности избранному пути, приобретения навыков (привычности) пребывания в добре. Все это требует упорного труда над самим собой. Признание свободы воли имеет свое не только этическое и духовное значение. Без этого невозможно регулировать межличностные, правовые, социальные и политические формы отношений. Тема свободы имеет свое приложение к творчеству и искусству, к развитию наук через автономность использования, да и самого приобретения знаний.

Конечно же, свободу нельзя выставлять только в положительном плане. Она имеет две стороны: подчинившуюся и таким образом сублимированную и непокорную, то есть произвольную. Последнее составляет сущность трагедии свободы, не пожелавшей автономного подчинения. Предоставляя свободу человеку с целью возложения на него определенной ответственности, Бог учитывает как его физические возможности соответствовать поставленной цели, так и способность его воли противиться их осуществлению, то есть быть свободной. Последнее утверждение не означает того, что Бог воздействует только на возможности осуществления поставленных Им целей волей человека. Он также оказывает влияние не на саму волю, то есть на процесс принятия самих решений или выбор этих целей, однако оно осуществляется лишь в той мере, в какой свобода человека может сохранять хоть какую-то форму жизнеспособности.⁹⁰⁷ Бог бо-

⁹⁰⁶ M. Plank. Vom Wesen der Willensfreiheit. 1955. S. 27. Курсив мой.

⁹⁰⁷ Божественное воздействие на мысли человека может происходить как в форме убеждения (знания), так и внушения (принуждения). В первом случае Божественная мысль

рется за волю, но не до беспредела, то же, что происходит после этого, мы называем расплатой за непослушание или нежелание воли признать Божью правоту. Существование «ада» в христианском вероучении в этом смысле объясняет реальность человеческой свободы.

В методологическом ключе взаимосвязанными оказываются фактически не свобода и необходимость, а, по крайней мере, две свободы, соотносящиеся с моральной необходимостью, две моральные потребности или целеполагания. В этом смысле можно говорить об относительной необходимости или относительной свободе, объясняющих ситуацию, например, как можно привести человека из состояния некоторой свободы в положение зависимости, и наоборот. Бог может увеличивать и уменьшать по Своему усмотрению нашу практическую или внешнюю свободу, но лишить свободы внутренней Он не может, так как это бы расходилось с Его изначальным Промыслом относительно ее предназначения (собственного становления). В духовной сфере этой диалектики не происходит: там действует закон не «кто сильнее», а «кто прав». В правоте Бога можно либо убеждаться, либо погибнуть без возможности самовыражения, без обладания истиной, без принятия решений. Адское существование свободы есть свобода доказывания самой себе своей же неправоты.

Бог может допустить существование крайних форм нашей свободы и здесь Шеллинг, бесспорно, прав, утверждая, что абсолютная свобода от источника бытия, то есть Бога, лишается возможности самовыражения. Это говорит о том, что человек может быть оставлен наедине со своей свободой и реальностью зла, ею же сотворенною. Но и когда Бог борется за послушание людей для их же собственного блага, то Его воздействие не может перейти в откровенное насилие, даже если оно представлено человеку как его собственное желание или приятное чувство. Конечно же, возможен и факт принуждения человека, конечно не в вопросах морали, но в таком случае Бог Самолично несет ответственность за все его последствия.

Если уже человек способен реально ограничить свободу другого и его свобода может отразиться необходимостью на том, тем более на это способен Бог. Тем не менее тот факт, что Его суверенитет может ограничить волю человека не есть свидетельство ее полного отсутствия у последнего. С другой стороны, Бог может в Своих целях ограничивать Собственную власть до нужных Ему пределов, увеличивая тем свободу и ответственность человека. Унизительно призывать к спасению или вежливо просить лишь того бога, который боится за Свою власть и честь и готов общаться со своим творением лишь при помощи команд, угроз и не терпящих никакой отсрочки повелений, но библейский Бог делает это, создав Себе не раба, а друга, которого и желает спасти от грозящей ему опасности вечной гибели.

вводится в сознание человека как равноправный с прочими мотив, призванный бороться за первенство, но не принуждающий волю человека к выбору, во втором случае выбор совершает Бог в самом сознании человека, однако последний не несет за него ответственности.

За этого друга Он опускается на землю, заслуживает право стать его заместителем на скамье подсудимых, берет на себя все его унижение и позор, и лишь после этого говорит: «Приди, пир уже готов». Он повторяет Свой призыв снова и снова, Он убеждает прийти и тогда, когда этот призыв отклоняется, и даже когда вся надежда завоевать доверие оказывается тщетной, Он сожалеет, что не вернул Себе потерянной дружбы. Иной же другой Он просто не желает: функцию слуг у Него уже выполняют ангелы.

О непринудительности Божественного призыва и благодати хорошо пишет Б. Вышеславцев: «Благодать действует на нашу свободу тем путем, каким только и можно воздействовать на богоподобную свободу: при помощи призыва: “Бог призывает благодатию Своею” (Гал. 1:15) — этим словом апостол Павел выражает свой собственный мистический опыт, тот зов, который прозвучал для него с особой силой и на который он отозвался тоже со всею силой свободной решимости. Он — “призванный апостол” (Рим. 1:1), но ведь “призваны” в конце концов и все апостолы, “призваны”, наконец, Иисусом Христом и все христиане (Рим. 1:6,7), и все язычники. Нет человека, который когда-либо в своей жизни не слышал этих Божественных зовов, о которых говорил еще Сократ. Но нужна чуткость и внимание, нужно, как говорит Христос, “иметь уши, чтобы слышать”. “Призыв” есть встреча двух свобод, двух волей — Божественной и человеческой!»⁹⁰⁸

Таким образом, не только понятие ограниченной, но и относительной свободы имеет значение для решения задач, стоящих перед теологией. Вот почему только Бог может выступать гарантом человеческой свободы, конечно же, при условии, что Он Сам является личностью, способной это пожелать, причем пожелать из моральных соображений. Христианское сознание полностью основывает свободу и достоинство человека его причастностью к воле Бога, пожелавшей наделить ими человечество. По этой причине мы можем вполне согласиться с высказыванием С. Киркегора: «Высшее, что вообще может быть сделано для всякого существа, — это сделать его свободным».

В акте спасения встречаются не столько Творец и творенье, не столько Господин и раб, не столько Податель и нищий, сколько два друга, хорошо понимающих потребность в личном общении. «Христианам следует больше концентрироваться на общении с Богом и, несомненно, на участии человека в том общении и любви, которые Лица Троицы разделяют друг с другом. Иисус говорит: “Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребывайте в любви Моей” (Ин. 15:9). Таким образом, сутью христианского спасения является пребывание в той любви, которую имеют между собой Отец и Сын».⁹⁰⁹

⁹⁰⁸ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994. — С. 89.

⁹⁰⁹ Ферберн Д. М. Иными глазами. Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие. — Ровно. — 2003. — С. 185.

Таким образом, вышеизложенная концепция свободы, не отождествляемой с произволом или принуждением, представляет собой особый вид альтернативы как детерминизму, так и индетерминизму. Она покоится на ряде тезисов, из которых самыми важными, на наш счет, являются два нижеследующих.

1. Внутренняя свобода воли человека абсолютна, так как есть свойство «образа Божьего» в человеке (Быт. 1:27-28), внешняя — ограничена.⁹¹⁰ Ни наследственность, ни окружающая среда полностью не определяют поведение человека, потому что он имеет внутреннюю свободу, не выводимую из внешних условий его существования.

2. Внутренняя свобода воли не есть безудержный волюнтаризм, а есть свобода управления сама собой. Иными словами, эта свобода обладает способностью как к самоограничению, так и к самодетерминации, то есть к сознательному и устойчивому самоопределению. В противном случае, человек был бы рабом собственной свободы и ни о какой ответственности не могло бы идти и речи.

Лишь в акте осмысленного согласия и подражания нет того принуждения, избежать которого пытались многие мыслители в истории философии, защищавшие свободу человеческого выбора в области морали. В нем есть и творческий, и рациональный, и иррациональный компоненты, занимающие каждый собственное место в сознании человека, потому что неотъемлемыми качествами любой личности являются воля, разум и чувства. Им часто приходится ссориться между собой, но только в осознании необходимости умирения «возвышенным» они могут найти стимул работать вместе. Если это происходит — человек на пути к Богу, если же нет — его ожидает смерть. Смерть не от Божьего наказания, а от самой независимости от Бога, от собственного выбора не быть «лучше», не быть «ближе» к Нему. Это же означает, что должен быть Этот Высший Идеал, не просто высшая истина (норма для разума), не просто высшая цель (норма для воли), но и Высшая Личность (норма для чувств). Тот же, кто отрицает Его существование, вынужден объявлять (вслед Кириллову из романа Ф. Достоевского «Бесы») Богом себя, что равнозначно самоубийству. Чистый произвол есть корень эгоизма. Его не нужно наказывать, потому что он не может жить в согласии с истиной, добром и красотой, потому не умеет оценить их величие.

⁹¹⁰ Отвечая эволюционистам, Шейфер пишет: «Христианское миропонимание отнюдь не утверждает, что в человеческой жизни нет места усовершенствованию, оно говорит лишь о том, что усовершенствование это никоим образом не объясняет, что такое человек во всей его целостности. Однако для сторонников детерминизма изъятие из человеческой личности всего набора усовершенствований уничтожает и самого человека, как такового. Христианство такой взгляд отвергает. Оно настаивает на том, что каждая отдельная личность создана по образу Божьему и вследствие этого является непрерывно развивающимся существом, обладающим собственным достоинством» (Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990. — С. 236).

Свобода воли имеет право изменяться в обе стороны, однако с получением знания о последствиях этого выбора эта возможность к изменению резко ограничивается. Конечно, человек может проявлять осторожность путем старания избегать сложных выборов, но в реальной жизни они все равно неизбежны. По этой причине самоограничение свободы напрямую зависит от знаний, приобрести которые ей все же приходится путем выхода из себя. Бог идет навстречу человеческой свободе, гарантируя ей знакомство с высшими моральными и религиозными ценностями. Таким образом, человеческая свобода имеет права только на такое самоопределение или изменение собственного состояния, которые проистекают из ее зрелости, то есть добровольного вовлечения в процесс выбора феномена внешнего знания. Систематическое осуществление выбора без этих знаний обрекает свободу воли на вырождение или застревание на уровне детского развития. Если детская свобода не содержит в себе эту опасность, то взрослой свободе, уже имевшей опыт встречи с внешним знанием, это грозит вырождением в произвол или эгоизм.

Поэтому между детерминизмом и индетерминизмом есть средний путь — самоконтроля, целеполагания и самодетерминации. Не исключено, что для чего-то «сублимированная» воля умирает. Это нечто есть зло. Здесь прав преподобный Иоанн Лествичник, сказав: «Послушание есть гроб собственной воли». Нечто же в ней действительно возвышается, преобразуется и задействуется на более совершенном уровне. Это нечто — есть добро. Первому должно процветать, второму — исчезнуть. Моральная истина разделяет естественный мир, и этого разделения нельзя избежать при моральном подходе к жизни. Моральное знание также призывает волю ограничить свои возможности в этом мире зла, но это ничуть не унижает ее. Как ограничение, так и возвышение — ее удел. Если она сама себя не ограничит, это сделает кто-то или что-то другое. По этой причине лучше ограничиться истиной, чем ложью, добром, чем злом, красотой, чем безобразием. Это стоит того.

Теперь нам осталось лишь уточнить определение свободы воли человека, состоящей из двух элементов: свободы действия и свободы желания, причем под последней мы понимаем способность не только к осуществлению целенаправленного выбора, но и устояния в нем, то есть способность к самоконтролю. *Свобода воли — это способность человека суверенным образом принимать решения, определять собственные цели, пытаться осуществить их на практике, а также придерживаться сделанного однажды выбора.* Иными словами, — это возможность распоряжаться самим собой, включая и самоограничение. Если уже Бог может ограничивать Себя⁹¹¹, то человек тем более морально обязан быть таким.

⁹¹¹ Суверенности воли Бога, понимаемой как безграничный произвол, противоречит факт определенности Его моральной природы. По этой причине воля Бога суверенна лишь в пределах Его собственной природы (Авв. 1:13; Иак. 1:13; 2 Тим. 2:13; Евр. 6:18).

Разумеется, такого рода свободы не может дать ни дарвинизм, ни фрейдизм, ни марксизм; также ни биология, ни социология, ни психология, ни физика вместе взятые. Человеческое сознание, как это безуспешно пытаются доказать экзистенциалисты секулярного крыла, не предопределено к свободе, поэтому «человек поставлен на вершину, где имеет в себе источник свободного движения и к добру, и к злу: связь начал в нем — не необходимая, но свободная. Он — на распутье, чтобы он ни выбрал, это решение будет его деянием».⁹¹² А коль есть моральная свобода, есть и ответственность перед Богом.⁹¹³

Заключение

Подойдя к концу нашего исследования проблемы свободы воли, нам нужно подвести итоги. В исторической части нашей работы мы отметили большое разнообразие в философских попытках осмысления феномена свободы воли. Разумеется, и самые неудачные из них все же были некоторым вкладом в понимание этого вопроса. Лучшие умы, отстаивавшие самые различные философские взгляды, не могли обойти стороной тему соотношения свободы и необходимости. Принадлежа к противоборствующим лагерям, философы были вынуждены считаться с темой свободы, которую в той или иной степени признавали. Сторонников категорического отрицания свободы воли среди них было мало. По крайней мере, развитие идей индивидуализма и иррационализма в эпоху Постмодерна тому красноречивое свидетельство.

Конечно, философски обосновать свободу не удалось, поскольку ее носитель — человек, а вернее его душа — оказался неподвластен возможностям как материального бытия и рационального осмысления. Иными словами, свобода человека проявляется в земном или эмпирическом мире, а коренится в мире духовном или трансцендентном. Единственным видимым и бесспорным свидетельством о ней явились ее проявления в материальном мире и в душе самого человека. Изучая эти проявления как на материальном, так и на психологическом уровне, философская мысль пришла к выводу о том, что свобода воли должны существовать. Иначе не могут быть объяснены многие результаты поведения человека в этом мире. Да и каждый человек ощущает в себе эту свободу так, как ощущает ее любой другой, рассматриваемый в любом пространственном и временном измерениях.

⁹¹² Шеллинг В. Г. Философские исследования о сущности человеческой свободы. — СПб. — 1908. — С. 39.

⁹¹³ Понятно, что доказать возможность моральной свободы не одно и то же, что доказать свободу правовую. Однако в этике это означает, что деонтологические начала (содержание мотивов) должны быть столь же важны, как и консеквенциальные (результаты и последствия выбора), создать баланс между которыми правовая система не в силах. По этой причине последний суд над поведением людей принадлежит исключительно Богу, Творцу человеческой свободы и, следовательно, ответственности.

В качестве «рабочей гипотезы», призванной описать поведение свободного человеческого существа, мы выдвинули теорию о самоограничивающих и самостабилизирующихся (самоопределяющих) свойствах свободы воли. Перед каждой человеческой волей стоит задача упорядочения своего исходного произвола с требованиями разума и морали и приведения его в состояние вначале самоограничения, а затем самоопределения в сделанном выборе. Христианское мировоззрение добавляет к этому списку непринудительных средств влияния на свободу воли религиозные ценности, изложенные в Божественном Откровении.⁹¹⁴

К этому выводу философия шла очень сложным путем. Освободившись от представлений о природном детерминизме Древнего мира и античности, философия свободы вскоре оказалась в плену детерминизма античного идеализма, а затем и христианского богословия, «пройдя» точку равновесия, представленную в философских воззрениях поздних стоиков и Богооткровенного учения авторов Нового Завета. Когда же ей пришлось выбраться из пут богословского детерминизма эпохи Средневековья в период Ренессанса и Модерна, она бросилась в другую крайность, на этот раз равнодушного и произвольного индетерминизма эпохи Постмодерна.

Выдвинутый представителями классического немецкого идеализма тезис о диалектической связи между свободой и необходимостью оказался верным лишь частично, поскольку понимаемая в абсолютном виде необходимость исключает свободу. Следовательно, к миру идей, где эти категории выступают в их категоричном противостоянии, он был неприменим. Логические, эстетические, моральные и духовные ценности только пострадали от диалектической методологии, с неизбежностью влекущей за собой явление релятивизма. Что же касается материального мира, в котором действительно невозможно состояние абсолютной свободы, ни необходимости, принцип диалектики был очень полезен. В данном случае шла речь не о качестве, а о степени различия между свободой и необходимостью. Здесь каждый субъект познания или действия есть носитель одновременно определенной доли свободы и определенной доли необходимости, находящихся в обратнопропорциональной зависимости.

С точки зрения разума, свобода и необходимость не могут сосуществовать, находясь в рамках монистического представления о мире и в приложении к одному и тому же объекту. Это может случиться лишь при раз-

⁹¹⁴ К основным текстам Писания, относящимся к теме человеческой свободы и ее характера, следует отнести следующие: Быт. 2:16-17; 3:22; 4:7; Пр. 16:1,9; 25:28; Мф. 6:21; 12:35; 23:37-38; Ин. 5:40; 6:67; 12:46-48; Деян. 5:3-4; 13:40,46; 1 Пет. 3:4; Рим. 7:18; 1 Кор. 7:37,39; Отк. 22:11. Они указывают на возможность человека иметь даже свободу от Бога, выливающуюся во временное или окончательное наказание Божье (Деян. 7:42; Рим. 1:24,26,28; 2 Фес. 2:10). Это по существу указывает на существование у людей возможности не просто определиться в добре или зле, но в самом крайнем случае и погибнуть в свободе, окончательно связав себя со злом. Судя по некоторым высказываниям, противодействие людей Богу создает для Него, хотя и безуспешные, препятствия, которые Он воспринимает как реальное сопротивление человеческой воли (см., например, Ис. 43:24).

граничении сфер их применения, почему и имеет смысл различие духовного и материального миров путем отнесения существования свободы к трансцендентной сфере, в которой пребывает и Бог. Частичная же свобода, существующая в материальном мире, зависит не от людей, но от степени предоставленных им возможностей, которые, конечно же, заложены как в самом физическом мире, так и в способностях души человека Богом. Параметры этих детерминирующих человеческую жизнь факторов подобраны так сбалансировано и оптимально для жизнедеятельности людей, что нам ничего не остается делать, как признать, что Творец этого мира, к нашему счастью, доброжелательно относится к нашей свободе. Еще большую степень свободы мы предполагаем во внутренней деятельности человеческого существа. Бог позаботился о том, чтобы истины разума, морали и духовных ценностей не прилагались к человеку неотразимым образом. Если бы Сам Бог не ограничил Своей воли для создания некоторой возможности проявления воли людей, последняя не смогла бы вообще существовать. Это признак огромной любви Бога к людям.

Таким образом, нам пришлось сделать заключение о существовании различия между *волей желать*, что является прерогативой нашей души, и *волей осуществлять желаемое* посредством внешних действий нашего тела. На этих двух уровнях свобода воли проявляется неодинаково. Не все, что мы задумали, осуществимо в действительности, но, к счастью, вопрос спасения не зависит от наших дел. Наша свобода значительно больше в сфере души, чем тела человека. Если в своих же действиях человек очень уязвим и зависим от многих ограничивающих его поведение факторов, то в своих мыслях он способен преодолевать законы времени, пространства, будучи ограничен лишь законами логики; в своих чувствах он ограничен лишь законами эстетики (гармонией, мерой и красотой); в своих желаниях он не ограничен даже законами разума, эстетики и морали. Отдельно взятый человек в своем сознании может осуществить «переход» от свободы к духовной необходимости только на пути самоопределения или самодетерминации, проявляющейся в тесной связи с долгом самоограничения воли.

В материальном своем существовании человек может ограничивать свою свободу или увеличивать ее в пределах предоставленных ему возможностей. Увеличить свою свободу (разумеется, свободу действий) в мире природных законов ему наиболее трудно. Зная это, Бог подчинил этот мир действию не только одного универсального закона, но большому их числу, так что стало возможным «сталкивать» их между собой в целях создания «нейтральных» или «сбалансированных» зон. Без возможности использования этих островков свободы в море природной необходимости человек никогда бы не смог осуществлять свою творческую деятельность. Поскольку практические возможности человека остаются сильно ограниченными, во внешнем мире люди имеют лишь относительную свободу.

Разумеется, практическая деятельность человека сильно зависит от познания степени его возможностей в этом мире. Познание физической ре-

альности увеличивает нашу свободу в той мере, в какой Бог это допустил для нас необходимым. Там, где нет реальной возможности осуществления наших планов, это «познание необходимости» еще более поработщает нашу свободу, лишая ее возможности даже попыток внешнего проявления. Если бы Бог не устроил этот мир так, чтобы дать при этом нам некоторую свободу действий, мы бы либо никогда не появились на земле, либо наша жизнь превратилась бы в сплошное страдание из-за тяжелых условий такого существования.

Свободу в физическом мире отстаивали и марксисты с помощью диалектического принципа, однако так и не смогли задуматься над тем, кто же предоставил людям эту толику свободы в мире жестких законов? Вернее, они не задались вопросом, почему законы мироздания столь лояльны к человеческой деятельности. Таким образом, мы можем заключить, что все возможности людей находятся в руках Бога, Которому они и обязаны всеми своими достижениями. Сделал бы Бог закон тяготения другим — и никто из людей не смог бы и ноги сдвинуть с места. В этом отношении вся совокупность благоприятных для жизнедеятельности человека законов и их сбалансированное сочетание подходит под категорию «антропного принципа». Поэтому Богу, Устроившему мир пригодным для свободной деятельности людей, должны быть обязаны даже атеисты.

К области же моральных ценностей диалектика вообще неприменима, так как она рассматривает различие между понятиями добра и зла не в качестве, а в степени. Добро, с трудом отличимое от зла, лишается своего содержания. Правда, на стыке добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразия всегда существует «серая» переходная зона, в которой до конца может «разобраться» только Бог. Не оправдав себя в плане решения проблемы зла с позиции философского монизма, диалектическая идея вполне приемлема, когда применяется не к процедуре совершения внутреннего выбора, а к способу его внешнего выражения.

Также полезно использовать диалектический метод и при анализе социальных явлений, когда требуется оперировать не с одним субъектом действия, а с двумя и более носителям волевого начала. В социальном отношении нам приходится говорить о взаимной зависимости, по крайней мере, двух свобод или «начал причинного ряда», поскольку свобода к самодетерминации представляет собой особый род, так сказать самопричинной, необходимости. Увеличение власти одного человека в обществе неизбежно ведет к ограничению власти другого в случае общности интересов по отношению к одному и тому предмету или идее.

Примечательно, что экзистенциалисты типа Сартра и Камю бежали от моральной необходимости именно потому, что она была предметом интереса Бога. Между тем этот интерес вполне естествен: если Бог возлагает на человека ответственность за использование воли, то Он же должен предоставить ему соответствующие для этого возможности и инструкции по пользованию свободой. В качестве такой инструкции мы имеем Общее (природа, история и совесть) и Особое (Библия, интуиция Духа Святого)

разновидности Божественного Откровения. Диалектическая зависимость требует того, чтобы Божья цель морального преображения человека достигалась путем суверенного ограничения некоторых Его атрибутов. И здесь нам приходится рассуждать о «кенозисе» Боговоплощения, Заместительной Смерти Иисуса Христа и других видах Самоограничений Бога.

Указанием на реальность и полноту свободы воли в пределах человеческого сознания не отрицается моральная и духовная виды необходимости, по крайней мере, на уровне формальной терминологии. Однако в строгом смысле «детерминация знанием» внутренне противоречива, поскольку знание лишь уведомляет о последствиях возможного выбора и об ответственности за него, но не принуждает к конкретным действиям. В этом же смысле не обладает принуждением и «моральная необходимость». Как ту, так и другую можно проигнорировать, хотя и весьма тяжелой ценой. Крайним выражением свободы от любых форм необходимостей является суицид.

Свобода отрицательная (произвол) никогда не может удовлетворить человеческую душу, поскольку не позволяет ей считать себя господином и в определенном смысле даже творцом самой себя. По этой причине нельзя быть абсолютно свободным как от своих духовных потребностей, так и от своих моральных целей. Счастье не находится на стороне неактуализированного в области морали выбора воли, потому что Бог не определял для свободы нравственно безразличной цели. А поскольку постановка целей для человеческой воли важна, она может избирать в качестве таковой моральные или неморальные цели, но без целей вообще обойтись не может. Она предопределена выбирать, причем выбирать в поле духовных ценностей, встречи с которыми ей невозможно избежать. Ей просто приходится делать выбор, либо в сторону добра, красоты и истины, либо в сторону зла, безобразия и лжи. Третьего ей не дано Богом. Если выбора в пользу добра не происходит, воля теряет природную связь со Своим Творцом, а значит, и силу или способность к выбору. За свое упорство во зле, она может быть наказана — вначале временно, а если не образумится и после этого, навсегда. Неспособность воспринять Божий призыв и помощь к исправлению делает ненужными и сами попытки исправить злую волю. На философском языке такое состояние воли можно назвать конечным видом самодетерминации во зле.

Относительно постоянства в сделанном выборе следует отметить, следуя Дунсу Скоту, что каждое принятое решение есть самоограничение воли. Длительное пребывание в выборе увеличивает силу постоянства в выбранном. Каждый отказ от Божьего призыва и помощи укореняет волю во зле, а каждое согласие утверждает ее в добре. Иного пути достижения своего счастья или Божьих благословений в жизни человека (что по сути одно и то же), как посредством отказа от неправильной возможности выбора, не существует. Важным здесь является сам факт общего стремления человека, а не его частных отклонений. Актом морального выбора является внутреннее неприятие всех других альтернатив (покаяние) и доверие

исключительно принятому решению (вера). Степень постоянства такого выбора или удержания его, конечно же, может быть увеличена под воздействием Божественной благодати, но это не отменяет самих человеческих усилий.

В способности делать моральный выбор содержится дарованное человеку от его создания богоподобие: в этом смысле он — творец своей внешней жизни, своего внутреннего характера и, в конечном счете, собственной посмертной судьбы. Укоренение в сделанном выборе позволяет воле бороться с различными препятствиями, сбивающими ее с выбранного пути. Конечно, сказанное относится только к моральному выбору, который следует отличать от различного рода морально нейтральных предпочтений и увлечений ситуационного или подсознательного планов. Если воля не бодрствует, то оказывается под неоправданным влиянием со стороны биологических (наследственных), психологических и социальных детерминант.

Итак, нам пришлось констатировать тот факт, что проблема свободы не может быть теоретически решена в рамках любой рациональной системы, так что Иммануил Кант оказался частично прав в том, что идея свободы может быть принятой лишь априорно. Конечно, эмпирический опыт также доказывает факт существования свободы, но Кант не совсем доверял этому пути познания действительности. В любом случае, доказать свободу воли можно лишь без теоретического объяснения того, как она вообще возможна. Константин Ушинский снова обратил наше внимание на то, что эмпирическое познание в определенной мере не лишено объективности, хотя ценность одних только эмпирических доказательств всегда считалась относительной из-за несовершенства методов опытного исследования мира. Как бы там ни было, совместить эти два подхода возможно: свобода трансцендентна по своей сверхъестественной сути и имманентна по своим внешним проявлениям. Хотя мы не видим источника ее проявлений, мы видим сами эти проявления, как это ни парадоксально для нашего ума.

В любом случае свобода человеческой воли реальна, так что людям приходится «взывать к неискоренимому внутреннему убеждению, заложенному в каждом человеке, согласно которому мы являемся в разумных пределах свободными личностями, способными самостоятельно принимать решения и определять свой образ действий. Мы знаем, что, столкнувшись с альтернативой, мы сможем сделать выбор. А когда мы делаем неверный выбор, мы упрекаем себя, потому что понимаем, что могли поступить иначе. Наши поступки также основаны на том убеждении, что окружающие нас люди тоже свободны и несут ответственность за свои действия, так как мы пытаемся убедить их в правильности нашей точки зрения, и «все мы порой одобряем или порицаем поведение других» (Видлер А. Р. «Эссе в либеральном стиле», с. 45).⁹¹⁵

⁹¹⁵ John R. W. Stott. *The Cross of Christ* (London: InterVarsity Press, 1989), pp. 93-94.

Тем не менее у хорошей практики со слабой теорией проблем меньше, чем у хорошей теории, но с плохой практикой. Ведь если нет свободы — это значит, что человек, будучи *теоретически* поработанным со стороны различных внешних по отношению к нему сил, *практически* не ответствен за свои поступки. На таком основании невозможно строить не то, что этику или право, превращающихся в набор неадекватных реальности требований, но и какую-либо полноценную жизнь человека, потому что получается, что человек даже в сфере своих внутренних побуждений не является хозяином самого себя. Следовательно, мы пришли к выводу о неспособности разума определить условия возможности и степень свободы человеческих желаний и действий. А это значит, что мы просто вынуждены обратиться к Библейскому Откровению, содержащему в себе авторитетное свидетельство как о свободе человека, так и о его ответственности. Во всяком случае оно вправе обладать равным статусом со всеми другими философскими и научными теориями, потому что и их выводы, по большому счету, можно принять лишь априорно. Даже чистый эмпиризм, лежащий у основания любой науки, имеет дело лишь с отдельными действиями, а не с причинами этих действий. Когда же он пытается систематизировать эти действия и свести их к общему принципу, он неизбежно впадает в рационализм, а затем и в идеализм, теряя свою «объективность».

На фоне такой безысходности рационального решения проблемы свободы воли, при всей ее актуальности, воля человека вынуждена руководствоваться верой, имеющей интуитивную основу. Конечно, объекты веры могут быть и ложными, однако сомнения в истинности Абсолюта как внутренне противоречивые всегда приводят к положительному решению. Выход из этих затруднений возможен на пути доверия к Общему, а затем и к Особому Откровениям Бога. Воля, окрыленная верой в Божественное Откровение, способна на то, что не в силах сделать разум, — согласиться с непознаваемой до конца истиной. Она, и только она, способна на подвиг, о чем говорят слова В. С. Соловьева: «Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто неспособен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству».⁹¹⁶ Без свободы воли человека бессмысленно говорить о должном, тем более защищать его от сущего, то есть голых фактов наличной реальности. Разум неспособен на этот шаг, а следовательно, обязан уступить место вере.

А что позволяет узнать нам вера в Богооткровение? Согласно библейской трактовке бытия, наш мир был создан с определенной Божественной целью — дать человеку шанс самостановления и самореализации, от которого будет зависеть его судьба в вечности. Разумеется, Бог осуществляет этот Замысел на пути признания и гарантирования свободы человеческой воли, которая призвана либо обрести утраченное некогда «богоподобие», либо погибнуть в собственном эгоизме. Бог поставил перед людьми

⁹¹⁶ Цит. по: Новгородцев П.И. Сочинения. — М.: Раритет. — 1995. — С. 298-299.

ми задачу самоопределения и не оставит каждого из них до тех пор, пока они не сделают этого. Сохранит человеку жизнь лишь выбор к самоограничению в пользу предоставления Богу принадлежащей Ему по праву свободы на нашу жизнь, которая, к счастью, не может обернуться для нас ни фатализмом, ни произволом. Божья воля подчинена требованиям Его же Разума или Истины и неразрывна с ними, вот почему Бог ожидает от человека такой же верности, какую и предлагает ему взамен отказа от его собственного произвола и эгоизма.

Таким образом, становится оправданной возможность существования ансельмовского типа «свободы без греха», то есть свободы в пределах праведности (истины). Только истина может сделать человека подлинно свободным, то есть управляющим самим собой (Ин. 8:32). Свобода и осмысленное подчинение моральному долгу вполне совместимы, если свобода по своему определению предполагает способность к самообладанию, а следовательно, и к самоограничению. Поскольку же подчинение может быть и добровольным, то мы называем его согласием.

Таким образом, исходную свободу нельзя считать ответственной свободой до тех пор, пока она не встретится с истиной. По этой причине первоначальную свободу нет надобности отождествлять с произволом, поскольку она есть не чистый произвол, а произвол в его непросвещенном моральным долгом виде. Когда же такой «сырой» или незрелый произвол вступает во взаимодействие с моральным или духовным знанием, он принуждается к выбору двух альтернатив: либо согласиться с истиной, либо ее отвергнуть. В конечном итоге он начинает свое движение либо к своей моральной упорядоченности, либо к укоренению во зле, тем самым изживая себя. В любом случае, свобода, не сделавшая своего выбора в этике, не может считаться полноценной или сознательной свободой. Вне морального выбора свободы нет, есть лишь случайность, инстинктивность, безразличие или неосознанный произвол.

Эгоизм есть неправильным образом реализованная самодетерминация или самодетерминация, лишенная принципа самоограничения. Укореняясь в самом себе, он не желает иметь дело с истиной, требующей от него отказа от самого себя, и по этой причине не может воспользоваться ее благами. Только Божественная истина, к которой, разумеется, относится и истина научная, может освободить человека от проблем безволия, своеволия или произвола как неправильных вариантов самоопределения. Сделав же свой выбор в пользу утраченного «богоподобия», свобода воли не только сохраняет устойчивость, но и совершенствуется (укрепляется) в нем. Каждый шаг в определенном направлении приближает человека к желаемой цели. Поэтому и совершенный выбор содержит в себе определенную динамику ее усилий. Божья же помощь позволяет преодолеть встречающиеся на этом пути препятствия, включая и сопротивление дьявола, ищущего возможности эту волю ослабить или ввести в заблуждение.

Таким образом, основным итогом нашего исследования о свободе воли человека является утверждение о том, что «мы — не автоматы, которые

могут только реагировать на программирующие их гены, окружение или даже Божью благодать. Мы — личности, которых Бог создал для Себя... Более того, нельзя считать все то, что дал нам Бог, неизменной величиной. Натура человека может совершенствоваться. Образ действий человека может изменяться. Убеждения человека могут становиться более зрелыми. Дары человека могут развиваться... Мы на самом деле обладаем свободой становиться иными».⁹¹⁷ И от нас зависит, какими именно. От нас зависит стать богоподобными или дьяволоподобными, жить или умереть, спастись или погибнуть.

Как мы используем Богом данную нам свободу, будет зависеть от нашего желания применить к себе Божье водительство в нашей жизни, которое сделает нашу ответственность перед Ним благом, а не проклятием. Да, нашей свободе воли Божьим призывом брошен вызов: согласиться с Его пониманием вещей или нет. Сделать этот выбор ей трудно, поскольку любое принятое ею решение является самоограничением, а приверженность ему — самоопределением. Однако иного пути выживания свободы в мире, где все кому-то чем-то обязаны, нет. Возложив на себя бремя Христово, человеческая воля может пережить подлинную свободу, с которой Бог связывает ее счастье.

Примечательно, что с таким пониманием свободы воли, которая объясняется ее способностью к самоконтролю, соглашаются и секулярные авторы: «Созревание же нравственного сознания обеспечивает человеку подлинную свободу воли, по выражению Т. Ф. Михайлова, «способность изменять обстоятельства в соответствии с идеально представляемой целью» (см. Братусь Б. С. Аномалии личности. М., 1988. с. 35, 30). Оно является тем внутренним личностным регулятором и психологическим механизмом, который позволяет человеку подняться над обстоятельствами, ситуацией, а не только их познать и следовать им. В связи с этим уровень нравственного сознания индивида во многом определяет меру его личностной ответственности, в том числе и юридической».⁹¹⁸

Таким образом, свободная воля призвана к определенной цели, требующей от нее собственной упорядоченности. Свобода, не умеющая себя контролировать и принимать решения, которых бы она затем придерживалась, неполноценна и несостоятельна. Это младенческая свобода, которая должна естественным образом перерасти себя саму. Бог дал ей для этого становления и время, и необходимые знания, с которыми ей предстоит согласиться или не согласиться. Эти знания побуждают ее к собственной упорядоченности или к самообузданию. Без такого рода самоограничения свобода вырождается в произвол, который в моральном отношении терпим не до бесконечности. Если свобода отвергает возможность со-

⁹¹⁷ Jeeves, Malcolm A., Berry R. J. and Atkinson, David, *Free to Be Different* (Marshalls, 1984), p. 155.

⁹¹⁸ Кудрявцев И.А. Противна природе человека / Смертная казнь: за и ПРОТИВ. М.: Юридическая литература. 1989. — С. 434.

вершенствования, то в результате отступления от своего призвания лишается первозданной способности к самоопределению. Тогда начинается трагедия свободы, о которой писал С. Левицкий. Такая свобода становится рабой самой себя и рано или поздно погибает в гордом нежелании считаться с истиной.

При согласии со знанием (разумеется, подлинным) свобода самодетерминируется или становится особого рода необходимостью. Это уже и не свобода, поскольку она отвергла часть себя, и не необходимость, поскольку она сделала это добровольно, а что-то среднее между ними. В этом случае с нею происходит то, что выразил Владимир Соловьев в своей меткой фразе — «необходимость перестаёт быть неволей, а свобода перестаёт быть произволом».⁹¹⁹ Здесь эти два полюса как бы уравниваются. Добровольно признав правоту истины, свобода не исчезает, а переходит на другой уровень существования, который не считает порабощением. И таким образом истина находит свое практическое выражение в сознательном поведении свободы, не прибегая к насилию над ее желанием. Здесь срабатывает убеждение, но не принуждение, побуждение, но не преодоление, совет, но не приказ, предложение, но не навязывание, мирная инициатива, но не агрессивное нападение. На такой примирительной ноте мы и завершим наше изучение вопроса о возможности свободы воли.

⁹¹⁹ Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х тт. М., 1993-1995, т. 2. — С. 521.

Библиография

А. Русскоязычные источники

1. Абрамов М. А. Неопределяемость свободы // Вопросы философии. 1996. — №10. — С. 58-70.
2. Аптекер Г. О сущности свободы / Пер. с англ. — М. — 1961.
3. Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // ВФ. — 1995. — №1. — С. 52-69.
4. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. — Париж. — 1939.
5. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
6. Виндельбанд В. Лекции о свободе воли. СПб., 1904.
7. Виндельбанд В. О свободе воли // Избранное: Дух и история. М.: 1995.
8. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика. — 1994.
9. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. — М. — 1997.
10. Гоббс Т. О свободе воли и необходимости / Избранные сочинения. — Т. 1. — М. — 1964.
11. Гутберлет К. Свобода воли и ее противники / Пер. с нем. — М. — 1906.
12. Гюйо М. Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. В 2-х тт. Т. 2. СПб., 1899.
13. Доля В. Е. Критика теологического понимания свободы. — Львов. — 1973.
14. Карпенко А. С. Фатализм и случайность будущего: логический анализ. — М. — 1990.
15. Корзо М. О полемике янсенистов и иезуитов, о благодати и свободе воли // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2001. — С. 118-131.
16. Левин Г. Д. Свобода и покинутость. Методологический анализ // Вопросы философии. — 1997. — №1. — С. 56-68.
17. Левицкий С. Трагедия свободы. — Франкфурт-на-Майне: Посев. — 1984.
18. Лосский Н. О. Свобода воли. — Париж. — 1927.
19. Лукасевич Я. О детерминизме // ВФ. — 1995. — №5. — С. 60-71.
20. Милль Дж. Ст. О свободе / Пер. с англ. — СПб. — 1901.
21. Николаева О. Православие и свобода. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002.
22. Новиков К. Д. Свобода воли и марксистский детерминизм. — М.: Политиздат. — 1981.
23. Ойгензикт В. А. Воля и волеизъявление. — Душанбе. — 1983.
24. Ойзерман Т. И. Марксистско-ленинское понимание свободы. — М. — 1967.
25. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. — М. — 1964.
26. Соколов В. В. Средневековая философия. — М.: Высшая школа. — 1979.
27. Соколов В. В. Европейская философия XV — XVII веков. — М.: Высшая школа. — 1984.

28. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 2000.
29. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. — М.: Республика. — 1994.
30. Ушинский К. Д. Избранное. В четырех книгах. М.: Дрофа, 2005.
31. Филиппов Л. И. Философская антропология Жана Поля Сартра. — М.: Наука. — 1977.
32. Фонсегрив Ж. Опыт о свободе воли. — Киев. — 1899.
33. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс. — 1990.
34. Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? — Чикаго. — 1990.
35. Швейцер А. Культура и этика. — М.: Прогресс. — 1973.
36. Шеллинг В. Г. Философские исследования о сущности человеческой свободы. — СПб. — 1908.
37. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М.: Республика. — 1992.
38. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М. — 1986.

Б. Иностранные источники

1. Adler M. J. *Idea of Freedom*, v. 1-2, N.Y., 1958.
2. Compton A. *Freedom of Man*. New Haven. 1935.
3. Dowey E. A. *The Knowledge of God in the Calvin's Theology* (N.Y., 1952).
4. Fromm E. *Escape from Freedom*. N.Y.-Toronto, 1941.
5. Gurvitch G. *Determinismes sociaux et liberte humaine*, P., 1963.
6. Hayman A. P. *Scottish Journal of Theology*, 37:1 (1984), 13-22.
7. Jeeves, Malcolm A., Berry R. J. and Atkinson, David, *Free to Be Different* (Marshalls, 1984).
8. John R. W. Stott. *The Cross of Christ* (London: InterVarsity Press, 1989).
9. Keller W. *Das Problem der Willensfreiheit*, Bern-Munch., 1965.
10. Ricoeur P. *Le volontaire et l'involontaire*, P., 1949.
11. Schaff Ph. *The Creeds of Christendom* (N.Y., 1919).
12. Trusted J. *Free will and responsibility*, Oxf., 1984.
13. Van Inwagen P. *An essay on free will*, Oxf., 1983.
14. Weingart R. E. *The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard* (Oxf., 1970).
15. Scheler M. *On the Eternal in Man*, Harper @ Brothers. N.Y., 1960.
16. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Halle, 1922.
17. Emil Brunner, Karl Barth, *Natural Theology*, ed. John Bailie (London: Geoffrey Bles, Centenary Press, 1946).
18. M. Arnold. *The Human Person*. N.Y., 1954.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
1. Свобода на пути от идеализма к материализму	
1.1. Древний мир	11
1.2. Античность	27
1.3. Средневековье и Реформация	75
1.4. Возрождение и Модернизм	157
2. Свобода на пути от идеализма и материализма	
2.1. Сомнения в Модернизме	242
2.2. Возникновение Постмодернизма	260
2.3. Экзистенциализм и проблема произвола	269
3. Свобода между рабством и произволом	
3.1. Детерминизм	345
3.2. Индетерминизм	356
3.3. Сочетание детерминизма и индетерминизма	361
3.4. Свобода воли в христианском богословии	380
3.5. Основные выводы	395
Заключение	415
Библиография	425