

© Бевзюк Н. П.

прогностики хронологічних або зовнішньо подібних характеристик цивілізаційного процесу все яскравіше прослідковується в тому, що вони не можуть передбачити саме критичні крапки розлому на зруйнування конкретної соціокультурної системи. Внаслідок цього, наприклад, цивілізаційне минуле України описується або в абстрактно-позитивних або, навпаки абстрактно-негативних характеристиках [13: 46].

Ален де Бенуа писав: « У традиції немає нічого спільного ні с місцевим колоритом, ні з народними звичаями, ні з діями місцевих жителів, які зберігають фольклор. Це пов'язано із значними підвалинами: традиція – це передача комплексу певних способів співжиття, що передається до інших поколінь, так як без допомоги людині не дано зрозуміти сенс життя»[14: 27 ].

Таким чином, традиції в пізнанні історичних явищ дозволяють з'єднувати досліджуемі події в єдине, в межах яких здійснюється аналіз зібраного та накопиченого нового матеріалу, в цьому сенсі традиції є обов'язковим компонентом історичного пізнання.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Гегель Г. В. Феноменологія духу / Г. В. Гегель ; перевод с нем. Г. Шпета. — К. : 2004. — 548 с.
2. Конт О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении) / О. Конт ; Перевод с французского И. А. Шапиро. — Ростов н/Д : Феникс , 1987. — 76 с.
3. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сочинения В 2 т. / Ницше Фририх ; пер. с нем. — М. : Мысль , 1990. — Т.1. — С. 158-230
4. Аренд Г. Становище людини / Г. Аренд ; Пер. з англ. О. Б. Гриньова — К. : «Думка» 1999. — 254 с.
5. Гердер И. Идеи к философии истории человечества / И. Гердер ; пер. с нем. А. С. Куница. — М. : «Мысль» , 1977. — 70 с.
6. Иваненков С. Г. Традиция и будущее / С. Г. Иваненко // Credo. — 1997. — №1. — С.12-15.
7. Макаров А. М. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма / А. М. Макаров // Диалог со временем. — М. : Альманах интеллектуальной истории , 2001. — Вып.6. — С. 10-13.
8. Полонская И. Н. Традиция: то сакральних оснований к современности / И. Н. Полонская. — Ростов Н/Д. — 2006. — 180 с.
9. Хобсбаум Е. Век революции. Европа 1789-1849 / Е. Хобсбаум ; пер. с англ. В. Д. Водяник — Ростов Н/Д. : Пресса , 1999. — 480 с.
10. Ортега-и-Гасет Х. Что такое философия? / Ортега-и-Гасет Х , пер. с испан. В. А. Мошкова. — М. : Феникс, 1991. — 168 с.
11. Ортега-и-Гасет Х. Вокруг Галилея. (Схема кризов). Избранные труды / Ортега-и-Гасет Х , пер. с испан. В. А. Мошкова. — М. : Феникс, 1991. — 286 с.
12. Помарцева А. М. Гносеологический статус человека в цивилизационных разломах. Автор. Дис. на соиск. ученой степ. канд. фил. наук: 11.02.04. — Ставрополь , 2003. — 224 с.
13. Allan R. De la nature des symbols / Allan R. — Paris, 1958. — 156 p.
14. Генон Р. Очерки о традиции и метафизики / Р. Генон ; пер. с франц. Т. М. Фадеевой и Ю. Н. Стефанова — Спб. : Книга , 2000. — 100 с.

*Стаття надійшла до редакції 18.01.2011*

*Бевзюк Н. П. – доцент кафедри філософії і основ загальногуманітарних знань Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова*

**УДК 273:316.74:2:241.11**

#### РЕФОРМАЦИЯ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ ЧЕЛОВЕКА

*В статті здійснена спроба усвідомлення проблеми «волі» як теологічного, так і філософського феномену. Розглядаються історичні та змістовні моменти розвитку проблеми: про властивість благодаті, волі, свободи особистості. Основна увага приділена полеміці Лютера та Еразма Роттердамського, а також пов'язаними з цією проблематикою і перспективи їх релігійного і соціального розвитку.*

*Ключові слова: Свобода волі, Лютер, аксіологія Лютера, Ураз Роттердамський, вчення про благодать, типологія моральної свідомості, І. Кант.*

*В статье предпринята попытка осмысления проблемы «воли» как теологического, так и философского феномена. Рассматриваются исторические и смысловые моменты развития проблемы: о свойствах благодати, воли, свободы личности. Основное внимание уделено полемике Лютера и Эразма Роттердамского, связанные с данной проблематикой, и перспективой их религиозного и социального развития*

*Ключевые слова: Свобода воли, Лютер, аксиология Лютера, Эразм Роттердамский, учение о благодати, типология морального сознания, И. Кант.*

*The article is dedicated to an attempt of studying the problem of «will» both as a theological and philosophical phenomenon. Historical and conceptual aspects of the problem development are characteristics of grace, will, personal freedom. The special attention is paid to polemics between Luther and Erasmus of Rotterdam related to these problems, and the perspectives of their religious and social development.*

*Key words: Personal freedom, Luther, Luther's axiology, Erasmus of Rotterdam, doctrine of grace, typology of moral conscience, I. Kant.*

Характер «философского», внедренный в систему теологического дискурса является не постоянной, но всегда исторически определяемой величиной. Изменение семантики и объема понятий в процессе взаимодействия с мифологемами и теологемами расширило и определило сферу их применения. Понятия, имеющие философское осмысление, вращались в систему мифологических или теологических смыслов, вычленив из них «необходимо определенное» значение, встраивая его в дискурс организации мистического опыта и переживания, и представленные как сфера философской рефлексии, определяя многие этапы развития теологической мысли. Многие теологические реалии: благодать, предопределение, первородный грех, тварь и тварность, покаяние, стали непеременимыми составляющими проблематики свободы воли, а сама проблема - достоянием религиозного сознания как данность мистического опыта. В христианских теологемах мы не должны видеть никаких препятствий для их философского осмысления. Наоборот, исторически сложилось так, что стимулирующая роль этих представлений, которые настолько прочно вросли в ткань европейского философствования, не вызывает ни малейшего протеста, когда вся немецкая философия от Лейбница до Хайдеггера непринужденно оперирует идеями о промысле, грехе, изначальном зле, заповедях Божьих и т.п. Но для христианских авторов в рассмотрении принципиальных вопросах важно было оперировать своей, а не чужой лексикой – пусть и с некоторым ущербом для смысла и ясности проблемы в философском ее осмыслении. Для них вопрос о свойствах благодати, воли, свободы личности был, по своему интеллектуальному напряжению, такой же проблемой, как и та, которую философский разум обустроивает иными понятиями и терминами. Поэтому ясно, что харизматическая проблема «греховного» сознания и воли человека скрывает в себе сугубо философскую проблематику соотношения свободы и необходимости, но и не сводится к ней без остатка. В свою очередь, и философская проблематика не может быть механически вырезана из цельной живой ткани, частью которой она является. Религиозная вера, как одна из экзистенциальных основ существования человека, пережила трагедию в сознании невозможности подходить с человеческой меркой к трансцендентным решениям, а стало быть, невозможности и ненужности никакой теодицеи, никакого самодостаточного свободного произвола, а в конечном итоге и самой рефлексии в целом ряде областей. Эта «благочестивая», по своим философским запросам, трагедия искала тайну спасения и заслуги только в вере. Суждения апостола Павла, редкие, но глубокие догадки Тертуллиана превратились у позднего Августина в стройное учение о предопределении. Лютер и Кальвин довели его до логического конца. Неизбежный пассивный фатализм обратился у них в теорию с поразительно продуктивными социо-культурными выводами (если учесть и принять итоги «Протестантской этики» Макса Вебера).

Рассматривая исторически смысловые моменты развития проблемы можно суммировать их в следующих два основных типа морального сознания:

I. Ответственность подразумевает свободу произвола и, наоборот, – классическая традиция подхода к свободе воли.

Платон, Аристотель, стоики, неоплатоники.

Христианское понимание традиции (Августин).

Схоластика и переход к Новому времени (Эразм Роттердамский).

II. Ответственность не подразумевает свободы произвола.

Греческая архаика и отчасти классика.

Поздний Августин и его теория предопределения.

Развитие ее Лютером и Кальвином.

Теологические постулаты Августина присутствуют во всех типах морального сознания. Он подвел итоги многому из того, что было сделано до него в области учения о свободе воли. Вместе с тем, он создал новое, совершенно противоположное учение, парадоксально оказавшись источником двух разноплановых влияний. С одной стороны, Августин продолжил и передал схоластике классическую традицию в стройном рационалистическом учении с опорой на теодицею и понятие свободы произвола. С другой стороны, он оказался источником вдохновения для Лютера и Кальвина.

Основанием к возникновению концепции благодати и предопределения в теории Августина послужили Послания ап. Павла. В принципе можно со всей ответственностью утверждать, что вся концепция благодати, воли и предопределения была, в сущности, религиозно-философской экзегезой Посланий. В учении ап. Павла соединились те же тенденции, что и в концепции Августина, поэтому все парадоксы, связанные с этой доктриной можно было определить как простое заимствование. К этому мнению склоняются ряд исследователей богословского наследия Августина: Нигрен А. «Эрос и Агапе». Стокгольм. 1966; Эриксен Т. Б. «Августин. Беспокойное сердце». 2003; Карло Кремона. «Августин из Гиппона. Разум и вера». 1995.; Швейцер Альберт. «Мистика апостола Павла». 1992. Но также необходимо и учитывать и саму христианскую традицию, в рамках которой формировались многие философские и богословские концепции Августина. Основные положения учения ап. Павла о благодати и спасении можно сформулировать кратко: 1) оправдание зависит только от Высшего милосердия, и человеческая воля не имеет никакого значения и 2) поскольку грех вменяется в вину по закону (т.е. по справедливости), за произволом воли необходимо признавать известное значение, но тогда благодать утрачивает свой абсолютный характер.

К чести Августина нужно признать, что такой ответ не совсем мог его устраивать, так как не встраивался в общую концепцию Августина о бытии человека в мире (в контексте проблемы тварности). Оставался один выход: признать свое бессилие разрешить этот вопрос, – что Августин и сделал с полной откровенностью. Высшая справедливость – вещь «таинственная и решительно недоступная человеческому разумению» [1, с. 54] В общем, заключает Августин, «это избрание – вещь темная... я признаю, что не уверен в этих делах» [1, с. 56]. Нельзя сомневаться лишь в том, что мир в целом устроен совершенным и наилучшим образом: «Будем же верить, если не можем постичь» [1, с. 56] – этот призыв станет основанием для всех последующих рассуждений Августина о благодати и предопределении. Последствия этого призыва оказались серьезными для рационалистического учения о свободе воли и концепции благодати, прозвучавшие в «Исповеди»: «Вся надежда моя только на великое, великое милосердие Твое. Дай, что повелишь, и повели, что хочешь» [1, с. 262]. Однако самое существенное – отрицание за моральным субъектом всякой способности к добру и признание только способности к злу. «Святой Боже, - пишет Августин, - что ты даешь силу исполнить то, что велишь исполниться» [1, с. 266]. Произошло полное смешение понятий и представлений о добре и зле: свобода состоит в отрицательности способности, злодеяние становится долгом, а человек – совершенно дьявольским существом. Более того, злодеяние в масштабах логики мироздания неизбежно оказывается необходимостью, как необходимое условие покаяния и праведной жизни, потому что именно тогда в мышлении человека в полной мере формируются понятия о добре и зле.

Кризис рационалистического понимания и схематизация учения о добре и зле, принявшая значительные масштабы, привела Августина к полному крушению прилежно возводимой системы. Свободы делания добра, «добродетель», как необходимое условие спасения более не существует. Законы, заповеди, долг, заслуги, добродетель и всевозможные моральные императивы превращаются в лишённые всякого смысла условности. Фатальность существования человека является неизбежным следствием краха свободы. Вместе с тем, трудно предположить, что Августин не отдавал себе отчета в очевидности логических изъянов и противоречий с христианской догматикой. Хотя можно с достаточной уверенностью утверждать, что результатом подобных сентенций стал его собственный религиозный опыт, и для этого просто необходимо внимательно изучить ряд сочинений Августина, и в первую очередь «Исповедь». Таким образом, можно с достаточным основанием заключить, что Августин вполне сознательно принес постулаты разума в жертву Писания и христианской догматике, представив несколько позже иную редакцию учения о добродетели, положив их в основу учения о «блаженстве». Если раннее «добродетель» проявляла себя в благоразумии, мужестве и

справедливости, то теперь необходимой основой ее становится чистота сердца и души, милосердие, любовь и благочестие, страх Божий. Собственно «мудрость» состоит в благочестии и любви к Богу. Поэтому «вера» все более и более притязает на господство над разумом. Поэтому, нельзя не согласиться с утверждением Е. Трубецкого, что «учение о благодати есть плод апологетической потребности». [7, с. 198].

Философские и богословские идеи Августина служили центром интеллектуального притяжения Западной Европы. Посредниками между Августином и западной схоластикой были Боэций и Эриуген. В XIII веке основной аргументацией становится аристотелевское учение о самодвижности души и самоопределении разума, тогда как августиновская этическая теодицея отступает на задний план. Такие суждения мы находим у Альберта Великого и Фомы Аквинского. Для Альберта воля – «причина самой себя», воля и разум – хоть и разные, но тесно связанные способности души. Вместе с тем Альберт больше чем кто-либо из представителей высокой схоластики, следовал позднему Августину: «Бог награждает в нас свои же дары» [2, с. 62]. Для Фомы Аквинского, решение воли само для себя является необходимостью. Ключевой аспект проблемы свободы воли – вменение. Поступок вменяется на том основании, что «разумное существо обязано отвечать за свои действия, поскольку совершает их разумно» [9, с. 155 -164]. Это опять же согласуется с аристотелевской этикой, согласно которой: действие вменяется потому, что разумное существо способно к самоопределению, но не потому, что моральная свобода должна постулироваться. Вторая составляющая влияния Августина, в перспективе гораздо более мощная, это учение о двойном предопределении. Начиная с XIV века, это учение становится все более значительным. Ревностными адептами учения о предопределении были Томас Брэдуордн, Григорий из Римини. Впоследствии к этому учению примкнул один из самых влиятельных умов своего времени Джон Виклиф. Данное учение строилось на эсхатологическом разделении людей по двум Градам, что вполне имеет уже заметный церковно-социологический оттенок, свидетельствующий о коренном переосмыслении многих понятий: как богословских, так и социально-политических. Церковь из союза верующих становится союзом избранных.

Лютер очень глубоко воспринял учение Августина и широко использовал его традицию в создании своей богословской системы. На них же опирался Кальвин. Самым последовательным приверженцем Августина среди всех деятелей Реформации был Карлштадт. Позже на учении Августина основывались янсенисты: тезис о необратимости благодати. Поэтому есть все основания понимать Реформацию, и, прежде всего Лютера, как новый и решительный шаг в интерпретации и развитии идей Августина. Благодаря Реформации теория предопределения из умозрительного учения с его фатализмом трансформировалась в конструктивную программу, побуждающую человека к самореализации в мирской аскезе. Но и монаху Лютеру тоже предшествовал философ Эразм Роттердамский. Однако тогда Лютер был бессилён оказывать на сознание масс большое влияние. Но без Эразма Роттердамского Лютер не смог стать тем, чем он стал. Темы фортуны и фатальности затронуты во многих произведениях Эразма. Проблема человеческой воли в диатрибе «О свободе воли», и как ответ на это сочинение лютеровское «О рабстве воли». Содержание не только последнего труда, но и произведений Эразма в силу всего сказанного ими о генезисе проблемы свободы воли было насыщено теологическим содержанием, т.к. все мыслители, занимавшиеся данной проблемой, неизбежно трактовали прежде всего тексты Священного Писания. Но трактовки Священного Писания, по многим причинам, и, в том числе, учитывая индивидуальный религиозный опыт как основу для теологических размышлений, весьма различны. Эразм в начале своей «Диатрибы» подчеркивает, что он не менее Лютера чтит Писание, авторитет которого выше всех авторитетов, «у нас здесь спор не о Писании. – Пишет Эразм, - Обе стороны любят и чтут то же Писание; борьба идет за смысл Писания» [10 с. 226]. Кроме Писания, для Лютера высоко авторитетен в первую очередь Августин, и главным образом как творец концепции благодати. Лютер высоко ценил Цицерона, Вергилия и некоторых других античных авторов. Но Лютер ценил и рассматривал их ученую состоятельность с позиций своей богословской доктрины, одно из положений которой гласило, что «разум толкует Писания сообразно своим силлогизмам и выводам и тащит его, куда заблагорассудится. Мы говорим это легко и уверенно, потому что знаем, что человеческий разум мелет одни только глупости и вздор, особенно когда принимается высказывать свою мудрость в делах священных» [6, с. 378-379]. Богословская концепция Лютера не допускает никаких сомнений в святости Священного Писания. Усмотренные в нем какие-либо неясности, запутанности и неточности, или же какая-нибудь логическая темнота тех или иных мест в понимании Писания с избытком компенсируется ясностью других мест, а «все Писание богодухновенно и полезно для научения» [6, с. 300] (2 Тим.,3,16). И далее продолжает: «Чтобы уразуметь Писание целиком и каждое

его место в отдельности, необходим Дух» [6, с. 301]. Придерживаясь такого буквального понимания Священного Писания, Лютер всемерно подчеркивает всемогущество Бога, неотделимое от его воли, как и от его провидения, подчиняющегося ему и сливающимся с ним. В этом контексте он одобрительно цитирует греческую литературу, в частности Вергилиеву «Энеиду», те ее строфы, где подчеркивается непреложность рока, фатума. Даже в сравнении с Августином Лютер усиливает фаталистическо-волюнтаристический компонент божественного существа. Перед лицом такого Бога полностью исчезает даже видимость свободы человеческой воли.

В то же самое время, Лютер не отрицал некоторую свободу воли, она все-таки являлась частью человеческой личности, и, причем необходимой, но проявляла она себя лишь по отношению к существам, стоящим ниже его в иерархическом ряду организаций. Но она же обнаруживает свою полную иллюзорность перед лицом Бога. Учение Лютера о свободе воли человека как иллюзия его гордыни сочетается с ортодоксальным представлением, заложенным уже в раннем христианстве о слабости и слепоте человеческой природы, которая «не знает собственных сил, и, наконец, по гордыне своей она полагает, будто она все может и все знает. Эту гордыню, это неведение Бог не может исцелить никаким более подходящим снадобьем, кроме данного Им закона», [6, с. 380]. И тут же не забывает упомянуть и послание апостола Павла «потому что делами закона не оправдывается перед Ним никакая плоть; ибо законом познается грех» (Рим, 3. 20). Это самомнение – результат радикальной испорченности человеческой природы, как неизбежного следствия первородного греха. В силу чего «люди плохи всегда: как перед потопом, так и после потопа» [6, с. 470]. Вот почему божественная благодать, непознаваемая сверхприродна, полностью раздавила природу человека. Без сверхъестественной благодати, посылаемой Богу роду человеческому «различными порциями», человек бессилен вести сколько-нибудь достойную жизнь.

Учение Эразма, во многом повторяющее классическую схему, не является достаточно последовательным, чтобы быть выстроенным в какую-либо законченную систему. По мнению М. Вебера оно (учение) являет собой образец «непоследовательной концепции», попытки «соединить ответственность индивида с предопределением и божественным промыслом и таким образом спасти эмпирическую «свободу» воли. Подобные попытки делались еще Августином в тот период, когда его учение лишь складывалось» [3, с. 212]. Пелагия Эразм Роттердамский повсеместно одобряет, а позднего Августина слегка порицает. Не уставая повторять, что благодать необходима хотя бы из пропедевтически-педагогических соображений, Эразм стоит на позиции синергизма (взаимодействия человеческого решения и благодати), т. е. пелагианства. Необходимо опасаться того, пишет Эразм, чтобы «усиленно проявляя веру, мы не утратили свободу воли. Если ее утратить, то я не вижу, каким образом можно будет ответить на вопрос о справедливости и милосердии Божьем» [10, с. 279]. В данном случае, по мнению Столярова, «Эразм, видимо, не допускал и мысли, что на подобный вопрос не может быть рационального ответа; к тому же он, в отличие от Августина и Лютера, не был религиозной натурой». [8, с. 208]. Между тем, «у наиболее деятельных и страстных натур, известных всей истории христианства, начиная с Августина, ощущение спасения постоянно связывается с твердой уверенностью в том, что они всем обязаны действию объективной силы и что собственная значимость не играет ни малейшей роли в их судьбе. Всеподавляющее ощущение радостной уверенности, которое служит разрядкой судорожному состоянию, вызываемому сознанием своей греховности, приходит как бы совершенно неожиданно и исключает возможность объяснить этот невероятный дар божественной милости какими-либо делами, заслугами, глубиной веры или устремлениями» [3, с. 140-141]. Если даже, в понимании Вебера, эта мысль не стала основой учения Лютера (так как он ее пережил, а не продумал), а только лишь Кальвин впоследствии эту идею продумал и привел ее к системе. В этом принципиальной разницы нет. Мы уже как-то указывали, что в Лютере формировался свой собственный индивидуализирующий его религиозный опыт, посредством которого он создавал свою богословскую систему. Она «снисходила к нему как откровение», он ее «переживал» всем своим существом, в том числе и своим сознанием, что вполне тождественно «продумыванию». Здесь нет никакой непреодолимой границы, как в рационалистических системах, и «продуманное» всегда и в большей части есть формализация «переживаемого». И это касается как Лютера, так и Кальвина.

Вопрос: «основанием чего может служить виновность или невиновность человека?», связан не только с пониманием «человек свободен или не свободен?». В таком случае вся система права, в том числе и церковного, ничтожна. Здесь, в первую очередь, необходима эмпирически-очевидная независимость действий разумного субъекта, которая дополняется (или обременяется религиозным опытом). Для мирской, т. е. не церковной и не религиозной морали, достаточно только лишь

общественного договора. Но для трансцендентной, или метафизической автономии субъекта, способного обеспечить столь же абсолютный выбор своего религиозного пути, необходимы уже иные условия и закономерности. Если до всего можно дойти своим умом и решить основную проблему своими силами, то Христос *умер и воскрес* напрасно. Эта тема, непрерывно звучащая со времен раннего христианства (апологеты гностицизма), также для Лютера является главным и непреложным аргументом.

Аксиология Лютера строится на основном и главном постулате, во многом определившим его богословские сентенции: «Все совершается по необходимости». [6, с. 310]. «Человек обладает свободной волей, но только при условии, что Бог наделит его свободной волей» [6, с. 335]. Обычный здравый смысл здесь ни на что не годен. Бог, как законодатель, Бог Ветхого Завета, повелевает не для того, чтобы испытывать природные (и им же данные) способности человека, но чтобы, напротив, показать бессилие человека, предостеречь его от гордыни. Заповеди ничего не говорят о том, какими средствами исполнять повелеваемое. В понимании Лютера Бог сам определяет подобающие способы для исполнения. Чего хочет Бог, каковы Его сокровенные намерения – «до этого ни в коем случае доискиваться нельзя, об этом нельзя спрашивать... этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться» [6, с. 398]. При этом виден явный авторитаризм Бога, выступающий как необходимость: «Впрочем, Бог, - пишет Лютер, - скрытый в величии своем, и не оплакивает, и не отвергает смерть, но творит жизнь и смерть и все во всем. «И действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех». (1.Кор., 12,6). Потому что Бог не ограничил себя словом своим, а сохранил свою свободную волю во всем» [6, с. 398]. Аксиология Лютера, прямо и непосредственно связанная с теодицеей, целью которой служить задача «оправдать Бога и отстоять Его справедливость и доброту. Но вера и дух судят иначе; они верят, что Бог добр, даже если он погубил всех людей. И какая нам польза от того, что мы утомим себя в размышлениях о том, как бы свалить вину ожесточения на свободную волю. Пусть свободная воля всего мира приложит все свои силы – все равно она не найдет способа избежать ожесточения или заслужить милосердия, если Бог не придаст духа, если она будет предоставлена самой себе» [6, с. 430]. Как к Посланиям ап. Павла нельзя подходить с мерками обыденного мирского рассудка, так же нелепо предполагать, что Бог должен поступать сообразно человеческим представлениям о справедливости. В принципе Бог находится вне справедливости, в человеческом понимании этого термина, ибо спасение будет определяться по заслугам в иных категориях, чем это доступно праву и законодательству, созданным человеком. Бог, в принципе, не может «творить нам никакой несправедливости, потому что он нам ничего не должен, ничего от нас не получил, ничего нам не обещал, кроме того, что Он сам захотел и что Ему было угодно. Поэтому здесь самое место, самое время молиться не Корикийским пещерам, но истинному величию с устрашающими, удивительными делами Его и непостижимыми решениями, говорить: «Да будет воля Твоя как на небе, так и на земле (Мф., 6,10)» [6, с. 444].

Проблема спасения человека несколько не зависит от сознательной и целенаправленной деятельности человека, от его наработанного и выстраданного религиозного опыта, от его усилий как субъекта религиозного опыта. Лишь тот, «кто полностью отчаялся в себе (в православии отчаяние в себе – смертный грех), тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всех к благодати, к тому чтобы спастись. Если бы я мог хоть каким-нибудь образом уразуметь, как это Бог милосердный и справедливый являет нам столько гнева и несправедливости, то не было бы нужды в вере» [6, с. 330]. Из этого вытекает другой вопрос: если спасение зависит от человеческой воли, где же тогда место для благодати? Самым откровенным и последовательным здесь оказался Кальвин. «Что касается меня, то признаюсь, – пишет Кальвин – если бы это возможно, я не хотел бы обладать свободной волей или иметь в своей власти нечто, при помощи чего я мог бы стремиться к спасению» [4, с. 260]. Более того, Кальвин считает необходимым вообще отказаться от такого «выражения как «свобода воли», как непонятного по содержанию и вредного по сути своей. Кальвин пишет: «Могут сказать, что опасность легко устранить, разъяснив людям, что означает выражение «свободная воля». Я же, напротив, утверждаю, что по заключенной в нас природной склонности следовать лжи и обману мы, скорее, получим повод довериться одному-единственному слову, а не истине пространных толкований, которые будут к нему приложены. С этим выражением у нас связано больше очевидного опыта, чем это необходимо. Как только оно было изобретено, люди с такой готовностью восприняли его, что не обратили внимания на разъяснения древних, и это стало причиной безумной, разрушающей человека гордыни» [4, с. 260]. Логическим выводом из суждения Кальвина о «свободе воли», может служить только одно: для Кальвина это вредное и губительное «изобретение», связанное с недостатком ума. Единственный выход: доказать всем, что «свобода воли» вредна и наступит

благодать. В принципе Кальвин призывает нас к пассивности и фатализму. Для Лютера и Кальвина спасается только избранный. Здесь сама идея «избранности» вполне способна побуждать к активной мирской аскезе и именно мирской, поскольку церковная, религиозная активность в принципе отвергнута. Для Лютера и Кальвина, пишет Вебер «выполнение мирских обязанностей служит при любых обстоятельствах единственным средством угодным Богу. Такая нравственная квалификация мирской деятельности – одна из самых важных идей, созданных Реформацией, чревата необычайными серьезными последствиями» [3, с. 98-99].

Для Лютера и Кальвина, как и для Реформации, да и всего христианства в целом, бытие Бога есть первая реальность, не требуемая никаких доказательств. А Священное Писание определяет принципы, на которые должны ориентироваться организация и дисциплина Церкви. Это означает, что все нововведения после апостольских времен следует подвергнуть суду Писания. Реформация определила иной нравственный императив, который у Лютера и Кальвина формулируется следующим образом: человек знает, что от его личной инициативы, ничего не зависит, в том числе и спасение, но, несмотря на это, жить я должен так, как если бы оно (спасение) от меня зависело. Человек должен делать то, что он вполне может и способен делать, не изыскивая никаких иных способов спасения, кроме веры, не задаваясь вопросом и выяснением причины происходящего и надеясь только на Бога. Другим важнейшим последствием «проблемы воли» связан с реализацией индивидуального права, в котором справедливость является неотъемлемой его частью. Кант в связи с этим указал на то, что «справедливость же, хотя и предполагает благость законодателя (поскольку если бы воля его не была во благо его подданным, то воля эта не смогла бы связать их долгом повиновения), не есть благость, но в качестве праведности отлична от нее существенным образом, хотя и содержится в общем понятии мудрости» [5, с. 141].

Внешние взаимоотношения людей в предельной перспективе регулируются только принципом свободы – всякий человек в праве делать то, что ему угодно, если это не препятствует такой же свободе любого другого субъекта. Принципиальной границей является граница субъективного произвола, т.е. внешний правовой предел, где убеждения остаются чистой совестью личности, единственно способной положить внутренние пределы внешнему произволу.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Августин Блаженный. Исповедь / Августин Блаженный ; Пер. М. Е. Сергеев, вступ. ст. А. А. Столярова. — М. : Ренессанс , 1991. — 488 с.
2. Августин Блаженный. О свободе воли. Избранное в 3-х частях / Августин Блаженный ; Пер. М. Ермаковой, А. Шарниной. — М. : Издательство Спасо-Преображенского монастыря , 1997. — Ч. III. — 227 с.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма (Избранные произведения) / М. Вебер ; Пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; [предисл. П. П. Гайденко]. — М. : Прогресс , 1990. — 808 с.
4. Кальвин Ж Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин ; Перевод с франц. А. Д. Бакулов. — М. : Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета , 1997. — Т.1. — Кн. II. — 582 с.
5. Кант И. О неудачах всех философских попыток теодицеи. Собрание сочинений в 8-ми томах / Иммануил Кант ; Пер. Т. В. Васильевой. — М.: ЧОРО , 1994. — Т.8. — 718 с.
6. Лютер М. О рабстве воли / Мартин Лютер , сост. и пер. В. Д. Порозовская. — М. : Наука , 1986. — 703 с. (Философские сочинения)
7. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке. Мирозерцание Блаженного Августина / Е. Н. Требецкой. — СПб. : Русский Христианский Гуманитарный Институт , 2004. — Ч.1. — 600 с.
8. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания / А. А. Столяров. — М. : Греко-латинский кабинет , 1999. — 208 с.
9. Фома Аквинский. Сумма теологи / Фома Аквинский ; пер. А. Б. Свирский — Киев : Эльг. Ника-Центр , 2006. — Ч. II — 576 с.
10. Эразм Роттердамский. Диатриба, или рассуждение о свободе воли / Эразм Роттердамский ; пер. Л. Д. Кудашев. — М. : Наука , 1986. — 703 с. (Философские сочинения)

*Стаття надійшла до редакції 18.01.2011*