

К.В. Бандуровский
(Москва)

МЕСТО ЛЮТЕРА В ДИСКУССИИ О СВОБОДЕ/РАБСТВЕ ВОЛИ

Проблема свободы воли является одной из основных тем европейской метафизики, начиная с Аристотеля и по сей день. И это не удивительно, ведь сама суть европейской цивилизации неразрывно связана с этой проблемой, причем «свобода воли» представляет собой «тотальный факт», имеющий религиозные, социальные, юридические, экономические, культурные и психологические импликации. Само существование целого ряда институтов, педагогических, экономических, юридических и проч. зависит от определенного понимания свободы воли. Однако сама постановка вопроса и способы его решения радикально меняются в различные эпохи. В период Средневековья эта проблема относилась в первую очередь к сфере теологии: свобода воли рассматривалась как фундаментальная характеристика человеческой личности перед лицом Бога, в то время как в период Нового времени речь шла о возможности человека действовать в природном, экономическом и социальном мире. Такой переход был вызван множеством различных факторов — интеллектуальных, исторических, культурных и социальных, описать и проанализировать которые было бы невозможно в рамках одной статьи. В настоящей статье мы обратимся к той немаловажной, возможно ключевой, роли, которую сыграл Мартин Лютер в данном повороте. Лютер занимает уникальное и вместе с тем парадоксальное место в этой истории. В статье мы представим, в общих чертах, принципиальное различие средневековой (1) и нововременной (2) парадигмы,¹ а затем проанализируем роль, которую сыграл в этом переходе Лютер (3).

¹ Более подробно это сопоставление проводится в статье: *Бандуровский К.В. Свобода воли: взгляд из Средневековья // Именование, необходимость и современная философия. М.: Изд. ГУВШЭ, 2011.*

1

Вопрос о свободе воли был одним из главных для европейской средневековой мысли. Пелагий, Боэций, Августин, Иоанн Дамаскин, Бернар Клервосский, Фома Аквинский (перечислены лишь наиболее важные авторы) стремились решить проблему соотношения предопределения, благодати и свободы воли. Одни мыслители, признавая необходимость свободы воли, не смогли дать последовательное рациональное решение (Августин), другие создавали сложные интеллектуальные построения (Бернар, Фома), призванные справиться с этой, говоря словами Канта, антиномией. Возникал и ряд других вопросов, связанных с проблемой свободы воли, например спор между «интеллектуалистами» и «волютаристами», отводившими главную роль в акте свободной воли соответственно интеллектуальной и волевой способности. Но сам факт, что человек наделен свободной волей, редко подвергался сомнению. Это может показаться удивительным, поскольку человек в ту эпоху был сильно зависим от природы и исторических событий, что обычно способствует развитию фатализма. Однако важно понимать, что под свободой воли подразумевалась не столько способность властвовать над миром и своей судьбой, сколько возможность осуществлять движение к Богу. Именно в этом средневековый человек ощущал себя свободным, даже если он сидел в темнице, ожидая казни, как Боэций.

Своего рода итогом размышлений о свободе воли в эпоху зрелого Средневековья является концепция Фомы Аквинского. Проблема свободы воли рассматривается им как в «Сумме теологии» и «Сумме против язычников», так и в других сочинениях — «Комментарии к Сентенциям», «Об истине»; наиболее развернутое рассуждение содержится в 6-м вопросе «О зле». Он также рассматривал в различных сочинениях гносеологические, этические, антропологические и политико-правовые аспекты проблемы свободы воли. Однако в первую очередь вопрос о свободе воли важен для Фомы Аквинского в его теологическом аспекте: свобода воли является выражением сотворения человека по образу и подобию Бога (для Лютера такое утверждение представляется кощунственным),

свобода воли необходима для движения человека, находящегося в материальном мире, к Богу, и, наконец, именно свобода является тем, что воспринимает божественную благодать, тем, что необходимо для спасения. Человек не может быть спасен без благодати (в этом Лютер и Фома согласны), но без свободы воли также не может быть спасения, поскольку не было бы субъекта спасения. Конечно, «Бог может из камней сих воздвигнуть чад Авраамовых» (Мф. 3:9), но для этого Ему пришлось бы наделить эти камни свободой воли. Именно в этом пункте решительное разногласие между Фомой и Лютером.

Обоснование свободы воли является сложным предприятием. Фома Аквинский следует традиции рациональной философии Аристотеля и Цицерона, согласно которым существование свободной воли представляется самоочевидным, ведь ее отрицание влекло бы за собой отрицание этической и правовой сферы в целом: не могло бы быть ни благих, ни злых поступков, ни похвалы, ни порицания. Этот аргумент имеет и теологический аспект, поскольку речь может идти не только о социально осуждаемых и поощряемых действиях, но и о греховной и праведной жизни.

Однако эта очевидность сталкивается с другой проблемой: в самых разных сферах человек зависит от множества различных факторов. Человек зависит от материальных, природных потребностей и условий, от влияния небесных тел, от универсальных рациональных концептов, от влияния дьявольских сил и, наконец, от Божественного всеведения и предопределения, которые, как кажется, совершенно противоречат самому понятию «свободная воля» (именно это лежит в основе лютеровской аргументации).

1. *Противоречит ли природная необходимость свободной воле?* Очевидно, что человек зависит от множества материальных условий, которые, как кажется, не оставляют пространства для выбора. Можно ли считать свободным человека из примера, приводимого Гоббсом (интересного тем, что Фома Аквинский разбирает схожую ситуацию), который «из страха, что корабль потонет, бросает свои вещи в море»? Согласно Гоббсу, человек, бросающий товары за борт, формально, но бессодержательно свободен, хотя и действует из-за

страха, поскольку может и не выбрасывать груз (а значит, утонуть вместе с грузом). Согласно Фоме, такой акт является как раз необходимым; другой образ действия был бы безумием, а не выражением свободы. Однако дело в том, что эта необходимость относится к средству, а не к цели, ведь прежде чем пуститься по морю, человек, действуя по своей воле, поставил перед собой некую цель, которая предполагает путешествие по морю как необходимое средство, включая значительные риски.² Иными словами, Фома Аквинский этот случай рассматривает как часть определенной стратегии, а не как изолированный случай, в котором, непонятно почему, очутился человек (разве что для того, чтобы своей гибелью или потерями проиллюстрировать мысль Гоббса).

Помимо различия цели и средства (а любое действие находится в цепи целей и средств, причем являясь как целью, так и средством для других действий) важным является учет обстоятельств, в которых совершается любое действие, поскольку обстоятельства приносят свой существенный момент, вплоть до того, что принципиально меняют ситуацию, а также последствий, в том числе достаточно отдаленных и непреднамеренных. Учесть все обстоятельства и все последствия ограниченный человеческий разум не в состоянии, однако это не избавляет человека от ответственности.³ То, что лучник, стреляющий по кустам и убивший находящегося в кустах человека, не знал об этом, не является оправданием, поскольку ему следовало бы убедиться в безопасности своей стрельбы. Если мы представим себе существо чисто рациональное, то оно, будучи не в состоянии просчитать все обстоятельства и последствия из-за дефицита времени (ведь оно еще и смертное), не смогло бы совершить вообще никакого действия, даже, например, выбрать в супермаркете ту или иную пачку овсянки. Для этого необходим минимальный акт воли, а акт воли может привести к неправильному выбору. Таким образом, получается, что, совершая любое действие, человек неизбежно (или с высокой вероятностью) совершает зло хотя бы

² Фома Аквинский. Учение о душе. СПб.: Азбука, 2004. С. 201, 231.

³ Там же. С. 235.

в своих отдаленных последствиях. Однако Фома Аквинский рассматривает не только отдельный акт в его сложной связи с обстоятельствами и последствиями, но и в целом человеческое поведение, поскольку именно оно, а не отдельный акт имеет значение. Да, мы можем совершить в результате злой акт, намереваясь сделать добро. Но мы можем постфактум подвергнуть свои действия рефлексии, раскаяться, попытаться исправить это зло и скорректировать свое дальнейшее поведение (сравним с Гоббсом: «В отношении прошлых вещей не может быть никакого обдумывания, ибо они, очевидно, не могут быть изменены»⁴).

2. *Определяют ли волю небесные тела?* Во времена Фомы Аквинского, как и в наше время, многие люди (в том числе Альберт Великий и Роджер Бэкон) были заморожены идеей воздействия небесных тел на судьбу и поведение человека.⁵ Поскольку, как считалось в то время, движение небесных тел абсолютно единообразно и необходимо, то в отличие от сложного движения, происходящего в подлунном мире, оно воздействует на человека совершенно непреодолимо. В обширном ответе на аргумент 21 из 6-го вопроса «О зле»⁶ Фома Аквинский не отрицает того факта, что небесные тела так или иначе могут воздействовать на человека. Однако это воздействие по своему характеру принципиально не отличается от воздействий других чувственно воспринимаемых объектов. Например, аппетитная пища воздействует на волю человека с не меньшей, а даже с большей необходимостью. Воздействие небесных тел является лишь одной из множества различных причин, находящихся в сложных соотношениях друг с другом. Это может быть

⁴ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 45.

⁵ С этой позицией спорил еще Аристотель, который отмечал, что сторонники такого воззрения не учитывают различие между чувственностью и интеллектом (*Аристотель. О душе* (427a 26) // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 441). Разумная часть души, к которой относится и воля, в отличие от чувств, не является телесной способностью (Там же, 432b 5), поэтому невозможно, чтобы сила небесных тел непосредственно приводила в движение волю.

⁶ Фома Аквинский. Учение о душе. С. 265.

соотношение препятствования, когда одной причине противостоит другая, или связь одной причины с другими, приводящими, которые отклоняют изначальное действие такой причины.

3. *Детерминирует ли волю интеллект?* Интеллект имеет дело с универсальными понятиями, «умопостигаемыми формами», неизменными по своей природе. Поэтому если интеллект постигает нечто как «благое», может ли воля противиться этому, совершать некий выбор? Ведь воля и есть то, что стремится к благу. Таковы постулаты этического рационализма, восходящие еще к Сократу. Однако, замечает Фома, умопостигаемая форма универсальна, она охватывает множество материальных вещей, а наше действие, которое является результатом волевого побуждения, всегда конкретно, индивидуально, поэтому склонность воли относится ко многим частным вещам *неопределенным* образом.⁷ Поэтому то, что познается интеллектом универсальным образом, не детерминирует жестко наш выбор.⁸ Когда разум постигает нечто как благое, это еще не может вызвать действие воли, необходимо, чтобы объект воспринимался как «подходящее», т. е. Благое, в данном индивидуальном случае.⁹ Кроме того, следует принимать во внимание различие между частными благами, которые не являются

⁷ S.c.g. II, 48, 2: «Но понимание, осуществляемое интеллектом, постигает универсальное. Универсальное же относится как возможность ко многим частным объектам и не определено только к одной вещи».

⁸ В S.th. I, q. 83, a. 1 аналогичный аргумент приводится в отношении к свободе выбора средств: интеллект, рассматривая случайные, контингентные события, усматривает возможность различного, порой прямо противоположного развития. Но частные предметы, по отношению к которым осуществляется свобода выбора, как раз являются контингентными. Таким образом, суждение интеллекта не является однозначно определенным и не определяет однозначно способность выбора.

⁹ «То, что нечто кажется благим или подходящим, зависит от двух сторон: от свойства объекта, который представлен, и от свойства субъекта, которому представлен объект. Ведь “подходящее” включает отношение и зависит, таким образом, от двух терминов. Отсюда следует, что иначе настроенное существо воспринимает некий предмет как подходящий не одинаково» (S.th. I-II, q. 9, a 2).

обязательными, и блаженством, которого с необходимостью желают все люди. Частное благо не определяет волю с необходимостью, поскольку человек может, даже мысля в данный момент это благо, желать что-либо другое, что представляется благим в другом отношении. Например, человек может желать то, что вредно для здоровья, но приятно для вкуса, даже осознавая вред этого. Но даже в случае блаженства или благ, которые направлены на достижение блаженства,¹⁰ нельзя говорить о полной детерминации; блаженство желается с необходимостью в том смысле, что человек не может желать противоположности блаженства. Но в данный момент человек может и не думать о блаженстве и, таким образом, не желать его актуально. Бог, как высшее благо, является необходимой целью нашей воли, однако к этой цели ведут различные средства (и их мы можем выбирать), которые, в свою очередь, также являются целями низшего плана, также требующими средств, которые, напротив, являются более детерминированными (как в вышеприведенном случае с тонущим кораблем). Получается своего рода принцип неопределенности. Принятие цели низшего плана, например желания быть здоровым, богатым или известным, резко сужает коридор наших возможностей. Если мы желаем быть здоровыми, то не приходится уже выбирать, вести ли нам здоровый образ жизни или нет, следовать рекомендациям врачей или нет, т. е. в отношении средств мы менее свободны. Однако мы более свободны в отношении этих целей, поскольку совсем не обязательно желать быть здоровым, богатым или известным. Блаженство является наивысшей целью, и мы в этом случае совершенно детерминированы в отношении цели. Но существуют ли определенные и ясные пути, ведущие к блаженству? Парадокс в том, что, абсолютно детерминированно стремясь к блаженству, мы должны избирать средства для его достижения. Чем

¹⁰ S.th., q. 82, a. 2: «Но есть блага, имеющие необходимую связь с блаженством. Однако, прежде чем с достоверностью благодаря божественному видению (*divinae visionis*) не покажется необходимость такой связи, воля не придерживается их по необходимости» (Фома Аквинский. Учение о душе. С. 201).

выше детерминированность целей, тем более велика неопределенность в выборе средств, и наоборот.

При этом не только интеллект определяет волю, представляя нечто как благое, но и воля, будучи основанием деятельности, побуждает интеллект к действию, человек может мыслить, лишь поскольку он нечто желает. Фома Аквинский также рассматривает случаи конфликта между волей и разумом, когда, например, благая воля не соглашается с заблуждающимся разумом. Таким образом, Фома Аквинский стремится избежать как волюнтаристской интерпретации, так и интеллектуалистской.

4. *Детерминируют ли волю дьявольские силы?* Равным образом Фома Аквинский полемизирует с представлением о том, что человеческая воля может быть без остатка подчинена дьявольским силам. Дьявол не в состоянии прямо воздействовать на интеллект или волю человека, он может лишь представить человеку нечто как благое, или путем убеждения, или возбудив страсти, вроде вождения или гнева. Но и в том, и в другом случае от самого человека зависит, принимать ли дьявольские соблазны или сопротивляться им.¹¹ В этом одно из самых радикальных расхождений между Лютером и Фомой — вспомним впечатляющее описание Лютером воли как выючного скота, который идет туда, куда его гонит либо Бог, либо сатана, причем он сам не в силах выбирать хозяина.¹²

5. *Противоречит ли свобода воли Божественному предопределению?* Бог является неизменной причиной всех вещей и движений. Также Он обладает вечным и необходимым познанием всякой вещи. Можно ли в таком случае вообще говорить о существовании случайных, контингентных событий в мире, в том числе актов свободной воли? Однако Бог, будучи благим, стремится сотворить сложный и многообразный мир. Но в таком мире следует допустить различные регионы бытия, обладающие разными

¹¹ Подробнее см. статью К.В. Бандуровского «Демонология Фомы Аквинского», а также текст Фомы Аквинского «О нападении демонов» (Сумма теологии, ч. I. Вопрос 114), опубликованные в: Человек. 1999. № 5. С. 79–99.

¹² Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1987. С. 333.

степенями совершенства. И наряду с необходимыми вещами, вроде движения планет, допускаются и многообразные регионы, в которых случаются контингентные события.¹³ Такой мир является более совершенным, чем стоический мир, в котором все подчинено строгому детерминизму. Он является не механизмом, но, скорее, живым существом, в совершенном живом существе каждый орган должен служить целому, а не быть самостоятельным совершенством. Глаз — самый прекрасный и совершенный орган, однако чудовищным было бы животное, состоящее из одних глаз. Особым украшением мира являются существа, наделенные свободной волей. Без этих существ мир потерял бы смысл, распался. Поэтому Бог не приводит в движение волю, жестко детерминируя ее. Ведь Бог является причиной движения во всех вещах согласно их природе (в легких вещах так, чтобы они перемещались вверх, а в тяжелых — вниз), и «лишать вещи их собственных действий — это значит препятствовать благодати Бога».¹⁴ Воля также приводится в движение Богом согласно ее природе, не по необходимости, но таким образом, который неопределенно относится ко многим различным вещам. Следовательно, предопределение как раз в том и заключается, что Бог делает некоторые вещи контингентными или свободными. И коль скоро божественному предопределению ничто не может препятствовать, то ничто не может препятствовать существованию в мире свободных деятелей.¹⁵ С другой стороны, конечная цель каждого существа — достигнуть схождения с Богом,¹⁶ «поэтому противоречило бы предопределению отнимать у существа то, посредством чего оно достигает божественного схождения. Но добровольный деятель достигает божественного схождения, действуя свободно, поскольку Бог обладает свободной волей».¹⁷

¹³ S.th. I, q. 22, a. 4: «Сообщает ли божественное провидение необходимость вещам, которые предвидит?» (Фома Аквинский. Учение о душе. С. 197–198).

¹⁴ S.c.g. III 69, 16.

¹⁵ S.th. I, q. 19, a. 8: «Придает ли божественная воля необходимость вещам?» (Фома Аквинский. Учение о душе. С. 188–199).

¹⁶ S.c.g. III, 17.

¹⁷ S.c.g. III, 73.

Другой парадокс связан с божественным познанием. Бог знает все, что было, есть и будет. Таким образом, если человек размышляет, сидеть ему или стоять, Бог уже в этот момент безошибочно видит еще не совершённый выбор человека. Фома Аквинский строит модель божественного знания на примере нашего познания (этот пример он заимствует у Боэция¹⁸). Предположим, мы смотрим с возвышения на идущих по дороге людей. Люди могут повернуть налево или направо, это их свободный выбор. Но если мы уже увидели, что человек повернул налево, становится ли тем самым необходимым тот выбор, который человек совершил за мгновение до этого? То, что человек сейчас идет по левой дороге, — это необходимый факт, но из него не следует, что он был необходимым до того, как выбор был совершен.¹⁹

2

В парадигме, заданной в эпоху Просвещения и во многом продолжающейся в эпоху современности и постсовременности, речь идет о свободе/несвободе человека действовать в материальном мире, распоряжаться своим телом, имуществом, социальными отношениями. Вспомним типичные примеры ситуаций, которые приводит Томас Гоббс, размышляя над этой проблемой: «Человек из страха, что корабль потонет, бросает свои вещи в море», «человек платит свои долги... из боязни тюрьмы».²⁰

В рамках этой парадигмы возможно как признание, так и отрицание свободы воли. Например, Гоббс вообще отвергает существование свободной воли, отличной от желания или даже физического устремления (например, течения реки). Свобода — не что иное, как отсутствие препятствия.²¹ В обществе, основанном на общественном договоре, благодаря устранению препятствий, кото-

¹⁸ *Боэций. Утешение философией // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 288–289.*

¹⁹ *S.th. I, q. 14, a. 13: «Относится ли божественное знание к будущим контингентным [событиям]?» (Фома Аквинский. Учение о душе. С. 179–183).*

²⁰ *Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 164.*

²¹ Там же.

рые представляют собой воли и желания других людей, люди получают возможность свободно распоряжаться своей собственностью: «Покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т. д.».²²

Однако в метафизическом плане никакой свободы быть не может: «Так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина — из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках Бога — первойшей из всех причин), то они проистекают из необходимости. Таким образом, всякому, кто мог бы видеть связь этих причин, была бы очевидна необходимость всех произвольных человеческих действий».²³ Человеку, вроде ребенка, пьяного, помешанного или болтуна из знаменитого пассажа Спинозы,²⁴ может казаться, что он свободен, поскольку он не знает о причинно-следственных связях, существующих в природе, но равным образом человеку может казаться, что он детерминирован, поскольку он не знает обо всех связях, существующих в природе; гипотетический «настоящий мудрец», постигший все связи, стал бы абсолютно свободным.

Понимание природы как цепи жестко детерминированных звеньев делает волевой акт излишним. Человек, подобно животному, находится в неприятной ситуации непрерывных колебаний между его желаниями и отвращениями, не понимая, что уже все предрешиено, что некие внешние силы прекратят эти колебания, остановившись на «последнем» желании. *Post factum* к нам приходит осознание этого — *deliberation*, слово, которому Гоббс дает очень своеобразную этимологическую трактовку: оно «кладет конец нашей свободе (*liberty*) делать или не делать что-то сообразно нашему желанию или отвращению».²⁵

²² Там же. С. 165.

²³ Там же. С. 164.

²⁴ Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. С. 126.

²⁵ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 164.

В то время как Гоббс и Спиноза склоняются к детерминистическому пониманию человека, Джон Локк мыслит человека как существо, обладающее свободой воли, и именно на таком понимании строит свою социальную теорию. Прежде всего, Локк иначе, чем Гоббс, понимает «естественное состояние»: «Это — состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли. Это также состояние равенства, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, — никто не имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть равными между собой без какого-либо подчинения или подавления».²⁶ «Общественный договор» также является плодом соглашения свободных людей, тех, кто поступает согласно своей разумной воле, а не по собственным произвольным желанием или произвольным желанием другого человека. В политическом плане это требует создания республики, *Commonwealths*, законы которой являются результатом общей воли.²⁷

Однако локковская концепция свободного общества таит в себе определенные ловушки и парадоксы. Если свободным является только разумный человек, то люди, не обладающие разумом (дети, помешанные и т. д.), конечно же, не обладают свободой воли и должны подчиняться разумной воле другого. Но существуют ли четкие практические критерии отличия тех, кто обладает разумом, и тех, кто не обладает им, и, соответственно, тех, кто должен повелевать и кто должен подчиняться? В сущности, единственным критерием здесь могут быть только действия «большинства», ведь, как показал Дюркгейм, понятия «норма» и «отклонение» носят чи-

²⁶ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 149.

²⁷ Там же. С. 274–275.

сто статистический характер.²⁸ И действительно, согласно Локку, если «какое-либо число людей таким образом согласилось создать сообщество или государство, то они тем самым уже объединены и составляют единый политический организм, в котором большинство имеет право действовать и решать за остальных».²⁹ Другая ловушка: если свобода существенно связана с собственностью (здесь Локк опять сходится с Гоббсом, который признает лишь свободу распоряжаться собственностью), то и собственность существенно связана со свободой: свободный человек свободно распоряжается собственностью, а человек, имеющий собственность, может поступать свободно. Согласно «Фундаментальной конституции Каролины», составленной в марте 1669 г. Локком, который в то время был секретарем одного из восьми «лордов-протекторов» Каролины, графа Шефтсбери, «никакой человек не может быть избран членом парламента, если у него меньше чем пятьсот акров в безусловном праве собственности в пределах избирательного участка, в котором он выбран; также никто не может иметь право голоса в выборе упомянутого члена, кто имеет меньше, чем пятьдесят акров в безусловном праве собственности в пределах упомянутого избирательного участка».³⁰ Человек, не имеющий 50 акров земли, едва ли может считаться полноценным человеком. В свою очередь, собственностью человека является «участок земли, имеющий такие размеры, что один человек может вспахать, засеять, удобрить, возделывать его и потребить его продукт... Человек как бы отгораживает его своим трудом от общего достояния».³¹ Земли, которые являются охотничьими угодьями индейских племен, местами захоронения их предков или обиталищем духов, не являются их собственностью, и свободные граждане могут распоряжаться ими по своему усмотрению. Более того, согласно ст. 110 «Фундаментальной конституции...», «у каждого свободного гражданина Каролины должны быть

²⁸ Дюркгейм Э. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 447–470.

²⁹ Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 150.

³⁰ The Fundamental Constitutions of Carolina. URL: // http://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp (дата обращения: 07.10.2012). Статья 72.

³¹ Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 279.

неограниченная власть и право распоряжаться его негритянскими рабами, какого бы верования или религии он ни придерживался».³² Иначе говоря, большинство решает, причислять ли негров к разумным и свободным существам. Разумеется, это распространяется на всех, без какого-либо расизма. «Декларация прав человека и гражданина», принятая 27 августа 1789 г. и подпитанная во многом идеями Локка, гордо провозглашает те фундаментальные права, которыми мы пользуемся и по сей день. Однако там существуют некие оговорки, существенно ограничивающие, если не перечеркивающие, эти права. Согласно п. 10 «никто не должен быть притесняем за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их выражение не нарушает общественный порядок, установленный законом». Пункт 17 гласит: «Так как собственность есть право неприкосновенное и священное, никто не может быть лишен ее иначе, как в случае установленной законом явной общественной необходимости».³³ Таким образом, во имя общественных интересов, интересов большинства, априорно признаваемого разумным, можно приостанавливать действие любого права. Насколько далеко можно зайти по этому пути, показывает ход Великой французской революции. Как водится, начиная с абсолютной свободы, мы приходим к абсолютному деспотизму. Власть общей воли ничуть не менее жестока, чем власть гоббсовского суверена.

3

Итак, мы видим две совершенно различные парадигмы свободы воли, господствующие в периоды Средневековья и Нового времени, настолько различные, что даже возникает вопрос о том, не скрываются ли за титулом «свобода воли» две или более совершенно различные проблемы. Каким образом произошел этот резкий поворот в ходе дискуссий о свободе воли, как случилось «забвение» той

³² The Fundamental Constitutions of Carolina. URL: // http://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp (дата обращения: 07.10.2012).

³³ Декларация прав человека и гражданина 1789 года // Французская Республика: Конституция и законодательные акты. М., 1989. С. 27–28.

проблематики и аргументации, которая активно велась в Средние века? В эпоху Возрождения вопрос о свободе воли продолжал вызывать бурные дискуссии. Обычно эту эпоху характеризуют как «гуманистическую», «антропоцентрическую», однако это верно, скорее, в том смысле, что человек стал проблемой. Насколько вообще мы в состоянии действовать, полагаясь на свой разум и волю? Мыслители Ренессанса либо признают свободу воли, но полагают ее природу сокрытой «в некоем тайном месте, наподобие сокровищницы» и рекомендуют придерживаться «смирennemудрия» (Лоренцо Валла, «О свободе воли»), либо полагают христианское представление противоречивым, а стоическое более разумным (П. Помпонаци, «О судьбе»). Последовательную защиту принципа свободной воли можно обнаружить у Эразма Роттердамского, мыслителя, гуманизм которого во многом опирался на средневековую традицию. Однако в трактате «О свободе воли» он сосредоточивает свое внимание не на рациональной традиции обоснования свободы воли (к которой он просто отсылает), а на герменевтическом прочтении текстов из Библии (в соответствии с общей тенденцией возвращения «назад, к Писанию»), которые могут быть проинтерпретированы как утверждение свободы воли.

Лютер, полемизируя с трактатом Эразма, резко разорвал с главной тенденцией европейской традиции, направленной на утверждение свободы воли как одного из главных моментов антропологии. Как Лютер иронизирует, свободу воли «признавали на протяжении многих веков столь многие высокопросвещенные люди и что среди них были превосходные знатоки священных книг, были даже святые, мученики, даже чудотворцы. Прибавь сюда и новейших теологов, все академии, Соборы, епископов, пап! В общем на одной стороне просвещенность, разум, количество, величие, уважение, сила, святость, чудеса — чего только нет!». ³⁴ В качестве своих предшественников Лютер называет только троих — Уиклифа, Лоренцо Валлу и Августина. ³⁵ Таким образом, Лютера можно было бы

³⁴ Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 337.

³⁵ Там же.

счесть, как это делает Н.О. Лосский, основателем «супранатуралистического детерминизма»³⁶ (в отличие от природного детерминизма стоиков). Однако, с другой стороны, в сочинениях Лютера обнаруживается перформативное противоречие, хорошо описанное Маритеном: отвергая свободу воли, Лютер страстно утверждает свою индивидуальность как конечное обоснование всего, выступая как «чистый Своевольник»³⁷ и доходя до «подлинно безумных форм волюнтаризма».³⁸ Также самой деятельностью в качестве реформатора церкви Лютер завоевал себе репутацию одной из самых волевых личностей в истории. Кроме того, Лютер постоянно выступал за свободы в практическом плане. Можно вспомнить историю о переводе и публикации Корана на латинском языке в Базеле в типографии Иоанна Опорина. Когда в 1542 г., в разгар антитурецких и антиисламских настроений, Совет города Базеля запретил этот перевод и изъял доступные копии, сам Лютер выступил в защиту Иоанна Опорина.³⁹ В следующем, 1543 г. были опубликованы три издания «Корана». Наконец, сам Лютер рассматривал свою деятельность именно как борьбу за свободу христианина, возвеличивал христианина как господина надо всем: «Христианин настолько высоко возвышается надо всем через веру, что духовно становится

³⁶ Лосский Н.О. Свобода воли. Париж: YMCA-PRESS, 1927.

³⁷ Маритен Ж. Три реформатора (о Лютере, Декарте, Руссо) // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 187.

³⁸ Лютер М. О рабстве воли. С. 193.

³⁹ Сам Лютер так описывал свои мотивы: «Меня поразило, что никто не в состоянии сделать Мухаммеду или туркам ничего более тяжкого или принести им большего вреда (большего, чем любым оружием), как вынести их Коран на свет дня перед христианами, чтобы те увидели сами, какова всецело проклятая, отвратительная и безрассудная эта книга, полная лжи, басен и мерзости, что турки ее скрывали и замалчивали... во имя Христа, во имя блага для христиан, ради того, чтобы нанести ущерб туркам, досадить дьяволу, распространяйте эту книгу свободно и не запрещайте ее... Надо открыть язвы и раны, чтобы исцелить их». Тем не менее Лютер полагал, что именно свободное чтение и распространение помогут людям найти истину (см. об этом: Clark Harry. The Publication of the Koran in Latin: A Reformation Dilemma // The Sixteenth Century Journal. Vol. 15, N 1 (Spring 1984). P. 3–12).

господином, ибо ничто не может повредить его блаженству. Наоборот, все должно ему служить и способствовать ко блаженству, как учит св. Павел (Рим. 8): "...призванным по Его изволению, все содействует ко благу". Будь то жизнь, смерть, грех, праведность, добро и зло, что бы ни называть. И далее (I Кор. 3): "Все ваше — или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее".⁴⁰

Полемическое сочинение «О рабстве воли» (*De servo arbitrio*) Лютер написал в 1525 г. в ответ на трактат Эразма Роттердамского «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» (1524 г.). В целом Лютер крайне негативно оценивает этот трактат и обращает на него поток инвектив в духе: «Твоя книжечка показалась мне столь ничтожной и малоценной, что я очень пожалел тебя за то, как ты испакостил всей этой грязью свою прекрасную и искусную речь; меня бы раздосадовал никчемнейший предмет, изложение которого требует столь изощренного красноречия,— будто мусор и навоз ты несешь в золотых и серебряных сосудах»,⁴¹ и не собирался давать на него ответ (а стало быть, и подробно разбирать проблему свободы воли, решение которой представляется ему очень простым): «От досады, негодования и презрения, или — прямо скажу — из-за моего мнения о твоей Диатрибе во мне утих порыв отвечать тебе». ⁴² Только настоятельные просьбы братьев, а также осознание того, что книга Эразма может совратить многих нетвердых людей, вынуждают Лютера преодолеть отвращение и взяться за перо: «На этом настаивают братья, верные во Христе, и упрекают меня, говорят, что все ждут, что мнением Эразма нельзя пренебрегать, что верности христианского учения в сердцах многих людей грозит опасность. Да и мне, наконец, пришло на ум, что мое молчание было не вполне благочестиво, что меня обмануло разумение, а может быть, и коварство моей плоти и я недостаточно помнил о своем долге, по которому я — должник разумных и неразумных; тем более что меня зовут к ответу просьбы стольких братьев». ⁴³

⁴⁰ Лютер М. О свободе христианина // Лютер М. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. СПб., 2002. С. 95.

⁴¹ Лютер М. О рабстве воли. С. 291.

⁴² Там же. С. 292.

⁴³ Там же.

Не только содержательная часть трактата Эразма, но и сама скептическая и близкая эпикурейству позиция Эразма кажется Лютеру противоречащими христианству; фактически он обвиняет Эразма в ереси и даже атеизме: «...а только выказываешь, что вскормил в своем сердце Лукиана или еще какую-нибудь свинью из Эпикурова стада, которая и сама нисколько не верит в то, что есть Бог, и втайне потешается надо всеми, кто верит в Него и исповедует Его». ⁴⁴ И далее: «Вот каковы твои слова: в них нет Христа, нет Духа, они холоднее самого льда, и только блеск твоего красноречия скрывает такой порок! Красноречие отняло у тебя, несчастного, страх перед папистами и тиранами, и ты не боишься прослыть вообще безбожником!». ⁴⁵

Обсуждая, казалось бы, внешние по отношению к проблеме вопросы — скептическую интонацию Эразма, его стремление поразить нас красноречием, продемонстрировать аналитическую мощь своего ума, Лютер фактически уже выказывает свою позицию по отношению к проблеме свободы воли — Эразм полагает, что текст Писания требует от нас толкования, интерпретации, предполагает различные смыслы, в то время как для Лютера Писание — ясное солнце, которое не оставляет пространства для свободного прочтения, хотя он и признает, что «в Писании есть много мест темных и скрытых от нас не из-за величия содержания, но из-за того, что мы не знаем слов и грамматики». ⁴⁶ И Эразм, невзирая на свою эрудицию и тонкость ума (а может быть, по причине этого), попадает впросак, неверно интерпретируя эти темные (для нас, а не в себе) места: «Вот видишь, сколь невнимательно ты отнесся ко всем этим местам Писания, сколь произвольно ты их цитировал, как это ты делаешь почти везде, где ты приводишь цитаты о свободной воле». ⁴⁷

В противовес протейности, скептицизму и изворотливости, как он полагает, Эразма, Лютер определяет свою стратегию как страте-

⁴⁴ Там же. С. 298.

⁴⁵ Там же. С. 303.

⁴⁶ Там же. С. 299.

⁴⁷ Там же. С. 300.

гию простоты, верности, упорства, плерофории,⁴⁸ хотя на деле речь Лютера отнюдь не кратка и является образцом блестящей риторики. Он опирается на утверждения, смысл которых кажется ему абсолютно ясным: «И стоит незыблемо и неодолимо утверждение: все совершается по необходимости. И нет в этом никакой темноты или неясности. Исайя говорит: “Мой совет состоится, и свершится воля Моя”. Какой ребенок не уразумеет смысл этих слов: “совет”, “воля”, “свершится”, “состоится”?»⁴⁹ В соответствии с тем, что Эразм обращается, прежде всего, к толкованию текстов из Писания, Лютер также подробно разбирает примеры, приводимые Эразмом, чтобы показать, что Эразм неверно толкует тексты с очевидным (как кажется Лютеру) смыслом.

Однако Лютер вместе с тем приводит и содержательные аргументы против позиции Эразма.

1. *Признание свободы воли отрицает предвидение и всемогущество Бога:* «Сам здравый смысл вынужден признать, что Бог живой и истинный должен быть таким, который по своей свободной воле возлагает на нас необходимость; разумеется, смешон был бы тот Бог — Он, скорее, был бы идолом, — если бы неверно предвидел будущее или же ошибался в исходе дел — ведь даже язычники приписывали своим богам фатум неотвратимый. Равным образом Он был бы смешон, если бы Он мог не всё и не всё совершал или если бы хоть что-либо совершалось без Него. Если же принять во внимание Его предвидение и всемогущество, то с неизбежностью следствия, естественно, следует, что мы созданы, живём и совершаем что-либо не сами по себе, но по всемогуществу Божьему. Но если Он прежде предвидел, что мы будем такими, и творит нас теперь такими, влияет на нас, управляет нами, то, скажи, пожалуйста, можно ли предположить, что у нас есть какая-либо свобода, из-за которой то или другое произойдет иначе, чем Он это предвидел, а ныне делает? Значит, предвидение и всемогущество Божье диаметрально противоположны нашей свободной воле. Потому что Бог или же

⁴⁸ Там же. С. 294.

⁴⁹ Там же. С. 310.

обманется в своем предвидении, ошибётся в своем действии, — что невозможно, — или же мы станем поступать и Он станет поступать с нами в соответствии с предвидением своим и делом». ⁵⁰ Таким образом, «всемогущество и предвидение Божьи разрушают учение о свободной воле до основания». ⁵¹ Для описания Божьей воли Лютер использует эффектный образ молнии: «Итак, христианину прежде всего необходимо и спасительно знать, что Бог ничего не предвидит по необходимости, а знает все, располагает и совершает по неизменной, вечной и непогрешимой Своей воле. Эта молния поражает и начисто испепеляет свободную волю; поэтому те, которые собираются утверждать существование свободной воли, должны отрицать существование этой молнии или доказать, что она не есть она, или избавиться от нее еще каким-либо способом». ⁵²

2. *Понятие свободы воли входит в противоречие с тем фактом, что Бог нечто любит и ненавидит, причем без каких-либо заслуг или вины.* Ведь Божественная любовь и ненависть отличаются от изменчивых человеческих дел. Бог любит и ненавидит согласно своей вечной и неизменной природе, без случайностей и страстей. «Это и есть как раз то, что вынуждает нас считать свободную волю несуществующей, ибо любовь Божья вечна и неизменна и, ненависть Божья по отношению к людям вечна, она существовала еще до того, как возник мир, а не только до заслуг каких-то и деяний свободной воли; и все в нас свершается по необходимости, соответственно которой Он или любит, или же не любит вечно. И не только любовь Божья, но и то, как Он нас любит, приносит нам необходимость». Лютер приводит примеры из Библии: «За какую заслугу полюбили Иакова, а Исава возненавидели, когда они еще не родились и ничего не совершили?» ⁵³

3. *Признание свободы воли является богохульством, поскольку тем самым тварные существа наделяются божественными свойствами:* наделять человека свободной волей — «это все равно, что

⁵⁰ Там же. С. 444–445.

⁵¹ Там же. С. 445.

⁵² Там же. С. 308.

⁵³ Там же. С. 455.

наделять человека свойствами самого Бога, а это уже такое богохульство, страшнее которого и быть ничего не может. Поэтому теологам, когда они собираются говорить о человеческих доблестях, было бы лучше от этих слов воздерживаться. Эти слова следует относить только к одному Богу, а из обычной человеческой речи их надлежит изгнать и считать священным именем, которое подобает употреблять в молитвах». ⁵⁴

4. В конечном итоге признание свободы воли ведет к полному исключению Бога: «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, но, презрев общую для всех кротость в терпении и ожесточении, забыв милосердие свое в обвинении и каре, Он предоставит самим людям спастись или осуждаться по собственному желанию, а сам тем временем отправится, может быть, пировать к эфиопам, как говорит об этом Гомер. Такого Бога, который спит и позволяет кому угодно пользоваться своей добротой или осуждением и злоупотреблять ими, рисует нам Аристотель» (имеется в виду неподвижный Перводвигатель). ⁵⁵

5. Помимо такой теологической аргументации Лютер обращается и к тому факту, что в земных делах мы зачастую также не можем действовать по свободной воле, для того чтобы построить аргументацию *a fortiori*: «Итак, если не в нашей власти исход тех дел, которые временны, и человек поставлен над ними господином, то как же, заклинаю тебя, будут в нашей власти дела небесные, благодать Божья, зависящая от воли одного только Бога? Или же усилие свободной воли способно достигнуть вечного спасения, но не может сберечь ни денег, ни единого волоса на голове? У нас нет возможности отстоять творение, но будет возможность отстоять Творца? Что же мы сходим с ума?.. Как ловко выпуталось это толкование, которое отрицает свободу человека в ничтожных делах, но проповедует, что она есть в делах высших и божественных! Это все равно

⁵⁴ Там же. С. 334.

⁵⁵ Там же. С. 428–429.

что сказать: “Кодр не может уплатить статера, но может дать нечетное количество денег”». ⁵⁶

Также Лютер критикует традиционные аргументы в пользу свободы воли, выдвигаемые еще Аристотелем и Цицероном.

1. *Наказывать за совершенное невольно несправедливо.* Согласно Лютеру, сторонники этого аргумента требуют от Бога соответствия их представлению о справедливости: «Они требуют здесь, чтобы Бог поступал в соответствии с человеческой справедливостью и делал то, что кажется верным им самим, в противном случае Он должен перестать быть Богом. Нисколько не помогут Ему тайны величия Его, Он обязан дать отчет, почему это Он — Бог или почему Он хочет или делает то, что нисколько не похоже на справедливость,— будто ты зовешь к ответу сапожника или портного. Наша плоть не удостаивает Бога такой чести, чтобы поверить в Его доброту и справедливость, раз слова и дела Его далеко выходят за пределы того, что определил кодекс Юстиниана или же Пятая книга “Этики” Аристотеля». ⁵⁷ Да, мы наблюдаем много несправедливостей в мире, дурные часто удачливы, а добрые страдают. Из этого можно сделать вывод, что всем в мире вершит слепая судьба, а божество — аристотелевская первосущность — созерцает только само себя, потому что «ей было бы очень тяжело увидеть столько бед и столько несправедливостей». ⁵⁸ Однако эта несправедливость «легчайшим образом устраняется светом Евангелия и сознанием благодати, в соответствии с которой нас учат, что нечестивцы, хотя и благоденствуют телесно, однако душа их погублена. И краткое решение всего этого неразрешимого вопроса заключается в одном только словечке, а именно в том, что после этой жизни есть жизнь, в которой обретет наказание и награду все то, что в здешней жизни остается без наказания и без награды. Потому что жизнь здешняя не что иное, как предварение, или, скорее, начало будущей жизни». ⁵⁹

⁵⁶ Там же. С. 483.

⁵⁷ Там же. С. 461–462.

⁵⁸ Там же. С. 542.

⁵⁹ Там же.

2. Если ничего не зависит от нас, то нет стимула исправлять свою жизнь. Согласно Лютеру, сам человек вообще не в состоянии исправить свою жизнь: «Богу нет никакого дела до этих самых твоих “исправителей”, лишенных духа, ибо они лицедеи. Избранные же и благочестивые исправятся через Дух Святой, а прочие погибнут неисправленными. Ведь и Августин не говорит, что ни у кого не будут или, наоборот, что у всех добрые дела будут вознаграждены, а говорит, что некоторые будут вознаграждены, значит, все-таки будут такие, которые исправят свою жизнь».⁶⁰

«Позитивная программа» Лютера заключается в том, что следует отказаться от притязаний человека на способность самому сделать что-либо для своего спасения и смириться: «Бог доподлинно обещал свою благодать смиренным, т. е. тем, кто поверил в свою гибель и отчаялся в себе. Однако человек не может полностью смириться до той поры, пока он не знает, что его спасение несколько не зависит от его собственных усилий, стремлений, воли или деяния, а целиком зависит от воли, усилия, желания и деяния другого, а именно от одного лишь Бога. Ибо, коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в себе полностью, не смиряется перед Богом, но воображает, что существует какое-то место, время, доброе дело, и надеется или, по крайней мере, желает с их помощью обрести спасение. Тот же, который действительно несколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись. Значит, это надлежит говорить только для избранных, дабы, смирившись, став ничем, они обрели спасение. Прочие восстают против такого смирения, более того, они осуждают проповедь отчаяния, они хотят, чтобы им осталось хоть что-нибудь, что они в состоянии сделать сами. Втайне это гордецы и враги благодати Божьей. Вот это, говорю я, одна причина, чтобы благочестивые, смирившись, вняли обетованию благодати, воззвали к ней и обрели ее».⁶¹

⁶⁰ Там же. С. 328.

⁶¹ Там же. С. 329.

В том случае, если человек не отдает самого себя на волю Бога, он тем самым предается сатане, никакого третьего пути нет: «Воля человеческая находится где-то посередине, между Богом и сатаной, словно вьючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает, как говорит об этом псалмопевец: “Как скот был я перед Тобою, и я всегда с Тобою...”, если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает. И нет у него никакой воли бежать к одному из этих ездоков или стремиться к ним, но сами ездоки борются за то, чтобы удержать его и завладеть им».⁶²

Однако Лютер делает некоторую уступку сторонникам свободной воли, ведь для того, чтобы смириться, также следует предпринять определенные усилия — совершить выбор между гордыней и смирением, удерживаться в состоянии смирения. В противном случае увещевания самого Лютера стать смиренным были бы бессмысленны. Но такая способность является не активной, а пассивной силой: «Если бы мы сказали, что сила свободной воли состоит в том, чтобы делать человека способным воспринимать дух Божий, напитаться Божьей благодатью, потому что человек сотворен как для вечной жизни, так и для вечной смерти, — это было бы верно. Эту силу, т. е. эту способность, или, как говорят софисты, эту “предрасположенность”, или “пассивное свойство”, мы тоже признаем. Кто не ведает, что у деревьев и животных этой способности нет? Как говорится, небо создано не для гусей».⁶³ Называть эту пассивную способность понятием «свободная воля», относимым к Богу, было бы неблагочестиво и вносило бы огромную путаницу и смятение в умы: «Было бы лучше от этих слов воздерживаться. Эти слова следует относить только к одному Богу, а из обычной человеческой речи их надлежит изгнать и считать священным именем, которое подобает употреблять в молитвах. Если же теологи вообще собираются приписывать людям какую-то силу, то ее надо называть не “свободная воля”, а как-нибудь по-другому, особенно потому, что мы точно знаем и предвидим, что эти слова обманут народ и введут

⁶² Там же. С. 332–333.

⁶³ Там же. С. 333–334.

его в сильное заблуждение. Ведь народ слышит в них и понимает под ними совсем не то, что подразумевают и обсуждают на своих диспутах теологи. Эти слова слишком величественны; слишком много значат слова “свободная воля”, и — в соответствии с обычным пониманием — народ полагает, что так называется та сила, которая сама по себе, свободно может направляться на что угодно, а не та, которая кому-то уступает и подчиняется. Если же он узнает, что это не так, что эти слова обозначают маленькую искорку, которая сама по себе ни на что не способна, которая является пленницей и рабыней дьявола, то надо только удивляться, как этот народ не побьет нас, лгунов и обманщиков, камнями. Ведь мы говорим одно, а разумеем при этом совсем другое. Более того, вообще неведомо, что надлежит обозначать таким образом. Тот же, кто изъясняется наподобие софистов, тот, по словам Соломона Премудрого, достоин ненависти. Особенно если речь идет о благочестии, когда существует угроза вечному спасению».⁶⁴

Итак, Лютер отвергает то, что являлось одной из основ католической теологии — свободу воли как то, что выражает способность человека двигаться навстречу Богу, способность активно принимать благодать. Кажется парадоксальным, но Лютер признает возможность употребления понятия свободы воли в другом смысле, для обозначения нашей способности распоряжаться собственным состоянием (именно так это будут понимать Гоббс и Локк в Новое время), хотя в конечном итоге и эта способность подчинена Божьей воле: «Если мы не намерены вообще отбросить понятие свободной воли, что было бы справедливей всего и благочестивей, то мы, по крайней мере, должны учить, как его правильно применять, чтобы стало ясно: у человека нет свободы воли по отношению к тому, что выше его, а есть только по отношению к тому, что ниже его. То есть он знает: у него имеется право употреблять или же оставлять без употребления денежные средства, имущество в зависимости от своей свободной воли, хотя и этим правит свободная воля одного только Бога, как Ему это будет угодно».⁶⁵

⁶⁴ Там же. С. 334–335.

⁶⁵ Там же. С. 336.

Зачем же понадобилось Лютеру отстаивать нашу способность действовать свободно по отношению к тому, что ниже нас, к тому же с такой оговоркой, которая эту способность, по существу, перечеркивает? Ведь не желал он тем самым создать дух капитализма из протестантской этики? Нет, это получилось непреднамеренно. Для чего Лютеру понадобилось утверждать свободу, обратившись к другому его сочинению — «О свободе христианина», написанному несколько ранее, в 1520 г.? В этом трактате Лютер утверждает, что спасение души зависит только от Слова Божия и ни в коей мере от человеческих дел: «Душе никак не поможет, облачится ли тело в священные одежды, как это делают священники и духовные, также не поможет, будет ли оно в церкви и святых местах, будет ли оно обращаться со святыми вещами, будет ли телесно молиться, поститься, паломничать и совершать добрые дела, ибо все это вечно происходит в теле и посредством тела. Это должно быть чем-то совсем другим, чтобы принести и дать душе праведность и свободу. Ибо все эти вышеназванные штуки, дела и манеры может иметь и в них упражняться и злой человек, лицемер и притворщик, и посредством этого ничем другим и не становится, разве что тщеславным ханжой. Наоборот, душе никак не повредит, будет ли тело носить несвятые одежды, находиться в несвятых местах, есть, пить, паломничать, не молиться и не делать ничего того, чем занимается вышеназванный ханжа».⁶⁶ Однако из этого не следует, что для христианина совсем безразличны действия в материальном мире и что следует предаваться безделью. Ведь христианин «еще сохраняется для этой бренной земной жизни, должен влачить свое собственное тело и обходиться с людьми, не говоря уже о том, что вера и ее удовлетворение должны непрерывно пополняться, доколе душа не отойдет в мир иной. Вот хлопоты и возникают, и тут уж нельзя праздно болтаться, но воистину должно тело подвергать посту, бдению, работе и воспитывать его в воздержании».⁶⁷ Важно лишь понимать, что все это не дает человеку праведности и спасения.

⁶⁶ Лютер М. О свободе христианина // Лютер М. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. С. 88–89.

⁶⁷ Там же. С. 99.

Таким образом, действия человека выводятся из прямой взаимосвязи со спасением, как это мыслилось в Средние века. Но для чего тогда вообще человеку действовать? Цель действия исключительно в том, чтобы препятствовать бездействию, препятствовать праздности, «заглушить озорство тела». ⁶⁸ Освобождаясь от зависимости от материального мира (в деле спасения души), становясь (духовно) господином мира, человек тем не менее должен неустанно трудиться, как слуга, во имя самого действия. То, что при этом, в качестве побочного эффекта, производятся и накапливаются результаты этого труда, что устанавливается производство ради производства, устремляющееся в бесконечность, Лютера, по-видимому, не очень заботило.

Лютер, вступивший в резкую полемику с Эразмом, решительно отмечает как рациональную аргументацию схоластики (в крайне усеченном виде, по существу, аргументацию, заимствованную у античной рациональной теологии), так и эразмово понимание Писания. Человеческий разум и воля ничто перед лицом Бога, поражающего человека как молния. Однако учение Лютера не отвергает их существование вообще, а скорее переориентирует. Ранее эти способности рассматривались как необходимые для познания Бога и для движения к нему, а познание и изменение мира было задачей второстепенной и зависящей от познания Бога как творца мира; таким образом, утрачивая синергетическую связь с Богом, человек утрачивал и власть над миром и собственным телом. Лютер устанавливает другую диспозицию — человек отказывается от применения разума и воли по отношению к сфере божественной, однако именно таким образом он получает практически неограниченную возможность их применения к «низшей сфере». Это вносит свой вклад в то новое понимание места человека в мире, которое связано с формированием нововременной науки, ориентированной на познание и преобразование мира, идеологии Просвещения и капиталистической идеологии.

⁶⁸ Там же.