Институт философии Российской Академии наук

А. А. СТОЛЯРОВ

СВОБОДА ВОЛИ КАК ПРОБЛЕМА ЕВРОПЕЙСКОГО МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Очерки истории: от Гомера до Лютера

Греко-латинский кабинет®
Ю.А.Шичалина
Москва 1999

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ)
Проект № 99-03-16048

Научное издание

Александр Арнольдович Столяров

СВОБОДА ВОЛИ КАК ПРОБЛЕМА
ЕВРОПЕЙСКОГО МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Компьютерная верстка *А. В. Иванченко*

Изд. лиц. ЛР № 040433 от 03.06.1997
Подписано в печать 20.10.1999. Формат 60×90 1/16
Гарнитура Баскервилл. Усл.-печ. л. 13,0
Тираж 2000 экз. Заказ № 4000

Издательство «Греко-латинский кабинет»® Ю. А. Шичалина
119435, Москва, Новодевичий пр., д. 6а
тел.: (095) 246-97-26, 246-83-47; факс: (095) 246-83-47
e-mail: info@mgl.ru
http://www.mgl.ru

© А.А.Столяров, 1999
© Греко-латинский кабинет ®
Ю.А.Шичалина, оформление, 1999

ISBN 5-87245-062-1

СОДЕРЖАНИЕ

Предварительные замечания 7
Часть I. Античность 20
Глава 1. Архаика и классика 20
§ 1. Архаические и предклассические схемы 20
1. «Протосхематика» (от эпоса к трагедии) 20
2. Трагики и софисты 26
§ 2. Классика. Оформление философской традиции 29
1. Демокрит, Сократ и Платон 29
2. Аристотель 36
3. Стоя 43
Глава 2. Бытование традиции 52
§ 1. Традиция и ее модификации 52
1. Оформление традиции 52
2. Экскурс 56
3. Эволюция традиции 62
4. Завершающие формы 67
§ 2. Феномен совести: краткий обзор основных типов морального целеполагания в античности 74
1. «Эпические (архаические)» ценности 77
2. «Полисные» ценности 80
3. «Природно-космические» ценности 84
4. «Аскетические» ценности 87
5. Выводы 89
§ 3. Античность и христианство: сравнительная характеристика двух подходов к проблеме свободы воли 91
Часть II. Христианство и Августин 104
Глава 1. Христианская традиция и переход к Августину 104
§ 1. Христианские предшественники Августина (краткий обзор) 104
1. Классическая традиция 104
2. Предтеча учения о предопределении: Марий Викторин 107
§ 2. Некоторые вопросы методики изложения 109
Глава 2. Первый шаг к системе: свобода как свободное решение воли (liberum arbitrium voluntatis) 117
§ 1. Исходные интуиции 118
1. Разум (ratio) и мудрость (sapientia) как путь к блаженной жизни 118

2. Порядок 122
§ 2. Обоснование свободного решения воли 123
1. Все сущее по природе благо 123
2. Et quaerebam unde malum... 124
3. Свобода решения воли — непременное условие вменимости греха 125
4. Свободное решение воли неподвластно природной причинности 127
5. Провидение также не устраняет автономии произвола 129
6. Закон, долг и цель 131
§ 3. Первые итоги 133
Глава 3. Поворот: возникновение концепции благодати и предопределения 137
§ 1. Истоки и предпосылки 137
1. Предварительные замечания 137
2. Исходный пункт философской экзегезы 140
§ 2. Эволюция харизматической проблематики 144
1. Первая фаза 144
2. Вторая фаза 146
§ 3. Итоги второго периода: кризис концепции свободы воли 149
Глава 4. Августин в полемике против пелагиан 152
§ 1. Пелагиане против Августина 152
1. История пелагианского спора 152
2. Пелагианство как система 154
§ 2. Августин против пелагиан 158
1. Человек и его природа 158
2. Судьбы «рациональной» свободы 160
3. Фатализм как следствие краха свободы 165
Глава 5. Личность 170
§ 1. Структура личности 171
§ 2. Моральная личность 173
1. Сердце как выразитель внутренней динамики личности 174
2. Порок и свобода как конечные состояния воли 177
3. Совесть как регулятивный принцип внутренней упорядоченности 181
§ 3. Итоги 188
Часть III. Эпилог. Судьба проблематики 193
§ 1. Наследие Августина 193
§ 2. Реформация 198
Избранная библиография 205

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Давняя традиция теоретического рассуждения требует пояснить его задачи, очертить круг разбираемых вопросов и показать, как они возникли. Этому доброму правилу старались следовать, во всяком случае, со времен Платона и Аристотеля. Автор предлагаемой читателю работы должен признаться, что приступает к разъяснению своего замысла с некоторой неохотой и даже трепетом. Вопросы, о которых пойдет речь, не имеют (и весьма часто в принципе не могут иметь) однозначных и окончательных ответов. Поэтому моя небольшая книжка никак не уменьшит интеллектуальную тревогу того, кто даст себе труд прочесть ее до конца. Я, быть может, вообще предпочел бы обойтись без вступления, полагая ввести читателя в суть дела по ходу изложения. И все же некоторые предварительные замечания будут небесполезны.

По замыслу эта книга представляет собой ряд размышлений о некоторых аспектах и некоторых периодах истории того, что принято называть «проблемой свободы воли». Если угодно, книгу можно рассматривать как цепочку очерков, или «этюдов», объединенных общей канвой. Однако она ни в коей мере не претендует на *систематическое* изложение истории проблемы (даже внутри определенного исторического периода или отдельной эпохи); внимание автора обращено, скорее, к важнейшим «узловым» пунктам (этим объясняется достаточно свободная композиция).

Я предпочел бы назвать книгу (в духе старых добрых традиций), например, «Опытом критического обзора мнений крупнейших авторитетов о природе и свойствах человеческой воли и свободы». Но современные обычаи, которым тоже нужно отдавать дань, рекомендуют название академически-сухое и точное, в котором желательно присутствие понятий и имен, характеризующих предмет исследования.

Имена Гомера и Лютера указывают на период от греческой архаики до позднего средневековья. Возникает необходимость сказать несколько слов о том, почему избраны именно эти эпохи и в каком объеме они рассматриваются. Прежде всего, такова сфера личных интересов автора этой книги.

Объективно же — античность есть для нас начальный хронологический пункт всякой рефлексии; христианство конституировало те общие формы, в которых существует и, видимо, впредь будет существовать европейская культура. В пределах античности я касаюсь большинства узловых пунктов (правда, с разной степенью подробности); эти пункты приблизительно совпадают с основными этапами истории античной философии. В пределах патристики мой интерес сосредоточен в основном на Августине — не только крупнейшем систематизаторе античной и христианской проблематики свободы, но и открывателе принципиально новых путей. Ранняя, зрелая и особенно поздняя схоластика рассматриваются лишь в тех пределах, какие я считаю разумными для настоящего изложения. Такова, в самых общих чертах, схема книги, рассмотренная извне. Некоторые детали я поясню немного ниже.

Что без некоторых посылок не обойтись ни в каком рассуждении — вещь достаточно очевидная. «Иллюзия не в том, — писал Поль Рикер, — чтобы искать отправной пункт, а в том, чтобы искать его без предпосылок. Не бывает философии без предпосылок»[1]. Поэтому я начну с пояснения посылок, оговорив заранее, что многие из них нужно будет принимать просто в виде аксиом или полезных, как говорят, «номотетических гипотез»[2].

Примем, что всякое моральное философствование начинается с рефлексии относительно мира и положения в нем человека. В мире человек совершает определенные действия. Сколько существует философия, столько же существует и тайна, окутывающая человеческое действие, некая «мистика делания». Примем далее, что *философия* (но не *философствование*!) принципиально представима лишь как *история самой же себя*. Стало быть, мы находимся в ситуации, когда нам в каждом случае приходится иметь дело с историческим временем.

Историческое время есть та *единственная* реально данная нам (как бы ни относиться к этому) среда, в которой может происходить *кристаллизация понятий* (которые лишь *со временем* — хотя далеко не всегда — становятся настоящими,

[1] *P. Ricoeur.* Philosophie de la volonté. T. 2: Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal. P., 1960. P. 324.

[2] *J. Holl.* Historische und systematische Untersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit. Königstein, 1980. S. 8.

строгими *понятиями*) о некоторых свойствах отношения человека к миру. Питательной средой их формирования можно считать прасимвол, прамиф, «нормативную» экзистенциальную ситуацию, побуждавшую к созданию такого мифа, или что-нибудь еще — это не меняет существа дела; впредь мы будем иметь дело с *понятиями*, объем которых, правда, еще предстоит выяснить.

Как бы то ни было, человек, отважившийся размышлять о мире, *с некоторого времени* начал ощущать некое «беспокойство» по поводу того, чтó связывает его с миром, а чтó отделяет, по поводу того, на что он в этом мире способен, — идет ли речь об «умном» делании (созерцании, приобщении к первоначалу) или же о деятельности эмпирически-практической. Это значит, что всякая активность человека в мире с известного начального момента (который всегда останется тайной) приобрела беспокойный статус *проблемы*.

Попытки решать ее привели со временем к вычленению особой сферы смыслов, характеризующих некоторые внутренние основания и условия человеческой деятельности. Сфера этих смыслов в новоевропейской традиции обозначается понятиями «воля» и «свобода». Первое из них, как принято считать, характеризует способность *определять* себя к достижению *известной цели* (стало быть, подразумевает способность *представлять* некоторые объекты в качестве *достойных стремления*); второе обозначает совокупность гипотетических условий, при которых решение и действие «зависят от» субъекта, то есть, не детерминированы внешней по отношению к нему причинностью. Понятие «свобода» может, следовательно, выражать специфические условия существования самой воли, что в новоевропейской традиции передается понятием «свобода воли» (некоторая тавтологичность этого выражения не должна смущать нас в настоящий момент). Для всех трех понятий весьма важен *нравственный* аспект их значения.

С самого начала я должен заметить, что моей целью не является исследование понятий «свобода» и «воля» по отдельности. Напротив, они интересуют меня лишь в их взаимной связи, в их *внутреннем* и особенно *нравственном* значении. Тем самым мое дальнейшее рассуждение может быть представлено как очерки истории *некоторых типов* античного и европейского *морального сознания*.

Рассматриваемая как составная часть философии, *мораль* так же представима лишь как история самой себя; однако подобным же образом в каждый момент своего существования она тяготеет к созданию форм, претендующих на вечность, всеобщность и обязательность. История показывает, что подобное стремление можно считать небезосновательной практической потребностью — потребностью указать «универсальные» (то есть, квазиабсолютные, годные для всех во все времена) моральные ценности и нормы поведения. Моральное сознание современного мира во многих отношениях определено кантовским учением, которое (наряду с христианской моралью в ее чистом виде) обладает наибольшим гуманистическим потенциалом. Практическая ценность подобной теории очевидна для европейской культуры с ее традиционной ориентацией на *индивида* и его (так или иначе понимаемое) *благо*. Особенно важно осознать это обстоятельство в наше время, когда свобода и благо (а стало быть, и *право*) индивида объявлены непременным условием и своеобразным оправданием всякого действия. Особое внимание к проблемам воли и свободы нужно поэтому считать *важной (если не важнейшей) спецификой европейской культурной традиции*. Главный вопрос в историко-философском плане можно сформулировать так: каким образом философствующее сознание пришло к идее нравственной свободы как моральной автономии субъекта, сопряженной с идеей ответственности[3], или: когда проявилась и в каких формах выражалась потребность представлять свои действия свободными — одна из самых загадочных потребностей человеческого разума.

Равным образом, совершенно очевидно, что свобода и воля «вообще» — предметности весьма расплывчатые, чтобы не сказать больше. Их смысл в немалой степени зависит от определения того, что́, по словам Л. Фейербаха, «заставляет человека приписывать себе и другим свободу воли»[4]. Не имея

[3] Последняя в своих предельно насыщенных формах может быть названа «тотальной» ответственностью, включая ответственность перед природой, неведомую ни античности, ни христианству (в целом см *H Jonas* Das Prinzip Verantwortung Versuch einer Ethik fur die technologische Zivilisation 2 Aufl Zurich, 1987 S 390 f)

[4] *Л Фейербах* О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли Предисловие // *Л Фейербах* Избранные философские произведения Т 1 М , 1955 С 443

загодя каких-либо четких определений свободы и воли, я поначалу стану использовать эти понятия как нечто «неясное» или «не вполне ясное» — с тем, чтобы по ходу рассуждения они наполнялись содержанием[5].

Природа философского понятия есть часть природы самой философии. Бытие понятия есть его история, а его смысл есть история его смысла. Абсолютно четкими и «равными себе» могут быть либо понятия, взятые в пределах одной системы, либо просто не имеющие исторических аналогов. Но в своем историческом бытии всякое понятие перестает быть тем, чем оно выступает в замкнутом пространстве системы или даже одного текста (то есть *термином*), и приобретает (в большей или меньшей степени) широту *философской метафоры*. Вопрос «что означает данное понятие?» всегда подразумевает «в какой системе, у какого автора, в какое время?» Такие коррекции неизбежны при рассмотрении понятия в его историческом бытии; они позволяют правильно отнестись к проблеме его существования, но не могут дать совершенных рецептов правильного обращения с ним, — чтобы, с одной стороны, не брать его как слишком широкую метафору и, с другой, не отсекать важные элементы смысла, с трудом совместимые в рамках какой-либо одной системы

Отсюда следует, что с такой же осторожностью мы должны подходить к общепринятым понятийным оппозициям типа «свобода»/«необходимость», «детерминизм»/«индетерминизм», «волюнтаризм»/«интеллектуализм» и т. п., не забывая о том, что они работоспособны в некоторых ограниченных пределах и почти всегда требуют пояснений

Возьмем, к примеру, понятие «воля» с точки зрения оппозиции «волюнтаризм»/«интеллектуализм». Нужно заметить, что «волюнтаризм» в его общепринятом смысле есть изобретение сравнительно недавнее. В истории философии мало кто рассматривал «волю» вместе с Шопенгауэром, Ницше или Бергсоном как иррациональную стихию, неподвластную контролю разума Во всяком случае, ни античность, ни христианское средневековье не знали ничего подобного (заявление Дунса Скота о примате воли над разумом имеет иной смысл).

[5] Так поступают довольно часто, напр *H Reiner* Freiheit, Wollen und Aktivitat Phanomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit Halle, 1927 S 1 f

Ниже мы увидим, что в процессе «эмансипации» воли от разума был акцентирован момент влечения, тяготения той или иной «любви». Сам по себе момент влечения всегда присутствовал в античных представлениях о волении, но выражение «иррациональная воля» для античности есть нонсенс, противоречие в определении или, в крайнем случае, оксюморон.

Античную традицию в подходе к феномену «воления» часто называют «интеллектуалистской». «Воля» выступает здесь как более или менее самостоятельная способность *разума*; чистая «спонтанность» не есть «воля» в строгом смысле. Принципиально важны два аспекта: *осознанность* и *нравственная необходимость* решения (действия), которые в античной традиции совпадают. В этой традиции акцент делается не на разрыве между разумом и волей, но на их связи[6].

Весьма любопытным феноменом в истории философии является стабильное воспроизведение именно этой традиции (некоторое изменение смысла и объема используемых понятий можно считать несущественным), которую мы назовем *классической* традицией в проблематике воли и свободы. В Новое и Новейшее время она устойчиво прослеживается через Эразма, Декарта, Спинозу, Лейбница к Канту и Гегелю; хорошим ее примером в самые последние времена может служить П. Рикер с его формулой «желать — значит мыслить»[7], живо вызывающей в памяти схожие формулировки Хрисиппа, Плотина, Спинозы или Декарта.

Для классической традиции характерно выделение момента интеллектуального самоопределения в качестве конституирующего элемента воления. Этим она радикально отличается от шопенгауэровско-ницшеанской традиции. Важной спецификой классической традиции является безусловная связь свободы воли как автономии субъекта с ответственностью. В нашем изложении мы будем иметь дело почти исключительно с классической традицией с момента ее зарождения и оформления, так как именно в ее лоне возникла и развивалась вся проблематика свободы воли.

Итак, я исхожу из допущения, что историческое бытие

[6] Именно это обстоятельство побуждало многих исследователей ошибочно отказывать грекам во всяком представлении о воле.

[7] *P. Ricoeur*. Philosophie de la volonté. T. 1: Le volontaire et l'involontaire. P., 1950. P. 41.

понятия есть его бытие в виде *философской метафоры* разной широты и насыщенности. К понятиям «воля» и «свобода» все сказанное относится едва ли не в большей (по сравнению со многими другими понятиями) степени. Почти невозможно сказать, что такое «воля» или «свобода» вообще. Между тем, семантическое поле философской метафоры «свобода воли» (возникшей на стыке совместимых смыслов двух первых понятий) исторически оказалось у́же, в нем больше четких и взаимосовместимых смыслов[8]. При этом очевидно, что акцент в словосочетании «свобода воли» всегда ставился на первом слове, так как второе с равным удобством могло заменяться «решением», «выбором» и тому подобными эквивалентами. Таким образом, мой предмет — не «свобода» и «воля» по отдельности, но *свобода воли* как специфический (и в значительной мере независимый от составляющих — во всяком случае, от второй) синтез этих исходных понятий, имеющий *моральный* проблемный характер.

Поэтому в мою задачу не входит подробное рассмотрение «анатомии», феноменологии и психологии волевого акта[9] — речь обо всем этом будет идти лишь постольку, поскольку это необходимо для прояснения основного предмета, — и поэтому в конце рассуждения понятие «воля» вряд ли станет заметно яснее, чем в его начале. К тому же, далеко не во всех случаях понятие воли существенно для понятия свободы воли. Это прямо зависит от способа, каким дедуцируется последнее.

В истории философии известны два основных способа. Первый (его придерживались Аристотель, отчасти схоласты и Гегель) сводится к *аналитической дедукции* понятия о свободе воли из самого понятия воли как способности разума к

[8] Здесь, собственно, речь должна идти уже о природе философского языка как такового и проблеме философского описания. См., например: *Г.-Г. Гадамер.* История понятий как философия // *Г.-Г. Гадамер.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 26 сл. Гадамер разумно замечает, что в высшей степени рискованно настаивать на идентичности смысла терминов и, соответственно, «гомогенности» всей проблематики свободы на обширном историческом пространстве ее бытия (с. 32 сл.): «Проблема свободы, несомненно, представляется одной из проблем, лучше всего удовлетворяющих условию подлинности проблемы. Условие подлинности философской проблемы, по существу, сводится... к неразрешимости этой проблемы» (с. 32).

[9] Такого рода проблематика разбирается, например, в книге Р Сааринена (*R. Saarinen.* Weakness of the Will in Mediaeval Thought: From Augustine to Buridan. Helsinki, 1993).

самоопределению и порождению особой причинности. Для этого способа понятие воли, разумеется, кардинально важно. Второй способ (от Платона и стоиков через Августина и схоластов — к Канту) — *постулирование* свободы воли как *независимости* от внешней (природной или божественной) причинности и только в силу этого — как способности к самоопределению. Для второго способа существуют и две разновидности доказательства. Во-первых, *теодицея* (распространенная повсеместно и почти во все времена), где свобода воли постулируется для доказательства невиновности божества в мировом зле. Во-вторых, противоположный по исходной посылке (отрицание всякой теодицеи), но сходный по принципу *кантовский способ* доказательства, где свободы воли требует морально законодательствующий разум. Нюансы этих двух разновидностей доказательства несущественны в том смысле, что для второго способа в целом не требуется определять по существу, что такое воля. Довольно допущения некоей величины, которая обеспечивает формальную корректность уравнений морали. Поэтому выражение «свобода воли» с легкостью заменяется здесь на «свобода выбора», «свобода решения» и т. д.

В истории философии эти два способа дедукции понятия свободы воли довольно редко встречаются в чистом виде; более типично сочетание элементов того и другого, а иногда оба способа умещаются в одной системе (как у стоиков или в схоластике, начиная с XIII в.). Это обстоятельство свидетельствует нам, что два указанных способа суть просто две манеры решения одной проблемы или одного комплекса проблем в рамках единой классической традиции.

А это в свою очередь означает, что на протяжении многих веков сохраняется практически тот же выбор вопросов. Как можно представить действие субъекта не детерминированным извне? Что есть моральное действие и как оно должно осуществляться, чтобы быть моральным? Подразумевает ли ответственность свободу воли? В какой мере эта ответственность моральна, то есть имеет внутренний характер? Ответы на эти и сопутствующие вопросы исторически сводились к вопросу о характере внутренней *автономии*[10] субъекта: обус-

[10] Этот греческий термин стал устойчиво употребляться в новоевропейской философии едва ли раньше Канта; в античных и христианских тек-

ловлено ли моральное действие такой автономией? следует ли понимать под нею способность самоопределения, а динамическую ипостась этой способности считать волей? насколько воля детерминирована познавательным актом? и т. д. В кратком виде вопрос формулировался, следовательно, так: как возможно допущение интеллектуальной и моральной автономии (в качестве условия моральности и в качестве способности к порождению внеприродной причинности) субъекта и в каких пределах?.

Именно в таком виде для европейского сознания стала существовать проблематика свободы воли, оформленная классической традицией. В античном и христианско-новоевропейском сознании эта традиция устойчиво доминировала на протяжении двух тысячелетий. Многие ее положения со временем превратились в такие общие места, что от человека нашей эпохи подчас требуются специальные усилия, чтобы вообще увидеть здесь проблему. «Ответственность предполагает свободу выбора»[11] — вот типичная посылка современного европейца, воспитанного на Канте. Между тем *история* проблемы свидетельствует, что представление о безусловной связи свободы и ответственности стало доминирующим никак не ранее III в. до н. э., да и то со всеми оговорками, которые вытекают из свойств античного менталитета. Архаика, а во многих отношениях и классика греческой мысли в изобилии доставляют примеры того, что никакая «автономия» и никакая свобода не являются непременным условием для вменения и ответственности; христианская мысль не раз возвращается (пусть и неявно) к тем же архаическим схемам. Особым важным вопросом является характер самой ответственности: насколько она была внутренней, какие типы законов считались моральными и принимались индивидом как регулятивные нормы поведения, насколько, наконец, это суммировалось совестью.

В заключение я хотел бы коснуться еще нескольких проблем, которые невозможно обойти молчанием. Речь пойдет о внерациональных основаниях философствования в широком смысле, а в частности — о специфике «трагического» и

стах встречается (в моральном значении) сравнительно редко (см. ниже, с. 67).

[11] *M. Pohlenz.* Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Heidelberg, 1955. S. 60.

«греховного» сознания. Мы привыкли говорить, что в европейской традиции (начиная с античности) проблематика свободы воли и основные интеллектуальные усилия концентрировались на оппозициях «детерминизм»/«индетерминизм», «свобода»/«необходимость» и т. п. Разумеется, подходить к проблеме можно и так, эвристически (в некоторых случаях) это даже целесообразно. Ограничивая наш предмет, мы безусловно выигрываем в ясности, но почти неизбежно оставляем за скобками немаловажное пред- или околофилософское содержание многих представлений.

Между тем с самого начала проблема свободы воли выступала в пышном обрамлении мифо- и теологем. Генетическое отношение между мифо- и теологемами, с одной стороны, и понятиями — с другой, почти никогда не бывает достаточно ясным. Очевидно лишь, что первые невозможно без остатка свести ко вторым. Очевидно, далее, что оформление понятий свободы, воли, цели, вины и ответственности так или иначе связано с рефлексией по поводу первичных представлений о божестве, благе и зле, грехе и воздаянии и т. п. Подобные представления по природе своей выражают нечто символико-мифологическое или же, если угодно, некие «экзистенциальные состояния»[12]. Не приходится сомневаться, что они весьма мало совместимы с философствованием как «чистой» рефлексией или «чистым» созерцанием, равно как с любой «строгой» теорией, оперируемой такими же «строгими» понятиями. Но столь же несомненно, что за всю свою историю философия почти никогда не знала совершенно «чистой» рефлексии, а самая «строгая» теория (за единичными исключениями) почти никогда не могла, а главное, не желала обходиться совершенно без всякого нефилософского содержания. Кроме того, любая «конечная» абстракция, взятая вне конкретного контекста или системы, представляет собой дистиллят, лишенный цвета, вкуса и запаха, и пригодный лишь для создания других продуктов.

Это обстоятельство поднимает ряд поистине необъятных вопросов, которые можно затронуть лишь слегка. Первый — способ и специфика присутствия «нефилософского» в «философском» и наоборот. Другие, не менее важные — характер

[12] *H Reiner* Op. cit. S. 1.

взаимодействия этих двух компонентов, продуктивность их симбиоза и т. д.

Во все времена чрезвычайно распространенным было стремление придать «нефилософскому» характер «философского». Смысл понятия «необходимость» издавна и с большим удобством выступал в облике «судьбы», «рока», «фатума», «Ананки», «Мойры» и многого другого. Внедрение христианских теологем связало необходимость с Волей Божьей, Благодатью и Всемогуществом Творца, отодвинув на второй план тривиальные к тому времени смыслы вроде «природного сцепления причин».

Самый характер «*философского*» является не постоянной, но всегда *исторически определенной* величиной. Изменение семантики и объема понятий в процессе взаимодействия с мифо- и теологемами расширяло сферу их применения. Понятия врастали в недра мифо- и теологических смыслов, вычленяя из них «строгое» значение. Со сменой античных космо- и рациоцентрических схем тео- или, лучше сказать, кредоцентрической христианской и догматика христианства (пока еще в первоначальном виде) была включена в сферу философской рефлексии. С тех пор многие теологические реалии (благодать, предопределение, первородный грех и другие) стали непременными составляющими проблематики свободы воли, а сама проблема — достоянием религиозного сознания. И в христианских теологемах мы вовсе не должны видеть прежде всего какие-то препоны; вне сомнений и стимулирующая роль этих представлений, которые настолько прочно вросли в ткань европейского философствования, что не вызывает ни малейшего протеста, когда Кант непринужденно оперирует идеями о промысле, грехе, изначальном зле, заповедях Божьих и т. п. Мы просто должны составить себе «религиозно-философский словарь» для перевода одних терминов в другие. Не следует забывать, например, что для христианских авторов в принципиальных вопросах важно было оперировать «своей», а не «чужой» лексикой — пусть и с некоторым ущербом для ясности проблемы в «чисто» философской ее формулировке. Для них вопрос о свойствах благодати был (и по интеллектуальному напряжению, да во многом и содержательно) такой же *проблемой*, как и та, которую «философский» разум обустраивает иными понятиями и терминами. Поэтому ясно, что харизматическая проблематика ав-

густинизма скрывает в себе «чистую» философскую проблематику соотношения свободы и необходимости, но, повторяем, *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 пережила трагедию в осознании невозможности подходить с человеческой меркой к Высшим решениям, а стало быть, невозможности и ненужности никакой теодицеи, никакого самодостаточного свободного произвола, а в конечном счете — и самой рефлексии в целом ряде областей. Эта благочестивая 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; но неизбежный пассивный фатализм вдруг волшебно обратился у них в теорию с поразительно продуктивными социо-культурными выводами (если учесть и принять все итоги «Протестантской этики» Макса Вебера).

Некоторые смысловые моменты развития проблемы можно суммировать в следующей таблице (свое раскрытие она найдет в последующем изложении):

Два основных типа морального сознания

А. Ответственность подразумевает свободу произвола и наоборот (классическая традиция подхода к свободе воли)

1. Платон (частично), Аристотель, стоики, неоплатоники (частично).
2. Христианская разработка традиции (Августин).
3. Схоластика и переход к Новому времени (Эразм)[13]

В. Ответственность не подразумевает свободы произвола

1. Греческая архаика и отчасти классика.
2. Поздний Августин и его теория предопределения.
3. Развитие ее Лютером и Кальвином.

Имя Августина присутствует в обеих частях таблицы. Он подвел итоги многому из того, что было сделано до него в

[13] Этот ряд может быть продолжен за счет этапов, выходящих за пределы нашего изложения: ренессансная «автократия» (абсолютизация свободы произвола), кантовский «автономизм» (взвешенная и упорядоченная система в лучших классических традициях); наконец, экзистенциалистские концепции, акцентирующие момент выбора и ответственности

области учения о свободе воли; вместе с тем, он создал новое, совершенно противоположное учение, парадоксально оказавшись источником двух разнонаправленных 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. Перечисленные обстоятельства делают Августина ключевой фигурой этого рассуждения. Углубляясь в его построения, мы лучше понимаем многое из того, что было высказано раньше и будет высказано впоследствии.

Приблизительно таков круг проблем, понятий и представлений, с которыми читателю придется иметь дело в дальнейшем. Даже самый краткий их обзор свидетельствует, как я надеюсь, о том, что речь идет не просто о «незаинтересованном изучении» прошлого: «изучать» в данном случае — связать прошлое живыми нитями с настоящим. При этом я по возможности не буду касаться чисто теологических аспектов проблематики как слишком специфических и требующих особого подхода. Так, речь пойдет почти исключительно о *человеческой* свободе и воле; о возможных же свойствах других разумных существ (Бога, ангелов) я буду говорить лишь там, где это совершенно необходимо.

Наконец, несколько слов о литературе предмета. Она практически необозрима, почему трудно предложить хотя бы краткий ее очерк. В круг внимания она будет входить постепенно, по ходу изложения. В качестве иллюстраций я старался отбирать самые, как принято говорить, «репрезентативные» тексты.

ЧАСТЬ I

АНТИЧНОСТЬ

ГЛАВА 1

АРХАИКА И КЛАССИКА

§ 1. АРХАИЧЕСКИЕ И ПРЕДКЛАССИЧЕСКИЕ СХЕМЫ

Итак, прежде всего нужно рассмотреть, какие ответы (в рамках определенной мыслительной культуры и традиции) были даны на те вопросы, которые намечены во введении. Говоря кратко, основное внимание будет сосредоточено на следующих пунктах: каково взаимоотношение свободы и ответственности; что такое эта «свобода» и как античность понимала автономию индивидуального произвола; в какой мере ответственность подразумевала автономию и наоборот; какие типы теодицеи созданы античностью; как понималось воление и в какой мере действие детерминировано познавательным актом; в какой мере свобода и ответственность имели моральный характер; какие типы моральных законов подвергались «овнутрению», то есть какие типы морального сознания мы можем выделить; насколько тесен симбиоз морали и права и т. д. Этот перечень не следует считать краткой сводкой нижеследующего изложения. Я имею здесь в виду, в первую очередь, те «смысловые узлы», которые нужно нащупать в том или ином конкретном материале, ту тематику, с точки зрения которой этот материал преимущественно должен интерпретироваться.

1. «Протосхематика» (от эпоса к трагедии). Первые представления о свободе и ответственности, возникшие в Греции, значительно отличались от тех, которые сейчас кажутся привычными. Эти последние в почти окончательном виде сложились после Канта и Гегеля. Нравственность и моральная ответственность базируются на идее свободы — вот ключевая посылка новоевропейской морали XIX века.

Совсем не так ставился вопрос на заре греческой мысли.

«Архаика» рефлексии почти во всякой культуре «размещается» в текстах (в данном конкретном случае это эпос и лирика), которые не являются философскими по содержанию, но, тем не менее, позволяют судить об основных мировоззренческих интуициях значительной эпохи. Эти первые интуиции, конечно, формализованы (если вообще можно вести об этом речь) в минимальной степени, и, следовательно, о «схематике» определенного рода здесь можно говорить лишь совершенно условно. Немаловажное обстоятельство заключается и в том, что в области греческой моральной рефлексии первые нефилософские тексты от эпоса до трагедии включительно оказываются более репрезентативными, чем тексты большинства досократиков (поскольку собственно философская рефлексия на первых порах была занята преимущественно другими вещами). Учитывая специфику этих материалов, я не считаю нижеследующие утверждения строго обоснованными и высказываю их, самое большее, как рабочую гипотезу.

Мироощущение греческой архаики в данной конкретной области можно было бы кратко сформулировать следующим образом: *ответственность (вменение вообще) не предполагает свободу произвола как непременное условие.* Если ответственность все же существует (как принцип и как факт), она носит внешний характер и отличается сильным правовым оттенком. Это не значит, разумеется, что вменение не рассматривалось и как этическая проблема. Скорее нужно считать, что для архаического (а отчасти и для всего античного) морального сознания противоположность нравственности и права вообще не имела того принципиального характера, какой она приобрела в эпоху христианства и особенно в Новое время. Возвращаться к этой теме мы будем еще не раз.

Основную причину этого не без основания можно усматривать в том, что греческая рефлексия началась не с исследования души или сознания, а с *космоса*[1]. Поэтому нормами мышления и действия стали в первую очередь *законы космоса*, истолкованные рационально или квазирационально (в меру интеллектуальных масштабов времени). Теми же самыми нормами стала оперировать и моральная рефлексия, первичная формализация которой окончательно завершилась, ви-

[1] См.: *A Dihle* The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley; Los Angeles; L., 1982 P. 36 ff.

димо, никак не раньше V века (то есть уже в классическую эпоху). Поэтому изначально всякое человеческое действие соотносилось с нормой общекосмической *разумности*: крайними пределами являются законы бытия, а не «чистого» морального долженствования. Тем самым главными пунктами моральной рефлексии архаики были: определение этой нормы и включенность индивида в течение космических событий. Моральность действия выступала как следствие «совпадения» с порядком космоса. Универсальная космологическая парадигма стала, помимо прочего, своеобразным кодом, позволявшим объяснять моральный, социальный и космический порядки друг через друга.

Первый и основной закон, обнаруженный греческой моральной рефлексией, — закон *космического воздаяния*, который одинаково действует в масштабах всего космоса и в масштабах человеческого общества, выступая обыкновенно в облике *рока* или *судьбы*. Именно он прочитывается между строками Гомера и Гесиода, о нем прямо идет речь в элегиях Солона и в трактате (имевшем уже философский характер) Анаксимандра (напр., знаменитый фрг. B 1)[2]. «Чисто» этическое словно поглощалось внешнеправовым; поэтому и «овнутрению» подвергались в первую очередь *последствия* тотального космического порядка (к этому я еще вернусь ниже), а взаимоотношения между архаическим индивидом и космосом по преимуществу суммировались в идее *имперсональной компенсаторной справедливости* (лишь впоследствии, в эпоху классики, она получила отчетливо выраженный индивидуальный характер, стала базироваться на идее высшего блага и отождествляться с нею). Таким образом, мир как мир вины возник не с того времени, как в нем начал действовать свободный субъект, а с того, как в нем вообще что-то начало действовать.

Человек отвечает *перед космическим порядком* и отвечает *имперсонально* в силу *почти тотальной включенности в этот порядок*. Здесь уже заложены основы трагедии. Человек отвечает *во имя порядка*, жертвуя ради него подавляющей частью своей индивидуальности (хоть и сохраняя при этом пространство для индивидуальной активности), — если не нака-

[2] «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» (пер. А. В. Лебедева). Ср.: Эмпедокл B 26; 115.

зывается этим порядком *естественно* (кара богов в виде стихийных бедствий и т. п. — напр., Plut. Rom. 24; Camill. 5).

Украв Елену, Парис нарушил существовавший порядок вещей и в конце концов искупил это своей смертью, но компенсация самого нарушения затронула множество людей помимо него. Механизм компенсации — воздаяние рока или месть богов (на человеческом уровне) либо круговорот элементов (на общекосмическом). Следствия закона всеобщи, и никто не в силах избежать их. Эта парадигма от Гомера и почти до трагиков включительно находит подтверждение во многих известных примерах, сохраняя в неприкосновенности свою суть (хотя акценты в разное время ставились, конечно, по-разному).

Идея компенсации — *не идея субъективной вины, но идея возмещения ущерба, нанесенного порядку.* Компенсация здесь *имперсональна,* то есть для своего осуществления не требует какой-либо «персонификации» ответчика в том смысле, чтобы принимать во внимание его внутренние мотивы, степень осознанности и свободы совершения действия. Отвечает не субъект, а *часть космоса* (хотя сам инднвид, особенно в трагедии, может осознавать себя носителем заслуженной или незаслуженной вины). Место субъекта действия занимает *имперсональная вина*, передаваемая словом *αἴτιος/αἴτιον*, которое точно так же может обозначать любую причину ущерба. Ответственность (если вообще вести о ней речь) равным образом носит здесь не *субъективный*, но в лучшем случае индивидуально-конкретизированный характер:

> *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*

(слова Агамемнона Il. XIX 86 sq., пер. Н. Н. Гнедича; cf. I 153; 335; 472; III 164; IV 409; IX 537 etc.).

Иными словами, ответственность имеет не внутренний, моральный, но внешний, конкретно-правовой характер: вменяется не злоупотребление свободой и даже не абстрактное *нарушение* космического порядка (о нем действующее лицо может и не догадываться), но *конкретное действие* (*реально* этот порядок нарушающее). Смысл данной ситуации в следующем: если бы в первую очередь имело значение, *кто и как* действует (то есть имели бы значение *принцип* автономии и

моральная максима действия, а не его конкретная материя), то и вменялось бы «злоупотребление» или «нарушение вообще». Но поскольку важен лишь подлежащий исправлению (компенсации, возмездию) *результат* нарушения, то значимо прежде всего *конкретное деяние* (ибо сам механизм нарушения и компенсации имплицитно содержится в космическом порядке). Порядок — «самонастраивающаяся» система, в минимальной степени зависящая от самостоятельности своих элементов: для нее безразлично, кто и как (по каким мотивам и в каком состоянии) нарушает равновесие. Поскольку нарушение и воздаяние происходят внутри одного порядка и им подразумеваются, невероятна сама мысль о теодицее — космос совершенно однороден и не нуждается в оправдании. В этой схеме нарушение и восстановление порядка — явление, передающее вечную пульсацию космической жизни.

Эта парадигма некоторое время имела универсальный характер. Весьма показательно, что компенсаторная схематика подвергалась «овнутрению» точно в том же смысле: эпический герой *внутренне* принимает во внимание лишь *причиненный ему* ущерб, то есть полусознательно отождествляет «микропорядок» своего индивидуального существования с общекосмическим «макропорядком» (см. гл. 2, § 2.1).

Индивид несет ответственность не потому, что он *субъективно (то есть морально) свободен*, но потому, что *объективно* он — *αἴτιος*, абстрактный (то есть персонально не уникальный) «виновник» или, скорее, причина некоего действия. Понятно, что такая роль — это *участь*, *судьба*, *рок*, нечто не зависящее от личного желания человека. Тем самым, индивид принужден *нести ответственность за свою судьбу внутри своей судьбы, ответственность без свободы что-либо изменить* — причем (что важно) далеко не всегда такое положение принимается бессознательно или против желания[3].

Таким образом, в архаической «схематике» ответственность имеет, по-видимому, преимущественно внешний характер, не

[3] Эта глубинная интуиция оказалась исключительно жизнеспособной В течение десятков столетий она мимикрировала и вступала в самые разнообразные симбиозы, не утрачивая при этом своей сути Она владеет умами поколений античных мыслителей, но не умирает и в христианстве. в конце концов, даже вина Иуды — в известном смысле его судьба В новом облике эта интуиция овладевает ап Павлом, Тертуллианом, Августином, Лютером, близка столь разным людям, как Паскаль и Ницше, и т. д

связывается с внутренней настроенностью индивида и не ставится в зависимость от свободы его произвола. Хотя у Гомера и встречаются единичные намеки на то, что совершенное под принуждением извинительно (напр. Od. XXII 350 sq.), все же, как правило, человек отвечает постольку, поскольку *фактически нарушает порядок*, и наказывается за нечто реально содеянное им, а не за то, что он сделал это *свободно*: война и бедствия предрешены богами, но отвечают за нарушение порядка люди (Il. II 111 sq.; III 164; IX 18 sq.; 115 sq.; XIX 86 sq.; 270; Od. IV 261 sq., etc.). В свою очередь, известная произвольность действия не обязательно предполагает ответственность (Il. IV 405 sq.). По этому поводу Э. Доддс резонно заметил, что эпический герой просто не понял бы вопроса о том, свободны ли (принципиально и в моральном отношении) его действия[4].

Гесиод также толкует божественный порядок как систему космического воздаяния (Op. 225; 240 sq.; 256 sq.). Здесь мы находим все ту же *вину без субъективной виновности* (Theog. 570 sq.; 874; Op. 49; 105) и те же утверждения, что вина безусловно должна искупаться: невозмещенное нарушение порядка нарушает стабильность общего существования (Op. 36; 225 sq.; 238 sq.; 248; 332, etc.). Гесиод почти не использует термина *αἴτιος* (единственный случай — *ἀναίτιος*, Op. 827), но эта терминологическая лакуна, разумеется, не имеет принципиального значения.

Вместе с тем, уже у Гесиода и особенно у Солона заметна модификация исходной схематики. Хотя в целом и Гесиод, и Солон еще почти целиком пребывают в лоне «эпических» норм (где «порядок» остается абсолютным мерилом), проблема справедливости начинает очеловечиваться: действия разумного существа, стремящегося к добродетели, должны оцениваться иначе, чем происходящее в неразумной и тем более неодушевленной природе (Hes. Op. 210; 238 sq.; 265; 275 sq.). У Солона термин *αἴτιος* сохраняет свое привычное значение (напр., frg. 1, 29—32 Gentili—Prato), но в нем начинает отчетливо проявляться *индивидуальный* и *социальноокрашенный масштаб действия*. То же самое действительно и для Феогнида (131 sq.).

[4] *E R Dodds* The Greeks and the Irrational Berkeley, Los Angeles, 1951 P. 7, cf. 3—6, 17—18, 36, 42

Это был самый первый и еще незначительный толчок, но именно с него начался процесс распада монолитной эпической парадигматики, в лоне которой целиком пребывают ионийцы, орфики, пифагорейцы и Эмпедокл.

2. *Трагики и софисты.* У трагиков также еще продолжает сохраняться в основных чертах исходная модель: «космически» вменяется нарушение порядка, который обнимает собой и возможную «несправедливость», и воздаяние за нее; вынужденность действия не означает отсутствия вины и тем более ответственности. Но ответственность и вина впервые отчетливо рассматриваются *как проблема*, возможные решения которой вносят свой вклад в начавшееся размывание эпических установок (Aesch. Eum. 579 sq.; 610 sq.). «Причинитель» ущерба также начинает утрачивать полную имперсональность. Это весьма важный шаг в поисках более удовлетворительного объяснения причин счастья или несчастья индивида.

В целом свобода и необходимость растворены еще в общекосмической целесообразности и своего рода тотальной предопределенности. Обреченность на бытие есть обреченность на действие, а потому и на ответственность в рамках «тотального» воздаяния (*δράσαντα παθεῖν*, «кто свершил — претерпи», Aesch. Choeph. 313, пер. А. И. Пиотровского) — ибо человек не может действовать, не нарушая порядка и не внося в него дисгармонию.

Индивидуальное несчастье выступает как возмещение несчастий других. Основанием для ответственности пока еще является *не свобода выбора*, а *обреченность на действие*. Новость в том, что индивидуальная ситуация («участь», «жребий») становится центральным пунктом «трагической» рефлексии. Во внимание уже принимаются субъективные условия и мотивы действия, и вина, во всяком случае, уже не воспринимается как нечто монолитно-объективное. Более того, *невольность* действия начинает выступать основанием для *субъективного невменения*:

> *Но если кто невольно (μὴ ἐξ ἑκουσίας) виноват,*
> *Того прощают...*

(Soph. Trach. 727—728, пер. Ф. Ф. Зелинского; cf. Antig. 239 sq.)

Трагический герой продолжает принимать «эпическую»

постановку вопроса: Аякс не ищет оправдания в безумии, Эдип — в незнании. С точки зрения здравого смысла вина Эдипа извинительна (Soph. Oed. Col. 967 sq.; 977), но *объективно* любое действие, нарушающее порядок, так или иначе подлежит воздаянию (Antig. 306 sq.). Парадокс трагического сознания (и его эпический рудимент) в том, что объективная *вина* (в масштабах космического порядка) *внутренне* ставится на место *личной виновности* и переживается как таковая. Это значит, что механизм нарушения порядка начинает «овнутряться», он перестает быть чем-то внешним и опосредуется моральным сознанием. Весьма важным проявлением этого процесса являются терминологические новшества: у Софокла, вероятно, впервые слово *αὐτόνομος* приобретает значение осознанного свободного произвола (Antig. 821).

Но сам порядок космоса все еще продолжает принципиально совпадать с *должным* для человека. Возмездие является указанием на примирение с божественным порядком. Поэтому и в трагедии действия скорее «претерпеваются», нежели свободно и сознательно *совершаются*; при этом сознание видимой *незаслуженности* тех или иных наказаний ничуть не противоречит столь же (если не более) основательному сознанию *виновности* и готовности эти страдания претерпеть (напр., Aesch. Pers. 213—214; 828; Soph. Oed. Col. 282; 528; 546 sq.; 1002 sq.).

Таким образом, даже у Софокла все вершится еще не по моральным масштабам, а по нормам *тотальной ответственности*. Как и у Анаксимандра, все существующее вынуждено за что-то отвечать — по той причине, что оно существует. И только у Еврипида индивидуальная, внутренняя мотивация определенно выходит на передний план; во всяком случае, космический порядок не является более единственным основанием ответственности, которая утрачивает тотальный характер. Еврипидовский Орест «стоит на пороге субъективной ответственности»[5] Это должно означать, что для сознания Ореста первостепенную важность имеет его индивидуальная ситуация и личная мотивация. Еврипид в некоторых случаях идет гораздо дальше того, на чем будет настаивать Платон (то есть, что никто не совершает зло добровольно, а

[5] *J. Holl.* Op. cit. S. 68.

лишь по незнанию). Как говорит Федра в «Ипполите» (377 sq.), злодеяние нельзя сводить к свойству ума (*κατὰ γνώμης φύσιν*); большинство настроено достаточно разумно, и дело не в этом: мы понимаем и знаем, что такое добро, но не делаем его (*τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν*) — по разным обстоятельствам (одни — по лености, другие — потому что не находят в этом удовольствия, и т. д.).

Наметившееся в трагедии смещение акцентов приобретает совершенно отчетливый облик у софистов. Быть может, в данном случае позволительно говорить даже о существенной реориентации исходной схематики и таком разрыве с предшествующей традицией, который во многом предвосхитил концепции Демокрита, Сократа и Платона. На передний план самым решительным образом выходят индивид и его разум, причем последний претендует на роль главного арбитра, замещающего космический закон, а субъект из героя-вершителя «мелкой» справедливости и жертвы «большой» начинает превращаться в носителя сознательно принятого нравственного закона. Тем самым принцип компенсаторной справедливости окончательно приобретает персонализированный масштаб: несправедливость из предмета космического воздаяния (в претерпевании) становится основанием индивидуальной ответственности.

Для софистов (в частности, для Протагора и Горгия), ответственность, то есть вменимость вообще, имеет смысл только в том случае, когда во внимание принимаются обстоятельства индивидуальной ситуации. Действия, вынужденные природными или не зависящими от субъекта факторами (то есть не вполне произвольные), не могут быть в полной мере вменены и заслуживают скорее сострадания. Вместе с тем, злодеяния, за которые ответственно определенное лицо, суть результат *незнания или плохого обучения*. Горгий (B 11, 6) оправдывает Елену за то, *в чем она не была властна*, перечисляя шесть причин, по которым ее проступок можно «извинить» (или шесть возможных ситуаций, когда внешнее воздействие может превышать силы субъекта): воля случая, веление богов, веление рока, внешнее принуждение, сила убеждения, сила страсти (*ἢ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν, ἢ βίαι ἁρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, ἢ ἔρωτι ἁλοῦσα*).

Вместе с тем, четко связывая вменимость с отсутствием

внешнего принуждения, Горгий не ставит вопроса о том, должны ли действия Елены зависеть от ее гипотетической способности *поступать иначе* — безотносительно к конкретным внешним обстоятельствам. Следовательно, ответственность здесь пока не имеет того отчетливо выраженного личного характера, который она приобретет в классическую и постклассическую эпохи, а сама свобода понимается как внешняя «свобода от». Кроме того, вменяется конкретное действие, а не нарушение морального долга, и ответственность пока сохраняет правовой характер: человек справедливо вынуждается к ответственности только внешними, государственными законами. Вместе с тем, сама относительность человеческих законов создает почву для относительной безответственности. Ответственность не принимается внутренне свободно, а лишь *допускается*. Свобода разума у софистов — мера всех вещей. Это безусловное новшество. Но это еще не позитивная свобода моральной *автономии субъекта*. К такой свободе подойдет лишь классика.

§ 2 КЛАССИКА ОФОРМЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

1. Демокрит, Сократ и Платон. Демокрит, Сократ и Платон открыли новые подходы к проблеме свободы и ответственности. Хотя в кругу их собственных интересов эта проблема стояла далеко не на первом месте, в данном случае мы можем без преувеличения констатировать начало принципиально нового этапа в истории проблематики — этапа собственно философской рефлексии. Начиная с этого времени специальной темой рассмотрения становится соотношение внешней необходимости и вменения, которое все более отчетливо и устойчиво (по сравнению с предшествующим периодом) связывается с *произволъностью решения* Оформляется идея морального долженствования и новый ход мысли — *теодицея*; наконец, во всей чистоте проявляется идея высшего *нравственного блага* Нравственные учения Демокрита и Сократа создавались, по-видимому, почти одновременно, и если в моем изложении Демокрит стоит прежде Сократа, то единственно потому, что в данном случае я считаю возможным ради упрощения говорить об учении Сократа—Платона, отвлекаясь от возможных различий между ними в подходе к проблеме.

Я намеренно не углубляюсь в проблему необходимости у Демокрита, то есть не берусь определенно решить, придавал ли Демокрит каузальным связям такой же абсолютный характер, как впоследствии стоики[6] Но почти несомненно, что именно Демокрит впервые отчетливо сформулировал идею нравственного долженствования в отличие от легальности действия, предложив одну из важнейших смысловых и терминологических новаций в истории греческой моральной рефлексии. «Не из страха, а из чувства долга (*διὰ τὸ δέον*) надо воздерживаться от проступков» (Stob. Ecl. III 1, 95 = 605 Л., пер. С. Я. Лурье). «Тот, кто воспитывает в добродетели убеждением и доводами рассудка (*λόγος*), окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и принуждение. Ибо тот, кто воздерживается от несправедливости, только подчиняясь закону, будет, вероятно, грешить втайне; тот же, кого побуждают поступить должным образом его убеждения (*ἐς τὸ δέον... πειθοῖ*), вряд ли станет делать что-либо неподобающее, все равно, тайно или явно» (Stob. Ecl. II 31, 59 = 607 Л.; ср. 33 с Л.).

Столь же отчетливо эксплицирована у Демокрита идея нравственного целеполагания: «Демокрит в сочинении „О цели“ (*Περὶ τέλους*) определяет ее как благое состояние духа (*εὐθυμία*), которое он называет также благосостоянием (*εὐεστώ*). И он часто добавляет: „Ведь удовольствие и неудовольствие — граница между [достигшими венца мудрости и не] достигшими его“» (Cl. Al. Strom. II 130 = 734 Л.). Вероятно, одним из первых Демокрит стал использовать термин *βούλησις* для обозначения способности обращать себя к достижению нравственной цели (Stob. Ecl. II 9, 2 = 34 Л.), что впоследствии стало нормой у Аристотеля. Разумеется, нельзя забывать, что «моральность» у Демокрита в значительной степени ориентирована на полисные идеалы, то есть имеет социальное измерение.

[6] Некоторые тексты (22—23; 517 Л.) склоняют именно к такому (в достаточной мере традиционному) предположению. Противоположного взгляда придерживается, напр., В. П. Горан (Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984); хотя его аргументация в целом ряде случаев вызывает серьезные вопросы, нельзя, тем не менее, исключать, что Демокрит действительно мог отстаивать онтологическую природу случайности, то есть сущностной неопределенности будущего, как впоследствии Аристотель.

Платоновская психология в целом еще слишком обща и статична, чтобы подробно описать механизм волевого акта и мотивации (не вполне ясно, например, в какой мере формирование решения зависит от *представлений* о благе и зле — хотя без них выбор по существу невозможен). Однако принципиально важные моменты описаны с достаточной ясностью.

Феномен «волевого» впервые становится особым предметом рефлексии. Само по себе «волевое» впервые начинает осознаваться как синтез момента *разумной оценки* и момента *стремления*. Весьма важным нужно считать то обстоятельство, что момент стремления, или влечения, выступая одним из конституирующих элементов «волевого», выделяется в отдельную и достаточно самостоятельную способность души. В «Пире» (201 dc) и «Федре» (252 b sq.) она выступает в виде Эроса. Всякое стремление имеет цель — высокую или низкую, что зависит от направленности стремления (Phaedr. 253 c sq.). Отныне «эротический» момент целеполагания становится важнейшим достоянием любой будущей теории, рассматривающей проблему воления.

Целью верно ориентированного стремления должно быть благо, изоморфное знанию и добродетели. Верное же ориентирование стремления зависит от разума и происходит под его руководством: *разумность* оформленного стремления специально подчеркивается (Gorg. 468 b sq.). Термин *βούλησις* устойчиво используется Платоном для обозначения именно *разумного* решения (Gorg. 266 a sq.; Prot. 358 bc; Phileb. 22 b; Tim. 86 d sq., etc.). «Философская» этимология термина, излагаемая в «Кратиле» (420 c), также выделяет моменты разумного решения и целеполагания. Непременный акцент на *разумности* не оставляет сомнения в том, что для *конечного* оформления той или иной «воли» знание важнее, нежели стремление. К этому фундаментальному убеждению Платона мы вернемся еще не раз.

Несмотря на то, что *разумное* решение так или иначе определяется знанием истинной цели, оно весьма часто сопряжено с ситуацией выбора — особенно в моральной сфере. Сама возможность выбора коренится в конфликте между различными частями души (Phaedr. 246 b sq.). Здесь мы впервые получаем формулу принципиального противостояния высшей способности — (морального) разума — и неразумных

низших влечений, в которых можно видеть аналог любой эгоистической склонности (Resp. IV 431 ab; 439 b sq.; IX 580 d sq.; Diog. L. III 67)[7]. Оппозиция «разум»/«чувственность» типична для учения Платона на всех этапах его развития, но, быть может, резче явлена в диалогах раннего и среднего периодов (Euthyd. 278 b sq.; Prot. 352 bd; Phaed. 94 b sq. etc.)[8].

Платон, вне сомнения, был первым, кто всерьез задался вопросом: *должен* ли разум полностью контролировать аффективную часть души? Ответ, судя по всему, дан положительный, и по логике этого ответа добродетель обеспечивается *одним лишь знанием* блага и совпадает со знанием (напр. Charm. 164 d sq.; Men. 87 c sq.). Отсюда со всей несомненностью следует, что *знания* о высшем благе должно быть совершенно достаточно для того, чтобы к этому благу стремиться. Но мало этого. Возникают сомнения в самостоятельном статусе *влечения* к благу, и умаляется значение могучего «эротического» начала. Остается пожалеть, что вопрос не был разработан Платоном более подробно; тем не менее, логика этой общей посылки определяет все его теоретические построения.

Человек свободен в своих действиях. «Это решающее обстоятельство, — как считает Поленц, — для Платона настолько очевидно, что он даже не замечает здесь проблемы»[9] Суждение Поленца звучит немного резко, но по существу оно правильно. Связь ответственности и свободы Платон принимает как нечто очевидное; ему ясно, что преступник должен нести наказание. Вопрос не в том, нужна ли ответственность, — это само собой разумеется, — а в том, *кого* считать преступником (Euthyphr. 8 de). Великая заслуга Платона в том, что он постоянно и безусловно принимает в расчет *субъективные намерения* виновника действия и тем закладывает основу будущего «аристотелевского переворота»[10].

[7] В известном отрывке из «Федра» (253 c—256 e), где душа символически уподобляется возничему на колеснице, влекомой двумя конями, нередко пытаются находить борение разума и «воли». С нашей точки зрения, речь здесь идет, напротив, о борении разумной «воли» с неразумными аффектами.

[8] См.: *F.-P. Hager.* Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der Platonischen Ethik und Metaphysik. Bern, 1963. S. 2.

[9] *M. Pohlenz.* Griechische Freiheit. Heidelberg, 1955. S. 134.

[10] Проблема ответственности в чисто социальном смысле возникла, конечно, гораздо раньше, и тут Платон не открыл ничего нового. Уже в законодательстве Драконта различается умышленное и неумышленное убий-

Тем самым *произвольность* действия и свойства этой произвольности впервые становятся важным предметом рефлексии. В качестве терминов Платон использует оппозицию «добровольно(е)»/«невольно(е)» (*ἑκών/ἄκων, ἑκούσιον/ἀκούσιον*) Gorg. 509 de; Crat. 420 d; Polit. 293 c; Legg. IX 861 de, etc.). Однако логика отождествления добродетели и знания неизбежно приводит к отождествлению *добродетельности* действия с его *разумностью*; отсюда знаменитая формула: *никто не погрешает добровольно* (*οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει* — Gorg. 468 cd; 509 e Legg. IX 860 d sq.). Разумный человек не может добровольно избирать зло, зная, что оно — зло. Гипотетическое допущение, что достойный человек способен добровольно творить несправедливость, подается как пример абсурда (Hipp. Min. 376 a sq.; Prot. 352 de; 355 ab). Платон готов допустить, что какие-то действия могут противоречить истине и разуму; однако это относится исключительно к *средствам* для достижения цели, тогда как сама цель всегда представляется (пусть даже ошибочно) как некое благо (Gorg. 468 c sq.; Prot. 358 bc)[11]. В любом случае, достойный человек утрачивает свое достоинство никак не сознательно, но всегда по некоторой невольной ошибке или в силу случайных обстоятельств: болезни и т. п., а самое плохое — лишиться, пусть и на время, знания (Prot. 345 a; Soph. 230 a; Resp. III 412 e sq.).

Но тогда встает следующий вопрос: если, по сути дела, добровольное тождественно знанию, а невольное — незнанию и противопоставление добровольного и невольного вообще имеет место только в пределах разумности, то какой смысл вводить дополнительное понятие «добровольного»? Ведь человек, знающий, что такое подлинное благо, не может (по логике предыдущего вывода) находиться в ситуации *выбора* между благом и злом, а свобода должна пониматься прежде всего как свобода *от* чувственных влечений, то есть как материально определенное *состояние*.

ство. Этот крайний и очевидный случай ответственности становится хрестоматийным примером, на котором ораторы и философы обычно разбирали проблему вменения. Так поступает и сам Платон (напр., Prot. 324 bc; Legg. IX 860 d sq.). См. также: *A. Dihle* Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik. Göttingen, 1962. S. 15 f.

[11] Вряд ли можно интерпретировать это положение в том смысле, что и разумное желание относится только к средствам, а цель задается влечением, на чем впоследствии будет настаивать Аристотель.

Ответ мы находим в главной идее всей системы Платона — идее *высшего блага*. Платоновский демиург благ[12]; благ и сотворенный им космос (Tim. 29 e sq.). Следовательно, не он виновник неразумия и зла, наличие которых в мире Платон не отрицал. Из потребности оправдать божество Платон разрабатывает первую исторически известную принципиальную схему *теодицеи*, которая отныне уже не покинет сферу теолого-философской рефлексии[13].

Итак, нужен был принцип, который позволил бы объяснить ответственность человека за существующее в мире зло. Таким принципом Платон склонен признавать *добровольность* (произвольность) действия. Но тогда приходится допускать невозможное — что зло также может совершаться добровольно. Выхода из этого затруднения Платон так и не нашел. Робкую попытку решить проблему мы можем усматривать в предположении, что низшие чувственные склонности погрешают совершенно добровольно (Phaedr. 253 e sq.; Resp. IV 430 e—431 a). Однако Платон не мог не понимать, что в таком случае самое понятие «добровольного» приобретало разные значения для разных частей души.

Тем не менее итог платоновской теодицеи выражен с исчерпывающей ясностью. Каждая душа сама *выбирает* свой жребий и несет ответственность за выбор: *αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος* (*«это — вина избирающего; бог невиновен»*) — такова чеканная формула X книги «Государства» (617 e), которая стабильно воспроизводится в платонической традиции. То есть, при некоторой непонятности того, насколько зависит от человека степень его разумности, должна оставаться инстанция, находящаяся, по мысли Платона, во власти индивида, — способность выбора[14].

Правда, эффект теодицеи умаляют еще два существенных

[12] Трудно сказать, можно ли отождествлять демиурга с высшим благом, но в принципе такое предположение допустимо (см. *Т Ю. Бородай* Платоновский демиург — образ или категория? // Античная культура и современная наука. М. 1985 С. 31—36)

[13] Нельзя не заметить, что сама идея теодицеи может рассматриваться как следствие введения унитарного высшего начала. Монотеистическая теодицея есть единственная теодицея в настоящем смысле (здесь нельзя списать зло на других богов, другую ипостась божества и т п.).

[14] О том, что происходит с умершими в загробном мире и как вершится воздаяние, основанное на принципе вменимости проступков, Платон подробно повествует в «Федоне» (113 d sq)

обстоятельства. Если единственным источником зла в мире следует считать человеческий выбор, то и зло должно носить исключительно нравственный характер. Между тем источник зла оказывается вне человеческой души — в *материи*. Этот вывод можно считать доказанным даже при всей неопределенности многих высказываний самого Платона[15]. Во всяком случае, именно так сформулировал его Аристотель (Met. I 6, 988 a 10 sq.). Сам Платон время от времени повторял, что зло есть необходимая часть космического порядка (напр., Theaet. 176 a). Приблизительно то же впоследствии будет говорить Плотин (Enn. I 8).

Во-вторых, при всем желании связать произвольность и вменение, эти два момента все же не обретают у Платона жесткой связи. Нет полной очевидности, что решение вменяется индивиду как свободной причине этого решения. Напротив, многие обстоятельства заставляют усомниться в этом.

Для Платона свобода заключена не в автономии субъекта, а в определенном *состоянии* — именно в причастности к знанию и высшему благу (в котором, если угодно, можно видеть умопостигаемый мир свободы). Поэтому главным *способом отношения к благу* (как конечной цели разумных существ) становится то же *знание*; а главным средством его приобретения объявляется *аскеза* (в сущности, это единственно приемлемое при таких посылках объяснение), и, как следствие, *педагогические проблемы* вырастают до метафизических высот (у Сократа—Платона — вообще проблема обучаемости знанию). Реальный для Платона вопрос: возможна ли свобода и *как* она возможна? — формулируется на деле так: каковы средства и перспективы аскетического воспитания?

Платоновская теория по существу представляет собой важный переходный этап от архаических схем к высокой классике (Аристотель). Этим в немалой степени объясняется присутствие в ней целого сгустка трудноразрешимых проблем. Ответственность у Платона еще не становится в полной мере моральной категорией, но уже и не остается только проблемой нарушения космического порядка. Человек ответственен не потому, что его действия нарушают порядок, но потому, что он обладает *знанием* нравственно-должного (параллели

[15] *F-P Hager* Op cit S 6

у Демокрита — 33 c; 601—604; 613—617; 624 Л.). По логике теории, в полной мере ответственным может быть только *знающий*, но наказуется и *незнание*. Знающий (по идее) не погрешает против знания; незнающий не должен (по идее) отвечать, но все же отвечает за свое незнание. Тем самым и незнание оказывается *судьбой*, трагической участью человека.

Несмотря на весь педагогический пафос, вопрос о конечной причине незнания у Платона, как верно замечает Холль[16], даже не ставится всерьез. Все решается в величественных архаических формах. В «Государстве» (X 617 e) Платон еще не уходит далеко от тотальной ответственности архаики. С другой стороны, если вменение обусловлено не автономией субъекта, а причастностью к некоему состоянию, и если не должно быть противоречия между «знать» и «желать», то и ответственность может быть связана лишь со свободой, понимаемой как *состояние*. Это состояние к тому же обладает отчетливой нравственной характеристикой. Знание тождественно добродетели и само в себе несет награду; незнание тождественно пороку и уже само в себе несет наказание (напр., Gorg. 471 d). Между тем крайне трудно объяснить, кто же именно достигает знания, за какое время и каким способом. Ясно лишь, что это удел немногих. Корень затруднений — в попытке отождествить *цель* с достижением некоего состояния. Невозможность объяснить, как это происходит, равносильна невозможности показать, *как* возможна свобода. Кантовский постулат *«должна* быть возможна» заменяется здесь простой констатацией, подкрепить которую не в силах даже мощный «эротико-волюнтаристический» потенциал платонизма.

Перечисленные трудности будут в той или иной мере характерны для всех философских направлений, которые будут развиваться под влиянием платонической традиции.

2. *Аристотель*. С Аристотелем связан новый и чрезвычайно важный этап в развитии проблематики свободы воли. Аристотель не просто развил и систематизировал намеченное Платоном, но предложил ряд новых и очень продуктивных подходов. Главными его достижениями нужно считать разработку «анатомии» волевого акта; понимание «во-

[16] *J. Holl* Op. cit. S. 104.

левого» как акта самоопределения разума — источника особой причинности; определение добровольного как «того, что от нас зависит» и указание на жесткую и безусловную связь вменения с добровольностью поступка.

Фундаментальной способностью души является *стремление*, или *влечение* (*ὄρεξις*); оно присутствует и в разумной, и в неразумной душе. Виды стремления: желание, или вожделение (*ἐπιθυμία*), страсть (*θυμός*) и, наконец, разумное желание, или «воля» (*βούλησις*): «Кроме [перечисленных способностей] существует еще [способность] стремления, которая и по смыслу, и по свойству, видимо, отличается от прочих. И [тем не менее] нелепо отрывать ее [от прочих]. А именно, в разумной [части души] возникает воля, а в неразумной — желание, или страсть. А если душа состоит из трех частей[17], то стремление будет присутствовать в каждой» (*πρὸς δὲ τούτοις τὸ ὀρεκτικόν, ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον ἂν δόξειεν εἶναι πάντων. καὶ ἄτοπον δὴ τὸ τοῦτο διασπᾶν· ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἡ ψυχή, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις*) (De an. III 9, 432 b 3 sq.; cf. II 3, 414 b 2; 433 a 30 sq.; Magn. Mor. I 12, 1187 b 35 sq.). Неразумные желания обнимают всю сферу естественных потребностей и, строго говоря, представляют собой аффекты, связанные с чувством удовольствия или неудовольствия (Rhet. I 10, 1369 a 1 sq.; 11, 1370 a 18 sq.).

Для разумного существа характерно сознательное отношение к предмету стремления: в акте целеполагания он осознается как цель стремления, ибо не бывает стремления без цели (De an. III 10, 433 a 15; Nic. Eth. III 7, 1113 b 5 sq.). «Воля», таким образом, есть единственный вид стремления, который зарождается в разумной части души (De an. III 9, 432 b 5). Оформление волевого акта в стремлении к осознанному и предпочтенному (*προαιρετόν*) — прерогатива *разумного выбора* (*προαίρεσις*)[18]; собственно, выбор есть решение разума,

[17] Как считал Платон.

[18] Ключевой термин, введенный Аристотелем и широко использовавшийся различными школами; особенно значим у Эпиктета, хотя у него обозначает скорее моральный настрой или волевую способность вообще, чем конкретное решение (Diss. I 2, 33; 22, 10, IV 6, 34, Ench. 1, 5). Приблизительно в том же значении у Марка Аврелия используется термин *προαιρετικόν* (VIII 56) См. также *A. Dihle* The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley; Los Angeles, 1982. P. 60, 215.

обращенное к будущему и касающееся только возможного (Nic. Eth. III 4, 1112 a 15 sq.; VI 2, 1139 b 7 sq.).

Всякое стремление возникает под влиянием представления (*φαντασία*): не бывает стремления без представления (De an. III 7, 430 a 15 sq.; 10, 433 b 28). Для всякого же разумного стремления также необходимы предпосылки в виде *осознанных*, то есть принятых и одобренных представлений. Представление само по себе (как чисто мыслительный акт) не способно определить к действию без стремления; но и стремление без представления остается неосознанным стихийным влечением (Nic. Eth. VI 2, 1139 a 32 sq.; De an. III 10, 433 a 20 sq.). Следовательно, разумное существо определяется к действию лишь *осознанным предметом стремления*; поэтому «воля» должна пониматься как направленное разумом стремление, стремление, руководствующееся осознанными разумными целями (Nic. Eth. VI 2, 1139 b 5 sq.), то есть, как своего рода совпадение, синтез разума и стремления. Аристотель, правда, специально подчеркивает, что выбор разума обращен только на *средства* достижения цели, но не на саму цель, и (в отличие от «чистого» стремления) не имеет дело с невозможным (Nic. Eth. III 4, 1111 b 20 sq.; 5, 1112 b 12) (ср. ниже, с. 47 сл.). Тем самым акт решения разума отличается от акта целеполагания, в котором очевидно превалирует момент стремления (Magn. Mor. I 17, 1189 a 10 sq.). Впрочем, Аристотель, по-видимому, отдавал себе отчет в трудностях, вытекающих из подобного утверждения. Если решение оказывается актом слишком умозрительным, непонятно, как оно может побуждать к действию; тем более непонятно, как возможно появление *моральных* целей и императивов в лоне одного стремления и как индивид может преследовать нравственные цели в противоположность нормальным влечениям. Попытку выйти из затруднения мы можем усмотреть в замечании, что целевая причина действия есть стремление и *суждение* (*λόγος*) о цели (Nic. Eth. VI 2, 1139 a 32—b 7), но суждение невозможно вне разума. Кроме того, Аристотель вполне допускает возможность конфликта между выбором и стремлением (ibid. III 4, 1111 b 13 sq.), давая понять, что гарантом моральности действия является все же разум, а не стремление. Для удовлетворительного решения Аристотелю не хватает ключевого понятия о моральном целеполагании и долженствовании,

которому будут уделять так много внимания стоики. В отличие от Демокрита, Аристотель использует термин *τὸ δέον* (или *τὸ ὡς δεῖ*) в более широком значении; во всяком случае, он обозначает не столько моральное долженствование, сколько «должное» с точки зрения «метриопатического» здравого смысла, «подобающее», «приличное» — преимущественно в социальном значении (напр., Eth. Nic. I 1, 1094 a 24; II 7, 1107 a 4; III 13, 1118 b 20; IV 2, 1121 a 1; 6; IV 4, 1121 b 12; IV 6, 1123 a 20, etc.).

Но чрезвычайно важно, что разум впервые объявляется источником *специфической причинности*, отличной от прочих видов — природы, необходимости, случая, привычки и т. д. (Nic. Eth. III 5, 1112 a 31 sq.; Rhet. I 10, 1369 a 5—6). Впервые же четко разграничиваются две составляющих разума — разум «практический», размышляющий о деятельности и направляющий на нее, и разум чисто созерцательный (De an. III 10, 433 *a* 10 sq.; Nic. Eth. VI 2, 1139 a 27 sq.).

Сфера принятия решений определяется как «то, что от нас зависит» (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*) — это, пожалуй, самое важное нововведение Аристотеля. Решение принципиально возможно лишь там, где «от нас зависит», совершать нечто или нет (Nic. Eth. III 5, 1112 a 31; Magn. Mor. I 17, 1189 a 5 sq.). В сферу принятия решений попадает, следовательно, все, проистекающее из внутренней причинности и независимое от внешней. Суммируя изложенное, Аристотель получает такое определение выбора (решения): *разумно-ориентированное стремление к «тому, что от нас зависит»* (*βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν*) (Nic. Eth. III 5, 1113 a 11—12).

Следует заметить, что эта формулировка (как и ряд прежних) обладает несколько мистифицирующим характером. Сфера «зависящего от нас» подается Аристотелем как нечто прежде всего *объективное*, характеризующее скорее *объекты* решения, нежели сам источник внутренней причинности. Здесь вновь проявляется склонность Аристотеля разграничивать акты целеполагания и «практического» решения. Проще было бы, как это впоследствии сделали стоики, довести рассуждение до логического конца и сказать, что «в нашей власти» находится прежде всего само же решение разума или, точнее, способность принимать решения. Намеки на подобную формулировку мы можем кое-где встретить (напр., Magn. Mor. I 17, 1189 b 1 sq.), и общая мысль Аристотеля мо-

жет все-таки быть выражена следующим образом: принимать или не принимать решение и есть то, что в первую очередь «от нас зависит»; источник решения и поступка — в самом же решении (Nic. Eth. III 5, 1113 a 5 sq.; 7, 1113 b 10 sq.; Magn. Mor. I 11, 1187 b 5—20)[19].

Отсюда мы впервые получаем понятие о произвольном как о том, *причина чего находится в совершающем действие* (Nic. Eth. III 3, 1111 a 21 sq.)[20]. Иначе говоря, произвол определяется как выбор «зависящего от нас», или же произвольное есть *сознательно избранное и предпочтенное*, что опять «зависит от нас» (Nic. Eth. III 4, 1112 a 15 sq.; 7 1113 b 5 sq.; 21; 26; Rhet. I 13, 1373 b 33).

Отсюда, наконец, получает свое обоснование общая посылка III книги «Никомаховой этики»: награда и наказание (вменение поступка) имеют смысл только в отношении разумно-произвольных, то есть «зависящих от нас» действий (Nic. Eth. III 1, 1110 b 1 sq.; Magn. Mor. I 13, 1188 a 25 sq.). Добродетель и порок равно «зависят от нас» (Nic. Eth. III 7, 1113 b 7 sq.). Стало быть, человек отвечает за те действия, источник которых находится в нем самом и причиной которых он, таким образом, является (Eud. Eth. II 6, 1222 b 1—1223 a 19; Nic. Eth. III 7, 1113 b 20 sq.).

Понятие «виновности», как нетрудно заметить, получает здесь совершенно субъективный, персональный смысл. Из сферы вменения тем самым исключаются все невольные (совершенные под принуждением) действия, причина которых находится вне деятеля (Nic. Eth. III 1, 1110 a 1 sq.; Magn. Mor. I 14, 1188 b 1 sq.; Rhet. I 10, 1369 b 5 sq.).

Аристотель совершил подлинную терминологическую революцию, етко определив круг значений, в которых отныне

[19] В связи с этим странно встречать утверждения, будто у Аристотеля мы не найдем понятия волевой способности как определенной активности разума и понятия свободы как независимости актов разума (*A. Kenny*. Aristotle's Theory of the Will. New Haven, 1979. P. VII). Между тем, как раз такие понятия мы, по-видимому, и находим; иначе неясно, о чем, собственно, идет речь. Я склонен считать, что для Аристотеля «воля» как раз и есть способность разума к самоопределению и действию, то есть позитивная практическая способность.

[20] Нужно заметить, что для Аристотеля произвольное не тождественно разумному: произвольными считаются поступки детей и животных (любых неразумных существ), если они совершаются без принуждения (Nic. Eth.. III 4, 1111 b 4 S.; Rhet. I 10, 1368 b 33 S.).

будут функционировать термины «воля», «выбор» («решение»), «произвольное», «цель» и т. д. Особый вес придается внутреннему самоопределению субъекта. Очень важно взаимное *отношение перечисленных понятий*, которые, как можно видеть, в значительной мере определимы друг через друга. Это обстоятельство свидетельствует об их глубокой сущностной связи; вместе с тем каждое выделяет тот или иной аспект волевой способности. Если «то, что от нас зависит» выражает скорее статический момент, чистую способность иметь что-либо в нашей власти, то «выбор» и «воля» выражают момент динамический, момент реализации. Все термины были восприняты Стоей, а через нее перешли к римским авторам и в патристику.

Важнейшей особенностью теории Аристотеля является понятие о специфической «волевой» причинности, позволявшее говорить о «спонтанности» решений разума и, главное, *аналитически выводить понятие о независимости этих решений из понятия о самом решении*[21]. Вот почему Аристотеля, в отличие от Платона, мало заботила проблема теодицеи. Кроме того, позиция Аристотеля существенно отличается от платоновской и по ряду других вопросов.

Разум, создавая необходимые предпосылки для реализации стремления (Nic. Eth. III 4, 1111 b 15 sq.), все же не детерминирует его полностью. Поэтому Аристотель не принимает тезис Платона, что никто не погрешает добровольно, а если погрешает, то по неведению, беспамятству и т. п. Если добродетель и порок от нас зависят, если они суть предмет выбора, «сознательно избираемое состояние», нет никаких теоретических оснований считать добродетель чем-то более произвольным, чем порок (Nic. Eth. II 6, 110 b 36; III 2, 1110 b 18 sq.; 6, 1113 a 15 sq.). Несправедливость может совершаться и весьма часто совершается вполне добровольно (Magn. Mor. I 12, 1187 b 30 sq.; Rhet. I 12, 1372 a 5 sq.). Неведение еще не доказывает вынужденности действия, ибо его источ-

[21] Этот ход мысли в дальнейшем уже не терял своей значимости. Ср. напр., у Гегеля: «Свободу воли лучше всего объяснить указанием на физическую природу. Ибо свобода есть такое же основное определение воли, как тяжесть — определение тела... Тяжесть составляет тело и есть тело. Так обстоит дело со свободой и волей, ибо свободное есть воля...» (цит. по: *Г. В. Ф. Гегель* Философия права. М., 1990. С. 68. Введение. § 4. Прибавление).

ник остается в самом человеке (напр., действие пьяного, поскольку от самого человека зависит, приходить в опьянение или нет — Nic. Eth. III 7, 1113 b 30 sq.)[22].

Итак, сохранив платоновские понятия «добровольного» и «невольного», Аристотель иначе истолковал их. Отношение «добровольного» к «невольному» есть не отношение знания к незнанию, но отношение «того, что от меня зависит» к «тому, что от меня не зависит». Тем самым для оценки действия был предложен несравненно более верный и широкий принцип.

Теперь мы можем кратко перечислить важнейшие достижения Аристотеля. Таковы теория самоопределения разума, объясняющая специфику его активности в разных сферах; понятие о волевом стремлении, отличном как от разума, так и от «чистых» аффектов; признание, что решения и действия человека не детерминированы одним лишь знанием, и, как следствие, отказ от фундаментального тезиса Платона о совпадении знания и добродетели.

В заключение следует отметить еще одно немаловажное обстоятельство. Социально-политический аспект свободы интересовал Аристотеля никак не меньше, чем «метафизический». Свои «Этики» от писал, конечно, не для «метафизического» субъекта, а для свободного гражданина полиса (не раба!), который живет ради себя самого, а не ради другого (Met. I 2, 982 a 25—26). Поэтому Аристотель всегда уделяет большое (а иногда преобладающее) внимание условиям вменения конкретного поступка *свободному* гражданину (Polit. I 1, 1253 a 35 sq.; Nic. Eth. III 1, 1109 b 31 sq.), не скрывая социальной ориентированности своей теории. Именно это обстоятельство имел в виду Поленц, заявляя, что в понятиях «добровольное» и «невольное» у Аристотеля не нужно искать ни «метафизических» аспектов свободы, ни вообще современной проблематики свободы воли, детерминизма и тому подобного[23].

И все же нет ни малейших сомнений, что мы можем находить у Аристотеля эту «метафизику» свободы, ничуть не по-

[22] Я намеренно не вхожу здесь в детали несколько искусственного различения непроизвольного (*οὐχ ἑκούσιον*) и вынужденного (*ἀκούσιον*) в Nic. Eth.. III 2, которое существенно, главным образом, с правовой точки зрения.

[23] *M. Pohlenz* Griechische Freiheit S. 134—135.

грешая против истины (да и трудно представить, чтобы такой ум, как Аристотель, не извлекал эту «метафизику» отовсюду!). Главные достижения его мысли в этой области — самоопределение субъекта и понятие о «том, что от нас зависит» — поразительно продуктивны. Именно в этом направлении будут двигаться стоики, которые полностью очистят «метафизическую» сердцевину от всевозможной социальной «шелухи» и тем вплотную подойдут к понятию о «чистой» автономии субъекта.

3. Стоя. Со Стоей связан завершающий этап оформления классической традиции (я намеренно не вхожу в различия между ранним, средним и поздним периодами Стои, считая это непринципиальным для данного изложения). Стоики осуществили широкий синтез идей Платона и Аристотеля, добавив собственные новации. Сколь мало о подобном синтезе можно говорить применительно к метафизике Стои («метафизический» потенциал которой вообще был не слишком велик), столь же несомненно, что в области этики такой синтез был осуществлен. Здесь были объединены платоновское положение об изоморфности знания и добродетели, платоновская теодицея с аристотелевской теорией самоопределения субъекта.

Стоическая космология, не знавшая дуализма идеи и материи, представляла мир чем-то весьма однородным в отношении вещественного субстрата и, конечно, не допускала существования в нем никакого субстанциального зла. Теодицея платоновского типа была для стоиков просто находкой, они интенсивно разрабатывали эту тему, хотя трудно определить, в каких случаях именно теодицея выступала отправной точкой рассуждений.

Наличие в мире того, что следует называть злом, стоики никогда и не думали отрицать. Однако это зло не могло заключаться в каких-либо структурах мироздания. Следовательно, оно должно носить исключительно нравственный характер и зависеть только от человеческого решения. Для обоснования этих двух тезисов школа разработала тео- или, скорее, космодицею (специфика стоического пантеизма), которая, вне сомнения, опиралась на достижения Платона, но не была лишена значительного своеобразия. Говорить можно, пожалуй, о двух основных видах — космологической и

моральной теодицее[24] — последняя разновидность особенно важна с точки зрения проблематики свободы воли.

Основные пункты космологической (можно называть ее и эстетической) теодицеи таковы. Миром управляет промысл; то, что может показаться злом индивидуальному наблюдателю, в космических масштабах злом не является, ибо служит совершенству мироздания в целом и совершенствованию людей в частности (SVF II 1168 sq.; Plut. St. rep. 15, 1040 c). Следовательно, допущение зла в самом устроении космоса есть результат дефекта познавательной способности человека, но не целесообразного мироздания. Для совершенного ума неизбежность некоторых неудобств космического процесса применительно к отдельному индивиду несомненна. В свое время Марк Аврелий формулировал этот тезис так (IX 39): либо целесообразность с ее неизбежными издержками, либо атомы и бессмысленный хаос.

Если же зло не может являться свойством космической причинности, оно может проистекать только от человека. Здесь вступает в дело моральная теодицея. Чтобы благо и зло носили чисто космический характер, они *должны* быть вменимы; вменимость же для стоика подразумевает независимость нравственного решения от внешней причинности. Происходящее по внешней причине не вменяется; нечто должно зависеть от субъекта (Cic. Ac. pr. II 37; Gell. Noct. Att. VII 2; SVF II 982 sq.; 1002 sq.). Для стоика проблема приобретала такой вид: как непротиворечиво соединить этот тезис и учение о причинности вообще, не расставаясь с презумпцией единого источника всекосмической причинности. Проблема, скажем заранее, не могла быть решена в рамках учения Стои, но усилия для ее решения прилагались немалые. И вот здесь мы выходим к точке пересечения платоновской теодицеи с аристотелевской теорией самоопределения.

Хрисипп ставил вопрос прямо: что вообще «зависит от» человека? И отвечал: единственное, что «от нас зависит», — наше «согласие» (*συγκατάθεσις*)[25] принять или отвергнуть соответствующее «представление», возникающее в душе (SVF

[24] Вряд ли обоснованна уверенность П. Барта (*P. Barth* Die Stoa 2. Aufl., Stuttgart, 1908. S. 63 f.), что в учении Стои можно строго различить эстетическую, логическую, космологическую и прочие виды теодицеи.

[25] Скорее всего, оригинальный стоический термин.

I 61; II 115; 981)[26] «Согласие» имеет два вида, различие между которыми приблизительно такое же, как между теоретическим и «практическим» разумом у Аристотеля. Чисто теоретическое «согласие» имеет дело с суждениями, *описывающими* реальность и нейтральными с точки зрения аксиологии или целеполагания. Другой вид «работает» как раз с ценностными суждениями и императивами (SVF II 992; III 171; Epict. Diss. III 3, 2). По природе и механизму действия оба вида представляют собой тот же интеллектуальный акт, но «согласие» второго вида как бы запускает процесс целенаправленного стремления, формирует императивы.

Стоическая психология отличается заметно бóльшим интеллектуализмом, чем психология Платона и Аристотеля. Весьма наглядно это проявляется в описании волевого акта. Момент стремления есть, как и у Аристотеля, непременная составная часть этого акта. Однако место и роль стремления получают в психологии стоиков совершенно иную оценку. Разумное влечение разумного существа есть лишь *следствие* «одобрения» соответствующего представления, прямой результат «согласия», но не что-то сопутствующее, а тем более не предшествующее (Cic. Tusc. IV 6, 12). Хрисипп, придавший стоической психологии законченный характер, предпочитал говорить даже не о стремлении или влечении *души*, а о *стремлении разума* (*φορὰ διανοίας* — SVF III 377; Sen. Ep. 113, 18). Такое разумно оформленное стремление (*ἔυλογος ὄρεξις*) и есть «воля» (*βούλησις* — Diog. L. VII 116; SVF III 173)[27], противоположная страсти. Страсть же, определяемая как «слишком сильное влечение», оказывается не чем иным, как ошибочным суждением, причиной которого обычно является «ослабление» разумного «ведущего начала» (Cic. Tusc. IV 38, 82). *Свобода* в рамках намеченных координат определяется как «способность к самостоятельному действию» (*ἐξουσία αὐτοπραγίας* — Diog. L. VII 121; SVF III 544): противопоставление свободы и рабства носит в данном контексте не откровенно социальный (как у Платона или Аристотеля), а моральь-

[26] В строгом смысле «согласие» направлено не на представление, а на суждение, выражающее содержание представления (Sext Adv math VII 154, SVF III 171)

[27] Цицерон передает греческое *βούλησις* латинским voluntas, определяя «волю», согласно стоической традиции, как «разумное желание» (Tusc IV 6, ср Diog L VII 115)

ный характер — как противопоставление рабства наклонностям и власти над собой.

Очевидно, что при таком подходе резко возрастает роль интеллектуального момента — оценки и решения, между тем как динамический момент — стремление — играет роль явно подчиненную Подобная схема таила в себе немало сложностей для психологии Стои, но зато решительно устраняла все сомнения в едином источнике любых актов «воли» и императивов — разуме Это позволяло без труда разрабатывать очень важную для стоиков сферу нравственного целеполагания, конечное выражение которой составляет идея *долга*[28].

Акт выбора истинной цели (блага), вероятно, уже в Ранней Стое обозначался аристотелевским термином *προαίρεσις*. это «согласие» на принятие истинного представления о благе и на действие, адекватное представлению (SVF III 131; 142; 743; etc).

Несмотря на то, что «согласие» вообще и моральный выбор в частности *по определению* независимы от внешней причинности, Хрисипп счел нужным подкрепить свою схему некоторыми дополнительными соображениями. Главная трудность заключалась в том, чтобы объяснить, как в мире нерушимых каузальных связей возможно «то, что от нас зависит», то есть источник спонтанной причинности. Объяснять его существование индетерминированностью будущего, как делал Аристотель, стоики, разумеется, не могли, а потому пытались обосновать нравственное долженствование своеобразным истолкованием природы возможного. Знаменитый логический тест мегарского логика Диодора Крона (как фрагмент Клеанфа — SVF I 489; Хрисиппа — SVF II 283; cf. 959—960) гласит: не могут быть одновременно истинными следующие три положения:

1) всякое истинное высказывание о прошлом необходимо;

2) невозможное высказывание не может следовать из возможного;

[28] Справедливо отмечая заслуги стоиков в разработке императивной части этики, Полеиц считает, что принцип «ты должен» был чем-то новым для греческого морального сознания (*M Pohlenz* Griechische Freiheit S 135, 143) Между тем ясно, что стоики вслед за Демокритом лишь *отчетливо эксплицировали* идею долга, ибо никакая этика немыслима без императивов и идеи долженствования

3) существует возможное высказывание, которое не истинно и никогда не будет истинным

Сам Диодор избрал 1 и 2, отрицая 3 (возможное он вслед за Аристотелем определял как то, что либо есть, либо будет — Boet. Comm in Arist. De interpr II p. 234 Meiser), Клеанф — 2 и 3, отрицая 1, Хрисипп — 1 и 3, отрицая 2. Отсюда ясно, что стоики (во всяком случае, Хрисипп) делали акцент на *неизвестности* (не принципиальной, а лишь ситуативной) привходящих обстоятельств для субъекта познания. Для Хрисиппа было важно обосновать идею морального долженствования: человек *должен* поступать нравственно, но реализации конкретного поступка могут помешать внешние обстоятельства. Поэтому *должно* быть возможно то, что *реально* может никогда не произойти. Иными словами, человек *должен* быть способен (принципиально) совершать те поступки, которые он реально может никогда и не совершить в силу не зависящих от него обстоятельств[29].

Отсюда Хрисипп, насколько можно судить по трактату Александра Афродисийского «О судьбе», делал вывод, что принципиально *должно* быть *возможно* противоположное тому, что реально произошло в силу сплетения внешней и внутренней причинности, а сама свобода произвола состоит в способности поступать иначе по отношению к тому, что было реально совершено. Принципиальная возможность противоположного обусловлена, конечно, причинностью из свободы и не касается подвластного лишь внешней причинности. Стоики говорят, «что, хотя все происходит по судьбе, этим вовсе не устраняется возможное и вероятное (*τὸ δυνατὸν καὶ ἐνδεχόμενον*), поскольку возможным называется то, чему ничто не препятствует произойти (хотя бы [реально] оно не происходило никогда), а то обстоятельство, что все происходит согласно судьбе, не исключает противоположного [тому, что реально произошло]. Поэтому даже и то, что не происходит, равно возможно» (Al. Aphr. De fato 10 p. 176, 14 Bruns) «Спасая» природу возможного таким способом (о котором мы только что упомянули), они говорят, что происходящее со-

[29] У нас нет совершенно убедительных причин считать, что Хрисипп упрощал позицию Диодора до формулы «если нечто не реализуется никогда, оно невозможно», которую к тому же некорректно проецировал на моральную проблематику Тем не менее некоторое основание для подобного мнения дают, напр , SVF II 956—958 — опровержение «ленивого софизма»

гласно судьбе, хотя оно и неотвратимо, происходит не в силу необходимости именно потому, что, с их точки зрения, возможно и противоположное [реально произошедшему], а [определение] возможного тоже приведено выше» (10 p. 177, 2 Bruns). «[Фактически] отнимая у человека свободу выбирать и свободу совершать противоположное [реально совершенному] (*ἐξουσία τῆς αἱρέσεως καὶ πράξεως τῶν ἀντικειμένων*), они говорят, что происходящее при нашем участии в силу нашего влечения зависит от нас» (13 p. 181, 13 sq. Bruns). Разумеется, такого рода положения трудно сочетались с тотальным стоическим детерминизмом, и как раз на этом сосредоточил свою критику Александр Афродисийский (краткий обзор этой критики и собственной концепции Александра Афродисийского будет предпринят ниже).

Оставалось предусмотреть для спонтанной причинности специальное место во всекосмической классификации причин, чем и занимался Хрисипп. Основная мысль его была следующая. Никакое «представление» само по себе не является достаточной причиной, способной «вынудить» согласие разума. Внешняя причинность (по идее) доставляет лишь «материю» выбора (включая побудительные причины), но не способна детерминировать его. Следовательно, произвол независим от судьбы или, точнее говоря, представляет собой совершенно автономный элемент того, что называется судьбой (Cic. De fat. 14, 31 sq.; Sen. Ep. 113, 8; Plut. St. rep. 47, 1055 f—1056 b; SVF II 988 sq.).

Стоическая схема свободы произвола была, таким образом, задумана с двойным запасом прочности. Решение разума свободно, во-первых, потому, что оно *есть* источник спонтанной причинности и по определению не может не быть свободным (аристотелевский ход мысли). Во-вторых, оно еще *должно* быть свободно, чтобы его вменение принципиально было возможно (выводы из теодицеи платоновского типа). Казалось бы, этого вполне довольно, чтобы избежать фатализма или хотя бы платоновского интеллектуалистического детерминизма. И тем не менее, какая-то мощная сила влекла стоиков (и не только их) в объятия рока; перед этой силой все замысловатые умственные построения оказывались жалкими игрушками человеческого воображения. Сохранить спонтанность в рамках глобального стоического детерминизма было делом немыслимым, и все попытки выйти из зат-

руднения выглядят откровенно наивно, чтобы не сказать жалко.

Камень преткновения состоял в презумпции безусловного космического монизма. Отстоять автономию субъекта можно было только иллюзорным способом — вплетая якобы автономный произвол в порядок космической причинности (SVF II 1007; cf. 943). При этом речь шла скорее о том, чтобы *представлять* произвол свободным, иежели о том, чтобы реально *обосновать* эту свободу. Логика учения не допускала сосуществования *двух* миров: интеллигибельного царства свободы *наряду* с миром реальной космической причинности. Соглашаясь, что автономия произвола необходима, основатели Стои не решались допустить неисследимую причинность «из ничего». Это означало бы отказ от фундаментальнейшей посылки греческого философского мирочувствия — «ничто не происходит из ничего». Приходилось обосновывать причинность из свободы чем-то еще, кроме нее самой. Детерминизм возникал из стремления сохранить *единый источник* всей причинности. Хрисипп попытался сделать невозможное — показать, как возможна свобода, и ему ничего не оставалось, кроме того, чтобы (по примеру Платона) объявить свободу *состоянием*, детерминированным (в конечном счете) точно так же, как любое состояние любого сгустка пневмы. Исключительно продуктивная (до этого пункта) схема вылилась в бессильные попытки искать причины нравственной автономии в чем-то внешнем и предшествующем — в природных свойствах индивида, складе характера, воспитании, знакомстве с философией и т. п. — то есть во всем, что есть признак совершенства в следовании избранной цели (SVF II 1000; Sen. Ep. 95, 57). Вновь торжествует сократическая установка: проблема свободы остается проблемой аскезы, а не автономии субъекта; гарантом моральности остается знание, но не личное решение. Тем самым почти в неизменном виде воспроизводится платоновский тезис о тождестве знания и добродетели и положение «никто не погрешает добровольно». Следовательно, сама способность к добру становится следствием известного *состояния*, а счастье и добродетель соединены аналитически, причем в такой мере, что подлинно моральным и свободным может быть только *мудрец*, который и становится воплощением высшего возможного в мире блага — почти

богом (Cic. Tusc IV 6, 12; De fin. IV 14; De div. II 129; Diog. L. VII 119; SVF 661).

Эта, в общем, возвышенная картина несколько портится двумя обстоятельствами. Во-первых, чтобы стать свободным, необходимо уже быть им; в глазах среднего индивида такой казус предстает как невероятная случайность. Во-вторых, мудрец тоже раб своей природы — об этом говорит искренно вырвавшееся сравнение с собакой, привязанной к повозке (SVF II 975), и тем не менее, лишь мудрец способен достигнуть определенного качественного *состояния*, и это делает его свободным как бы по необходимости, а все недобродетельные и немудрые автоматически оказываются в рабском состоянии (Diog. L. VII 121). Ясно, что при таком положении вещей моральный закон утрачивает нужную универсальность.

Так вновь торжествует архаическая схема: человек награждается или порицается за то, что ему, в сущности, нельзя вменить — за свою судьбу (SVF II 1003; 1005). Если ради сохранения космического монизма причинность природы объединяется с причинностью свободы и последняя без колебаний приносится в жертву единству природы, то понятно, что такой космос может управляться только необходимостью и фатализм есть неизбежное следствие этой операции[30].

Устойчивое воспроизведение фаталистических схем (пусть даже в виде подсознательных маргиналий) само по себе наводит на некоторые размышления. Так ли они «страшны» и так ли непродуктивны? *Если они губительны или крайне неприятны для* рационально понимаемой идеи свободы, то нет ли в них чего-то, что с лихвой возмещает этот недостаток? «Покорных рок ведет», — повторял Сенека (Ep. 107, 11). Вероятно, уже сейчас мы можем усмотреть в этой «любви к року» *глубинную потребность подчиниться некоей необходимости*, потребность, как мы увидим, по-своему тоже весьма про-

[30] Крупнейший и умнейший критик Стои, Карнеад верно подметил, что стоики фактически упразднили свободу учением о судьбе и необходимости, противоречивость хрисипповых построений Карнеад справедливо усматривал в распространенни природной причинности и на саму свободу произвола (Cic De fat 14, 31 sqq) Что ж, критика верна и вполне заслуженна Остается лишь пожалеть, что при таком правильном взгляде на вещи Карнеад не занялся этой проблемой более серьезно

дуктивную и психологически ничуть не менее оправданную и сильную, чем стремление представлять свои действия свободными. Речь может идти о громадном «терапевтическом» потенциале фатализма (в полной мере реализованном в некоторых формах религиозного сознания), который вместе с тем ничуть не обрекает индивида на пассивность. Это замечательное обстоятельство, которое нужно считать немаловажным культурным фактором, проявится в истории европейской (и не только) мысли не однажды.

ГЛАВА 2

БЫТОВАНИЕ ТРАДИЦИИ

§ 1. ТРАДИЦИЯ И ЕЕ МОДИФИКАЦИИ

1. Оформление традиции. Со Стоей проблематика «свободы воли» достигла своего принципиального оформления. За последующие века существования языческой античности, до неоплатоников включительно, в этой области не было предложено ничего существенно нового. Итак, после Стои можно и должно подвести предварительные итоги, имея в виду *классическую традицию* как нечто *внутренне цельное*. Прежде всего, мы должны выделить ряд наиболее важных (в том числе и для последующего рассуждения) моментов.

Платон весьма близко подошел к отчетливому утверждению примата разума в сфере произвола, а Демокрит — к идее нравственного долженствования. Главная заслуга Аристотеля, как было отмечено, — идея самоопределения разума, терминологически выраженная в понятии о «том, что от нас зависит» и устанавливающая условия вменения. «То, что от нас зависит» — важнейший ход мысли, отделяющий «царство свободы» от мира всеобщего детерминизма. Уже какие-нибудь полтора-два века спустя эта идея благодаря усилиям стоиков пользовалась такой популярностью, что с трудом представляли, как можно было прежде без нее обходиться. Свобода произвола и ответственность получили отчетливую и безусловную связь в первую очередь благодаря платоновской теодицее. Выявились основные оттенки и самого понятия «свобода». С одной стороны, Платон и Аристотель на все времена сформулировали понятие *свободы-состояния* как *свободы* разума (духа) от всего, что препятствует его устремлениям. С другой — тот же Аристотель и вслед за ним стоики предложили идею о свободе как способности разума к самоопределению, что весьма близко к понятию о свободе произвола. Самое полное и законченное выражение проблематика теодицеи и свободы произвола нашла в учении Стои.

Стоики довели постановку проблемы до последней ясности: как совместить идею абсолютной каузальной связи и идею свободы разума (возможность специфической причинности). «Эта проблема, которую Зенон впервые осознал во всей ее сложности, с тех пор уже не исчезала из истории человеческого духа»[1]. Сама постановка проблемы обусловила и схему ее решения: определить и классифицировать мировую причинность, а затем найти способ исключить из нее сферу «того, что от нас зависит». Понятие согласия, или решения, разума как раз и выражает (в отличие от свободы как состояния) ту свободу по отношению к природной причинности, которая может быть понята как абсолютная свобода произвола[2]. Разум не властен над объективным содержанием представлений, однако «волен» принять или отвергнуть их и определяется к этому только своим собственным решением. Само собой разумеется, что «внешним» для решения разума оказываются и все иррациональные импульсы, «глас природы». Это особенно существенно при формировании императивов морально-законодательствующего разума. Свобода как свобода произвола подразумевает ответственность *разумного* существа не потому только, что оно разумно, но потому, что разум его *должен* быть свободен. В аристотелевском понятии о разумном решении и стоическом понятии о «согласии» разума, по верному замечанию Поленца, зафиксирована способность, «в которой актуализируется естественная свобода разумного существа»[3]. В сочетании с идеей морального долженствования идея свободы произвола легла в основу многих последующих этических теорий[4]. Традиция оформилась.

Эта традиция полно, хотя и критически, отражена в известном трактате Цицерона «О судьбе». Дополнительным штрихом в оформлении стоической традиции извне (уже пос-

[1] *M Pohlenz*. Griechische Freicheit. S. 131.

[2] В европейской философской традиции, начиная с первых веков н. э., свободу произвола принято обозначать термином liberum arbitrium.

[3] *M Pohlenz* Griechische Freiheit S 131

[4] Несмотря на то, что именно стоики определили свободу как способность поступать по собственному произволению (Diog. L. VII 121; SVF III 544), и они, и все крупнейшие философские школы античности тяготели к пониманию свободы как *определенного состояния духа*, достигнутого индивидом в результате той или иной аскезы. Само стремление вывести *способность* из некоего *состояния* есть несомненная специфика античного аскетического мирочувствия.

ле того, как стоическое школьное преемство прекратилось) можно считать ее критическое осмысление в одноименном трактате Александра Афродисийского (вероятно, нач. III в. н. э.), который является во многом итоговым выражением классической традиции в ее перипатетической ипостаси. В стоической концепции свободы произвола Александра Афродисийского как перипатетика (достаточно ортодоксального для своего времени) не устраивали прежде всего две вещи: 1) понимание возможного как того, что неясно или неизвестно субъекту и 2) связанная с этим абсолютизация тотальной причинности, не оставляющая, по его мнению (не совсем необоснованному), никакого места для того, что «зависит от нас». Если все по сути необходимо, то невозможно представить ничего противоположного случившемуся (напр. De fato p. 180, 3 Bruns). Действительно, это затруднение в рамках стоической системы не имеет решения, но показательно, с какой настойчивостью стоики постулировали свободу произвола. Александр Афродисийский, естественно, не мог и догадываться о том фундаментально важном прозрении стоиков (которое так и осталось у них фактически не формализованной интуицией), что причинность из свободы есть нечто умопостигаемое, которое лишь *постулируется*, но не может быть *объяснено* никаким образом — в том числе и ссылками на устройство человеческого разума, то или иное свойство «воли» и т. п. Тем не менее, в самом понимании свободы произвола Александр Афродисийский меньше расходился со стоиками, чем ему, вероятно, казалось, — хотя, разумеется, предлагал перипатетическую версию ее обоснования.

Вопрос о соотношении внешней причинности и произвольности субъективных действий «по важности не уступает никакому другому философскому вопросу» (p. 164, 15). Главная характеристика свободы произвола — способность к совершению противоположного (*δύνασται τὰ ἀντικείμενα* — p. 180, 2). «Человек — начало и причина тех действий, которые совершаются через него» (*ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν δι' αὐτοῦ γινομένων πράξεων* — p. 185, 15), а свободой произвола он наделен от природы и потому может быть назван «существом, способным принимать сознательное решение» (*βουλετικὸν ζῷον* — p. 178, 12) и не зависящим в этом отношении от внешней причинности. Сама же свобода произвола (*τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἐξουσία*) понимается как способность совершать

противоположное тому, что реально было совершено: «Если от нас зависит то, что, как представляется, мы властны и совершить, и не совершить (*ὧν καὶ τοῦ πραχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι ἡμεῖς εἶναι δοκοῦμεν κύριοι*), то нельзя считать, что причиной этих действий является судьба или какие-нибудь внешние предшествующие начала и причины» (p. 169, 13 sq.; cf. 175, 7; 176, 3, etc.). Иными словами, «мы обладаем способностью [свободного] выбора в своих поступках» (*ἐξουσία τῆς αἱρέσεως τῶν πραχτέων* — p. 179, 8). Понятно, что вопрос о взаимозависимости вменения и свободы произвола давно стал для Александра Афродисийского общим местом.

В связи со всем сказанным нелишне будет еще раз вернуться к сакраментальным заявлениям о том, что греки ничего не знали о воле в ее христианско-новоевропейском значении. «Для греков, — рассуждает Поленц, — воля является не самостоятельной функцией души, в которой душа выражает свое стремление (Drang) к активной деятельности, но стремлением к более или менее ясно представляемой цели, которую указывает человеку разум»[5]. Если, говорят нам, под актом воли понимать нечто прежде всего интеллектуальное, ни о какой воле не может быть и речи.

Столь категоричное заявление оправданно (да и то с большими оговорками) лишь в отношении стоической теории, где разум действительно является несомненной доминантой всей душевной жизни. Однако спрашивается, где в греческой психологии разум не выступает (в той или иной мере) подобной доминантой? Во-первых, доминирование разума вовсе не снимает вопроса о воле, ни тем более о ее свободе; более того, обо всем этом, как мы убедимся, можно говорить с бóльшим удобством. Но в любом случае было бы корректнее сформулировать общую мысль хотя бы так: если даже греки и не имели представления о воле, схожего с христианско-новоевропейским, это еще не означает, что они не имели его вообще. Теперь посмотрим, так ли велико это предполагаемое несходство.

Оценим весомость классической традиции в ее христианско-новоевропейской интерпретации. Что патристика, не прибавив ничего принципиально нового к пониманию волевой способности, лишь иначе расставила акценты, мы уви-

[5] Op cit S 72

дим ниже. Сейчас же нелишним будет краткий экскурс в более позднюю эпоху, а именно, Новое время.

2. *Экскурс. Декарт.* Понятие воли несколько шире понятия разума, но по сути воление — модус мышления (Первоначала философии I 34—35; 65). Свобода выбора (libertas arbitrii) есть нечто само собою понятное, наподобие врожденной идеи, а потому вообще не нуждается в доказательствах (Там же, 39).

Спиноза. Выводы из идеи всеобщей каузальной связи: свободы воли не существует. Душа не может быть причиной своих действий, ибо всякое действие определено предшествующей внешней причиной (Этика. Часть II, теорема 48). Воля и разум — одно и то же, ибо разум познает причинную связь вещей и идей (II 49, корольларий). Душа не способна определять тело к действию (III·2). Человек определяется к действию познанием (IV 23). Свобода состоит в том, чтобы руководствоваться разумом и «адекватными идеями» (там же). Понятие свободы иллюстрируется «портретами» свободного человека и стоического мудреца (IV 68; 71), весьма схожими.

Лейбниц. Основание всякой воли коренится в разуме (Рассуждение о метафизике, 2), то есть воление определяется разумением, хотя и не детерминируется им полностью (Новые опыты... кн. II, гл. XXI 5 сл.). В «Замечаниях» к Декартовым «Началам» (к пунктам 31 и 35) Лейбниц специально указывает, что утверждение Декарта, будто воля шире интеллекта, скорее остроумно, нежели истинно, и заключает в духе Спинозы: «Мы не хотим ничего, что не являлось бы интеллекту»[6]. Итак, в любом случае воля определяется к действию тем или иным императивом разума, а в разуме содержится ее конечное основание, как основание свободы. Другое дело, что воля как практическая способность поступать согласно суждению (императиву) не детерминирована полностью этим последним (Теодицея, 310 сл.).

Кант. Воля есть способность желания, определяющее основание которой находится в разуме[7], или способность определять самое себя к действию сообразно представлению о

[6] Цит. по: *Г. В. Лейбниц.* Сочинения В 4 т. Т 3. М., 1984. С. 180.

[7] Метафизика нравов. Введение, I (*И. Кант.* Сочинения: В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С 119).

законах[8]. Воля — вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода может быть представлена как свойство этой причинности, при условии, что она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин. Поскольку понятие причинности заключает в себе понятие законов, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — одно и то же[9]. Цель действия есть объективное основание для самоопределения воли; цель — предмет произвола разумного существа, посредством представления о котором произвол определяется к соответствующему действию[10]. Хотя цель есть и предмет склонности (то есть непосредственного желания обладать вещью посредством своего поступка), *объективная* цель, цель морали, или конечная цель, которую мы *должны* иметь, ставится только морально-законодательствующим разумом[11]. Иметь цель есть акт свободы *разумного* существа, и никакой поступок не мыслим без цели[12].

Завершим этот беглый обзор одной фразой *Гегеля*: «Различие между мышлением и волей — лишь различие между теоретическим и практическим отношением, но они не представляют собой двух способностей — воля есть особый способ мышления: мышление, как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие»[13].

Нет нужды говорить, что число авторов и число примеров можно было бы увеличить без особого труда. Но и приведенных достаточно для того, чтобы констатировать: весомость классической традиции в Новое время несомненна. Более того, при неодинаковом взгляде на свободу воли представители этой традиции совершенно единодушно настаивают на интеллектуальных основаниях самой воли и, конечно, свободы. Прежде чем завершить перечень примеров последним штрихом, добавим несколько поясняющих замечаний.

[8] Основы метафизики нравственности. Раздел II (Там же. Т. 4 (1). М., 1965. С. 268).

[9] Раздел III. Там же. С. 289—290

[10] Метафизика нравов Часть II. Введение, I (Там же. Т. 4 (2). С 314.).

[11] Религия в пределах только разума. Предисловие к изд. 1793 г. (*И. Кант*. Трактаты и письма. М., 1980. С. 81—82).

[12] Метафизика нравов. Часть II. Введение, III (Сочинения. В 6 т. Т. 4 (2). С. 318).

[13] Философия права. Введение. § 4. Прибавление. Цит. по. *Г В. Ф Гегель* Философия права. М , 1990 С. 68—69.

Как видно, в рамках классической традиции говорить о пресловутом «конфликте разума и воли» можно лишь с большой мерой условности Единственная возможность представить себе подобный «конфликт» — перенести его в *моральную сферу*, где противопоставление разума и «воли» (взятой в самом широком значении стремления или даже склонности) только и может иметь сколько-нибудь смысла. Только здесь представимо противоречие между заданной разумом объективной нравственной целью (нравственным законом) и конкретными целями индивида, которые сам он определяет для своего удобства под влиянием склонности или любых эгоистических мотивов.

Однако при таком смещении акцентов неизбежно возрастает уровень «метафоричности» описания. Конфликт «злой воли» и морального разума с легкостью может быть представлен в виде борения «благой» и «злой» воли, «благой» воли с эгоистическими склонностями или просто как столкновение различных мотивов. Чтобы влечение (желание) стало «волей» в собственном смысле («благой» или «злой»), а действие — сознательным, в любом случае необходим моральный императив или некая санкция разума. Что касается неморальной сферы, то здесь вряд ли можно представить себе основания для подобного конфликта, если не трактовать «волю» как иррациональную стихию, доминирующую над разумом. Но так ли распространено желание представлять волю в виде неуправляемой стихии? Для завершающего примера обратимся к концепции *Рикера*, предлагающего «эйдетико-феноменологическое» описание воли[14].

«Воля» — «фундаментальная способность человека». «Волевое первенствует в человеке. Я воспринимаю себя прежде всего как того, кто говорит: „Я желаю“»[15] После этого заявления мы с некоторым удивлением узнаем, что воля есть прежде всего *интеллектуальная* интенция, главным элементом которой является некий «проект» действия. Важнейшим оказывается собственно интеллектуальный акт — «решение»

[14] Я намеренно не вхожу в существо «дескриптивного» метода Рикера и не берусь сказать, что, собственно, делает его «феноменологическим», кроме самого слова «феноменологический», которое, надо признать, употребляется регулярно и часто

[15] *P Ricoeur* Philosophie de la volonté T 1 Le volontaire et l'involontaire P, 1950 P 7, 8—9

как чистая способность к действию «Решать» значит «намечать», «планировать» действие, то есть, во-первых, «наметить» зависящую от субъекта возможность действия и, во-вторых, возложить на себя ответственность за него; поэтому «решение» есть основа вменения[16]. «Решение» — вид суждения (!), его предмет — «будущее действие», «от меня зависящее и находящееся в моей власти»[17] Невозможно не обратить внимания на замечательную повторяемость формулировок: Рикер точно воспроизводит стоические и перипатетические определения.

«Решение» есть чистая способность к действию. Действие — критерий «подлинности» акта воли. Воля, не стремящаяся *к цели*, то есть, к действию и изменению чего-то в мире, есть нонсенс (это означало бы ее тождественность теоретическому разуму, от чего предостерегал уже Аристотель). Действие ни в коем случае не может совпадать с «чистым» мышлением. оно реализует и дополняет его[18]. Невозможно, заботливо напоминает Рикер, растворять «я желаю» в «я мыслю»[19]. Но при этом «сила (force)» воли — «это аспект cogito»[20] (точное повторение Декартовой формулы!). Итог: «желать значит мыслить»[21].

Итак, интеллектуальная основа волевого акта — «проект» действия. Сам по себе волевой акт — это реакция на побудительный мотив. Источник мотивов — сфера «невольного», обнимающая собою всю совокупность иррациональных импульсов и, в более широком смысле, всю совокупность природных и жизненных потребностей человека, всего, что имеет отношение к чувству удовольствия/неудовольствия. Границы применения воли очерчены, таким образом, физическими и даже физиологическими свойствами природной организации человека, включая и психическую сторону бытия[22]. Следовательно, «невольное» (которое Аристотель отно-

[16] Ibid P 11, 29, 54, 57, 81
[17] Ibid P 41—42
[18] Ibid P 29, 187, 192
[19] Ibid P 318
[20] Ibid P 194
[21] Ibid P 41
[22] Ibid P 8 sq Задолго до Рикера сходную мысль высказал Райиер «пассивное» — вся сфера чувственного, связанного в причинном отношении, плюс большая часть наличного содержания сознания (воспоминания, образы и т п), «активное» — выход за пределы «пассивного», самоопределе-

сил к произвольному) есть настолько спонтанный импульс, что в нем нельзя усмотреть и намека на какой-нибудь предварительный «план»[23].

«Феноменологическое» описание Рикера не оставляет ни малейшего сомнения в расстановке акцентов. Источник «невольного», природно-принудительного — аффективная, иррациональная сфера, детерминированная природной причинностью. Именно этот тезис был четко высказан в псевдо-платоновских «Определениях» (416 а). «Невольное вынужденное (*ἀκούσιον*) — то, что происходит вопреки разуму (*διάνοια*)». Пожалуй, Аристотель предстает бóльшим «волюнтаристом» и, возможно, не меньшим «феноменологом», чем Рикер

Выводы вполне очевидны. Поэтому так приятно встречать взвешенный и осторожный подход в отношении античного понимания волевой способности. Все дело в том, чтó именно мы сами понимаем под волей. Греки (и как мы видели, не только они) выделяли в богатейшей метафоре «воля» прежде всего интеллектуально-императивный аспект[24]. Непонятно, что мешает и нам именно так подходить к понятию волевой способности. Волюнтаризм в его традиционном европейском облике — так, как он выражен, например, Шопенгауэром, Э. Гартманом или Ницше — для античности (и не только для нее) есть вещь трудно представимая Для греков противопоставление «волюнтаризма» и «интеллектуализма» было бы лишено всякого смысла, а противопоставление «волевого» «чувственному», «аффективному» разумелось почти само собою. Специфика греческой философской лексики, как мы уже видели, полностью отвечала этой фундаментальной посылке. Имея в виду акт личного волеизъявления, грек вполне мог употреблять глаголы, подчеркивающие рациональную обоснованность, «взвешенность» желания (напр., *βούλομαι*), в тех случаях, где мы привыкли говорить «я хочу»[25] (хотя при этом, конечно же, грек имел в виду то же самое «полагание» своего желания в качестве достаточного основания возможного действия). Но в обоих случаях смысл метафоры ужимается до значения *твердого и разумного намере-*

ние подлинного «я» в фундаментальном переживании «я могу» (*H Reiner* Freiheit, Wollen und Aktivitat Halle, 1927 S 8, 16, 20)

[23] *P Ricoeur* Op cit P 39, cf 236

[24] См *A -J Voelke* L'idée de volonté dans le Stoicisme P, 1973 P 192

[25] См *A -J Voelke* Op cit P 6—7, 192

ния, ибо речь тут и там идет о *деятельной мысли*, имеющей цель и стремящейся к ее осуществлению

Ко всему сказанному необходимо добавить еще ряд замечаний. Сложившаяся и оформившаяся к концу III в до н э. классическая традиция выделяла в «волевом» прежде всего *императивно-интеллектуальный аспект*. Такой подход устойчиво доминировал на всем дальнейшем семивековом пространстве языческой античной философии; в рамках самой античности он не получил реальных антиинтеллектуалистических или, скажем мягче, более волюнтаристических альтериатив.

На первый взгляд, подобную альтернативу могло бы являть собою учение Эпикура-Лукреция, то есть, новая версия демокритовского атомизма. Однако на самом деле атомисты предложили лишь иное основание для того же конечного самоопределения разума. таковым был избран программный индетерминизм, царство неисследимой случайности в космических масштабах. Для Эпикура свобода важна преимущественно как свобода духа от треволнений, то есть, как состояние; свобода воли как способность и как условие вменимости интересует его значительно меньше (ср. Diog. L. X 133). Тем не менее, как свидетельствует Лукреций, он все же стремится освободить волю; саму возможность избежать рока Лукреций объясняет самопроизвольным отклонением атомов, которое делает возможной свободу ума (это своего рода природная способность) при сохранении всеобщей нерушимости хода вещей (De rer. nat. II 216 sq ; 251 sq.). Мир в целом предстает как царство хаоса, управляемого непредсказуемой и неисследимой силой.

Надо заметить, что подобная аргументация столь же неопровержима, как, например, теория Аристотеля, логически развивающая тезис о самодвижности души, да и как любая теория в рамках своих собственных посылок. Но абсолютизация случайности не дает никаких новых подходов к проблеме, заменяя детерминизм рока еще менее удобным детерминизмом случая. Говорить о какой-то «волюнтаристической» альтернативе здесь совершенно не приходится; но при этом Лукреций, например, пользуется очень «волюнтаристической» терминологией (*voluntas* libera, *voluntas* animi, fatis avolsa *voluntas*), которая будет широко употребляться Цицероном и латиноязычными авторами

3. Эволюция традиции Итак, не рискуя погрешить против истины, можно утверждать следующее: с конца III в до н. э классическая традиция существовала как нечто внутренне цельное и не имела реальных альтернатив. При этом незыблемыми оставались две посылки: воля есть (в той или иной мере) функция разума, а свобода воли есть прежде всего свобода самоопределения разума. Однако в рамках единой традиции ясно заметен процесс, приведший со временем к существенной перемене в расстановке акцентов. Этот процесс я называю «процессом *эмансипации воли*». Смысл процесса — выход за пределы оппозиции: «благо = знание, зло = незнание», и придание волевой способности хоть и зависимого от разума, но все же самостоятельного статуса, именно, статуса *способности к действию*. Иначе говоря, происходит уяснение того обстоятельства, что способность разума к самоопределению и действию не тождественна способности суждения вообще и знанию блага в частности. С признанием этого и ответственность очищается, эмансипируется от социальной и прочих *оболочек* и начинает выступать в чистом виде. Вместе с тем, как мы помним, *понятие о волевой* способности с самого начала четко отделялось от понятия об аффекте и о чувственности в целом.

Суть процесса «эмансипации воли» можно кратко суммировать так: «воля» получает известную самостоятельность по отношению к разуму, с одной стороны, и несколько бóльшую по отношению к аффекту — с другой. Важнейшими составляющими этого процесса были: аристотелевско-стоическая теория самоопределения разума и платоническая теория влечения (учение об Эросе) как самостоятельной способности. О первом слагаемом я уже неоднократно упоминал на предшествующих страницах. Сейчас настала пора сказать несколько слов о втором, тем более, что именно с ним связана та перемена в расстановке акцентов, которая полностью заявит о себе в первые века патристики.

При всем *программном* интеллектуализме классической традиции, она (за исключением только ранней Стои) неизменно констатирует обстоятельство, обладающее даже статусом эмпирической очевидности: в человеческой душе присутствуют достаточно сильные и самостоятельные парарациональные потенции. В платонической традиции и на умопостигаемом уровне этим потенциям соответствует идея

Эроса — некоего влечения, или «тяготения» вообще Эту мысль надо было осознать. Первый камень был вынут из стены, наглухо закрывавшей доступ к признанию за волей известной самостоятельности — если не наряду с разумом, то, во всяком случае, внутри сферы разума. Так было положено начало пути к будущей «метафизике воли», к гипертрофированию момента влечения и даже превознесению его над разумом в христианстве. С точки зрения истории идей это весьма существенно и побуждает нас тщательнее оценить весомость «эротического» элемента воления. Собственно, об «эротизме» можно говорить в двух смыслах. имея в виду статус влечения по отношению к статусу разума или же обращаясь скорее к *потребности в сверхразумном* как таковой. Последнего пункта я коснусь несколько ниже, а сейчас остановлюсь на первом

Обращаясь к платонизму, мы убеждаемся, что мощный «эротический» потенциал ни в коем случае нельзя недооценивать. Хотя продвижение к благу и тождественно росту *знания* о нем, оно сопровождается стремлением, своего рода «любовью», сильнейшим «тяготением». Роль этого особого стремления даже в космических масштабах признает и Аристотель (Met. XII 7, 1072 b 3). Некоторые места платоновских диалогов дают основание предполагать, что в процессе *определения цели* эрос по меньшей мере соположен разуму (напр., Symp. 189 c sq.; Phaedr. 252 b sq.). Некое «протостремление» характерно для всех трех частей души (Tim. 69 e sq.; Resp. IX 580 d sq.). Тем не менее весомость этого участия трудно оценить с точностью, ибо платоновское учение не дает достаточно материалов[26].

Тем не менее, сколь бы несомненной ни была конституирующая роль влечения в оформлении *воли*, последняя все же

[26] Здесь корень проблемы, не имеющей решения в рамках биполярной платонической психологии (и ее будущих аналогов), прокламирующей дуализм разумного и аффективного с чего начинается путь к благу (добродетели) — со стремления к ней или все же с некоторого знания о ней Античность в целом (если возможно такое обобщение) была склонна настаивать все же на втором, либо уточнять, что речь идет именно о *стремлении разума*, то есть о *воле* как таковой в ее отличии от чистого влечения Эта проблема так или иначе присутствует во всех позднейших этических теориях вплоть до христианства, где она начинает формулироваться так что «первее» — *стремление* к вере или сама вера, данная благодатью С какими трудностями столкнулся здесь Августин, мы увидим в своем месте

никогда не отождествлялась с влечением, скорее наоборот В волевом, как мы видели, должен превалировать разумный момент, момент оценки, плана, приказа Непременным свойством воли должна быть способность властвовать над аффектами, что в некоторой степени передается стертой идиомой «владеть собой» Статус аффективного (будь то вожделение, любая страсть и даже одержимость в платоническом духе) есть статус пассивного, подчиненного или предназначенного к подчинению. И даже платоновский Эрос выражает скорее идею одержимости некими силами, нежели разумное стремление к ясно осознанной цели, а потому, конечно, много ближе к аффекту в его чистом виде, нежели к воле.

Через всю античную мысль проходит то скрытое, то явное упоение от сопротивления аффекту, от способности властвовать над страстями. Незыблемым во все времена античности остается и убеждение, что между желанием (как вожделением) и волей пролегает непроходимая пропасть. Это не могло не сказаться в общей приниженности статуса всякого аффекта (несмотря на «эротические» восторги Платона) по сравнению с разумом. Вся античная аскетика (откуда черпала парадигмы и христианская мысль) исходит из того, что аффект есть потенциальный источник нестабильности, негармоничности, несовершенства, а значит — зла.

Непосредственным следствием этого убеждения была высокая степень тождества в понимании воли «вообще» и моральной воли в частности. «Воля» в ее моральной ипостаси толковалась столь же интеллектуалистично, как и «воля вообще». Классическая греческая этика исходит из убеждения, что добродетель есть в первую очередь плод *знания*, плод той или иной аскезы, а не стремления в чистом виде. Разумеется, «эротический» момент нельзя сбрасывать со счетов; однако он не превалирует даже в платонизме, не говоря уже о стоиках с их разработанной этикой. В силу этого сфера морального воления выглядит декларативно «неволюнтаристичной», что особенно бросается в глаза и способно ввести в заблуждение[27].

[27] Недооценка этого обстоятельства вкупе с нежеланием четко отличать «просто» волю от воли моральной приводит к не слишком обоснованным заявлениям Понятию воли будто бы «не было места» в греческой моральной философии «Кантовское замечание, что благая воля есть та единственная вещь в человеческой жизни, которая безусловно достойна одобрения,

Из всего сказанного ясно, что в рамках классической традиции «эмансипация воли» имеет весьма определенные, чтобы не сказать ограниченные, пределы Воля никогда полностью не отрывается от разума, в крайнем случае она ставится *рядом* с разумом, но никогда явно не противопоставляется ему и тем более не притязает на господство над ним. Ход «эмансипации» вполне можно проследить от Платона и ранних стоиков до кульминации у христианских авторов; у этих последних, как, впрочем, уже у поздних стоиков (Сенека), заметен известный «волюнтаризм», разумеется, в классической его интерпретации. Таким образом, пик процесса — перенесение акцента на динамический момент воления; принципиальное значение когнитивно-аксиологического момента этим существенно не умаляется (особенно в моральной сфере), хотя он, естественно, несколько отходит на задний план. Дальше этого античность никогда не продвигалась. Почти то же самое (некоторые нюансы будут пояснены ниже) можно сказать и о христианстве и даже обо всей классичекой традиции в целом.

Специфика «эмансипации» со временем нашла свое терминологическое выражение. Есть немалые основания полагать, что выделение понятия «воля» в максимально возможной чистоте — заслуга именно латинского, «западного» менталитета. Невозможно игнорировать и то обстоятельство, что «метафизика воли» является достоянием прежде всего латинского *христианского* мира. Основы, однако, были заложены в дохристианской латинской традиции.

По своей семантической насыщенности латинский термин voluntas оказался исключительно пригоден (или, быть может, специально приспособлен) для передачи той совокупности смыслов, которая была разбросана по нескольким греческим терминам — *ὄρεξις*, *ὁρμή*, *βούλησις*, *θέλημα*, *προαίρεσις*, *ἑκούσιον* и т. д. (только для своеобразного термина *τὸ ἐφ' ἡμῖν* была придумана соответствующая калька in nobis или in potestate) Лишь в этом смысле допустимо, пожалуй, говорить, что «понятие воли не имеет соответствующего обозначения ни в философской, ни в нефилософской греческой лексике» и «у

не имеет решительно никакого приложения в греческой мысли» (*A Dihle* The Theory of Will in Classical Antiquity Berkeley, Los Angeles, L , 1982, P 37)

греков не было слова, которое могло бы стать философским термином для понятия о чистой воле»[28].

Разумеется, термин voluntas не способен передать *все* смысловые оттенки перечисленных выше греческих терминов и ни в коем случае не может считаться полной «арифметической» суммой их смыслов Кроме того, наряду с voluntas имел хождение не менее важный термин liberum arbitrium (в христианской и новоевропейской философской традиции он стал техническим термином для обозначения свободы произвола), акцентирующий момент *выбора* и в этом смысле более или менее близкий к греческому προαίρεσις (хотя по смысловому содержанию он не менее (если не более) близок и к термину τὸ ἐφ' ἡμῖν). Но при всех этих оговорках само стремление собрать воедино максимально возможное количество «волевых» смыслов говорит о многом.

К этому нужно добавить, что с довольно ранних времен в латиноязычной традиции заметно стремление разводить и даже довольно четко разграничивать волю и разум (напр., Cic Tusc. IV 38, 82; De nat. deor. III 70; De orat. III 56; Ad Att. XIV 1, 2, etc.). У Сенеки откровенно волюнтаристическое звучание термина voluntas вне сомнений (напр., De ira II 1—4; Ep. 37, 5; 70, 21; 71, 35—36; 77, 20; 80, 4; 81, 13, etc.). У Ювенала (Sat. VI 223) мы можем видеть чуть ли не столкновение разума и воли: Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas (в переводе Недовича-Петровского: «Так я хочу, так велю, вместо довода будь моя воля!»); впрочем, подобные места довольно редки. Эпиктет неизмеримо чаще пользуется глаголом θέλω, нежели βούλομαι, для передачи «волевого» смысла; быть может, его не устраивали слишком интеллектуалистические коннотации глагола βούλομαι. Тенденция совершенно очевидна; однако перемены произойдут в основном на латинской почве и в то время, когда христианская лексика будет близка к своему оформлению[29].

Что же касается нормативной греческой «волевой» лексики, то основной ее массив применялся, вне всякого сомнения, для обозначения свободного произвола. Для нехристианских авторов в дополнение к традиционным τὸ ἐφ' ἡμῖν и тоже достаточно широкого употребимого προαίρεσις (в узком термино-

[28] *A. Dihle* Op. cit. P. 18, 143.

[29] См. *A.-J. Voelke* Op. cit. P. 162, 173 sq.; *A. Dihle* Op. cit. P. 133 sq.

логическом значении особенно у Эпиктета) следует упомянуть термин *αὐτονομία/αὐτόνομος* Шире употребимый по преимуществу без отчетливых этических коннотаций в значении политической независимости, он использовался в более узком моральном значении, зафиксированном уже для Софокла (Antig. 821) и достигшем полной отчетливости у Эпиктета *Δοκεῖ δέ σοι ἡ ἐλευθερία αὐτεξούσιόν τι εἶναι καὶ αὐτόνομον* (Diss IV 1, 56). Наряду с ним использовался родственный термин *αὐτεξουσία/αὐτεξούσιον*, в котором, правда, заметнее акцентировано значение произвола (напр , Epict. Diss. IV 1, 62; 62; 68; 100; Procl. In Rp. II p. 266, 22; 324, 3 Kroll; In Tim. III p. 280, 15 Diehl; лат. аналоги: arbitrium, potestas, in nobis — Цицерон, Сенека). У христианских авторов, начиная особенно с III в., наиболее широко стал использоваться именно этот последний термин вместе с традиционными *τὸ ἐφ' ἡμῖν* и *προαίρεσις* (вполне стабильно от Климента Александрийского до Иоанна Дамаскина), часто синонимически с *τὸ ἐφ' ἡμῖν* (судя, напр., по названию гл 39 трактата Немесия) Параллельный термин *ἐξουσία/ἐξούσιον* также широко и почти равномерно используется и языческими, и христианскими авторами. Употреблявшийся первоначально почти исключительно в значении политической власти (напр., Plat. Alc. I 134 c; Arist. Eth. Nic. VIII 12, 1161 a 9), он постепенно приобретает и этическое значение (напр., у Хрисиппа, Александра Афродисийского и у христианских авторов, начиная с Нового Завета, например, 1 Кор. 7, 37, — в частности, у Климента Александрийского, Евсевия, Немесия, Григория Нисского, Иоанна Златоуста).

4. Завершающие формы. После всех замечаний, сделанных в предыдущем пункте, специфика классической традиции, как я надеюсь, станет яснее. Выше уже говорилось, что на протяжении нескольких веков традиция не претерпела сколько-нибудь существенных изменений. Тем не менее бытие традиции в эти последующие времена не лишено значительного интереса, прежде всего с исторической точки зрения Я не смогу даже вскользь коснуться всего, что достойно упоминания, и потому ограничусь немногими, но показательными примерами.

Традиция существовала в двух основных формах: платонической и аристотелевско-стоической Эта классификация, впрочем, полезна лишь чисто теоретически и носит доста-

точно условный характер. Дело в том, что в наступившую эпоху синкретизма встретить чистые образчики платонизма или перипатетизма можно гораздо реже, чем многочисленные «буферные» схемы, возникшие из сочетания платонических, перипатетических и стоических элементов.

Почти хрестоматийным примером такой синтетической схемы можно считать учение Средней Стои, как оно было сформулировано Панэтием и Посидонием. В силу ряда причин, о которых здесь нет смысла говорить подробно, Панэтий и особенно Посидоний отвергли чересчур рассудочную и нереалистическую психологию Хрисиппа, сводившую любой аффект к соответствующему суждению. Хрисипповы построения очевидно входили в противоречие с эмпирической действительностью. Панэтий и Посидоний вернулись к дуалистической психологии платонического типа, признав известную самостоятельность аффективной стороны души (Posid. frg. 33—34; 142 sq. Edelst.—Kidd; Cic. De off. I 101; 105; 132).

Традиционная школьная схема теодицеи оставлена Посидонием без существенных изменений. Специальных усилий к развитию этой темы он не прилагал, считая, видимо, что здесь уже достигнуто все возможное. Все новации Средней Стои связаны с изменением психологии. Иррациональные импульсы изначально присутствуют в душе; они не являются ни суждениями (как у Хрисиппа), ни даже их следствиями (как у Зенона), и существование их есть данность, не требующая сложных объяснений, к которым вынужден был прибегать Хрисипп. Тем не менее, в Средней Стое мы не найдем выделения «эротического» элемента в той мере, как это было у Платона. Посидониева психология просто обращает внимание на то, какие силы в самом человеке противостоят разумному решению и, следовательно, побуждают придавать этому решению особое значение. «Семя зла» — в душе самого человека: ответственность лежит на нем, а не на внешних обстоятельствах (Posid. frg. 169, cf. 33).

К концу I в. до н. э. положение, что выбор человека должен быть так или иначе свободен, стало непременной принадлежностью учения крупнейших философских школ[30]; его можно

[30] Если верна догадка Поленца (Griechische Freiheit S 149), и определение (вероятнее всего, перипатетического происхождения) разумного начала

находить у авторов, относящихся к самым различным направлениям. Об этом говорят, например, трактат Цицерона «О судьбе» (9 sq.: voluntas и in nobis в нормативном значении; 39 sq.: постулирование сводобы произвола) и одноименный трактат перипатетика Александра Афродисийского (конец II или начало III в.). Тезис о свободе человеческого решения и повсеместное страстное неприятие стоического фата́лизма начинали уже становиться общими местами философской традиции (напр., Cic. I Acad. 38: «Но важнее всего, что нечто находится в нашей власти, ибо тот, кто не дает согласия вообще ни на что, не будет иметь ничего в своей власти. Где же добродетель, если ничто не заложено в нас самих?», cf. Al. Aphr. De fato 28, p. 199, 7 Bruns) и проникать в нефилософскую литературу. Поэтому такой, например, философски образованный греческий «интеллигент», как Плутарх, утверждал как нечто само собой разумеющееся, что даже и Гомер вовсе не имел в виду отрицать свободу человеческого выбора (Coriolan. 32).

Тем более необычно встретить в учебнике платоновской философии Алкиноя (вероятно, сер. II в. н. э.) образец столь «чистого» платонизма, какой только возможен в это время. Очень любопытно наблюдать, какие платонические мотивы в «Кратком изложении платоновской философии» так и остаются нормой, а какие подвергаются коррекции с учетом достижений других школ. То есть в учебнике мы имеем пример того, что считалось нормой при обучении платонической философии в середине II в. н. э.

Теодицея — типичный ход: бог невиновен, ибо причина всему — рок. Роком все определено, аффект же прирожден вместе с телом (следствие того же рока). То, что по сути дела это как бы антитеодицея с выводом совершенно противоположным, автор просто не замечает, как в свое время не обратил на это достаточного внимания и Платон. Итак, человеку назначено иметь аффект (12, 1; 16, 2). Аффект — низшая и смертная часть души; высшая часть, разум, помещается в голове (23, 1—2; 24, 1—4). Что такое рок: не чистая детерминированность, ибо тогда упразднялось бы «то, что от нас зависит» и невозможны были бы ни похвала, ни порицание.

в человеке как «чего-то свободного и самовластного» (*ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν*), приводимое Немесием (De nat hom 2, p 36, 26—37, 1 Morani), пропагандировалось Посидонием, то можно говорить о складывании к середине I в до н э расхожих философских штампов

Рок — нечто подобное общему закону мироустроения, гласящему: при совершении того-то воспоследует то-то; таким образом, рок есть просто стоический закон всеобщей каузальной связи, но он не носит проноэтического, предопределяющего характера (что, вообще говоря, непоследовательно) (26, 1). Наивность всего этого рассуждения, низводящего грозный образ рока до чего-то тривиального, даже невыносимо скучного, — вне сомнений. Вряд ли Алкиноя может извинить то обстоятельство, что Платон не оставил никакой связной *теории* рока (наметки в Phaedr. 255 b; Resp. X 617 b sq.). Стало быть, закон рока настаивает лишь на неизбежности *следствия*, но не заданности причин (26, 2)[31], что логически некорректно, ибо если ничто не происходит из ничего, то всякое действие должно иметь причину. Так и определяется жребий душ.

Основание «того, что от нас зависит» коренится в самой природе возможного (чистый аристотелизм): возможность выбора объясняется неопределенностью результата до момента свершения (26, 3). Получается, что итог выбора либо неподвластен року, либо просто неизвестен (как считали стоики). Цель — посильное уподобление божеству, то есть добродетель, некое достижимое состояние (28, 1). Добродетель есть «то, что от нас зависит», и не вменялась бы в заслугу, если бы доставалась от природы или бога. Она должна быть чем-то добровольным, но (замечательно непоследовательный вывод!) тогда порочность оказывается чем-то невольным, ибо невозможно, чтобы человек стремился ко злу, зная, что оно — зло (31, 1). Все несправедливое тоже невольно, но (!) подлежит наказанию. Против незнания и аффекта есть одно средство: воспитание и научение (31, 2). Итак, основой вменения вновь становится *знание*; суть не в том, добровольно ли человек стремится, а *знает ли он*, чего желает, и как раз добровольность определяется знанием. Дело, следовательно, не в автономии субъекта, а в верной оценке объекта стремления. Человек, добровольно (как он сам считает) стремящийся к благу (мнимому), действует невольно в силу мнимости этого блага. Невольность действия сводится просто к неожиданному и превратному его результату: хотел блага, а вышло неведомо что.

[31] Возможно, что примерно так же толковал Платона Немесий (гл. 37).

Как наивно выглядят подобные рассуждения по прошествии пяти веков после Аристотеля и стоиков! Лишение идеи рока (как и любой тотальной высшей причинности) ее абсолютного характера делает ее смешной. Смешной становится глубочайшая человеческая интуиция, постулирующая такую необходимость, и уж совсем нелепыми — жалкие попытки разума хоть что-то понять в мировом устроении.

Последним взлетом греческой мысли был неоплатонизм. Не предложив ничего принципиально нового в области проблематики свободы и воли, он, тем не менее, довел многие мыслительные ходы до полного завершения, предложив отшлифованные формулы.

«Волевой» тематике посвящен трактат Плотина VI 8 «О произволе и желании Единого» (*Περὶ τοῦ ἑκούσιου καὶ θελήματος τοῦ Ἑνός*). Специфической особенностью его рассуждений является подчеркнутая метафизичность; речь идет о «чистой» волевой проблематике вне ее психологических и антропологических приложений. Если отвлечься от этой претензии, то обнаружатся все те же, знакомые нам по классике, положения.

Истинная воля (*βούλησις*) — энергия, чистая потенция (*δύναμις*) разума (VI 8, 5; 9). «То, что от нас зависит» — не в конкретном действии (*οὐκ ἐν πράξει*) и не в мотивах, но в свободном от деятельности уме (*ἀλλ' ἐν νῷ ἡσύχῳ τῶν πράξεων* — VI 8, 5, 36). Всякое волеизъявление — до и вне действия, в чистом уме. «Воля — это мышление, и волей оно называется потому, что сообразуется с разумом» (*ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ' ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν* — VI 8, 6, 36). Кратко говоря, воля есть акт самоидентификации, самоопределения разума. Разум есть источник воли и свободы. Следовательно, подлинная свобода возможна лишь как причастность уму и в сфере ума, заключается она в чистом созерцании (VI 8, 1—3), а достигается в результате аскезы.

Вместе с тем, всякий волевой акт подразумевает известное стремление самого ума. Воля ума, по верному замечанию Бенца[32], имеет отчетливый динамический характер как стремление ума к себе и к Единому (VI 7, 35; 8, 13). Поэтому во всяком волевом акте присутствует «эротический» момент,

[32] *E. Benz* Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttgart, 1932. S. 295 f.

момент тяготения к самому себе и к Единому (*νεύσις πρὸς ἑαυτόν, ἀγάπη* или *ἔρως* — VI 8, 15—16). Стало быть, самоопределение ума тождественно слиянию с любым умопостигаемым предметом, и можно говорить о двух аспектах волевого акта — энергийно-онтологическом и «эротическом»[33].

Итак, перед нами вновь классическое определение воли как желания ума (III 3, 10—11) и доведенное до блестящего синтеза сочетание платонических и перипатетических элементов. Аристотелевская идея самоопределения разума сопряжена с платоновской идеей свободы как причастности умопостигаемому нематериальному миру[34]. Платоническая теодицея побуждает Плотина к выводу, что источник зла — материя (I 8); этот вывод разделяли далеко не все неоплатоники, что впрочем, никак не влияло на принципиальную схему теодицеи.

Насколько устойчива была эта схема, видно из того, что ею пользовались и поздние неоплатоники. Мы находим ее, например, в так называемых Tria opuscula Прокла — особенно в трактатах «О существе зла» (De malorum subsistentia) и «О провидении и судьбе» (De providentia et de fato)[35].

Зло есть необходимый элемент гармонии космоса: оно не противоречит планам провидения, не существует само по себе, но всегда смешано с благом. Зло — не материя как таковая, но умаление блага (De malor. subsist. 50 sq.; 58 sq.). Главная мысль одна: человек свободен постольку, поскольку причастен интеллигибельному миру и ориентирован не на чувственное удовольствие, а на счастье в обладании высшим благом. Добиться этого — в человеческих силах. Отсюда основная задача — опровержение детерминизма (как образец того, что подлежит опровержению, со времен Карнеада бралась стоическая схема причинности). Все, что происходит в чувственном мире, в материи, — управляется необходимос-

[33] Ibid. S. 305.

[34] Удивительно, что плотиновскую концепцию воли как бытия ума Бенц (Op. cit S 309) считает негреческой (!), а потому вынужден искать ее истоки где угодно (например, в гностических и герметических текстах), но только не там, где их можно отыскать скорее и определеннее всего, то есть в греческой классике. Между тем, чтобы правильно понять Плотина, вполне довольно Платона и Аристотеля

[35] Полный текст этих трактатов (в их число входит еще трактат «О десяти сомнениях касательно провидения») сохранился лишь в латинском переводе Вильгельма из Мербеке (XIII в.)

тью (De prov. 2, 3 sq.); все происходящее в умопостигаемом мире — свободно и управляется провидением (11, 57 sq.). Ответственность предполагает свободу выбора (11, 54 sq.): как можно чему-то научиться, если не от нас зависит стать лучше (12, 66)? Свобода выбора заложена в планах провидения (12, 65). Термином liberum arbitrium, скорее всего, передается греческое *αὐτεξούσιον* (2, 2; 4; 7, 39).

Наконец, завершим этот беглый обзор неоплатонических воззрений теорией старшего современника Прокла — Гиерокла Александрийского. Учение Гиерокла развивается им в «Комментарии» на псевдопифагорейские «Золотые стихи» и в трактате «О промысле» (отрывки из него сохранились в «Библиотеке» Фотия)[36].

Основой учения служит традиционная теодицея. Бог благ и «неповинен ни в каком зле» (Comm. 1, 420 a; 11, 441 b Mullach). Злом в собственном смысле являются только человеческие прегрешения, «совершаемые по собственному выбору» (*ἐκ προαιρέσεως* — 11, 438 b). Ответственность человека обусловлена тем, что он способен и не совершать дурного, то есть автономией его решения. Всякое действие или решение, причина которого лежит вне нашего выбора, не имеет к нему отношения (7, 430 a). Человеческий выбор «не властен ни над чем, кроме самого же себя» (Phot. Cod. 251, 465 b 13 Becker). Произвол воли сам избирает для себя необходимость: «У тех, кто здраво мыслит, умственная необходимость (*νοῦ ἀνάγκη*) сильнее внешнего принуждения» (Comm. 7, 430 a).

Итак, автономия произвола является необходимым основанием для вменения человеку его действий (Cod. 251, 465 b 35—38). Для высшего судьи способность свободно выбирать, «так называемое *τὸ ἐφ' ἡμῖν*», служит основой правосудного решения (ibid. 462 b 30—32). Действия человека могут подлежать моральной оценке лишь при условии, что они совершаются *сознательно и свободно.* Стало быть, должна существовать и причинность из свободы. Точно такой формулировки у Гиерокла, быть может, мы и не найдем, но по сути это положение вытекает из всех приведенных его рассуждений.

[36] Учение Гиерокла о свободном выборе и промысле подробно изложено мною в статье. Гиерокл, Аммоний et alii Духовные искания поздней античности // Эллинистическая философия. Институт философии АН М., 1986. Особ. с 111 сл Здесь я ограничусь самым сжатым его очерком

Нет нужды лишний раз подчеркивать, что все учение Гиерокла есть удачная, но вместе с тем традиционная компиляция платонических, перипатетических и стоических элементов. Окинув взглядом учения неоплатоников, мы убеждаемся, что они не отходили далеко от классики; напротив, они приблизились к ней. Бог, пишет Гиерокл, ни от кого не таит благ, и не он «виновен в том, что не всем указал, *но те*, которые не видят и не слышат близких благ и, как говорится, из-за этого претерпевают то, что сами избрали. Ведь это — вина избирающего, а бог невиновен» (Comm. 25, 477 a). Заключительная фраза — уже знакомые нам слова из платоновского «Государства» (X 617 e). Итак, круг замкнулся.

§ 2. ФЕНОМЕН СОВЕСТИ: КРАТКИЙ ОБЗОР ОСНОВНЫХ ТИПОВ МОРАЛЬНОГО ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ В АНТИЧНОСТИ[37]

Вопрос о специфике морального целеполагания выступает своего рода оборотной стороной проблемы вменения. Речь, таким образом, идет о *характере* самой ответственности: насколько она была внутренней, какие типы законов считались моральными и принимались индивидом как регулятивные нормы поведения, насколько, наконец, это суммировалось в понятии «совесть».

Начать необходимо с самого принципиального обстоятельства, причем вопрос будет звучать так: было ли вообще знакомо грекам (и античности в теперешнем нормативном смысле) понятие «совесть» в том значении, какое сегодня является общепринятым? Отрицательный ответ на этот вопрос в свое время пытался систематически обосновать Ф. Цуккер[38]. Аргументы Ф. Цуккера вкратце таковы. Термин *συνείδησις* — conscientia появился сравнительно поздно и обозначал по преимуществу *знание* общеобязательных моральных норм — что, по мысли Ф. Цуккера, отнюдь не было тождественно их *внутреннему* усвоению. Последнее, убежден Ф. Цуккер, непре-

[37] В основу этого параграфа легли материалы моей статьи: Феномен совести в античном и средневековом сознании (к постановке проблемы) //Историко-философский ежегодник 86. М., 1986. С. 21—35.

[38] *Fr. Zucker.* Syneidesis — Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum // Jenaer Akad. Reden 6, 1928 = *Fr. Zucker.* Semantica. Rhetorica. Ethica. B., 1963. S. 97—116.

менно должно выражаться в *угрызениях совести*, связанных с эмоциональным переживанием вины. Отсутствие раскаяния, в свою очередь, убедительно свидетельствует о том, что внутреннее сознание объективных норм было чуждо и практически незнакомо древним[39] В отечественной литературе точку зрения Ф. Цуккера воспроизводит В. Н. Ярхо[40]; на той же позиции стоит, по-видимому, и Г. Г Майоров[41]

Приглядимся повнимательнее к смыслу этой аргументации. Прежде всего вызывает возражения гипертрофирование сугубо терминологического подхода к проблеме. Г. Д. Банделадзе, выступивший по поводу статьи В. Н. Ярхо, резонно заметил, что феномен совести не обязательно сразу же должен был найти выражение в понятии[42] — такого рода «терминологическое запаздывание», вне сомнения, достаточно типичная вещь. Вместе с тем, Ф. Цуккер прав в одном: мы должны, конечно, базироваться на определении исторического содержания термина «совесть».

Во-вторых, Ф. Цуккер, В. Н. Ярхо и даже Г. Д. Банделадзе единодушно считают совесть *чувством*, феноменом, как выразился В. Н. Ярхо, «в огромной степени эмоциональным»[43]. В-третьих, Ф. Цуккер не скрывал, что эталоном для него является совесть в ее христианском понимании[44]; видимо, из такого же представления о совести исходил и В. Н. Ярхо. Отсутствие *подобной* совести они считали поэтому реша-

[39] Op. cit. S. 116.

[40] *В. Н. Ярхо.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. М. 1972. С. 251—263.

[41] «Понятие совести практически не было известно античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Ее мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт» (*Г Г Майоров.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 325—326).

[42] *Г. Д. Банделадзе.* Об одной ошибке в утверждении об отсутствии совести у древних греков // Изв. АН Груз. ССР. Сер. философии, психологии, экономики и права. 1978. № 3. С. 70, 72. Эту очевидную мысль 60-ю годами раньше сформулировал Ф. Ф. Зелинский: «Во все времена человек чувствовал в себе какую-то нравственную пружину, определявшую его поведение... много раньше, чем он пришел к ее сознанию и почувствовал потребность дать ей имя» (*Ф. Ф. Зелинский.* Бог и добро // Вестник Европы. 1917. № 1. С. 138).

[43] Ук. соч. С. 257.

[44] Op. cit. S. 109, 116.

ющим доказательством отсутствия вообще всякой совести. Г Д. Банделадзе, напротив, впал в другую крайность, заявив, что «античное моральное сознание ничем особенным не отличалось от современного»[45].

Моя задача в этой книге — уточнить смысл понятия «совесть» в античности, основываясь на ряде соображений, которые, как представляется, свидетельствуют против высказанной Ф. Цуккером точки зрения.

Начнем с вопроса о том, что́ следует считать совестью. Здесь, действительно, тут же бросается в глаза, что, например, Ахилла, Одиссея или выведенных у Платона софистов вроде Пола и Калликла, никак нельзя заподозрить в избытке чувствительности, если отождествлять ее с эмоциональным переживанием вины. Но зачем нам вместе с Ф. Цуккером настаивать на таком отождествлении? Изберем другой путь. Отождествление совести с раскаянием способно только затуманить вопрос. Следовательно, нужно развести эти феномены, и пусть совесть останется совестью, а раскаяние — раскаянием (хотя две эти вещи, несомненно, связаны друг с другом, но не настолько, чтобы определяться друг через друга).

Со своей стороны, я буду исходить из того, что совесть — это прежде всего *со-знание* намерения или поступка как должного или не должного. А уж результат этого осознания может быть предметом эмоционального переживания (причем совсем не обязательно отрицательного). Следовательно, все дело в содержании *интериоризованного закона*, который принимается субъектом как принцип поведения, а стало быть — в содержании (предметном наполнении) *долга и цели*, которые, в свою очередь, определяют содержание основной добродетели.

Всю эту предметную сторону внутреннего закона я условно называю «сферой» совести. Эта «сфера» может быть шире или у́же в зависимости от типа интериоризованного морального закона. Отсюда следует, что в принципе возможно представить ровно столько же «базовых» типов совести, сколько существовало типов морального закона. Поэтому для уяснения специфики античной совести нужно определить, какие типы морального закона подвергались «овнутрению». Вопрос о том, в силу каких причин они появлялись и почему

[45] Ук соч С 77—78

были именно такими, я, понятно, не смогу разбирать здесь сколько-нибудь подробно.

Моя задача — показать, что смена доминировавших в античности типов морального закона (а следовательно, типов морального сознания вообще) была прямым следствием социальной и культурной эволюции античного общества. Для иллюстрации этого процесса как нельзя лучше подходит тот срез морального сознания, который принято называть областью *ценностей* и которому посвящен ряд превосходных работ[46]. Я намечу по необходимости схематичным и кратким образом самые основные, с моей точки зрения, типы «ценностей» и соответствующих им моральных законов.

1. «Эпические (архаические)» ценности. Для эпического (архаического) сознания характерен принцип достижения личного блага с преимущественным критерием: успех/неуспех. Здесь мы можем выделить два ключевых понятия: ἀρετή (личная «доблесть» как совокупность индивидуальных достоинств) и τιμή (общественное признание этой «доблести»). Обладатель полноценной ἀρετή/τιμή именовался «доблестным мужем» (ἀγαθὸς ἀνήρ). «Доблесть» от Гомера и далее подразумевала такие субъективные достоинства, которые достаточны для достижения надлежащего результата во всяком деле (при минимуме внимания к средствам). Кратко говоря, для гомеровского героя цель (поддержание своей τιμή) оправдывала средства. Единственным обстоятельством, как-то смирявшим произвол героя, было общественное мнение, санкционировавшее его «доблесть». Если же общество по каким-то причинам не было способно «обуздать» героя, интересы последнего де-факто получали общественную санкцию. Следовательно, целью, а вместе с тем и долгом, становилось личное (пусть и общественно признанное) *благополучие в любом деле*, а единственным принципом, принятым в максиму поведения, — принцип субъективного произвола, ограничить который можно было лишь другим произволом извне. Отсюда следуют два весьма существенных вывода.

[46] Напр., *B. Snell* Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1946; *E. Dodds* The Greeks and the Irrational. Berkeley, Los Angeles, 1951; *A. Adkins* Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford, 1960.

Прежде всего, главный ущерб, который мог потерпеть гомеровский индивид, — это утрата τιμή. Отняв у Хриса дочь, Агамемнон лишил его τιμή (ἠτίμησε — Il. I 11). Вместе с тем, ущемление чужой τιμή направлено лишь против *конкретного лица* или *лиц*, но не против *закона*: всякое действие, направленное на поддержание свой «доблести» (хотя и связанное с ущербом для другого лица), не только не нарушает морального закона, но, напротив, *им предписывается*. Следовательно, любой поступок ради сохранения репутации «доблестного мужа» не содержит в себе ничего предосудительного — особенно если он увенчался успехом. Возмездие со стороны потерпевшего следует лишь в том случае, когда он *в состоянии ответить*. Но действия «обидчика» и «мстителя» свидетельствуют только о нарушении некоего status quo и не содержат в себе ничего неморального. Кровная месть (вещь, с точки зрения позднейших времен, дикая и безнравственная) для эпического сознания была ничуть не менее моральна, чем все прочие действия, если приходилось идти на убийство ради сохранения τιμή. Например, Одиссей убивает женихов, чтобы его «доблесть» не потерпела ущерба («позора», «бесчестья» — αἰσχρόν). Родственники убитых, естественно, должны мстить Одиссею, ибо уже для них оказалось бы «бесчестьем» не сделать этого, а Одиссей должен защищаться, чтобы не допустить в отношении себя нового «бесчестья», и т. д. (Od. XXIV 413 sq.). При этом все враждебные действия будут «моральны» в совершенно одинаковой степени.

Итак, хотя причинитель ущерба может потерпеть ответный ущерб за свое действие, он не подлежит порицанию, так как на нем нет *субъективной вины*. Он просто терпит неудачу в своих начинаниях, в худшем случае — совершает трагическую ошибку, но никогда что-нибудь *морально-предосудительное*. Здесь нет *ни преступления, ни преступников*, и понятие «виновность» (в субъективном смысле) едва ли применимо в сфере эпической морали[47].

Отсюда следует, далее, что всякое ущемление личного права героя незамедлительно отражалось на его «доблести». Потерпеть неудачу (все равно, по каким причинам) было недостойно и αἰσχρόν. Более того, позорно, *а стало быть, неморальъ-*

[47] См.: *B. Snell.* Op. cit. S. 131—137; *A Adkins* Op. cit. P. 48—49; *M. Mackenzie.* Plato on Punishment. Berkeley, Los Angeles, 1981. P. 78 f.

но не нанесение ущерба другому лицу, а свое собственное поражение, приводящее к «потере лица». «Опозоренный», лишенный «доблести» герой чувствовал стыд (αἰδώς) за свое недостойное и потому неморальное положение (Il. V 787; XI 404 sq.; XXII 105; Od. XXI 320—326), не достигая цели, сообразной его «доблести». Этот стыд и есть не что иное, как эмоциональная реакция «эпической» совести, которая защищала репутацию героя и реагировала лишь на ее утрату[48] Данное обстоятельство дало повод Э. Доддсу назвать эпическую культуру «культурой стыда» (shame-culture)[49]; вместе с тем, утверждая, что «гомеровский человек получал наивысшее удовлетворение не от чистой совести, а от τιμή, публичного признания»[50], Э. Доддс не учитывает, что *как раз обладание полноценной τιμή* и означало для героя *чистую и спокойную совесть*: он сознавал, что сделал все возможное для поддержания своего реноме.

Таким образом, моральный закон эпического сознания охранял *право индивидуального произвола «сильной личности»* (нечто подобное можно найти разве только в ренессансной «автократии»). Целью, долгом и главной добродетелью эпического героя было безусловное осуществление своего индивидуального права (хотя бы в ущерб праву другого лица). Это ничуть не противоречило идее компенсации ущерба: воздаяние происходит здесь не по закону совести (принцип воздающей справедливости хоть и начинает подвергаться интериоризации, но пока не выступает как основа морального закона), а по закону космического порядка. Эпическая аскеза (если понимать аскезу как упражнение во всякой добродетели) носит поэтому зримо материальный характер. Добродетель приносит своему обладателю награду в самом прямом и буквальном смысле, и никакая сублимация личной выгоды не принимается во внимание. Специфика данного типа совести (который мы условно назовем «эпико-архаическим») заключается, следовательно, в том, что моральный закон предписывает возможно более полно блюсти «свой» интерес, а совесть чутко реагирует на его нарушение.

[48] Отголоски «эпического» понимания стыда можно найти даже у Аристотеля (Rhet. II 6, 1381 b 10 sq.).

[49] Op. cit. P. 18; 28.

[50] Ibid P. 17.

2. «Полисные» ценности. С течением времени на первый план начали выдвигаться ценностные нормы, призванные быть защитой от произвола «сильной личности» и гарантировать воздающую справедливость. Именно такую роль сыграли «ценности» классического периода, воплотившие мысль о том, что не произвол частного лица, а право, имеющее государственно-общественный характер, есть желательная норма жизни. Появление новой цели и нового долга означало радикальный пересмотр содержания основной добродетели. Таковой становится справедливость, а основным моральным законом — закон государственного права, защищающий любого индивида от неограниченного произвола.

Заметное уже у Гесиода (Op. 189 sq.; 274 sq.) представление о новой добродетели (отказ действовать *только* в личных интересах) ко времени Солона было, видимо, уже достаточно устоявшимся (frg. 3, 30—33; 30, 8—20 Gentili—Prato), а для Феогнида (147—148) — чем-то само собою разумеющимся:

Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς' ἀρετή' στι,
Πᾶς δὲ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών.

Всю целиком добродетель вмещает в себе справедливость.
Если ты, Кирн, справедлив, — весь и вполне ты хорош
(пер. В. В. Вересаева)

Дело даже не в том, что справедливость становится *необходимым* компонентом достоинства «доблестного мужа»: в известных пределах она была желательна и для эпического героя. Смысл переоценки ценностей в другом: *одной лишь справедливости* может быть уже недостаточно для того, чтобы ее носитель именовался *ἀνὴρ ἀγαθός*. Отныне добродетель и личная выгода довольно резко расходятся: быть по-настоящему добродетельным оказывается (в чисто житейском смысле) отнюдь не всегда выгодно (Hes. Op. 352; Theogn. 149—150). Грубый произвол и насилие — вот что по-настоящему позорно и постыдно (Hes. Op. 315 sq.; 359—360).

Наиболее отчетливо «государственный» характер новых «ценностей» проявился в учении Сократа—Платона. Нравственными антагонистами Сократа в ранних платоновских диалогах выступают софисты, защищающие «старые», эпические «ценности». К примеру, Калликл, прямо-таки впитавший «синдром Одиссея», открыто провозглашает *право сильной личности*, для которой *потерпеть несправедливость гораздо хуже*

и постыднее, чем причинить ее (Gorg. 483 a sq.). Сократ, напротив, утверждает, что *потерпеть* несправедливость есть несравненно меньшее зло (476 a). *Причинение несправедливости* — вот аморальное деяние, вот преступление, вот очевидная и несомненная *вина*. Поведение Сократа в тюрьме, полностью отвечавшее его убеждениям, было совершенным *αἰσχρόν* с точки зрения того же Калликла или Фрасимаха, так как Сократ не сумел соблюсти *своей личной выгоды*. Но «интерес» Сократа был уже другой: долгом и целью стало *соблюдение права государства*, нарушить которое в свою пользу Сократ считал невозможным.

Ф. Цуккер полагает, что решение Сократа было продиктовано не велением его совести, а опасением тех реальных последствий, которые повлекло бы за собой его бегство[51]. Согласиться с этим трудно. Во-первых, шансы на благополучный исход в случае бегства выглядят ничуть не менее весомо, чем возможность репрессий (Crit. 44 e—46 a). Во-вторых (и это самое главное), Сократ делает *принципом* своего поведения *повиновение закону* как воплощению *справедливости*. Это — его безусловный долг и его конечная цель. Поэтому нарушение *любого закона* (как государственного установления) для Сократа равносильно нарушению *самого принципа* и потому *внутренне неприемлемо* (Crit. 52 a sq.).

Именно этот принцип и является для него *интериоризованным законом*. Тем самым справедливость приобретает качественно иной (по сравнению с прежней эпохой и прежними «ценностями») характер: критерием становится не произвол «героического» индивида (окончательно формализованный софистами в характерном Spruch'e «человек есть мера всех вещей»), и даже не принцип воздаяния (многократно обыгранный и уже превзойденный в «трагической» драматургии), а *основанная на знании блага и зла абсолютная, объективная и надчеловеческая истина*. Соответственно презумпции непричинения зла в «Государстве» (I 331 e sq.) переосмысляется старинное (приписываемое Симониду) изречение, согласно которому справедливость состоит в воздаянии каждому «положенного» (*τὰ ὀφειλόμενα*).

В классические времена формируется и соответствующая терминология. Ф. Цуккер считает самым ранним случаем

[51] Op. cit. S. 107.

употребления термина *συνείδησις/σύνησις* Eurip. Or. 396. Но следует отметить, что глагол *σύνοιδα* в сходном значении встречается в ст. 999—1000 «Ос» Аристофана[52], относящихся, по всей вероятности, к 422 г., и являющихся, таким образом, более ранним произведением (на что справедливо обратил внимание О. Зеель[53]).

Для наших целей вопросы хронологии имеют, впрочем, второстепенное значение, и мы вернемся ненадолго к примеру Ф. Цуккера. Он полагает, что термин *σύνησις* используется в данном контексте с чисто внешними, сугубо рациональными коннотациями. Эринии, преследующие Ореста, воплощают долг отмщения за пролитую кровь, но не внутренние упреки. «Важно понять, — поясняет Ф. Цуккер, — что Эринии — это не воплощение совести... Они воплощают последствия кровной мести для убийцы, но не муки совести самого убийцы»[54]. То есть, полагает Ф. Цуккер, Эринии суть нечто внешнее и от внутренних настроений Ореста весьма далекое. Однако на вопрос, чтó за недуг его гнетет, Орест не отвечает: «Меня преследуют Эринии, и, если бы они оставили меня в покое, мне было бы вполне хорошо», — но: «Совесть: ведь я сознаю, что совершил ужасное» (*ἡ σύνησις, ὅτι σύνοιδα δεῖν' εἰργασμένος*). Ф. Цуккер полагает, что *σύνησις* имеет здесь значение, приближающееся к основному значению немецкого Einsicht, то есть значению некоего «усмотрения».

Допустим, что эта точка зрения справедлива. Допустим, далее (и с большой охотой), что Эринии существуют сами по себе и не имеют к мукам Ореста никакого прямого отношения. Согласимся с Ф. Цуккером и в том, что допустимо переводить *σύνησις* как «усмотрение». Но принципиально все эти

[52] Πῶς οὖν ἐμαυτῷ τοῦτ' ἐγὼ ξυνείσομαι, φευγόντ' ἀπολύσας ἄνδρα (букв.: «да как же я буду сознавать за собой то [то есть как я вынесу сознание того], что я оправдал подсудимого?» Выражение *συνειδέναι ἑαυτῷ* (букв. «сознавать за собой») имеет здесь то же значение, что и коррелятивное лат. conscire sibi — напр., Hor. Epist. I 1, 61: nil conscire sibi, nulla pallescere culpa (букв.: «не сознавать за собой ннчего [дурного], не тревожиться никакой виной»). Смысл этой строки точно схвачен в поэтическом переводе Н. Гинцбурга: «Чистую совесть хранить, не бледнеть от сознанья проступков» (цит. по: *Гораций*. Собрание сочинений. СПб., 1993. С. 290).

[53] *O. Seel.* Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken // Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag. Hrsg. von H. Kusch. Leipzig, 1953. S. 239.

[54] Op. cit. S. 99.

уступки не меняют дела, так как именно это «усмотрение» своей вины, то есть *осознание своего поступка как недолжного*, именно это и ничто другое мучит Ореста[55] Следовательно, мы можем смело считать Eurip. Or. 396, равно как Aristoph. Vesp. 999, одними из самых первых случаев употребления слова *συνείδησις/σύνησις* в понятном и привычном нам значении «совесть». Иначе говоря, мы можем с достаточным основанием констатировать, что *термин* родился именно в эту эпоху, то есть в эпоху классики.

В целом с терминологией дела обстоят, конечно, не так хорошо, как хотелось бы. У Платона термин *συνείδησις* практически не встречается (за исключением смыслового эквивалента в Resp. I 331 a: *τῷ... μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι* — «тому... кто не знает за собой несправедливого»). Разумеется, из отсутствия термина у Платона мы уже не станем заключать, что Платон даже и не подозревал о понятии «совесть» и сам совести не имел. У Аристотеля признаком недолжности поступка считаются раскаяние и стыд (напр., Nic. Eth. III 2, 1110 b 18—19; IV 15, 1128 b 20—23).

У Демокрита, к нашему удовлетворению, мы находим несколько больше. Тут и сознание полисного морального долга имеет немалое значение, и с терминологией дело обстоит более или менее удовлетворительно. Справедливость, согласно Демокриту, состоит в том, чтобы делать то, что нужно (B 256 = 601 Л.). Государственные дела следует считать много более важными, чем все прочие (B 252 = 595 Л.). Достойно осуждения не столько фактическое нарушение закона, сколько тайное желание его нарушить: добро не в том, чтобы не совершать несправедливости, а в том, чтобы *даже и не желать ее* (B 62 = 603 Л.; B 89 = 606 Л.). Тот, кто воздерживается от совершения несправедливости только по принуждению или из страха возмездия, почти наверняка втайне собирается согрешить. Тот же, кто намерен поступать долж-

[55] «Но не верьте тому, что вы часто видите в трагедиях, — будто тех, кто совершил нечестивый поступок и злодеяние, преследуют фурии, устрашая их своими горящими факелами. Всего мучительнее своя собственная вина и свой собственный страх; свое собственное злодеяние лишает человека покоя и ввергает его в безумие; свое собственное безумие и угрызения совести наводят на него ужас; они-то и есть фурии, неразлучные, неотступные спутницы нечестивцев, денно и нощно карающие извергов-сыновей за их родителей» (Cic. Pro S. Rosc. 24, 67, пер. В. О. Горенштейна).

ным образом (*ἐς τὸ δέον*) по убеждению, не станет совершать неподобающего ни тайно, ни явно. Мужественным и здравомыслящим человеком по праву считается тот, кто поступает надлежащим образом *по совести и сознательно* (*συνέσει τε καὶ ἐπιστήμῃ* — B 181 = 607 Л.). От проступков следует воздерживаться не из страха наказания, но из чувства долга (*διὰ τὸ δέον* — B 41 = 605 Л.). Себя самого нужно стыдиться больше, чем других: дурного нельзя совершать, даже если ты один и никто об этом не узнает. Для души должен быть установлен закон: «Не совершай ничего неподобающего» (B 84 = 604 Л.). Человека, имеющего на совести (*συνειδήσει*) злодеяния, мучит страх (B 297 = 583 Л.).

Итак, добродетель, наполненная гражданским содержанием и не тождественная отныне личной выгоде, *сама по себе* должна служить наградой (B 248 = 608 Л.). Моральный закон, также имеющий гражданский характер, заставляет индивида ограничивать свой произвол в пользу государства, то есть сограждан. Это — долг и цель по преимуществу, дело чести и совести. Поэтому данный тип совести мы условно назовем *полисным*. Он, как это очевидно, непосредственно связан с появлением и развитием классического полиса, а также не в последнюю очередь обязан своим возникновением исторически возникшей потребности морально санкционировать полисную систему.

3. «Природно-космические» ценности. С конца IV в. античность вступает в эпоху эллинизма. Кризис и разрушение полисной системы, а вместе с ней и «полисных» ценностей порождает новую и живейшую потребность в новых моральных ориентирах, которые могли бы помочь человеку, внезапно оказавшемуся гражданином громадных мировых империй. Новые ценности обращены к человеку, большинство общественных функций которого узурпировано оторванной от него государственной системой. Для него, как для жителя государства, открыт весь мир, но *чисто государственная* справедливость теряет свое значение (поскольку больше не зависит от непосредственного влияния политически активных индивидов), и на первый план выступает *естественно-человеческая* сторона существования. Вместе с тем, как мы увидим, идеалы и образы полисной культуры вошли составной частью в позднейшие ценностные системы.

Уже Аристотель вплотную подошел к идее всеобщего естественного закона справедливости, действительного для всех людей и предписывающего соблюдать право всякого человека как разумного существа (Rhet. I 13, 1373 b 1 sq.)[56]. Частные государственные законы имеют характер внешнего принуждения, и несправедливые люди могут соблюдать их из страха наказания (ibid. I 12, 1372 a 5 sq.). Общий же закон (который Аристотель частично отождествляет с неписаным законом — I 13, 1374 a 20 sq.) соблюдается из полноты нравственного убеждения.

У киников, эпикурейцев и стоиков преимущественным долгом становится достижение *естественных целей*. Эпикуров мудрец должен стремиться к *бестревожности* (*ἀταραξία* — Diog. L. X 80; 82; 85; 87; 96, etc.). У киников и особенно у стоиков долгом и конечной целью, а следовательно, основной добродетелью, становится жизнь *согласно природе* (*κατὰ φύσιν* — Diog. L. VI 71—73; VII 85—88; ex natura vivere — Cic. De leg. I 21, 56). *Закон природы* полностью определяет содержание морального закона, предписывающего ту или иную добродетель. Долг стоического мудреца — преследовать исключительно естественную цель, *безмятежность* (*ἀπάθεια* — Diog. L. VII 110 sq.; tranquillitas animi — Cic. Tusc. IV 4, 8—6, 11). *Правом субъекта становится его природное право.*

Справедливость, также приобретающая «природный» характер, заставляет признавать такое же и равное право за всяким разумным «природным» субъектом: «К праву и ко всему достойному (honestum) нужно стремиться ради него самого... Все достойные люди ценят справедливость и право сами по себе... Итак, право само по себе требует, чтобы к нему стремились и его ценили. Но если этого заслуживает право, то этого заслуживает и справедливость, а с ней и остальные добродетели следует почитать ради них самих» (Cic. De leg. I 18 48, пер. В. О. Горенштейна; cf. 15, 42—43; 16, 45). Природный неписаный закон (non scripta, sed nata lex — Cic. Pro Mil. 4, 10) — «мерило права и бесправия» (De leg. I 6, 19) и заключается в том, чтобы «воздавать каждому по достоинству» (tribui id cuique quod sit quoque dignum — De rep. III 18; воз-

[56] По словам Аристотеля, Эмпедокл распространял это правило на все одушевленные существа (ibid. 1373 b 14); то же мнение Цицерон приписывает, помимо Эмпедокла, еще и Пифагору (De rep. III 19).

можно, вслед за Plat. Resp. I 331 e). За нарушение этого закона человек расплачивается прежде всего не по внешнему суду, а по суду совести.

«И если удержать человека от беззакония должна была бы кара, а не природа, то какая тревога могла бы терзать нечестивцев, переставших страшиться казни?» (ibid. I 14, 40, пер. В. Горенштейна). Все люди — «ближние по природе» (omnesque natura coniunctos — ibid. I 23, 60). Поэтому муж справедливый и честный должен помочь слабому как *брату по природе*, даже если не будет ни свидетелей, ни судей (ibid. I 14, 41; cf. De off. III 8, 35—10, 46; Sen. Ep. 87, 24; Iuven. XIII 209—210).

Но не следует думать, что мудрец, помогая ближнему, имеет своей целью *его благо*. Природная справедливость сводится к «золотому правилу»: *не делай другому того, чего не хочешь потерпеть сам*, а целью мудреца остается абстрактная «природная» справедливость как основная добродетель: он помогает ближнему *ради совершенства своей собственной добродетели*, которого требует внутренний природный закон.

В чем, собственно, заключается совершенство добродетели человека, живущего «согласно природе»? Обратимся за примерами к поздним стоикам. Космополитический пафос достигает здесь наивысших пределов: человек — всего лишь частица всемирного полиса, законом которого становится *закон природы* (Epict. Diss. II 5, 26; M. Aur. III 5; 7; IV 24). Цель самосовершенствования — максимальное освобождение от иррациональных импульсов, следовательно, в первую очередь от чувственных удовольствий, от всевозможных желаний, страха смерти и т. д. (Epict. Diss. I 29, 3; III 12, 3—4, etc.). Вот такое совершенство разумного «ведущего начала» (*ἡγεμονικόν*) и свидетельствует о чистоте морального сознания (*τὸ συνειδός* — ibid. III 93—95). Поэтому Эпиктет прямо заявляет: «Меня заботит только *мое*, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет, — мне безразлично» (IV 13, 24; cf. Ench. 1).

Поскольку благо ближнего не во власти мудреца, оно ему в высшей степени безразлично: порок ближнего (и вообще все, что с ним происходит) не может смутить мудреца и нарушить его внутренний покой (M. Aur. VIII 56; X 13). Как раз на страже «моего» и стоит совесть мудреца — тот «бог», который замечает все движения его души (Epict. Diss. I 14, 6; 13—14), и

лишь человек, пекущийся о чистоте своей добродетели, может быть назван *«человеком доброй совести»* (*εὐσυνείδητος* — M. Aur. VI 30 p. 53, 5 Dalfen; cf. IX 18; 42; X 11; XI 1, etc.). Суду именно такой «совести» (этот тип мы можем называть *природно-космическим*) и подлежит нарушение закона природной справедливости, гарантирующего право субъекта (cf. Cic. Pro S. Rosc. 24, 67; De fin. II 16, 53; Tusc. IV 20, 45; Att. XII 20, 4; Sen. Ep. 12, 9; 41, 2; 43, 5; 81, 20; 105, 8; De const. sap. 7, 4, etc.).

Что до терминологии, то весьма возможно, что термином *συνείδησις* пользовался Эпикур (если судить по Sen. Ep. 97, 15 = 531 Usener). У ранних грекоязычных стоиков он, видимо, не был в ходу. Немногочисленные примеры (напр., Diog. L. VII 85) дают значение «сознание» без особого морального оттенка. У поздних грекоязычных стоиков он также встречается довольно редко. Зато коррелятивное латинское conscientia со времен Цицерона входит в самое широкое употребление.

4. «Аскетические» ценности. Я не стану спорить с тем, что предложенная здесь классификация «ценностей» весьма условна и служит преимущественно целям настоящего изложения. В этом смысле выделение *аскетического* типа морального сознания еще более условно. Как уже отмечалось, историю аскезы (как упражнения во всякой добродетели, какова бы она ни была) можно начинать непосредственно с эпических времен. Каждый из перечисленных выше типов «ценностей» подразумевает соответствующую аскезу. В данном случае под «аскетическими ценностями» я буду понимать добродетель благочестия и вообще все, что относится к почитанию божества. Такая аскеза в той или иной мере сопутствует, конечно, любому из перечисленных выше типов «ценностей». Малозаметная в эпические времена, первостепенная у пифагорейцев, ясно зримая у Платона и стоиков, она, на мой взгляд, достигает своего апогея у неоплатоников. Разумеется, невозможно, да и нет нужды обозревать всю многовековую историю неоплатонической аскезы во всех ее школах. Нам сейчас важно самое общее, а потому в качестве характерного примера я воспользуюсь небольшим сочинением Порфирия «Письмо к Маркелле», которое представляет собой типичный образец неоплатонического морально-наставительного трактата.

а) *Цель.* Почитание бога выражается в уподоблении своей мысли богу. Душа мудреца максимально сообразна божеству; мудрец почитает бога даже молчанием, тогда как немудрый человек оскорбляет его, даже принося жертвы: «Человек, достойный бога, сам божествен» (15 p. 22, 1; cf. 16 p. 22, 2—13 Pötscher). Следовательно, высшая цель и долг мудреца — возможно более полное уподобление божеству (cf. Sent. 32 p. 25, 9 Lamberz).

б) *Средства.* Уподобление божеству достигается при помощи упражнения в добродетели, которое сводится к очищению от страстей и сопутствующих им пороков (Ad Marc. 9 p. 16, 2—3; 34 p. 38, 3—4) и вообще к посильному «освобождению от телесного» (6 p. 12, 9—11; 34, 22). Плотский человек для Порфирия — синоним безбожника (14 p. 20, 12—19). Человек порочный не смеет даже рассуждать о божественном (15 p. 20, 20—27). Бога обмануть нельзя: он — свидетель всех дел человеческих, и человек стыдится его взора (20 p. 24, 21—23; cf. Iambl. De vit. pyth. 18, 82—86; Procl. De sacr. et mag. p. 9 Kroll; Sallust. De diis et mundo 19). «И да будет бог свидетелем и наблюдателем всякого нашего поступка, всякого дела и слова» (12 p. 18, 10—11). Таким образом, мы встречаем здесь цель, типологически подобную цели стоиков, — только вместо жизни «согласно природе» формально требуется уподобление божеству (что по сути одно и то же). На первом месте вновь оказывается совершенство собственной добродетели.

В избранном сочинении лишь два места на первый взгляд нарушают единство картины. Однако кажущаяся параллель 24 p. 28, 9—14 и 1 Кор. 13, 13 на самом деле выдает антихристианскую тенденцию Порфирия. Сложнее с другим местом — 35 p. 18, 16—17: «Тот, кто причинил несправедливость хоть одному человеку, конечно, не почитает бога. Считай, что основа благочестия — это человеколюбие (*φιλανθρωπία*) [...]». Казалось бы, «человеколюбие» провозглашается здесь главным долгом и целью, а стало быть, налицо христианская реминисценция. Однако стоит присмотреться внимательнее к содержанию понятия «филантропия». Ключ нам дает трактат Порфирия «О воздержании от животной пищи». Природный закон требует, чтобы личное существование и благополучие не поддерживалось за счет несправедливости, чинимой другому существу (III 26 p. 223, 19—22

Nauck; cf. Sallust. De dus et mundo 10). Если данное правило соблюдается в отношении любого неразумного существа — это справедливость (мнение, восходящее, видимо, еще к Эмпедоклу и Пифагору — см. с. 85, прим. 56). Если же оно соблюдается по отношению к людям — это «филантропия» (III 26 p. 223, 24—224, 4; cf. 14 p. 87, 15—24). Принцип «филантропии» не простирается, следовательно, далее «золотого правила»: «человеколюбие» преследует как цель лишь естественное право ближнего, но не его благо.

С терминологией у неоплатоников дело обстоит не так хорошо, как хотелось бы. Обширный Lexicon Plotinianum[57] указывает для Плотина термин *σύνεσις* только в чисто рациональном и внешнем смысле — как «со-знание» вообще. Такое положение вещей достаточно характерно и для других неоплатоников. Но эта терминологическая лакуна, понятно, не дает основания говорить о неразвитости морального самосознания у неоплатоников.

5. *Выводы.* Кратко рассмотрев те типы «ценностей» и моральных законов, а стало быть, те типы совести, которые, с моей точки зрения, наиболее существенны и характерны для античного морального сознания, я полагаю, на вопрос о самом существовании «античной совести» нужно без колебаний дать положительный ответ. Как видно, признаком ее существования вовсе не обязательно является желательное Ф. Цуккеру «расщепление личности». Античная мысль вообще достаточно недоверчиво и неблагосклонно относилась ко всякого рода аффектам, внутреним «расколам» и душевным конфликтам, подозревая в них моральное нездоровье, а следовательно, «бессовестность» (cf. Arist. Nic. Eth. IV 15, 1128 b 10 sq.; Cic. Tusc. III 4, 9 sq.; IV 16, 35).

Я далек от категорического утверждения, что в своих моральных исканиях античность нигде и никогда не пыталась выходить за пределы «золотого правила». Уже у Цицерона (напр. De amicit. 8, 26—27; 22, 82; 27, 100) проскальзывает мысль, что истинной целью следовало бы считать благо ближнего. В этой же связи следует, вероятно, отметить постоянно звучающую у Марка Аврелия тему любви к человеку (VII 31; VIII 59; IX 42; XI 1; cf. Plin. Ep. VIII 22, 2—4). Подобные

[57] Leiden-Leuven, 1980

мысли выдают предчувствие (пока еще отдаленное и не вполне осознанное) некоей исчерпанности духовных идеалов античного мира и потребность расширить их горизонты.

Однако нужно иметь в виду, что все призывы к человеколюбию все же не слишком далеко отстоят от «золотого правила», которое в любом случае продолжало оставаться уважаемой моральной нормой; в известном письме Сенеки (47, 11) оно приобретает, например, такой вид: не делай нижестоящим того, чего не желаешь потерпеть от вышестоящих.

Обзор исторических типов совести показывает, что ее «сфера» с течением времени расширялась от признания лишь права «моего» произвола — через диктуемое законом полисной справедливости признание гражданского права — до признания природного права другого лица как гражданина всемирного государства. Но специфика античной совести состоит в том, что ни один из намеченных ее типов *не превышает сферы того или иного права.* Носитель «античной совести» словно говорит себе: «Я должен требовать сам от себя лишь столько, сколько требует от меня внешний закон, гарантирующий то или иное право (государственное, природное, божественное или любое другое), и никто (в том числе и я сам) не может считать мое поведение и умонастроение безнравственным, если я не делаю большего». Самый «совестливый» мудрец (будь то платоник, эпикуреец или стоик) в лучшем случае уважает право другого как такого же «природного» существа и преследует как конечную цель (в отношении к *другому лицу*) исключительно *личное совершенство в соблюдении справедливости как принципа всякого права.* Но само это «другое лицо» и его благо не являются для мудреца конечной целью.

«Сфера» христианской совести, как мы увидим ниже, значительно превосходит «сферу» всякого правового сознания, и с этой точки зрения античные моральные законы и античные типы совести выглядят неморальными. Специфика нравственного сознания античности, на мой взгляд, заключается в его отчетливо правовом характере. С самых ранних времен складывается теснейший симбиоз морали и права (причем последнее в большинстве случаев заметно доминирует)[58].

[58] См. *K. Latte* Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum // Antike und Abendland. 1946. № 2. S. 63—64.

Можно сказать иначе: античная мораль по преимуществу и *внутренне* ориентирована на право и почти никогда в полной мере не осознавала себя как таковую в отличие от права. Это обстоятельство поможет нам лучше представить себе те предметы, о которых уже шла речь, и те, о которых пойдет речь в дальнейшем.

§ 3. АНТИЧНОСТЬ И ХРИСТИАНСТВО: СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДВУХ ПОДХОДОВ К ПРОБЛЕМЕ СВОБОДЫ ВОЛИ

Прежде чем перейти к новому, христианскому периоду в истории нашей проблемы, необходимо сделать некоторые общие замечания, которые будут, с одной стороны, обобщающе-итоговыми, а с другой — предуведомительными. Речь пойдет, разумеется, не о чистой теории и не о технических приемах. Здесь, как я уже говорил и как еще раз покажу в своем месте, последующие эпохи не принесли никаких решительных новшеств. Во внимание, стало быть, нужно принимать *самые общие принципы* отношения к миру и прежде всего к высшему началу, которому принадлежит власть создавать или упорядочивать этот мир. На первый план выходит проблема философской и религиозной *веры*, а как следствие — специфика языческой и христианской рациональности, демиургии, детерминизма и всего с этим связанного.

Важнейшая интуиция всей античности — желание утвердить нерушимость каузальных отношений в космосе, сопряженное с желанием как-то «вытянуть» из них человека. Первое желание, однако, всегда оказывалось более весомым, и такая ситуация создавала колоссальные трудности для анализирующего ее философского разума.

Греческий демиург не трансцендентен законам космоса и выступает как высшее воплощение их вечности и нерушимости. В настоящем смысле он не творит, но лишь упорядочивает уже наличный субстрат, который (как намекал Платон) так же вечен, как и упорядочивающий его демиург. Упорядочивание субстрата может иметь своим итогом лишь то, что от века заложено в природе вещей; оно принципиально не способно изменить ее или создать что-то новое.

Во втором веке, когда христианство стало заметной величиной, языческая культура вынуждена была «заметить» его

и, как следствие, точнее уяснить себе основы собственного мироощущения. Попытки такого уяснения — к нему побуждали и полемические соображения — мы можем найти у Марка Аврелия, Галена или у небезызвестного Кельса. Последний суммировал «нормативное» мирочувствие в немногих пунктах, главные из которых — совечность демиурга и субстрата, отождествление зла с субстратом, необходимость всекосмического разума, упорядочивающего и «планирующего» действительность (Orig. Contr. Cels. IV 23; 52 sq.; 65; VI 49—60, etc.). Отсюда, в свою очередь, вытекало неизбежное следствие: зло есть принадлежность общекосмического порядка; количество его неизменно во все времена, и человек со своей стороны мало что может тут изменить (IV 62; 65; 69). В этом выводе уже содержится ответ на вопрос, почему, несмотря на все благие намерения, греческим мыслителям никогда не удавалось по-настоящему обосновать необходимость теодицеи. Здесь же — объяснение всей античной аскетики, выраженное в четкой формуле Прокла: «Корень порока — тело, а добродетели — ум» (Ecl. e Procl. de philos. Chald. 3, p. 208, 8 Des Places).

Античный космос существует просто потому, что он *существует*. Казалось бы, признав эту аксиому, не было нужды искать еще что-то за пределами разумного (по определению) бытия. Тем не менее с весьма ранних времен была явлена потребность выйти за эти пределы. Речь не шла, конечно, о поисках некоей надмировой воли, способной властно вмешиваться в ход вещей. Нет, законы мироздания должны оставаться нерушимыми. Однако желательно было найти что-то выше демиурга и выше организованного им бытия. Начиная с Платона, значительные усилия прилагались к тому, чтобы удалить первопринцип из космоса, сделать его трансцендентным всему сущему (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* — Resp. VI 509 b).

Но как только первоначало удалялось из мира, разум был вынужден приходить к его принципиальной непознаваемости — ибо основной гносеологический принцип греческой философии гласит: познано может быть лишь то, что *есть*, обладает бытием и находится «*внутри*» бытия (подобное познается подобным: тем, что *есть*, может быть адекватно познано лишь то, что *есть* в таком же смысле). Допущение запредельного первопринципа сразу же создало громадное на-

пряжение внутри самого «поля» философствования, и со времен Платона едва ли на что еще было потрачено столько усилий, как на то, чтобы понять, можно ли все-таки мыслить немыслимое.

Как бы то ни было, Платон предложил выводить философские следствия из теологических по существу аксиом. Тем самым античность задолго до христианства обрела свою *философскую теологию*, а вместе с ней — два разных (хотя и не принципиально различных) взгляда на мироустроение[59] Первый и наиболее последовательный признает «природу» как универсальную норму, разум как высшую познавательную инстанцию и божество-демиурга внутри космоса (причем слияние божества и космоса может доходить до полного пантеизма); отношение к миру и задачам человека — чисто рациональное. Человек должен уподобиться божеству в его наличном совершенстве. Классическим примером такой позиции является Стоя.

Второй взгляд сводится к признанию первоначала, трансцендентного всему сущему; он констатирует ограниченность дискурсивного мышления и стремится к умозрению как высшему способу познания. Поскольку и здесь конечной целью человека является максимальное уподобление божеству, а божество запредельно и «забытийно», то «эротическое» тяготение к высшему началу становится тяготением к смерти как освобождению от тела. Таковы исходные принципы платонизма и неоплатонизма. Учение Аристотеля можно (чисто условно) представить как промежуточный тип.

Следует заметить, что первая позиция, являя собой «классику классики», лишь минимально выделяет «эротический» момент: здесь есть свобода воли, но нет особой нужды в воле как стремлении. Во втором случае весомость «эротического» момента заметно возрастает. Тем самым в недрах рациональной парадигмы парадоксальным образом сформировалась «философская религия» (неоплатоники, в частности Прокл, совершенно сознательно обозначали подобную метафизику понятием «теология»); ее основоположения базировались не на разуме, а на «эротическом» умозрении и, в конечном счете, на философском откровении.

[59] Ряд верных соображений высказывает по этому поводу А Диле (*A Dihle* The Theory of Will P 12 f)

Речь должна идти об очевидной *потребности в иррациональном*, которое для философского разума приобретало вид *сверхрационального*. Мы без сожаления можем расстаться с поверхностным убеждением, что греческий интеллектуализм всегда и повсюду был равномерен, однороден и монолитен. Напротив, как справедливо отметил Доддс, греки (даже в лице самых «философичных» своих представителей) никогда не были настолько «чистыми» рационалистами, чтобы не чувствовать чего-то вне разума, чего-то, пребывающего «по ту сторону разума», чтобы не ощущать потребности в сверхразумном, в освобождении от пресса разумности через экстаз, через одержимость[60]. «Эротика» и мистика платонического умозрения, достигшие кульминации в неоплатонизме, свидетельствуют, что разум был ограничен в своих правах и притязаниях, и это ограничение высвобождало место для конечного основания всякой религии — для *веры* (пусть и философской). Как раз поэтому именно неоплатонизм был так легко усвоен развитыми формами христианской теологии.

Однако несмотря на очевидные зияющие бреши, рационалистическая парадигма всюду стремилась утвердить свои преимущественные права. Само философское откровение, сама вера в сверхрациональное парадоксальным образом носили рационалистический характер. Я счел бы возможным говорить о некоей «рациональной иррациональности» даже применительно к самой отстраненной неоплатонической мистике. Да, с самых первых времен становления «греческого логоса» ему существовал противовес в виде экстатического восприятия действительности. Но стихийный мир дионисийских мистерий, эта первичная эмоционально-мистическая сфера, уступил миру рефлексии, миру олимпийскому, рационалистические схемы которого были со временем преобразованы в упорядоченную научную картину мира, космос[61]. Этот разумный, познаваемый и упорядоченный мир не был, однако, настолько монолитным, чтобы воспрепятствовать всякой попытке выйти за его пределы; он не мог удовлетворить даже самую обыкновенную потребность в чуде

[60] *E R Dodds* The Greeks and the Irrational Berkeley, Los Angeles, 1951 P 254

[61] См *A S Kohanski* The Greek Mode of Thought in Western Philosophy London, Toronto, 1984 P 20—21

и тем более потребность изощренного ума в метафизике «иррационального» (насколько эта субстанция вообще приемлема для античного менталитета).

Дионисийское начало в преобразованном виде присутствует, несомненно, и в платоновском «эротизме» Напомню, что у Платона речь идет о продуктивности парарационального стремления, выступающего в виде одержимости, или вдохновения. Эрос, собственно, есть лишь один из его типов (правда, самый философский) наряду с профетическим, ритуальным и поэтическим вдохновением (согласно типологии «Федра» — 244a—245a; 265a). К этому нужно еще добавить, что Эрос есть все же в большей степени стремление обладать уже наличным объектом (благом), нежели порождать и творить этот объект (исключение составляет, быть может, только место из «Пира» — 206 c—e).

Однако весь этот «эротизм», вся мистика сверхрационального чаще всего оказываются (и лучше всего себя чувствуют) в границах разумного и рационального — там, где еще сохраняется возможность что-то выразить, возможность использовать «логос» хотя бы как слово, «схватывающее» некую сущность. Несмотря на все порывы, общая иерархия ценностей остается все же неизменной: не на космосе и разуме лежит отблеск божественности, а на божестве и космосе — отблеск высшей разумности. Подлинный бог — это и есть разум.

Теперь посмотрим, что нового принесло христианство. Здесь придется повторить ряд общеизвестных истин; однако это необходимо для связности изложения.

Главное и решающее отличие христианской картины мира от греческой космологии — «механизм» творения. Христианский мир появляется в результате уникального акта творения по воле Творца, который создает «из ничего» не только «законы природы», но и сам субстрат, материю. Творец, в отличие от демиурга, во всех отношениях стоит *над* миром. Мир же существует не в силу его *данности и разумности*, но в силу *созданности*. Из этой фундаментальной посылки вытекают важнейшие следствия.

Христианская картина мира не допускает никакого имперсонального зла и, главное, не оставляет «лазеек» для того, чтобы это можно было все-таки объяснить чем-то другим. Здесь нет места ни для материи платоников, ни для стоического рока, который выше богов и представляет собою во-

площение нерушимых космических законов Теодицея становится по-настоящему мыслимой и без оговорок нужной лишь в той картине мира, где творение есть акт высшей воли Здесь абсолютная благодать абсолютно личного Бога вступает в абсолютное же противоречие с наличным злом; этого противоречия никогда с достаточной убедительностью не могла обосновать греческая нехристианская мысль.

То же самое нужно сказать о свободе воли и ответственности. Поскольку зло никак не может быть составной частью миропорядка, теодицея впервые стала требовать безусловной свободы произвола и безусловной же ответственности[62].

Однако эти первые непосредственные следствия вполне укладываются в рамки разработанных античной классикой схем, которые лишь доводятся до полной завершенности. Здесь мы можем говорить о *рациональной* стороне христианского учения, а оно не вносит никаких теоретических новшеств в уже известные нам решения, и даже о существенно иной расстановке акцентов тут не может быть и речи. Новое связано не с рационалистической стороной христианства как *теоретически оформленного учения*, но с его сверхрациональной, чисто религиозной стороной, значение которой неизмеримо важнее.

Первое и важнейшее следствие из понятия о *личном* Абсолюте — совершенно иные (по сравнению с античными понятиями об этом) отношения между Богом и человеком. Как показано уже в Ветхом Завете, с Богом невозможно войти в общение только путем интеллектуальных усилий. Разум вообще не может служить инстанцией, оценивающей отношения Бога и человека. Человеку Бог является в своих повелениях и откровениях (напр., Ис. 55, 8 сл.; Прем. 1, 3; 9, 17; 24, 29). Единственно благочестивый способ отношения к этим повелениям — покорность, которая не может быть следствием одобрения высших предначертаний, соотнесения их со *своими силами или же с некими всеобщими и необходимыми* законами природы. Повиновение и страх Божий — на-

[62] Говоря о христианстве в целом, *я намеренно не углубляюсь в* серьезные различия между Ветхим и Новым Заветом и опираюсь прежде всего на последний Примечательно, что в Ветхом Завете весьма часто воспро изводятся те схемы имперсональной и коллективной вины-ответственности, которые знакомы нам по греческой архаике, это лишнее свидетельство в пользу их чрезвычайной устойчивости и повторяемости

чало премудрости, но не наоборот История Иова — прекрасный пример подлинного благочестия и вместе с тем свидетельство того, что акт покорности есть акт в корне не- и даже антиинтеллектуальный, что он есть акт высокого *доверия*, акт *веры*.

Уже этим резко ограничиваются притязания разума. Разум не способен познать Бога и Его решения. Мало того, он не способен показать и пути спасения Между тем человек входит именно в *спасительные* отношения с Богом, предполагающие взаимную *любовь*. «Спасение» для античной классики есть вещь труднопредставимая, и в подобных категориях не мыслил никто. Эпизодические исключения мы найдем едва ли раньше Порфирия («Единственное спасение — обращение к богу» — Ad Marc. 24), но это уже времена довольно поздние. Для классической античности любовь к людям со стороны божества — достаточно спорная вещь; но любовь человека к божеству — безусловная нелепость Аристотель специально замечает: как странно было бы, если бы кто-нибудь заявил, что питает приязнь к Зевсу, который в ней не нуждается (Magn. Mor. II 11, 1208 b 30 sq.). Эротическое стремление к благу в некотором смысле тоже «любовь», но любовь в первую очередь к собственному совершенству. Таково главное отличие эроса от христианской любви (*ἀγάπη*)[63] Но для нас сейчас важнее то, что объединяет эти два вида «любви». И в первом, и во втором случае мы имеем дело со *стремлением*, с *тяготением*, в котором динамически-психологический момент, момент аффективный, как минимум не уступает моменту императивно-идеальному, задаваемому разумом. Христианство решительно заявило о примате надрациональной веры и любви перед разумом и тем ограничило его еще и в пользу возвышенного аффекта. Как раз здесь и заключены все нюансы нового взгляда на природу воления. Именно, признание личного и абсолютного Бога-Творца,

[63] Схематически различия между эросом и агапе могут быть представлены так Эрос стремление ввысь, от человека к божеству, эгоцентричен, самоутверждающ, определен качеством объекта (блага, понятого как собственное совершенство) Агапе жертвенность, нисхождение Бога к человеку, любит свой объект ради него самого В этой схеме далеко не все безупречно, но дух различия она определяет в целом верно (см *A Nygren* Eros und Agape Gestaltwandlungen der christlichen Liebe Gent, 1930 S 185—186, *H Scholz* Eros und Caritas Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums Halle, 1929 S 45, 56)

творения из ничего, и вера, обращающаяся не к разуму, а к откровению, обусловили «отступление» разума на второй план. Освободившееся место «автоматически» было отдано аффекту. Следствием этого стало обособление воли от разума, эмансипирование ее в отдельную способность и сближение последней с аффектом (или, по крайней мере, решительное «оправдание» аффективного момента воления). Гипертрофирование аффективного начала воли до противопоставления воли разуму, вплоть до ее абсолютизации как отдельной способности — вот то новшество христианства, которое можно назвать «метафизикой воли»[64].

Но христианское сознание имеет и другой полюс, не менее, а скорее всего, более значимый.

Греческий демиург и созданный им космос вполне постижимы и прогнозируемы; законы космоса и желания его создателя вечны, разумны и устойчивы (Sen. Quaest. nat. II 24, 2; De ben. VI 23, 1; M. Aur. X 6, etc.). Поэтому для достижения высших целей (будь то сообразность мировому разуму, постижение блага и т. д.) довольно самого человеческого разума. Но самый рядовой христианин отличается от самого лучшего философа в главном: философ хочет *познать* истину, христианин — верить и быть *спасенным*. Для христианина на статус истины может претендовать лишь истина *спасительная*, которую не способен дедуцировать или усмотреть разум. Как уже говорилось, для языческого греческого сознания (во всяком случае, для классики) спасение есть вещь непонятная, ибо ему незнакомо то, *от чего надо спасаться*, то радикальное зло, от которого и нужно было бы избавить человечество.

[64] Используя этот термин вслед за Бенцем, я вкладываю в него иной смысл. Общий тезис Бенца: *от метафизики бытия к метафизике воли* Под «метафизикой воли» понимается, следовательно, исключительно плотиновское учение о самоидентификации разума, перешедшее, по мысли Бенца, через Мария Викторина в западную патристику. Воля в такой системе координат обладает прежде всего онтологическим статусом (*E. Benz* Op cit S. VII; 362). Однако позволительно спросить, почему такую «метафизику» нельзя находить уже у Аристотеля? Я понимаю под «метафизикой воли» выделение воли в отдельную от разума способность, что, в свою очередь, является результатом процесса «эмансипации» воли и гипостазирования «эротического» момента воления. Таким образом, понятие «метафизика воли» я, в отличие от Бенца, беру в более широком и метафорическом значении.

Конечно, это не означает, что греческий философ ничего не хотел просить у богов. У них можно просить *содействия*, как просит его Марк Аврелий (IX 40) или задолго до него Клеанф:

Ты же, о Зевс, всех даров властелин, темнокудрый, громовый,
Дай человеку свободу от власти прискорбной незнанья;
Ты изгони из души неразумье и путь укажи нам
К мудрости вечной, которой ты правишь над всем справедливо,
Честь от тебя восприняв, и тебе будем честь воздавать мы,
Вечно твои воспевая деянья, как смертному должно.
Нет награжденья прекрасней для смертных и нет для бессмертных,
Кроме как общий закон восхвалять и чтить справедливость

(Гимн к Зевсу, 30—37, пер. М. Е. Грабарь-Пассек)[65]

Но какая пропасть между этой молитвой стоика и молитвой христианина!

Тебе молитва теплая,
Тебе напевы звучные,
К Тебе любовь безгрешная
И ум стремится бодрственный...
Отцу и Сыну молимся,
Христову Духу отчему —
Единству всевладычному:
Помилуй верных, Троица!

(Амвросий. Вечерняя песнь, пер. С. С. Аверинцева)[66].

Разумеется, и богоподобный мудрец не всесилен. Тот же Марк Аврелий, обращаясь к природе: «Дай, что хочешь, забери, что хочешь!» (X 14), — почти предвосхищает слова Августина из «Исповеди»: «Дай, что повелишь, и повели, что хочешь» (X 29, 40). Но все же греческий философ с трудом мог представить себе такую цель, которой человек при правильном и разумном подходе не в силах достичь самостоятельно. По верному замечанию Поленца, греки, не ведая об изначальном зле ни в человеке, ни в космосе (материя — не препятствие для космической гармонии), были начисто ли-

[65] Цит. по. Античные гимны. М. 1988. С. 175—176.

[66] Цит по. Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков М , 1970. С. 24

шены того острого ощущения греховности, которое характерно для христианской культуры[67] Еще одна вселенская новость христианства — понятие об изначальной греховности человека, от которой нельзя освободиться своими силами. В противном случае Христос не нужен.

Предрасположенность человека ко злу — в христианской картине мира очень существенная идея, из которой вытекают важные следствия. Но «грех» — достаточно широкое понятие, чтобы относить его исключительно к иудео-христианскому мироощущению. Суть «греховности» как осознания утраченной «чистоты» следует искать в несовпадении человека с самим собою, в противоположности его умопостигаемой сущности (как бы она ни понималась) эмпирическому состоянию. Как только возникает осознание этого фундаментального раздвоения, появляется идея *закона*, идея всеобщей и обязательной *нормы*, а следом за ней — идея греха как нарушения нормы. Примерно таков ход рассуждений апостола Павла (Рим. 7, 5 сл.). Тогда же появляется «несчастное», «греховное» сознание[68].

«Грех» в его христианском понимании — наиболее острая форма древнего ощущения вины за некую «нечистоту». В отличие от «нечистоты», феномена сакрально-ритуального, грех есть нарушение *личного* «договора» с Богом, преступление некоей заповеданной нормы персональных отношений (напр., Ис. 64, 7; Иер. 3, 6; Иез. 16), приобретающее к тому же в индивидуальном сознании вселенские масштабы. Поэтому для христианина первым источником обнаружения греха служит Откровение.

Далее, в само понятие о греховности входит понятие об искуплении. На уровне чисто психологическом нет нужды совершать грех реально: довольно *представить* его, то есть всегда быть готовым к наказанию внутренне. Чтобы *сознательно* совершить *грех*, надо *уже* обладать «греховным» сознанием и *совестью* грешника. Человек, не знающий греха *интимно*, не может и совершить его в полном смысле слова, не ведает ничего о «метафизике греха», на которой зиждется христианское благочестие. Поэтому в христианстве совесть

[67] *M. Pohlenz* Op. cit. S. 181, 185.

[68] *P Ricoeur.* Philosophie de la volonté. T. 2. Finitude et culpabilité. I. L'homme Faillible. P., 1960. P. 24, 149.

становится выдающейся моральной инстанцией. Перефразируя Доддса (см. выше, с. 79), я назвал бы христианскую культуру «культурой греховной совести», требующей «ответственного» сознания.

Это сознание ответственности предшествует всякому конкретному действию или, лучше сказать, существует независимо от него. Дело не в реальном действии и не в наказании, которое может и не воспоследовать, но в сознании *возможного злоупотребления свободой*. Рикер не совсем прав, называя это «подлинной революцией» в восприятии зла[69]. В своем понятии христианская совесть ничем не отличается от языческой. Правда в том, что эта совесть имеет дело с иным моральным законом (существа которого я коснусь в своем месте). Правда и в том, что вменение здесь приобретает до последней степени *личный* характер, так как субъект является (вернее, должен являться) безусловным *автором* решений.

Проблема искупления греха есть по большому счету проблема спасения. Для критического философствующего разума сложность ее заключена в невозможности решить, насколько сам человек может (реально) содействовать своему избавлению (гипотетическому моральному совершенству). С чисто теоретической стороны это та самая трудность, которая возникает всякий раз при попытке совместить свободу произвола с неким высшим детерминизмом (природным или божественным). Однако христианское мироощущение и здесь заметно отличается от языческого античного.

Разумеется, язычник признает непостижимость рока (высшее воплощение нерушимости каузальных связей), который выше самих богов, хоть порой и отождествляется с волей Зевса (напр., Aesch. Suppl. 87 sq.; 1057 sq.; Soph. Trach. 1275 sq.). Однако нигде не говорится, что человек во всех случаях должен слепо повиноваться велению богов. Согласие с этими повелениями должно быть результатом доступного индивиду разумного усмотрения и его собственного согласия (напр., Sen. Ep. 96, 2; 107, 11). Если в Ветхом Завете примеры неповиновения — редкие исключения, то в античной трагедии они — основа самой трагедии. Но и христианское сознание заключает в себе определенную долю траги-

[69] *P Ricoeur* Op. cit T. 2 II. La symbolique du mal. P, 1960 P. 101.

ческого. Собственно, неисповедимость решений Творца составляет для разума величайшую трагедию — разум должен отказаться не только от многих притязаний, но в значительной мере и от самого себя, препоручив все вере. Эта глубочайшая трагедия христианского благочестия, впрочем, лишь отдаленно напоминает античную, хотя тут и там основой является некая «обреченность». Благочестивая христианская трагедия «скрывается», никогда не выносится на передний план, она не сценична и не пластична, в ней нет событийного, временного измерения. Сам феномен трагического обретает в христианстве новое звучание; здесь сталкиваются благочестие с гордыней, чрезмерное доверие свободному разуму и собственной воле с подлинной невопрошающей верой. В конечном счете разум и свобода вступают в противоречие с верой и неисповедимой Высшей волей. Эта воля Творца словно заступает на место рока античной трагедии. Конечно, христианское провидение, в отличие от природно-космического детерминизма, носит *личный* характер по источнику и направленности, поскольку речь идет о личном спасении или о личной гибели каждого человека. Но с точки зрения философского разума оно не становится от того силой менее внешней по отношению к человеческому выбору.

Собственно, здесь мы встречаемся с преобразованной схемой архаики, только на место рока заступает Провидение Божье, а на место ритуальной катартики — Божья Благодать. Место для понятия о свободе воли зарезервировано только в промежутке между этими схемами; обе они — сверхразумны и базируются (хоть и в разной степени) на *вере*. В первом случае источник веры — миф, то есть некоторая интуиция, во втором — Откровение.

Как и античная классика, христианство знало две свободы: свободу как внутреннюю автономию и свободу как состояние (свободу «от»). Теоретическое представление об этих двух видах свободы было приблизительно такое же, что и в греческой классике. Единственное новшество — иные принципы христианской аскетики. Последняя исходит не из противопоставления духа и плоти (ибо то и другое происходит от единого Творца), но из противопоставления духа смиренного духу горделивому. В христианском понимании свобода как состояние есть поэтому свобода не от плоти, а свобода от

греха, свобода в Боге. Но в любом случае совмещение той или иной *свободы с высшими предначертаниями*, как верно заметил Поленц, «это тайна, приоткрыть завесу которой может осмелиться только вера»[70].

Вот трагическая дилемма христианства. Либо рациональное признание свободы воли и безусловной ответственности свободного субъекта, допущение идеи счастья как достойности счастья, — но горделивое отступление от подлинного благочестия. Либо всецелое благочестие, — но тогда никакой разумной теодицеи, никакой свободы воли при безусловной ответственности и покорности высшим велениям, а свобода — только как милость, как дар Благодати, который невозможно *заслужить*.

На этих двух полюсах сконцентрирована вся «парадоксия» христианского сознания. Лютер начинает с утверждения Бытия и Благодати Божьей, Кант — с постулирования автономии произвола. На втором полюсе — разум с его требованиями, которые нельзя *рационально-логически* примирить с верой: ей можно только уступить. На первом — вера с ее убеждением, что спасение важнее любой рациональности и самой свободы. Именно этим убеждением вдохновлены прозрения Тертуллиана и все попытки Августина и Лютера сделать доминирующим «греховное сознание».

Но об этом в следующих главах.

[70] *M. Pohlenz*. Op. cit. S. 131.

ЧАСТЬ II

ХРИСТИАНСТВО И АВГУСТИН

ГЛАВА 1

ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ПЕРЕХОД К АВГУСТИНУ

§ 1. ХРИСТИАНСКИЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ АВГУСТИНА (КРАТКИЙ ОБЗОР)

В мою задачу не входит подробное рассмотрение истории проблематики в первые три века христианства: во-первых, если иметь в виду сохранившиеся материалы, это потребовало бы отдельного и весьма обширного изложения, а во-вторых (что важнее), предшествующие Августину века не принесли практически никаких существенных новшеств (за единичными исключениями, о которых ниже). Поэтому можно ограничиться самыми важными, на мой взгляд, фигурами и суждениями.

В качестве кратких предварительных соображений общего характера я хотел бы предложить следующие. В первые века патристики классическая аристотелевско-стоическая схематика безусловно доминирует. Здесь можно находить еще одно подтверждение тому, что *потенциально* стоическая схема была хороша и продуктивна. Будучи освобождена от одиозной «судьбы» (место которой пока еще не вполне занимает Высшая воля), она акцентирует внимание на обосновании автономии произвола. Нет почти никакого сомнения, что ранние отцы церкви — во всяком случае, Климент, Тертуллиан и Ориген, — использовали именно ее. Вместе с тем, заметные аристотелевские реминисценции можно найти, например, у того же Оригена и у Немесия.

1. Классическая традиция. Поскольку исторически проблематика свободы воли все более и более становилась достоянием латинского, «западного» христианства (что несколько компенсировало меньший «метафизический» по-

тенциал Запада в первые века н. э.), то и суждения латиноязычных авторов будут интересовать нас больше. При этом, конечно, не следует забывать того, что вообще в теоретическом плане Восток был «первее» и долгое время выше.

Классическая рационалистическая схематика встречается уже у Юстина (1 Apol. 28, 31 sq.; 2 Apol. 7). Аристотелевско-стоические аргументы мы в изобилии находим у Климента Александрийского (напр., Strom. II 12, 1) или несколько позже у Евсевия (типическая сводка аргументов в Pr. Ev. VI 4—21). Вероятно, ничуть не погрешив против истины, можно сказать, что на Востоке от Климента до Дамаскина мы находим все тот же обычный набор обычных же аргументов (в особенности против фатализма), подаваемых как нечто само собой разумеющееся[1]. Традиционной и нормативной их сводкой вполне можно считать, например, гл. 29—40 трактата Немесия.

Для Оригена, например, способность выбирать между благом и злом есть природное достояние любого разумного существа; даже о дьяволе нельзя сказать, что он не был способен к добру (De princ. I 8, 3). Разумным существам присуща способность самодвижения, следовательно, стремления и, в конечном счете, разумного самоопределения по отношению к стремлениям и представлениям (De orat. 6). Разумный выбор между представлениями, следовательно, между благом и злом — всегда и единственно в нашей власти (De princ. III 1, 1—3; то же у Немесия: свобода выбора есть следствие разумности — De nat. hom. 41 p. 117, 6 sq. Morani). В силу этого человек — *ответственное существо*, поступки которого непременно подлежат вменению, то есть осуждению или одобрению. Благая жизнь (то есть ее выбор) *должна быть нашим* делом (ibid. III 1, 5—6). Благо лишь тогда заслуженно, когда сохраняется возможность избрания зла (C. Cels. IV 3). Те места Писания (особенно Ветхого Завета), которые на первый взгляд противоречат этому, на самом деле не могут отрицать свободы воли (De princ. III 1, 7 sq.). Истолковав несколько подобных мест, Ориген приходит к выводу, что самой взвешенной и благочестивой позицией является *синергизм*: ни наша свобода без божественного знания и попечения, ни

[1] См., напр. *D. Amand* Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945. P. 191 sq.

одно знание и попечение свыше *не могут определить нас к совершенной жизни* (ibid. III 1, 22). Эту промежуточную позицию некоторое время будет занимать и Августин. Таким образом, высшая причинность не затрагивает (принципиально) автономию воли, и в неприкосновенности остается принципиальный тезис, зафиксированный в четкой формулировке Немесия (откуда бы она ни была заимствована): *ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν* («разумное начало есть нечто свободное и самовластное» (De nat. hom. 2 p. 36, 26 Morani). Этими же терминами пользуется и Ориген.

В качестве апологета классической парадигматики выступает даже Тертуллиан. Теодицея безусловно необходима. Бог не ответствен за зло, и если зло не в нашей власти, то нельзя требовать и ответственности. Свобода воли (Тертуллиан пользуется терминами *arbitrium* и *voluntas*) — непременное условие вменения (Adv. Herm. 10—14; Res. carn. 16). Даже самого Бога достойнее представлять свободным творцом зла, чем зависимым творцом блага (Adv. Herm. 14; 16). Поэтому Бог сам пожелал, чтобы Адам повиновался ему свободно: «В нашей воле стремиться ко злу против воли Бога» (De ex. cast. 2). Дьявол не порождает иной воли — он овладевает той, которая во всяком случае есть у человека. Первой совершает грех душа: поэтому вменяется сам *помысел* или, иными словами, желание зла, равно как и несовершение добра (Ad Nat. II 1; II 10; De idol. 23; Adv. Marc. II 25; De poenit. 3; 12; De an. 16, etc.).

Но парадокс в том, что в одних и тех же текстах мы находим двух *совершенно разных* Тертуллианов. *Другой* Тертуллиан по своему умонастроению никак не мог и не желал быть сторонником сугубого рационализма. Блестящие (хотя и редкие в его текстах) прозрения, небычайная религиозность натуры и тончайшее «чутье» в отношении самого смысла религиозности делают его важнейшим и талантливейшим посредником между ап. Павлом и поздним Августином. Для *такого* Тертуллиана действителен тезис: сколько теряют отвлеченная «логичность» и свобода, столько же выигрывает благочестие. Никакого достойного симбиоза здесь быть не может. Логика веры вообще не терпит примитивного синтеза и ставит под сомнение необходимость и полезность рациональной теодицеи. Именно эти настроения мы найдем у ближайшего и непосредственного предшественника Августина — Мария Викторина.

2. Предтеча учения о предопределении: Марий Викторин. Старший современник Августина Марий Викторин оказывается чрезвычайно важной фигурой (причем в несколько неожиданном отношении). С точки зрения учения о свободе воли (в его классическом варианте) Марий Викторин не интересен. К тезису Бенца, согласно которому Викторин развил на Западе плотиновскую теорию воления в «метафизику воли», мы обращались уже не раз. Обратимся теперь к этой концепции Викторина по существу.

Учение о воле есть часть тринитарного учения и христологии. В Боге воля совпадает с бытием и является чистой *потенцией*, способностью к самоопределению, самореализации Абсолюта (Adv. Ar. I 52, 1080 B; Ad Eph. 1, 1, 1236 C; Ad Cand. 5, 1016 AB; 21, 1031 AB). Сын есть Воля Отца (Ad Eph. 1, 12, 1246 AB). В этих основоположениях Бенц не без основания усматривает первую на латинском Западе последовательную попытку понимать волю не психологически или функционально, а субстанциально. Можно считать вполне доказанным, что именно вслед за Викторином шел в своем тринитарном учении Августин. Триады Августина (см. ниже, с. 172) вполне могут быть прямым заимствованием триады esse, vivere, intellegere Викторина (Adv. Ar. III 4, 1101 BC)[2].

Человек, созданный «по образу и подобию» Божьему (причем «по образу» означает его разумность, а «по подобию» — будущее совершенство), в силу этого обладает волей (Adv. Ar. I 20, 1054 AC). Здесь Августин тоже будет двигаться вслед за Викторином. Но если применительно к Марию Викторину можно говорить о «волюнтаризации» теологии, то Августин пошел значительно дальше и «волюнтаризировал» всю антропологию, между тем как Викторин посвятил свои интересы исключительно отвлеченной тринитарной проблематике. Такова, в самом общем виде, рациональная сторона учения Викторина. Но для нас значительно важнее другое.

Весьма существенной стороной занятий Викторина было

[2] *E. Benz* Op. cit. S. 127 f., 140. К похожим выводам приходит также Рупп (*M. Rupp* Der Weg der Freiheit bei Marius Victorinus Afer. Munchen, 1967. Diss.). Признавая справедливость этих и других выводов Бенца, я, как уже говорилось, возражаю только против сведения всего исключительно к Плотину; на мой взгляд, первоистоки любой «метафизики воли» логичнее находить в греческой классике

комментирование посланий апостола Павла Как раз в этих комментариях мы находим чрезвычайно интересные вещи. Вера — особый вид знания, зависящий исключительно от Бога, а не от человека; кто верит, тот приходит к знанию (Ad Eph. 3, 18, 1269 CD). Спасение, как и вера, дело только Благодати, а не человеческих заслуг: «Благодать исходит не из заслуг, а единственно из Благости Божьей» (Ad Gal. 5, 4, 1189 C; cf. Ad Eph. 2, 7, 1255 C). Снискать Благодать можно «только верой» (sola fide), которая сама есть дар Благодати (Ad Phil. 1, 29—30, 1203 A; cf. Ad Gal. 1, 6, 1149 A).

Если Викторин пишет: «Мы господа нашей воли и за добро получаем добрые награды, а за злодеяния наказуемся» (Ad Eph. 4, 27, 1281 AB), то смысл здесь следующий: нашей воли достаточно только для греха, а благая воля — дар Благодати. Примерно так будет в свое время рассуждать и Августин. От природы человек имеет только «плотскую волю» (voluntas carnis, mundana — Ad Phil. 2, 13, 1212 AB; Ad Eph. 2, 3, 1254 B); он раб страстей, и трудно даже говорить, что у него есть свобода воли в собственном смысле. В этих рассуждениях Викторин, вне сомнения, предвосхитил антипелагианскую аргументацию Августина. Бенц прав, причисляя Викторина к паулинистской традиции[3]. Я, со своей стороны, добавил бы, что он — весьма яркий ее представитель. Как и поздний Августин, Викторин в вопросах веры исходит из благочестия, а не из абстрактных требований разума. Вероятно, можно выстроить даже такой ряд: ап. Павел — Тертуллиан — Марий Викторин — Августин — Лютер (примечательно, что трудно вставить в этот ряд какую-то «восточную» персону).

Для нас весьма важно и то обстоятельство, что рассуждения Мария Викторина легко синтезируются в достаточно стройную теорию. Не приходится сомневаться, что строгий, систематичный и способный к четким дефинициям ум, каким был воспитанный на неоплатонических текстах Викторин, конечно, не мог ограничиться несколькими разрозненными суждениями о благодати и предопределении. Здесь он может выступать как наиболее реальный теоретический предшественник позднего Августина. Во всяком случае несомненно, что Августин многим обязан Викторину как в вопросах разума, так и в вопросах веры: об этом не-

[3] *E Benz* Op cit S 145, 149

двусмысленно говорит текстуальное сходство Но явных слов благодарности ни в одном сочинении Августина мы не найдем.

§ 2 НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ МЕТОДИКИ ИЗЛОЖЕНИЯ

Как уже не раз говорилось, Августин по целому ряду принципиальных обстоятельств является центральной фигурой настоящего изложения (здесь я могу попросить читателя вернуться к схеме, приведениой в разделе «Предварительные замечания») Это значит, что в данном случае я никак не могу ограничиться кратким и схематичным «препаратом», лишенным всякого измерения во «внутреннем» времени мыслителя. Напротив, меня будут особенно интересовать и эволюция учения, и все те детали, которые способны придать этой картине настоящую живость (при этом, разумеется, я не собираюсь углубляться в те области, которые не имеют прямого отношения к теме).

Повышенная подробность изложения объясняется не только тем, что учение Августина о свободе воли заслуживает самого внимательного отношения как своеобразный нервный узел всей истории проблемы, и не только тем, что оно до сих пор не было предметом специального монографического исследования в отечественной литературе. Дело еще и в том, что сочинения Августина предоставляют уникальную возможность проследить самую решительную трансформацию взглядов одного человека на протяжении сравнительно небольшого отрезка времени — и при этом такую трансформацию, итоги которой — теоретические (и, что, вероятно, более важно, религиозно-исторические) — имели весьма значительные последствия.

Тексты Августина можно считать итоговым и наиболее обстоятельным теоретическим обобщением всего комплекса вопросов «волевой» проблематики, которые были поставлены как античной, так и предшествующей Августину христианской мыслью. Но прежде чем я приступлю к их изложению, необходимо ответить на вопрос: какой смысл нужно вкладывать в термин «учение Августина», то есть в какой мере связно, упорядоченно и компактно взгляды Августина формализованы в его собственных сочинениях. Проще говоря, вопрос стоит так· найдем ли мы у Августина «систему» (или

хотя бы «концепцию») и если да, то каковы ее основные характеристики.

Для всякого, кто хоть сколько-нибудь основательно изучал сочинения Августина, безусловно ясно, что он не был таким систематиком, как Аристотель или Дамаскин, и даже таким, как Ориген. Лишь незначительная часть его сочинений посвящена последовательному изложению какой-либо одной проблемы. Следует принять во внимание, что полемический задор вкупе с талантом публициста наложил заметный отпечаток на все творчество Августина: существенная часть его работ написана по самым конкретным поводам и для конкретных же целей. Все эти обстоятельства сильно затрудняют любое проблемное исследование учения Августина, которое по необходимости превращается в своего рода *реконструкцию*. Видимо, как раз поэтому А. Гарнак решительно заявлял, что о системе у Августина не может быть и речи[4] Действительно, при чрезвычайном обилии мыслительных конструкций и различных специальных рассуждений (как общефилософского, так и специально теологического характера) очень трудно объединить их одной общей классификацией. К тому же сами эти теории и отдельные их элементы менялись в различное время и вследствие столь разных обстоятельств, что свести все эти изменения к одному знаменателю вряд ли возможно. Поэтому всякая классификация или периодизация (вкус к которым, вероятно, никогда не будет утрачен) имеет лишь относительную эвристическую ценность, прямо зависящую от ее работоспособности[5].

[4] *A Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Bd. III. Freiburg; Leipzig, 1897. S. 94.

[5] Например, в известной «Патрологии» Барденхевера сочинения Августина делятся на: 1) апологетические, 2) догматико-полемические, 3) экзегетические, 4) морально-теологические, 5) проповеди и письма и 6) «Исповедь», «Пересмотры» и философские сочинения. (*О Bardenhewer.* Patrologie. 2. Aufl. Freiburg, 1901). Ясно, что эта классификация, восходящая (как и все подобные классификации, к образцу, предложенному учеником и первым биографом Августина, Поссидием) весьма условна С неменьшими проблемами сопряжено и разделение всего творческого наследия Августина иа два больших периода — «аналитический» (до «Исповеди» включительно) и «догматический» (*Г Г Майоров.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М. 1979. С. 187—188), — ибо неясно, в частности, почему ранние диалоги или «Исповедь» более аналитичны, чем, скажем, трактат «О Троице», и почему толкования на послания ап. Павла меиее догматичны, чем антипелагианские трактаты Подобные трудности ожидают,

Но отсутствие внешней систематики никак не означает отсутствия всякой вообще упорядоченности и тем более некоего *единства*. Как верно заметил блестящий знаток средневековой философии Э. Жильсон, читая Августина, часто не знаешь, что же именно он делает, — доказывает бытие Божье или обосновывает теорию познания, говорит о первородном грехе или о чувственности и т. д.[6] Суть философствования Августина (как и всей патристики) как раз в том и заключается, что все это делается одновременно или почти одновременно, подчас в одном и том же трактате или даже в одном рассуждении. Именно это обстоятельство имел в виду Е. Трубецкой, говоря, что если даже не считать учение Августина философской системой в строгом смысле, это еще не основание отрицать за ним всякую систематичность: «Нельзя, — писал Трубецкой, — отрицать за каким-иибудь учением значение системы только потому, что оно имеет свои противоречия»; системой можно признать «всякое учение, проникнутое единым идеалом или принципом»[7].

Итак, систему мы можем не встретить «посередине» (то есть там, где мы всего более надеемся ее найти и где всего более в ней нуждаемся для облегчения наших собственных усилий), но системообразующие элементы присутствуют на «микроуровне» и — как синтетическое единство — на «макроуровне». На первом уровне, то есть на пространстве отдельно взятого трактата или просто некоего связного текста мы всюду находим безусловную связность и логичность (причем местами изложение кажется даже суховатым); это оставляет впечатление большой четкости и ясности мысли. Вся эта многосложная мозаика рассуждений не столько объединяется какими-то внешними скрепами, сколько поддерживается изнутри незримым стержнем, благодаря чему и возникает единство уже на «макроуровне». Именно в связи с этим специфическим единством мы можем говорить об «учении Августина». В связи с этим нелишне будет напомнить, что ма-

видимо, любую слишком общую периодизацию или классификацию, претендующую на то, чтобы *систематически* охватить *всю* совокупность хронологически и предметно разнородной проблематики сочинений Августина.

[6] *E. Gilson.* Introduction à l'étude de Saint Augustin. 3 éd. P., 1949. P. 311.

[7] *Е Н Трубецкой.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке. Ч. 1. Миросозерцание блаженного Августина. М , 1892. С. 53—54

нера философствования Августина по большинству параметров является типическим образцом теоретизирования отцов церкви, а стало быть, нормативным стилем для всего обширного периода патристики.

Каким же образом следует реконструировать систему на «среднем» уровне, не преувеличивая и не преуменьшая степень ее упорядоченности? Тут возможны два основных подхода или метода.

Первый, который можно было бы условно назвать аналитическим, берет ту или иную сторону учения Августина как достаточно цельную и завершенную систему, имея целью выявить прежде всего ее *внутреннюю логику*. Результаты, которых достигает этот метод, во многих случаях оказываются превосходными, и определенные достоинства аналитического метода не вызывают сомнений. Но эти достоинства могут обернуться серьезными недостатками, если данный метод абсолютизируется и возводится в ранг непререкаемого универсального канона. Это случается, как правило, тогда, когда исследователь обнаруживает необоримое желание преувеличить систематичность Августина и находить систему даже там, где она (по совокупности всех соображений) должна быть, но отсутствует на самом деле[8]. Тем самым своеобразная «систематика» Августина подменяется (пусть и неосознанно) логикой рассуждений самого исследователя. Вторая и не менее серьезная опасность возникает оттого, что стремление во что бы то ни стало прояснить *логику* учения почти всегда выносит за скобки *историю* его становления и развития. Применительно к учению Августина эта опасность угрожает тем более, что отдельные составляющие этого учения (каждая из которых в неодинаковой степени может претендовать на статус самостоятельной теории) претерпевали различную и подчас несопоставимую эволюцию.

В целом ряде превосходных работ, таких как книги Э. Жильсона или Ф. Кайре[9], аналитический метод приблизился, видимо, к пределу своих возможностей. Приблизительно в таком же плане написаны классический труд И. В. Попова

[8] Именно такой подход пропагандирует Й. Мадер (*J. Mader.* Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus. Wien, 1965. S. 14—16).

[9] *F. Cayré.* La contemplation Augustinienne. Principes de spiritualité et de théologie. P., 1954.

и раздел об Августине в книге Г Г Майорова. Нужно признать, что аналитический метод вполне целесообразен и оправдан в работах обобщающего характера и особенно тогда, когда речь идет о тех концепциях Августина, которые в основном складываются из понятий-инвариантов. Но применительно к теории свободы воли, где смысл многих понятий и расстановка акцентов постоянно менялись, достоинства аналитического метода далеко не окупают его недостатков.

Здесь более уместен метод, который можно назвать *проблемно-историческим*. Он сопряжен с немалыми сложностями, но зато подвергает материал заметно меньшему насилию. В качестве примера можно указать целый ряд работ[10], в которых систематический анализ проблемы основан на изучении ее эволюции. В свою очередь, проблемно-исторический метод связан с особыми трудностями в отборе и интерпретации материала.

Общеизвестно, что в сочинениях Августина, написанных до 391 г., то есть до принятия им сана священника, религиозные мотивы (определяющие все творчество позднего Августина) присутствуют в весьма незначительной мере. Вместе с тем, картина интенсивных религиозных исканий, изображенная в «Исповеди», хронологически предшествует ранним диалогам. Здесь-то и необходимо решить: имеем ли мы в «Исповеди» адекватную картину взглядов Августина 25-летней давности или только художественно-психологическую рефлексию по их поводу? В какой мере можно опираться на собственное мнение Августина в оценке эволюции его мировоззрения? Какими данными мы, наконец, располагаем, чтобы обоснованно судить об этой эволюции?

Более ста лет назад возникла дискуссия о том, насколько проблематика ранних диалогов соответствовала реальному умонастроению их автора. А. Гарнак в числе первых констатировал, что эта проблематика не отражает ни малейшего влияния паулинистского учения о благодати, и подверг сомнению достоверность «Исповеди»[11] Итоги критического

[10] *G. Nygren* Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie. Lund, 1956; *F. Korner* Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Freiburg, München, 1959; *M. T Clarck*. Augustine. Philosopher of Freedom. N. Y.; P., 1958.

[11] *A. Harnack* Augustins Konfessionen. Giessen, 1888 = *A. Harnack*. Reden und Aufsatze. Bd. I. Giessen, 1904. S. 51—79.

взгляда на «Исповедь» с исчерпывающей категоричностью сформулировал П. Альфарик: Августин был до такой степени увлечен манихейством, что свое новое увлечение (неоплатонизм) принял за обращение в христианство. «В моральном, как и в интеллектуальном отношении, — резюмировал Альфарик, — он обратился скорее к неоплатонизму, чем к Евангелию»[12]. В качестве основного критерия выступали те же паулинистские мотивы, — а они и вправду практически незаметны в ранних сочинениях.

После выхода превосходной работы П. Курселя[13] благожелательное отношение к свидетельствам «Исповеди» стало признаком хорошего тона в августиноведении. Курсель полагает, что в мировоззрении Августина чисто религиозные элементы с самого начала неотделимо связывались с философскими, а различие между проблематикой ранних диалогов и «Исповеди» объясняется недостаточной еще оформленностью религиозных убеждений молодого Августина. Все эти соображения не лишены оснований, и в их пользу можно привести немало доводов. Г Нюгрен также склоняется к мнению, что не следует изображать эволюцию Августина как переход с позиций философа-неоплатоника на позиции убежденного и сверхрадикального христианского теолога. Из того, рассуждает он, что в ранних сочинениях Августина почти не встречаются термины «благодать» и «грех», еще не следует, что эти понятия были Августину совершенно чужды[14]. Но отсюда, как это ясно, не следует и обратное: ведь, в конце концов, разница между ранним и поздним Августином очевидна и совершенно неоспорима.

Историк идей не должен отождествлять себя с биографом. Историка интересует прежде всего внутренняя связь идей и проблем, то есть то ощутимое, что поддается анализу. Чтобы сохранить объективность, не следует сводить эволюцию идей к поиску мотивов и обстоятельств субъективно-психологического характера, — тем более что в этой последней области почти невозможно добиться желательной определенности[15]. Внутренние переживания Августина, ко-

[12] *P. Alfaric.* L' évolution intellectuelle de Saint Augustin. P., 1918. P. 379.

[13] *P. Courcelle.* Recherches sur les Confessions de Saint Augustin. P., 1950.

[14] *G. Nygren.* Op. cit. S. 33.

[15] Ясно, например, что вопрос о том, когда именно Августин *внутренне* обратился к христианству, всегда будет предметом дискуссий. Можно счи-

нечно, сильно влияли на идейную (выразимую в понятиях) сферу его мировоззрения и в огромной (но трудноопределимой степени) ее формировали. Однако анализ этого влияния приходится оставить на долю *биографа*, который будет внимателен прежде всего к тончайшим и неуловимым движениям сердца Августина, ко всем его интимно-духовным переживаниям. Соединить на равных правах проблемно-исторический и психологически-биографический подходы — дело заведомо невыполнимое и едва ли целесообразное в рамках этой книги — с ее строго очерченным кругом проблем.

Поэтому для меня вопрос будет не в том, как можно оценить субъективные настроения Августина в тот или иной период, и не в том, насколько эти настроения соответствовали проблематике его сочинений, а в том, *какие выводы мы можем сделать на основании текстов, относящихся к различным периодам*. Субъективно-психологические настроения Августина будут приниматься в расчет лишь при условии, что их непосредственное влияние можно доказать без риска впасть в заблуждение. Именно поэтому я не стану даже отдаленно предполагать, что в то время, как Августин сочинял диалоги весьма отвлеченного околофилософского содержания, все его мысли на самом деле были заняты посланиями ап. Павла.

Следовательно, я буду исходить из того очевидного факта, что по своей проблематике, по идейной атмосфере ранние диалоги безусловно предшествуют умонастроению «Исповеди» (да и не только «Исповеди»), хотя изложенные в ней факты духовной биографии Августина предваряют время написания ранних сочинений.

В частности, я постараюсь показать, что концепция свободы воли (переросшая затем в концепцию предопределения) прошла в своем развитии три периода: 1) с 386 до 395 г. — когда развивалась преимущественно концепция свободы

тать, что решающий поворот произошел еще до крещения (*K. Holl.* Augustins innere Entwicklung. B., 1923. S. 14; *R Berlinger.* Augustins dialogische Metaphysik. Fr. a. M. 1962. S. 16, *M. T Clark.* Op. cit. P 68—69, etc.), но можно считать, что крещение было только началом, а решающий поворот произошел после 391 г (*K Jaspers* Augustin München, 1976. S. 13, 74). Обе точки зрения подкрепляются своими и в каждом случае психологически весьма убедительными доводами.

воли в ее хорошо известном «классическом» варианте; 2) с 395 до 410 г. — в этот период возникла и в основном оформилась концепция благодати и предопределения; 3) с 411 до 430 г. — когда эта концепция нашла свое окончательное завершение в антипелагианской полемике.

ГЛАВА 2

ПЕРВЫЙ ШАГ К СИСТЕМЕ: СВОБОДА КАК СВОБОДНОЕ РЕШЕНИЕ ВОЛИ (LIBERUM ARBITRIUM VOLUNTATIS)

Чтобы говорить о целостном периоде творчества Августина, нужно иметь достаточно убедительные основания. Таковыми могут служить целостная система взглядов (в том специфическом значении «системы», о котором говорилось выше), проблемное и стилевое (разумеется, не в узколитературном, а в понятийном смысле) единство текстов, относящихся приблизительно к одному и тому же времени. Ниже я постараюсь показать, какого рода проблемно-понятийная целостность характерна для начального периода.

Около 9 августа 386 г. произошла знаменитая сцена в саду, а в конце лета Августин вместе с друзьями и близкими перебрался в Кассициак, поместье своего друга Верекунда близ Медиолана (см. Conf. IX 3, 5; 4, 7; 6, 14). В Кассициаке он прожил до весны, занимаясь писанием и редактированием философских диалогов. Диалоги «Против академиков» (Contra Academicos), «О порядке» (De ordine) и «О блаженной жизни» (De beata vita) написаны непосредственно в Кассициаке до крещения. По тематике к ним примыкают диалоги «О бессмертии души» (De immortalitate animae), «Монологи» (Soliloquia) и «О количестве души» (De quantitate animae), написанные в 387—388 гг., а частично также первая книга диалога «О свободном решении» (De libero arbitrio), начатого в Риме в 388 г.

Вторая и третья книги этого диалога были закончены уже в Африке ок. 395 г Они представляют собой переходное звено между первым и вторым периодами. Отдельные положения, характерные для перечисленных диалогов, встречаются и в более поздних сочинениях Таким образом, этот начальный период условно можно разделить на два этапа, объединенных, однако, общими установками.

Итак, нас интересует, какие основоположения мы можем найти в самых ранних работах Августина Поскольку эти ос-

новоположения не были выведены дедуктивным путем, а скорее получены в результате некоего умозрения, лучше будет называть их аксиомами или исходными интуициями.

§ 1. ИСХОДНЫЕ ИНТУИЦИИ

Читая ранние сочинения Августина, трудно освободиться от впечатления, что их автор чем-то необычайно изумлен. Нечто как бы внезапно открывшееся ему, еще не вполне привычное, воспринимаемое с трепетно-восторженным удивлением и окруженное каким-то ореолом божественности — это *разум и порядок.*

1. Разум (ratio) и мудрость (sapientia) как путь к блаженной жизни. Разум есть прежде всего нечто стройное и упорядоченное (De ord. II 11, 30—34). Восхищенный таким его свойством, Августин сочиняет настоящие гимны разуму (ibid. II 11, 30—15, 43; De lib. arb. I 7, 16). «Я сам есть разум», восклицает он, «а разум бессмертен» (De ord. II 19, 50). Вообще пафос познания и разыскания истины достигает в ранних диалогах самой высокой степени. И вот всякий человек жаждет блаженства. Блаженство — одна из основных интуиций раннего Августина — вещь привлекательная, но для смертных труднодостижимая, и способ ее обретения очень занимает Августина.

Эвдемонистическая установка этических построений Августина оформляется, таким образом, с самого начала, и только наполнение ее со временем будет меняться. Поэтому понятие блаженства в ранних сочинениях приблизительно эквивалентно понятию свободы в поздних.

Вначале предполагается, что блаженный человек мудр во всем и занимается поисками истины (C. Acad. I 3, 7—8). Вследствие этого он обладает «безмятежностью души» (tranquillitas animi — ibid. I 9, 24). Блаженная жизнь, таким образом, понимается пока как освобождение души от телесной скверны и страстей, то есть как жизнь согласно разумной части души: «Итак, человек может обрести блаженную жизнь одним лишь исследованием истины, даже если найти ее он совершенно не в силах» (ibid. I 4, 11).

Конечно, познание и исследование здесь особое. Это, в отличие от всех прочих наук, «истинная философия», филосо-

фия «не от мира сего... а от мира иного, умопостигаемого» (ibid. III 19, 42; cf. De ord. I 11, 32). «Истинная философия» имеет два предмета исследования — Бога и душу — и приводит человека, во-первых, к познанию самого себя, а во-вторых, к познанию источника своего происхождения, хотя о Боге, в сущности, ничего нельзя знать кроме того, *что не знаешь Его* (De ord. II 18, 47). «Хочу познать Бога и душу. — И ничего сверх этого? — Решительно ничего» (Sol. I 2, 7). Душе важно понять, а) что она разумна и б) что в разуме нет ничего лучше чисел или же что он сам есть число (ibid. 18, 48). Кратко говоря, «истинная философия» освобождает разум для постижения того, что является началом всех вещей (ibid. II 5, 16), то есть она есть теология.

Вот такой философии должен быть причастен человек мудрый. Но, как выясняется, мудрость состоит не только в разыскании истины и знании вещей божественных и человеческих. Оказывается, мудрость (и, соответственно, блаженство) заключается еще и в том, чтобы «иметь Бога» (De beat. v. 2, 12; 3, 17; 3, 20; 4, 35), ибо иное дело — многие и разнообразные доктрины, иное — душа, преданная высшему началу (ibid. 4, 27).

Такое состояние характеризуется умеренностью (modestia) как следствием равновесия, содержащего *меру* (modus). Стало быть, «мудрость есть мера души», а «всякий, кто блажен, имеет свою меру, то есть мудрость» (ibid. 4, 33). Каков же портрет мудреца? 1) Мудрец презирает всевозможные земные блага и почести (C. acad. I 1, 1; Sol. I 10, 17; 12, 20). 2) Он прилежно занимается свободными науками, подготовляющими к восприятию высшей истины (De ord. I 8, 24; II 5, 14; 16—17; 16, 44; Sol. II 18, 32). Замечательное свойство наук состоит в том, что они причастны неизменной и вечной природе чисел (De imm. an. 4, 5—6). 3) Мудрец свободен от страстей (De ord. II 2, 4—5).

Все это возможно потому, что он пребывает в состоянии устойчивого и размеренного равновесия, некоей внутренней статической упорядоченности. Душа мудреца обладает неизменностью, так как причастна неизменному разуму (De imm. an. 2, 2). В принципе она может, конечно, меняться, но не настолько, чтобы перестать быть самой собою. Никакое изменение, включая даже грех, к полной смерти души не приводит (De lib. arb. III 5, 16). Гаранты этого — те же разум и

наука (De imm an. 5, 7). Тело, напротив, всегда есть нечто подражательное, низшее и статически противолежащее душе (Sol. II 18, 32—19, 33; De imm. an. 8, 13—15; De quant. an. 13, 22, etc.)

Поэтому и душевное здоровье мудреца характеризуется прежде всего воздержной умеренностью (temperantia) и в целом некоей «добротностью» (frugalitas — De imm. an. 3, 3; De beat. v. 2, 8; 4, 33). В частности, мудрец обладает четырьмя «классическими» добродетелями: рассудительностью, мужеством, воздержностью и справедливостью. Рассудительность есть «знание того, к каким вещам нужно стремиться и каких избегать». Мужество — «такой настрой души, с помощью которого мы преодолеваем все вредное и пагубное в вещах, нам неподвластных». Воздержность — «настрой души, уводящий и удерживающий желание от тех вещей, желать которых постыдно», а справедливость — «добродетель, с помощью которой каждому воздается свое» (De lib. arb. I 13, 27; De mor. Eccl. Cath. I 19, 35). Обладать этими четырьмя добродетелями есть то же самое, что «жить праведно и достойно» (recte honesteque vivere — De lib. arb. I 13, 29). Добродетель вообще есть не что иное, как «состояние и своего рода качество мудрой души» (De mor. eccl. cath. I 6, 9), заключенное в постоянстве (constantia) и равенстве: добродетель мудрой души подобна кругу, самой совершенной из фигур (De quant. an. 16, 27).

Итак, перед нами мудрец, человек бесстрастный и самодовлеющий, внутренне неподвижный и разумно-округлый, даже в самом своем образе жизни ищущий все той же безмятежности. Портрет мудреца выписан очень хорошо и весьма напоминает другой, сделанный на четыре столетия раньше:

Кто же свободен? Мудрец, который владеет собою·
Тот, кого не страшат ни бедность, ни смерть, ни оковы,
Кто не подвластен страстям, кто на почести смотрит с презреньем,
Тот, кто довлеет себе, кто как шар, и круглый, и гладкий,
Все отрясает с себя, что его ни коснется снаружи

(Hor. Sat. II 7, 83—87, пер. М. Дмитриева; cf. Cic. Tusc. IV 16, 48).

Августин цитирует 86 стих и, довольный своей находкой, восклицает: «И верно» (De quant. an 16, 27) В заключитель-

ном эпизоде диалога «О порядке» один из собеседников замечает, что рассуждения Августина напоминают «божественное учение Пифагора». «Охотно признаю это», — с готовностью соглашается Августин, и соглашается тем более охотно, что «старым» философам для обретения истины нужно было бы «лишь слегка изменить свои мнения и взгляды» (De ver. rel. 4, 7; cf. Ep. CXVIII 3, 21).

Все эти живописные картины порождают сомнение. что же, так сказать, первее — «мера» души или «обладание Богом»? Можно поставить вопрос так: имей Бога, и будешь иметь все; а можно и так: имей добродетели и меру (= мудрость), и будешь иметь Бога, то есть обретешь блаженство. С одной стороны, пока не обретен источник истины, нет меры (De beat. v. 4, 35). С другой — душа лишь тогда способна узреть Бога, когда приведет самое себя в порядок (De ord. II 19, 51; cf. 7, 24).

Другая неясность: что важнее для этого, разум или вера? Тут мы тоже имеем два разных ответа. 1) Разум бессилен, если не будет веры, надежды и любви: веры, которая подтверждает, что предмет устремлений разума действительно приносит блаженство; надежды, которая подкрепляет эту уверенность, и любви, желающей видеть благо и наслаждаться увиденным (Sol. I 6, 12; cf. II 1, 1). То есть полюби — и уразумеешь: взгляд, характерный (если не по форме, то по духу) скорее для позднего Августина. Это, пожалуй, один из тех немногих случаев в ранних сочинениях, когда «новым» ценностям отдается предпочтение. 2) Однако в других местах Августин говорит нечто совсем иное. Тому, кто не готов к восприятию высшего света, недостаточно *только* (!) веры, надежды и любви, которые нуждаются в питании и поддержке (ibid. I 13, 23; cf. De ord. II 5, 16). Чем же следует их питать? Конечно, разумом, мудростью, освобождением от страстей и т. п. (Sol. I 13, 23). Даже любовь к ближнему состоит в том, чтобы укреплять его в *исследовании* Бога и стремлении к мудрости, которая значит больше жизни (ibid. I 12, 20).

Стоически-платонические мотивы всех приведенных выше рассуждений настолько несомненны, что нет нужды останавливаться на этом подробно. Лишь один аспект нуждается в уточнении Уже долгое время оживленно дискутируется вопрос, какие течения античной мысли оказывали преимущественное влияние на молодого Августина. Неоплатонизм,

разумеется, вне конкуренции. Кроме этого, речь идет о стоицизме[1], эпикуреизме[2] и даже гностицизме[3]. Дело, однако, заключается в том, что ни одно из этих возможных влияний по отдельности (включая даже неоплатонизм), ни тем более их труднопредставимая совокупность не могут дать представления о своеобразии раннего августиновского рационализма. Он носит на себе отпечаток скорее «античной мудрости вообще», и его гораздо плодотворнее объяснять влиянием латинской патристической традиции, в значительной мере зависимой от Сенеки и в особенности от Цицерона. Последнее обстоятельство важно еще и потому, что Цицерон был «любовью молодости» Августина еще в начале его риторской карьеры. Сам Августин не раз замечал, что и к философии его обратило чтение «Гортензия» (C. Acad. I 1, 4; De beat. v. 1, 4; Conf. III 4, 7).

Здесь нет необходимости детально разбирать влияние Цицерона, и довольно ограничиться только его констатацией[4]. Но и это влияние, в свою очередь, значимо лишь потому, что позволяет прояснить истоки и формы августиновского рационализма. Гораздо важнее отметить другое: *принципиальная рационалистическая установка является определяющим отличием раннего периода*, вся понятийная атмосфера которого резко противостоит убеждениям зрелого и тем более позднего Августина. Квинтэссенция этой рационалистической установки выражается в идее *разумного порядка*, которая вплотную подводит Августина к проблеме теодицеи.

2. *Порядок.* Порядок и вообще внешняя и внутренняя, мировая и личная упорядоченность — одна из основных и глубинных интуиций раннего Августина. Порядок есть нечто такое, чем все обнимается. Блаженство человека есть след-

[1] *W. Stein.* Sapientia bei Augustinus. Bonn, 1973. S. 51, 68, 108.

[2] *V. J Bourke.* Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee, 1945. P. 68.

[3] *R Holte.* Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de filosofskolornas discussion om manniskans livsmål. Uppsala, 1958. S. 388.

[4] По мнению П. Курселя (op. cit. P. 58; cf. 255), быть может, несколько категоричному, «диалоги Кассициака гораздо больше проникнуты „Гортензием", чем „Эннеадами" Плотина». Подробные подсчеты обнаруживают в ранних диалогах свыше 30 упоминаний Цицерона и более 50 реминисценций и подражаний (см.: *M. Testard.* Saint Augustin et Cicéron T. 1 P., 1958. P. 117—119; *H Hagendahl* Augustine and the Latin Classics. V 2. Göteborg, 1967. P. 571). Столь же хорошо прослеживается и влияние Сенеки.

ствие его внутренней упорядоченности: упорядоченный человек приходит к Богу (De ord. I 9, 27; II 19, 51). В существовании высшей справедливости и всеобщей упорядоченности может сомневаться только тот, кто не знает самого себя (ibid. I 2, 3). Порядок (если воспользоваться более поздним определением) есть такое расположение вещей, которое наделяет каждую из них своим местом (Civ. D. XIX 13, 1). Добро и зло также в порядке вещей (De ord. I 6, 15—16). Однажды возникнув, зло включается в структуру порядка и тем служит украшению мироздания. При этом зло нельзя считать *следствием* порядка в каузальном отношении: его существование лишь *допускается* высшей справедливостью (ibid. I 7, 19; II 4, 10—12; 7, 20—23). Поэтому порядок является выражением божественного *провидения* (C. Acad. I 1, 1).

Любое размышление по поводу миропорядка приводит к неизбежному выводу, что единственным творцом диссонанса в мире и в себе самом является человек, наделенный свободой выбора. «Душе дано свободное решение (liberum arbitrium), и дано от мудрейшего и неодолимого Господа всякой твари»; «а те, которые в своих нелепых рассуждениях пытаются отрицать это, слепы настолько, что не понимают, что эти пустые и святотатственные слова они произносят по собственной воле» (De quant. an. 36, 80).

Итак, основным итогом первого этапа можно считать *рационалистическую установку на теодицею*. Один из подходов к теодицее здесь уже намечен: это доказательство от совершенства мироздания, то есть своего рода эстетическая теодицея. В данном случае нас интересует более важный для наших целей вид теодицеи — моральная теодицея, к которой Августин подошел очень близко и обоснование которой составляет важнейший предмет его размышлений вплоть до середины 390-х годов.

§ 2. ОБОСНОВАНИЕ СВОБОДНОГО РЕШЕНИЯ ВОЛИ

Намеченное в ранних диалогах доказательство от совершенства мироздания приобретает законченный вид в более поздних сочинениях, особенно антиманихейских.

1. Все сущее по природе благо. «Зло» в природе не нарушает гармонии мироздания. Абсолютная благость Выс-

шего существа и его непричастность какому бы то ни было злу — для Августина не подлежащая сомнению истина. Трактат «О свободном решении», открывающий длинный ряд антиманихейских сочинений (простирающийся до начала 400-х гг.), провозглашает цель антиманихейской полемики: доказать несубстанциальность зла в мире и непричастность творца к его появлению.

Исходный тезис Августина таков: благо и всякое совершенство — от Бога (De lib. arb. II 17, 45—46). Следовательно, все, что порождено Высшим благом, также является благом по природе. Как раз то обстоятельство, что тварь также подвержена порче, указывает на ее изначально благую природу: «Всякая природа, которая может стать хуже, хороша» (ibid. III 13, 36; cf. Conf. VII 12, 18). Зло несубстанциально, оно есть не более чем «убыток», причиняемый благу (Conf. III 7, 12)[5].

Однако неразумные вещи не могут быть несчастными или блаженными. Вещи, обладающие определенными качествами, уступают дорогу новым, когда заканчивается срок их существования, и эта смена помогает поддерживать порядок мироздания. Убыток (defectus), который они терпят, получив от Творца ровно столько, сколько нужно для исполнения их назначения в надлежащее время, не только не вредит гармонии мироздания, но подразумевается ею (De lib. arb. III 9, 25; 15, 42—43). Поэтому естественная гибель вещей не есть зло в собственном смысле (ср. текст фрг. B 1 Анаксимандра — прим. 2 на стр. 22).

Но существует и моральное зло, порок разумной природы, который также невозможно приписывать Творцу. Обоснование моральной теодицеи составляет содержание второго этапа (388—395 гг.).

2. Et quaerebam unde malum... Вопрос о происхождении морального зла очень волновал Августина после его разрыва с манихеями. «Исповедь» донесла до нас живую картину колебаний, внутренних мучений и неудач. «И я искал, откуда зло, но искал плохо и не видел зла в самих разысканиях моих» (Conf. VII 5, 7; cf. 7, 11)[6].

[5] Эта очевидная неоплатоническая реминисценция столь же характерна и для поздних сочинений Августина (напр., Civ. D. XI 7, 17, XII 6, Enchirid. 6).

[6] «Исповедь» цитируется в переводе М. Е. Сергеенко.

Первые семена истины заронил в душу Августина Амвросий Медиоланский. В своих проповедях (которые Августин слушал в 385 г.) Амвросий приписывал зло человеческой воле. Хотя Августин (как он сам признавался) поначалу пренебрегал содержанием этих проповедей, они все же побудили его к некоторым размышлениям. «Я старался понять слышанное мною, а именно, что воля, свободная в своем решении, является причиной того, что мы творим зло и терпим справедливый суд Твой, — и не в силах был со всей ясностью понять эту причину» (VII 3, 5). Все терзания Августина проистекали от того, что он пытался представить эту причину как нечто субстанциальное: «Я не знал и не усвоил себе, что зло вовсе не есть субстанция...» (IV 14, 24). «Мне... казалось, что это не мы грешим, а грешит в нас какая-то другая природа» (V 10, 18; cf. VII 3, 5). «Я мыслил зло как... субстанцию, представленную телесной и бесформенной величиной» (V 10, 20). Как только Августин понял свою ошибку, решение было найдено: «Я спрашивал, что же такое греховность, и нашел не субстанцию: это извращенная воля, от высшей субстанции... обратившаяся к низшему» (VII 16, 22).

3. Свобода решения воли — непременное условие вменимости греха. «*Эводий*: Прошу тебя, объясни, не является ли Бог творцом зла. — *Августин*: Ну что ж, я объясню, если ты уточнишь, о каком зле идет речь. Ведь обыкновенно мы имеем в виду два рода зла: один — когда говорим, что некто совершил зло, другой — когда он претерпел нечто злое. — *Э.*: Я хочу знать и то, и другое. — *А.*: Если ты познал или веришь, что Бог благ (а ведь иначе и нельзя), то Он зла не творит. Опять же, если мы признаем Бога справедливым (отрицать это также святотатственно), — так что праведных Он наградил, а злых наказал, — то наказания эти и суть зло для тех, кто их терпит. Поэтому, раз никто не несет наказания незаслуженно (что мы считаем необходимым, поскольку верим, что мир сей управляется Божественным провидением), то Бог является творцом отнюдь не первого, но лишь второго вида зла. — *Э.*: Значит, кто-то другой творит то зло, которое, как это ясно, не относится к Богу? — *А.*: Конечно. Ведь зло не могло бы появиться само по себе. А если ты спросишь, кто же именно его творит, то ответить будет нелегко: это не кто-нибудь один — ведь всяк

творит свое зло. Поэтому если ты сомневаешься, то поразмысли над тем, что было сказано выше: злодеяния караются справедливостью Божьей. И они, конечно, не карались бы справедливо, если бы не совершались добровольно» (nisi fierent voluntate — De lib. arb. I 1, 1).

Я позволил себе привести эту длинную цитату из начальной главы диалога, поскольку здесь в концентрированном виде изложены два взаимосвязанных тезиса: идея моральной теодицеи и идея высшей справедливости, воздающей каждому по заслугам. Все дальнейшие рассуждения Августина будут достаточно логично вытекать из этих двух положений.

Всякий грех должен быть наказуем: это постулат здравого смысла (inter omnes sanos constat — De duab. an. 14, 22). Однако благом в масштабе мироздания является отнюдь не наказание, а *справедливое воздаяние* за грех, — ибо не должно быть наказания без греха и греха без наказания (De lib. arb. III 9, 26). Но *справедливо* наказуется лишь такое действие, за которое человек *несет ответственность*. В свою очередь, человек отвечает лишь за такое действие, которое он совершает сознательно[7] и *свободно* и которое поэтому можно *вменить ему в вину*. Если человек не отвечает за свои поступки, он не может иметь ни вины, ни заслуги. «Несправедливы были бы и наказание, и награда, если бы человек не обладал свободной волей» (si... voluntatem non haberet liberam), и Бог «должен был дать ее человеку» (De lib. arb. II 1, 3). «Если бы тот недостаток (defectus), который называется грехом, охватывал нас против воли, словно лихорадка, то наказание, постигающее грешника... выглядело бы совершенно несправедливым» (De ver. rel. 14, 27). «Тот человек лучше, который добр по своей воле, а не по необходимости» (De div. qu. oct. tr. 2; cf. C. Faust. man. XXII 22; 28; 65).

Итак, Творец не несет ответственности за прегрешения твари и справедливо наказует их, если они совершены свободно. Другие вариации этой весьма ясной и хорошо знакомой мысли Августин излагает во многих местах, не испытывая каких-либо затруднений (напр., De lib. arb. I 11, 23; 12,

[7] Сознательность действия Августин всегда считал непременным условием вменения, причем условием настолько очевидным, что достаточно лишь однажды констатировать его (напр., Enchirid. 29—31).

26; 16, 35; II 1, 1; III 4, 9 etc ; De duab. an 10, 12, De nat. boni 7; 28; De div. qu. oct. tr. 24, etc.).

Но чтобы такая свобода действия была возможна, воля должна обладать автономией, которая выражена в ее определении: «Воля есть стремление ничем не принуждаемой души чего-то не лишиться или что-то приобрести» (voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum — De duab. an. 10, 14). Не следует, однако, понимать это так, что произвол воли не определяется вообще никаким конечным основанием. Дело в том, что он должен быть свободен от всякого *внешнего* основания.

Чтобы решить эту задачу, Августину нужно было показать, что свободное решение воли само должно являться конечным основанием всякого волевого причинного ряда (не имеющего при этом других оснований), то есть постулировать *причинность из свободы*[8]. «Но какова же может быть причина воли, которая предшествовала бы самой воле? Либо такая причина тоже есть воля и не уклоняется от этого источника воли, либо она не есть воля и не имеет в себе греха. Следовательно, либо первопричиной греха является сама воля, либо эта первопричина не имеет в себе никакого греха. Ведь грех справедливо вменяется в вину только грешащему; стало быть, он справедливо вменяется только волящему» (De lib. arb. III 17, 49). Следовательно, нужно показать, что произвол воли в принципе не должен быть подвластен никакой необходимости, которую могла бы ему предписать природная или божественная причинность.

4. Свободное решение воли неподвластно природной причинности. Если «стремление души» есть нечто естественное, то воля обращается к греху по естественной же необходимости и ей ничего нельзя вменить в вину, ибо нет никакой вины там, где господствует природная необходимость (De lib. arb. III 1, 1). Разумеется, «стремление» присуще душе отчасти так же, как движение камня присуще ему. Но

[8] Не следует думать, однако, что у Августина мы найдем совершенно ту же схему рассуждения, что и у Канта Августин слишком часто переходит грань между «должно быть» и «есть», серьезно полагая, что ему действительно удастся показать, *как реально* возможна автономия произвола и *как*, следовательно, *реально* возможна свобода К чему это приведет, мы увидим ниже

в отличие от камня, который получает свое движение извне и не в силах изменить его, душа, «когда не хочет, то и не поддается» В силу этого движение камня целиком «естественно», а «стремление» души *произвольно* (voluntarius — De lib. arb III 1, 2). Отсюда ясно, что «естественность», взятая во внешнеприродном смысле, есть для Августина синоним непроизвольности. Действующая в природе железная необходимость не затрагивает автономию волевого акта, поскольку сфера последнего находится (вернее, *должна* находиться) «по ту сторону» природной необходимости. Поэтому «совершенно правильно сказать, что мы стареем не по своей воле или умираем не по своей воле и еще что-нибудь подобное Но кто, кроме безумца, осмелится утверждать, что мы желаем не по нашей воле?» (non voluntate.. volumus — ibid III 3, 7)

Все, что не входит в структуру волевого акта, все, что от человека не зависит, не находится «в его власти», для автономии воли попросту не имеет значения. Свободно человек совершает лишь то, чего сам желает, и в его воле все, что от него зависит, а прежде всего — сама воля (ibid. I 12, 26; III 3, 7; Ep. CXLIII 5—6) «Ведь воля наша не была бы волей, не будь она в нашей власти» (nisi esset in potestate). «Ну а если она в нашей власти, то она у нас свободна» (libera est nobis — De lib. arb. III 3, 8)[9].

Итак, решение воли изымается из естественной причинности, но при этом само может быть причиной Теперь перед Августином встает неизбежный в его системе понятий вопрос: как автономия воли соотносится с провидением. Именно этот вопрос Августин в разное время будет по-разному формулировать и по-разному же отвечать на него.

[9] Это рассуждение, в котором нельзя не видеть переосмысления классического понятия τὸ ἐφ' ἡμῖν, уже здесь высказано достаточно полно В тех или иных вариациях оно будет повторяться и в поздних сочинениях, — напр , «О Граде Божьем» V 10, 1 «Ведь если под необходимостью для нас разуметь такую, которая не в нашей власти и даже при нежелании нашем производит то, что может (какова, например, необходимость смерти), то ясно, что воля наша под такой необходимостью не находится Ибо много мы делаем такого, чего нн за что не сделали бы, если бы не захотели Сюда прежде всего относится само воление (ipsum velle) оно есть, если мы хотим, и его нет, если мы не хотим Таким образом, когда мы говорим, что если мы желаем, то необходимо желаем что-либо по собственному решению (libero arbitrio), мы утверждаем, несомненно, истину и тем самым отнюдь не подчиняем свободное решение такой необходимости, которая отнимает свободу »

5 Провидение также не устраняет автономии произвола Устами Эводия Августин формулирует проблему таким образом как возможно, что Бог провидит грядущее и мы в то же время свободно совершаем те или иные действия? Ведь 1) Бог провидит *все* грядущие события, а 2) то, что провидит Бог, происходит *непременно*, значит, 3) если Бог провидит грех, человек неизбежно грешит, но 4) если он грешит неизбежно, то «как же существует свободная воля там, где проявляется столь неизбежная необходимость?» (De lib. arb. III 2, 4; cf. 3, 6; 4, 10).

Рассуждение Августина строится на истолковании пункта 2. То обстоятельство, что Богу известны наши намерения, отнюдь не противоречит свободе их осуществления Акт воления не свершается, если человек не желает, и эта способность всегда в его власти Допустить обратное — значит утверждать, что человек желает нечто против своего желания. Но подобное утверждение явно абсурдно, так как душа (если речь идет о свободе выбора автономной воли) *не может одновременно и хотеть и не хотеть одного и того же* (De duab an. 10, 14).

В этом рассуждении Августина, как полагает В. Роу[10], заключена ошибка Правильнее, по его мнению, было бы сказать. я хочу, хотя я не хочу хотеть, то есть я делаю некоторую попытку не хотеть, но безрезультатно. Это возражение было бы в какой-то мере справедливо при условии, что в человеке одновременно действуют две разнонаправленные воли. Но подобное допущение слишком умозрительно и уводит нас далеко в сторону, так как переносит акцент с проблемы свободы воли на проблему психологии (то есть мотивации) выбора, а к этой проблеме Августин подойдет позже.

Далее Роу ставит вопрос так: допускает ли Августин, что Бог провидит только *возможность* совершения того или иного действия, которая не обязательно будет реализована? Пункт 2, по мнению Роу, можно толковать двояко. А) если Бог провидит «Х», «Х» происходит (*может* произойти); Б) если Бог провидит «Х», «Х» происходит (неизбежно) В первом случае подразумевается некое добавочное условие (несомненно выходящее за пределы провидения, что явно невозможно)

[10] *Rowe W L* Augustine on Foreknowledge and Free Will // The Review of Metaphysics, 1968, v 28 № 2 P 359

Поэтому рассуждение Августина вполне корректно только в том случае, если принимается второе толкование, совершено устраняющее всякую автономию произвола[11].

Это абстрактно-справедливое возражение не учитывает, однако, важной особенности подхода Августина к провидению, характерной именно для раннего периода. Нельзя сказать, что Августин имел в это время такую же цельную концепцию, как в поздний период. Но принципиально иная расстановка акцентов очевидна: она свидетельствует об определенной *позиции*, которую можно воспроизвести следующим образом. Для человека время есть жизненная реальность; он имеет как прошлое, так и будущее, но просто не знает, что и как Богу будет угодно совершить. Напротив, для Бога ни будущего, ни времени вообще не существует, и мир находится перед Ним уже развернутым во всем мыслимом и немыслимом множестве своих возможных состояний. (см. De lib. arb. III 3, 6; Conf. X 10, 24; XI 1, 1; 7, 9; 19, 25). Поэтому само понятие «провидение» есть лишь уловка человеческого разума, неспособного помыслить вечность, и применимо к Богу лишь условно. Высшее знание предшествует человеческому решению только в логическом, но никак не во временном или каузальном отношении. Провидимое сбывается неизбежно не потому, что Бог *принуждает* человека избрать то или иное решение, а потому, что Он *не ошибается* (De lib. arb. III 4, 10—11). Следовательно, провидение выступает *не как пред-определение, а как пред-знание* (De an. et eius or. II 7, 7; cf. De praed. sanct. 10, 19; De dono pers. 18, 47). Разумеется, гарантировать истинность этих рассуждений не могут ни разум, ни практика. Теоретические трудности вопроса в принципе не разрешимы рациональным путем и снимаются только верой.

Пока же, на этом раннем этапе, Августин приходит к «разумному» выводу, что провидение не только не должно противоречить свободе воли, но, напротив, является веским доказательством ее существования. «Ведь не свободно у нас то, что не находится в нашей власти или может не быть тем, чем мы обладаем. Таким образом, получается, что мы и за Богом не отрицаем провидения всех будущих событий, и сами волим то, что хотим. Ведь если Бог провидит нашу волю, то

[11] Ibid P 361.

как раз именно она и будет существовать... Но она не будет волей, если не будет в нашей власти. Следовательно, Бог провидит и нашу «власть». Значит, его провидением у меня отнюдь не отнимается власть, которой я буду обладать тем определеннее, что Тот, Чье предвидение ошибаться не может, наперед знал, что она у меня будет» (De lib. arb. III 3, 8).

Это не противоречит свободе решения воли, поскольку Бог «хотя и податель всякой власти, но не [расположения] воли» (Civ. D. V 9, 4; cf. 10, 2). Таким образом, своего рода неизбежностью для воли оказывается только само ее существование в качестве источника уникальных причинных рядов[12]. Душа грешит всегда по собственной воле, а не по необходимости, и освободиться от греха может лишь с помощью собственной воли (Ep. CLXVI 2, 5).

6. Закон, долг и цель. Если произвол воли свободен, а Высшая справедливость гарантирует сохранение морального миропорядка, то должен существовать *моральный закон*, предписывающий разумному субъекту нормы его поведения. Такой закон установлен Богом как вечный закон высшей справедливости (lex aeterna) и запечатлен в сердце каждого человека (De lib. arb. I 6, 14—15; II 8, 25; C. Faust. man. XXII 27). Это — «внутренняя правда», судящая по закону справедливости (Conf. III 7, 13). Закон выражается в *заповедях Божьих*, которые суть моральные императивы, предписанные Высшей справедливостью. Отрицание свободы воли лишает всякого смысла моральный закон и его предписания: «Если мы творим зло не по своей воле, то решительно никого нельзя ни сдерживать, ни увещевать; а с устранением этого неизбежно упраздняется христианский закон и все вообще религиозное учение» (De ver. rel. 14, 27; cf. 37, 68).

Поэтому определение греха таково: «Грех есть воля к сохранению или достижению того, что воспрещается справедливостью и воздержаться от чего — дело [нашей] свободы» (De duab. an. 11, 15). Грех, следовательно, есть преступление морального закона (заповедей) порочной волей (De Gen. ad litt. impf. lib. 1, 3; De Gen. ad litt. VIII 14, 32). Первый по-

[12] Подобные соображения могли, конечно, давать повод для экзистенциалистской интерпретации в духе «обреченности на свободу» и т. д. (*K Jaspers*. Op cit S. 43—44)

рок — воля «совершать то, что запрещается Высшей и внутренней истиной» (De ver. rel. 19, 37).

Следовательно, нельзя понимать свободу морального решения как неконтролируемый произвол, для которого все возможно. При этом, однако, нужно учитывать следующее. Автономия произвола заключается в принципиальной способности поступить *иначе*, чем то было реально. Такая автономия базируется на причинности из свободы и характеризуется полным отсутствием внешнего принуждения. На данном уровне моральное качество действия не имеет значения: добрый и злой поступки должны быть равно свободны. Если человек способен к добру, он не принужден совершать одно лишь зло. Но и зло он совершает *свободно* и *как раз потому*, что наделен лишь *способностью к добру* и, следовательно, *не принужден совершать только добро*. Самая свобода злого (ненравственного) поступка указывает на принципиальную возможность творить добро, и наоборот. Именно это имел в виду Августин, когда писал, что пусть уж лучше человек обладает волей, которая может и согрешить, чем будет вообще без воли, то есть *свободный грех* (в перспективе морального обоснования) *лучше, чем добро по принуждению* (см. De lib. arb. III 5, 15; De div. qu. oct. tr. 2; C. Faust. man. XXII 22).

Но коль скоро речь идет о *моральном качестве* поступка, его свобода однозначно определяется уже *интеллигибельной способностью к добру*. Реализация этой способности есть *акт свободы*, и произвол воли наказуется не за эту свободу, а за то, что субъект произвола не использует ее *как должно*. Добро потому и вменяется в заслугу, что для его совершения нужно преодолеть не только множество внешних препятствий, но и свои собственные привычки и наклонности. *Нравственный поступок труден: это всегда подвиг воли*[13]. Отсюда прямой вывод: человек достоин осуждения не за нечто реально им содеянное, *а за неисполнение должного*. Следовательно, *он должен быть* тем, кем может и не стать в силу обстоятельств. И ответственность он понесет именно потому, что «может достойно жить, если хочет» (De lib. arb. II 1, 2; cf. 1, 3; III 16,

[13] Нравственная свобода человека состоит, следовательно, в исполнении долга. Свобода ко злу есть свобода лишь в смысле автономии произвола (то есть свобода, взятая вне системы нравственных координат), и утверждение К. Ясперса (op. cit. S. 72), что для Августина «зло есть свобода человека», справедливо лишь в этом узком смысле.

45). «Кто же грешит в том, чего не может избежать? Но если *грешит*, значит, *может*» (ibid. III 18, 50; cf. Conf. VI 11, 20).

Воля сама выбирает себе необходимость — долг и цель. Человек *должен*, «если получил свободную волю и достаточную способность (sufficientissimam facultatem) [для ее реализации]» (ibid. III 16, 45). Такая способность получена человеком от Бога, и моральный долг человека (debitum) в отношении Бога — ее осуществить (ibid. III 15, 42). Человек исполняет свой долг, если не грешит в помыслах или делом, то есть если произвол его воли реализуется *морально* в соблюдении Божественных заповедей. Долгом, который вместе с тем является единственной целью, является долг по отношению к Богу и человеку: любить Бога превыше всего ради Него Самого, а ближнего — как самого себя ради Бога.

В человеке должно любить то, *чем он является сам для себя* (а сам для себя он может быть только *человеком*, но не отцом, сыном и т. д.), — следовательно, не частное, но общечеловеческое, или *собственно человеческое*, то есть образ Божий (De ver. rel. 46, 88—89). Поэтому моральный императив сводится к «правилу любви» (regula dilectionis): *человек должен желать ближнему того же добра, какого желает себе, и любить его ради Бога в нем, то есть иметь своей целью ближнего и его благо* (De ver. rel. 46, 87; Civ. D. XIV 8; XIX, 14 etc.)[14]. А поскольку единственное и высшее благо, которого человек должен и может желать себе и ближнему, состоит в уподоблении величайшему в мире благу (в котором нравственное благо синтетически соединено с максимально возможным для индивида личным счастьем), то в ближнем следует любить морально свободный (то есть единственно от его нравственных усилий зависящий) произвол его воли.

§ 3. ПЕРВЫЕ ИТОГИ

Видимо, не будет большой смелостью утверждать, что учение о свободе воли, изложенное в сочинениях первого периода, представляет собой довольно стройную систему. В то же время нельзя отрицать, что форма этой системы не во всем соответствует ее содержанию. Прежде всего, этика раннего

[14] В этом определении «золотое правило» органически встраивается в новую формулировку целеполагания

Августина *гетерономна* (если воспользоваться кантовским термином), — как и всякая этика, признающая некую внеразумную инстанцию (в данном случае Откровение) источником моральных императивов. Далее, по своим посылками она *эвдемонистична* (в чем ощущается ее связь с античной традицией), поскольку объявляет высшей целью *блаженство* (*счастье*) *разумного субъекта действия*.

Вместе с тем, здесь необходимы некоторые уточнения. Хотя Августин исходит из представления о личном счастье субъекта, он ориентируется на *объективные*, независимые от него нормы, и не допускает подлинного счастья вне подчинения закону «Божественной любви». Само «блаженство» также выступает как нечто независимое от «посюсторонних» интересов субъекта, — то есть как *идеал*[15]. Далее, хотя и заповеди, и сама способность к добру дарованы человеку свыше, реализация «закона любви» *как морального императива* базируется на признании автономии произвола (человек *должен* быть свободен). Эту автономию в ее нравственном аспекте Августин понимает в сочинениях раннего периода как не зависящую от внешней причинности *интеллигибельную способность совершать должное*, но не как способность грешить. Неморальный поступок вменяется потому, что человек *должен* и *может* его не совершать. Таким образом, как уже говорилось, вменяется не *реально совершенный поступок*, а *неисполнение должного*. Отсюда ясно, что понятия свободы произвола и вменимости имеют в системе нравственных координат раннего Августина ключевое значение. Этическая система Августина в первый период его творчества основана на *принципе автономии произвола*, а ее императивы совпадают с теми, которые мог бы предписать абсолютно формальный морально-законодательствующий разум (как он фигурирует, например, у Канта).

Хорошо узнаваемый и вполне традиционный рационализм этой концепции вне сомнения. Свобода воли, она же — автономия произвола, — заключающаяся в принципиальной способности *поступить иначе*, имеет моральное значение, и в этом контексте определяется как *способность совершать должное*. Свобода, не ограниченная изнутри нравственной необ-

[15] Справедливо отмечает Шиндлер (*A. Schindler.* Augustinus // Theologische Realenzyklopadie. Bd. IV. B.; N. Y., 1979. S. 669).

ходимостью, превратилась бы в произвол, ограничить который (и только извне) способен лишь другой произвол (все равно, человеческий или божественный). Тем самым, первоначальное и формальное определение произвола функционально только на первой, чисто правовой ступени, призванной совместить произвол любого разумного индивида с произволом всех прочих разумных индивидов.

По основным параметрам ранняя августиновская концепция свободы воли находится в русле хорошо известных нам традиционных схем. В ее основе лежит понятие о *свободе произвола.* Техническим термином для его обозначения служит выражение *liberum arbitrium voluntatis*[16] Автономия воли подразумевает, что моральная идея разума сама по себе может выступать как мотив, достаточный для *должного* осуществления решения воли. Это значит, что одного *сознания* морального закона в принципе достаточно для его исполнения. Поэтому психологические проблемы морального выбора мало занимали Августина в сочинениях раннего периода, так как для *понятия* о свободе воли мотивы конкретного поступка не имеют значения.

Нельзя, однако, не отметить, что эта ранняя теория Августина не вполне укладывается в рамки традиционных античных схем, поскольку ей сопутствуют мотивы (пока еще не доминирующие), свойственные только христианскому мирочувствию. Разум, постулируя автономию воли и выдвигая императивы, не способен сам по себе обеспечить моральность субъекта. Но что же тогда может ее обеспечить? Этот воп-

[16] Термин *arbitrium* окончательно приобрел стандартный «волюнтаристический» оттенок в латинской христианской литературе и преимущественно благодаря Августину. Термин не просто суммирует нормативные, хорошо известные как Августину, так и нам (из предыдущего изложения) значения: а) судебное решение (Cic. De off. III 17, 70); б) мнение, суждение, решение (Hor. Carm. IV 7, 22); в) желание, повеление (Lucr. II 281; Ovid. Met. XI 101), но акцентирует определенный оттенок смысла. Августин использует выражение liberum arbitrium *voluntatis*, указывающее на принадлежность свободного решения *воле*. Поэтому следует констатировать, что в этот ранний, наиболее рационалистический (и, стало быть, наиболее пригодный для четкого использования устойчивых терминов период) Августин *аналитически* соединяет понятия *arbitrium* и *voluntas*, тогда как впоследствии (в чем мы убедимся ниже) он использует последний термин для обозначения *воли* (морально свободной и тождественной понятию свободы — libertas — или же несвободной, греховной) *в отличие* от свободного решения, или произвола воли.

рос, безответный и безусловно лишний с точки зрения Канта, составляет один из главных предметов интеллектуальных мук Августина на протяжении всей его жизни. Разум нельзя считать высшим и неизменным благом (это убеждение всей патристики). Все зависит от расположения воли, которой подчиняется разум, когда дело доходит до реализации способности (De lib. arb. I 11, 22—23; Conf. IV 14, 24—25). В этом нельзя не видеть существенного отличия от античного рационализма, утверждавшего примат разума над всяким волевым стремлением, и как раз здесь заключен источник потенций, способствовавших последующей радикальной трансформации всей системы ценностей Августина в этой области.

Создание достаточно стройной концепции стоило Августину немало крови, и мы вправе были бы ожидать, что он будет уточнять и развивать ее. Однако на деле произошло нечто противоположное. С течением времени внимание Августина все больше обращалось от вопроса: *как возможен* (принципиально) *свободный произвол воли*, — к вопросу: *как происходит* (реально) *моральное осуществление этого произвола.* И то, над чем он столь усердно работал, стало для него подлинным камнем преткновения.

ГЛАВА 3

ПОВОРОТ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ БЛАГОДАТИ И ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ

§ 1 ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ

В середине 390-х годов уже вполне проявился исподволь намечавшийся поворот в мировоззрении Августина. Результатом его была концепция предопределения. Она придала сложившейся системе Августина новую и даже противоположную направленность.

Что же можно сказать о причинах, повлекших за собой перемены? Почему Августин собственной рукой разрушил то, что с таким тщанием возводил в ранних сочинениях? Психологических соображений здесь может быть сколько угодно. Но я не хочу пускаться в подобные рассуждения, так как речь должна идти не столько *о личных обстоятельствах* мыслителя, сколько о *судьбе идеи* — той идеи, которая зажила своей жизнью и последующее влияние которой трудно переоценить. С другой стороны, полностью игнорировать всякого рода биографические факты и тем самым создать впечатление, что новые идеи возникли «из ничего», было также неправильно. Поэтому нужно отметить, что в первой половине 390-х годов Августин усиленно изучал Писание, особенно Новый Завет и Послания ап. Павла. Далее, он был удостоен сана епископа (скорее всего, зимой 395/6 года). Внутренние причины поворота следует, несомненно, искать в обострившемся интересе к Писанию, влияние которого до тех пор было гораздо менее заметно.

1. Предварительные замечания. Не приходится сомневаться, что именно Послания ап. Павла стали исходным пунктом новой теории Августина; более того, можно со всей ответственностью утверждать, что вся концепция благодати и предопределения была, в сущности, религиозно-философской экзегезой Посланий. И если бы, как справедливо заметил Г. Нюгрен[1], в учении ап. Павла соединялись те же

[1] Op. cit. S. 125

тенденции, что и в концепции Августина, то все парадоксы последней без труда можно было бы объяснить простым заимствованием. Но поскольку (как будет видно ниже) это не совсем так, встает вопрос: можно ли найти такие предпосылки или истоки в первоначальной системе самого Августина? Нужно, следовательно, определить, могли ли какие-нибудь понятия или построения Августина привести к учению о благодати и предопределении или трансформироваться в него.

Самое естественное и даже единственно возможное объяснение — принять за подобную предпосылку концепцию провидения. Именно это и предлагает Г Нюгрен. Действительно, трудно спорить с тем, что сквозь все учение Августина красной нитью проходит мысль о провидении как об источнике сверхъестественной и неисследимой причинности, от которой до предопределения — лишь один шаг[2]. Благодать, без сомнения, также можно понимать как частный случай божественной причинности. Однако *доказать, то есть подтвердить текстуально*, что ход мыслей Августина был *именно таким*, на мой взгляд, практически невозможно[3]. Поэтому, ничуть не отрицая, что концепция провидения вполне *могла* послужить одной из основ учения о благодати и предопределении, я ограничусь лишь констатацией такой возможности.

Другое естественное предположение: заимствования у предшественников. Августин прекрасно понимал, что его новая позиция будет выглядеть более основательно, если он сможет подкрепить ее суждениями других христианских авторов. В качестве авторитетов Августин избрал Киприана и своего учителя Амвросия. Последнего он прямо называет «мой учитель» (C. Iul. II 7, 21), имея в виду представить его как страстного приверженца учения о благодати (ibid. II 8,

[2] Ibid. S. 267.

[3] Г Нюгрен приводит в пользу своей гипотезы примеры из обширного толкования Августина на Кн. Бытия (De Genesi ad Litteram), где утверждается (напр., VI 13—17), что Высшая причинность может *спонтанно* вмешиваться в установленный ею же самой порядок вещей и нарушать его естественное течение. Однако нужно иметь в виду, что эта работа была начата в 400 или 401 году, а закончена едва ли раньше 415 года, то есть уже через 3—4 года после того, как началась антипелагианская полемика. Последнее соображение имеет силу и для концепции Божественной причинности в Civ. D. V 10, 2. Иными словами, если мы хотим сохранять последовательность, то выводить причину из следствия будет весьма некорректно.

24; De grat. Christ. I 44, 48). Действительно, у Амвросия есть места, которые Августин мог истолковать в свою пользу, но смысл их не выходит за пределы «концептуальной энергетики» Посланий ап. Павла, которая, как мы увидим ниже, принципиально неформализуема. Освобождение человека зависит от благодати (De Iacob et vit. b. I 4, 14; 4, 16; 6, 22; Exp. in Ev. Luc. II 84; VI 25, etc.). Оправдание происходит не по делам, а по Высшей милости (De Iacob et vit. b. I 6, 21—22; Exp. in Ev. Luc. VII 27). По поводу последних мест А. Гарнак восклицает: «Это августинизм до Августина и даже больше, чем августинизм»[4]. Насколько больше эта характеристика подошла бы к сочинениям Мария Викторина! А восторги Гарнака в отношении Амвросия не совсем понятны, так как у него мы при всем желании не найдем никакой концептуально оформленной теории благодати и предопределения. Более того, Амвросий высказывает мысли, которые Августин впоследствии без сомнения счел бы пелагианскими, например: «Учение [Христа] дает нам возможность достичь справедливости» (De Iacob et vit. b. I 3, 9). Что касается Киприана, то ссылки на него вообще можно было бы счесть недоразумением. У Киприана Августин (De dono pers. 14, 36) пытается найти концепцию предопределения. Но в том месте, на которое он ссылается (Ad Quirin., Test. c. Iud. III 4), нет решительно ничего, кроме цитат из Посланий ап. Павла.

Неизбежный вывод: ни о какой *оформленной концепции* благодати и предопределения у Амвросия, не говоря уже о Киприане, говорить не приходится.

Создается впечатление, что Августин намеренно направляет нас по ложному следу. Во-первых, он начал собирать «полезные» цитаты уже *после* того, как новая концепция в основных чертах была намечена, и проиллюстрировал *уже готовую теорию предопределения* теми материалами, которые ему удалось собрать «на скорую руку». Ясно, во-вторых, что ни Киприан, ни Амвросий не могут выступать как его теоретические предшественники. Между тем, единственными христианскими авторами, которых он мог бы серьезно принять во внимание в этом вопросе и которые *не могли не оказать на него влияния в области данной теории*, были Тертуллиан и Марий Викторин, о которых Августин предпочитает умолчать.

[4] Op. cit. S. 48.

Поступая так, Августин руководствовался, вероятно, теми правилами конфессионального «хорошего тона», преступать которые (особенно в зрелый и поздний периоды своего творчества) он не считал возможным. Очевидно, что с точки зрения ортодоксальной нормы репутация Тертуллиана и Викторина была как минимум сомнительной, и вряд ли кто отважился бы поминать добрым словом этих «неблагонадежных» писателей. Остается лишь сожалеть об этой исторической несправедливости и констатировать: при всей очевидности того, что Августин многим обязан Тертуллиану и Викторину, мы не можем с полной надежностью утверждать, что именно у них он заимствовал теоретические основы рефлексии над проблемой благодати. Таким образом, вопрос о предшественниках Августина в патристике также приходится оставить открытым.

Итак, на мой взгляд, только об одной предпосылке (не формализованной явным образом в ранних сочинениях Августина, не имеющей в них отчетливой функциональной роли и, следовательно, в этом смысле внешней) можно говорить без риска впасть в заблуждение: о традиции Посланий ап. Павла.

2. *Исходный пункт философской экзегезы.* Важнейшие для Августина суждения ап. Павла изложены в «Послании к римлянам». А) Бог Своей благодатью освобождает от закона греховного (Рим. 1, 5; 1, 16; 5, 2; 5, 15; 6, 14—15; 8, 2 ср. 1 Кор. 15, 45; 2 Кор. 3, 7; Еф. 2, 8), который вошел в человека от греха Адамова (Рим. 5, 12—14; 5, 17—21). Б) Освободиться от него своими силами человек не может (Рим. 7, 23; 8, 3; ср. 2 Кор. 5, 21), ибо власть греха порождает разлад между знанием закона и способностью его исполнить (Рим. 7, 16—20; 7, 25; ср. Гал. 5, 17). В) Спасение благодатью означает оправдание, которое *даруется из милости,* а не является адекватным воздаянием по делам (Рим. 3, 27—28; 5, 1; 5, 9; 5, 16; 9, 32; 10, 6—7; ср. Еф. 2, 9). В противном случае благодать не была бы благодатью (Рим. 11, 6). Г) Бог оправдывает тех, кого он предопределил ко спасению (Рим. 8, 28—30), причем избрание произошло до рождения избранных (Рим. 9, 11—12) и даже до сотворения мира (Еф. 1, 4). Д) Итак, спасение зависит не от дел и не от желания, но от Высшего милосердия (Рим. 9, 15; 9, 18); но при этом человеку, *знаю-*

щему закон, грех *вменяется в вину*, ибо где нет закона, нет и преступления (4, 15; 5, 13). В этом смысле Бог воздает людям и по делам их, причем не только явным, но и тайным (2, 6; 2, 16).

Таковы общеизвестные основы учения ап. Павла о благодати и спасении, если изложить его самым кратким и сухим образом. Сразу же видно, что в нем можно выделить два взаимоисключающих положения:

1) оправдание зависит только от Высшего милосердия, и человеческая воля не имеет никакого значения;

2) поскольку грех вменяется в вину по закону (то есть по справедливости), за произволом воли необходимо признавать известное значение, но тогда благодать утрачивает свой абсолютный характер.

Если понимать высказывания ап. Павла в их буквальном смысле и вместе с тем рассматривать их как упорядоченную (то есть основанную на логическом принципе непротиворечивости) *систему*, то придется обвинить апостола в грубой логической ошибке. Но следует ли подходить к ним таким образом? Точнее говоря, допустимо ли выводить из них *теорию* благодати и предопределения, — даже если не утверждать при этом, что апостол сознательно ставил себе целью создание такой теории? Поскольку положительный ответ нельзя строго обосновать, следует, видимо, признать более корректным противоположное утверждение. Контекст отдельных речений ап. Павла свидетельствует, что а) их можно и даже нужно понимать иносказательно и что б) они не представляют собой когерентной системы. Следовательно, мы имеем дело с группой высказываний, которые нельзя подвергать теоретическому обобщению по логико-философским законам, не рискуя в отдельных случаях до неузнаваемости исказить их смысл. Для верной интерпретации здесь нужен, соответственно, иной герменевтический инструментарий. Например, смысл притчи о ветхозаветной истории Иакова и Исава (Рим. 9, 10—23) заключается в том, что 1) Бог обладает верховным суверенитетом и высшей справедливостью; 2) человек не должен кичиться своими делами и 3) тем более не должен подходить со своей меркой к недоступным его пониманию Высшим решениям (ср. Рим. 11, 33—35; 1 Кор. 2, 6; Еф. 2, 9). Но весьма опрометчиво было бы выводить из этих трех положений «теорию» отношения Высшего суще-

ства к человеку, столь же применимую ко всем прочим притчам Посланий. Поэтому следует согласиться с Г Нюгреном в том, что у ап. Павла «не существует никакой проблемы предопределения в теоретическом смысле, как у Августина»[5]. Августин же (как будет видно ниже) поступает с Посланиями именно так, как не следовало бы, то есть трактует их во-первых, буквально, а во-вторых, системно. Примечательно, что на такую операцию отважился человек, которого в молодости «убивало» буквальное толкование Писания (Conf. V 14, 24; cf. VI 4, 6).

Непосредственным исходным пунктом его рассуждений является история о грехопадении Адама. Начало этой экзегезе (которая имеет очень большое значение для всей концепции благодати) было положено в III кн. диалога «О свободном решении», а также в трактатах «Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам» (Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos) и «О восьмидесяти трех различных вопросах» (De diversis quaestionibus octoginta tribus) (оба последних трактата закончены ок. 395 г.).

Совершив грех по своей воле, первый человек стал смертным и потерял власть над плотскими вожделениями (De lib. arb. III 20, 57; cf. De Gen. ad litt. XI 31, 40; 32, 42), а в силу этого — способность самостоятельно возвышаться к добру. Грех первого человека передавался последующим поколениям в акте порождения и стал родовым грехом всего человечества. Следуя ап. Павлу, Августин выстраивает иерархию возможных моральных состояний человека (gradus hominis): 1) до закона, 2) под законом, 3) под благодатью и 4) в мире (in pace — Exp. qu. pr. 13—18; cf. De div. qu. oct. tr. 66, 3; 67, 6; 69). До закона человек не знает греха и, соответственно, не борется с ним; под законом — хочет противостоять греху, но не может, так как закон, предписывая должное, не в силах обеспечить его исполнение; при поддержке благодати дух уже способен противостоять плоти, но желание греха совершенно уничтожится только в мире ином; это и будет *perfecta pax* (Exp. qu. pr. 27—28; 35; 52).

У Адама способность к добру изначально не была ущербной. Но человек, лишенный помощи свыше, обречен на тяжкую борьбу с самим собой. Он либо не осознает до конца сво-

[5] Op. cit S. 128.

его долга, либо не в силах его исполнить (De lib. arb. III 18, 51—52). Незнание порождает ошибки, а сознание бессилия — мучения (ibid. 18, 52; 54; 56). Эта, так сказать, «феноменология греховного состояния» с большим психологическим и художественным мастерством развернута в «Исповеди», которая может служить универсальным источником иллюстраций для сочинений харизматической проблематики. Первый признак — «буря искушений» (fluctus tentationum — I 11, 18; cf. II 2, 2; VI 11, 19; VIII 12, 28, etc.). Душа не может сохранить «меру» (II 2, 2—3), она бесцельно мечется, растрачивая свои силы, «болеет» (III 1, 1; VII 14, 20; VIII 8, 19), становится «хрупкой» (IV 13, 23; VII 11, 27), устает, впадает в нерешительность (VIII 8, 20), и ее, ослабевшую, «увлекает течение» (VII 1, 2). Что же происходит?

«Если я рвал волосы, ударял себя по лбу; сцепив пальцы, обхватывал колено, то я делал это потому, что хотел. Я мог, однако, захотеть и не сделать, откажи мне члены мои в повиновении. Я делал, следовательно, многое в той области, где «хотеть» и «мочь» неравнозначны, и не делал того, что мне было несравненно желаннее и что я мог сделать, стоило только пожелать... Тут ведь возможность сделать и желание равнозначны: пожелать — значит уже сделать. И однако ничего не делалось: тело мое легче повиновалось самым ничтожным желаниям души... чем душа в исполнении главного желания своего — исполнении, зависящем от одной ее воли» (VIII 8, 20; cf. X 40, 65).

Причиной всему — похоть и привычка как согласие на похоть: «Ты рабствуешь похоти — и она обращается в привычку: ты не противишься привычке — и она обращается в необходимость. В этих взаимно сцепленных кольцах... и держало меня жестокое рабство. А новая воля, которая зарождалась во мне... была еще бессильна одолеть прежнюю, окрепшую и застарелую. И две мои воли, одна старая, другая новая: одна плотская, другая духовная боролись во мне, и в этом раздоре разрывалась душа моя» (VIII 5, 10; cf. II 3, 8; III 1, 1; 8, 16; IV 17, 23; VII 5, 11—12; 10, 24; X 37, 60; De div. qu. ad Simpl. I 1, 10).

Душа приказывает себе пожелать и не повинуется сама себе. «Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а следовательно, и в приказ. Приказ действен в меру силы желания, и он не выполняется, если нет сильного желания.

Воля ведь приказывает желать: она одна и себе тождественна. А значит, приказывает она не от всей полноты; поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено. А следовательно: одновременно желать и не желать — это не чудовищное явление, а болезнь души; душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка. И потому в человеке два желания, но ни одно из них не обладает целостностью: в одном есть то, чего недостает другому» (VIII 9, 21). Итак, нужно *захотеть*, но захотеть *сильно и целостно* (fortiter et integre), «а не метаться взад-вперед со своей полубольной волей, в которой одно желание борется с другим, и то одно берет верх, то другое» (VIII 8, 19). Связь хочу = делаю, признак «здоровой» и цельной воли, распалась.

«Борьба воль», столь художественно и психологически точно описанная Августином, есть, конечно, не что иное, как борьба различных *мотивов*, — поскольку, согласно определению самого же Августина, человек не может одновременно желать и не желать одного и того же. Спасение, целостность и «здоровье» больная душа может обрести лишь с помощью благодати, которая и будет *добавочным, но самым весомым мотивом*, недоставававшим для принятия решения. Следовательно, лишь с Высшей помощью воля обретает целостность (II 2, 4; 6, 14; 7, 15; 10, 18; IV 14, 31; V 7, 13; 14, 25; VI 16, 26; VII 7, 11, etc.).

§ 2. ЭВОЛЮЦИЯ ХАРИЗМАТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Учение о благодати в III кн. диалога «О свободном решении», в трактатах «Разъяснение некоторых положений...» и «О восьмидесяти трех различных вопросах» не достигает еще той степени завершенности, которую мы найдем в несколько более позднем (396/7 г.) трактате «О различных вопросах к Симплициану» (De diversis quaestionibus ad Simplicianum). Поэтому есть все основания выделить учение первых трех трактатов как начальную фазу.

1. Первая фаза. Хотя закон и запрещает грех, он не только не может освободить от греха, но еще больше усиливает греховные желания (De div. qu. oct. tr. 39; 66, 1). Люди

по преимуществу составляют одну «массу греха» (massa peccati), и благодать дается им не в силу предшествующих или провидимых заслуг, но на другом основании (ibid. 68, 3; Exp. qu. pr. 60). Оправданы лишь призванные (vocati) «согласно предначертанию» (secundum propositum), то есть те, кого Бог предузнал и по своему решению предопределил к спасению (Exp. qu. pr. 55).

Но на каком же именно основании Высшая справедливость совершает избрание? (Пока еще Августин задает такие вопросы.) Если не учитывать вообще никаких заслуг, все будут равны, а избрание не может иметь никакого смысла. Бог не может избирать то, что дает сам (ibid. 60). Поэтому Высшее решение должно исходить «из сокровеннейших заслуг» (ex occultissimis meritis). Хотя все грешники и составляют одну «массу греха», не все они одинаковы: в одних есть то, что делает их достойными оправдания, в других этого нет (De div. qu. oct. tr. 68, 4).

Такой «сокровенной заслугой» является вера, которую и избирает Высшая справедливость (Exp. qu. pr. 60—61; De div. qu. oct. tr. 68, 3). Следовательно, Бог избрал и предопределил к спасению согласно своему предначертанию тех, «кто, как Он провидел, будет верить и последует Его призванию» (Exp. qu. pr. 55). Но почему, в таком случае, званы многие, а избраны немногие (Мф. 22, 14)? Потому, что сами не захотели. Никто, конечно, не спасается без призвания, своими силами (ср. Рим. 9, 16), но и Бог не помилует, если человек не пожелает внять Ему (De div. qu. oct. tr. 68, 5). Стало быть, «верить и желать зависит от нас, а от Него зависит дать верящим и желающим способность поступать добродетельно» (Exp. qu. pr. 61; cf. 44; 60; De lib. arb. III 20, 57; 22, 65). В свою очередь, согласие внять призванию зависит от решения воли (in libero arbitrio — Exp. qu. pr. 60). Положительное решение составляет заслугу веры, и в этом случае человек получает возможность без труда и охотно выполнять предписания закона: «Вера совершает то, что приказывает закон» (De div. qu. oct. tr. 66, 1). Отрицательное решение вменяется в грех и наказуется (De lib. arb. III 20, 56; cf. Ep. CII 26—27).

Каков же механизм этого решения? Ничто не склоняет волю к действию, кроме некоего «представления», или «образа» (visum). Способность человека принять или отвергнуть «образ» находится в его власти, но воздействовать на содер-

жание «образа» он не может (De lib. arb. III 25, 74; De div. qu. oct. tr. 40)[6]. Душу привлекают как высшие, так и низшие «образы», а разумная субстанция (rationalis substantia) из тех и других принимает то, что пожелает, и по достоинству принятия обретает либо несчастье, либо блаженство (De lib. arb. III 25, 74). В качестве конечных мотивов морального выбора человеку предлагаются образ «Царства Божьего» или дьявольское внушение. Изменить этот набор предложений невозможно, но человек способен принять решение: «Тот, кто волит, волит, конечно, что-то [определенное], а именно: можно волить лишь то, что подсказывает извне телесное чувство или что неведомым образом приходит на ум». Если не избирается ни первое, ни второе, то не избирается и никакое действие и человек не имеет склонности (intentionem) к его совершению (ibid. III 25, 75). Последняя ситуация как раз и описана в «Исповеди». Вот почему благодать выступает здесь как добавочный мотив, «извне» замещающий недостаток природной способности к добру.

Однако сама схема рассуждений пока еще не покидает границ рациональности, и ситуация морального выбора все еще налицо: даже в самом бедственном внутреннем состоянии человек не теряет окончательно способности стремиться к добру (ibid. III 20, 58). Таким образом, понятия греха и заслуги сохраняют свой прямой смысл, автономия воли служит основой для правосудной вменимости, а действие благодати не имеет абсолютного и необратимого характера.

2. *Вторая фаза.* Через полтора-два года мнение Августина радикально изменилось. В трактате «О различных вопросах к Симплициану» он уже ни в чем не отступает от буквы и, главное, от духа Посланий. Ход рассуждений Августина показывает, с какими трудностями было сопряжено это предприятие, выводившее за скобки все рациональные основания и выливавшееся порой в настоящее насилие над разумом. Мы находим здесь живую картину мучительных попыток как-то примирить постулаты разума (которые были все же дороги Августину) с требованиями благочестия (по-своему тоже логичными).

[6] Эта гносеологическая схема (несомненно, стоического происхождения) воспринята Августином, вероятнее всего, через Цицерона.

Поначалу даже и в этом трактате Августин старается не порывать окончательно с достигнутыми им результатами. Знание закона без благодати не гарантирует его исполнения (I 1, 3; 8—9). Виной тому — наследие смертности (tradux mortalitatis), извратившее первоначально благую природу (I 1, 10). Хотя во власти человека остается желание, однако жить праведно без помощи свыше он не может (I 1, 11; 14—15). Помощь дается не по делам, иначе благодать не была бы благодатью (I 2, 2—3). Пока мы еще не находим ничего принципиальио нового. Но кульминация впереди.

Оправданный благодатью творит благо и потому избирается (I 2, 4). Если исходить из идеи о Высшем провидении, то можно заключить, что Бог провидит своих избранников, провидит их веру и волю, а значит, их дела (I 2, 5). Чтобы не противоречить Писанию, приходится толковать все это следующим образом. Не по делам человеку даруются благодать и оправдание; в этом смысле и само избрание свершается не по делам. Бог не потому оправдывает грешника, что провидит в нем заслуги, но поскольку оправдывает, постольку и «открывает дела, которые уже избирают в Царство небесное» (I 2, 6). Следовательно, человек избирается на основании дел, которые вершит в нем благодать (I 2, 19). Поэтому «не избрание предшествует оправданию, но оправдание избранию» (I 2, 6). Избрание может основываться только на тех делах, которые сами суть дар свыше.

Следующий вопрос: может ли вера предшествовать благодати и вменяться в заслугу? Положительный ответ противоречил бы Еф. 2, 8. Никто не может верить, пока не призван; призвание не дается в награду за заслугу. Значит, «благодать предшествует всякой заслуге» (I 2, 7), поскольку в противном случае она теряет всякий смысл. Вот настоящий ключ к новому и правильному пониманию действия благодати. От этого положения Августин не отступит до конца жизни.

Но если даже верой человек обязан призванию, то на каком вообще основании происходит избрание и выносится осуждение (I 2, 8)? Может быть, человек грешен потому, что не захотел внять призванию? К подобной мысли склоняет Мф. 22, 14 (I 2, 10). Но теперь Августин уже не может считать отказ следовать призванию вполне зависящим от решения воли. Добрая воля (bona voluntas), несомненно, есть дар

свыше. Это может значить: одной лишь воли человека недостаточно для праведной жизни. Но тогда возможно и другое допущение: одного лишь Высшего милосердия тоже недостаточно, «буде не присоединится согласие нашей воли». Впрочем, последняя трактовка неблагочестива, так как противоречит Рим. 9, 16. Итак, остается одно: считать всякое стремление человека к добру следствием призвания и оправдания, в которых человек не властен (I 2, 12).

Тогда возникает новое затруднение: как совместить эту мысль с Мф. 22, 14? Может быть, одни следуют призванию неукоснительно (таких мало), а другие просто не в силах воспринять его? Однако почему же не все призваны так, чтобы могли повиноваться? Невозможно предположить, что Бог не в силах этого сделать (I 2, 13—14). Остается думать, что «неподатливость воли» сама есть Божье наказание (I 2, 15). Но как можно, в таком случае, вменять грех в вину и не переносить ответственность на Творца? Бог, рассуждает Августин, отказывает грешникам в милости, но тем самым отнюдь не побуждает их грешить, и они творят зло по собственной воле (I 2, 16; cf. 18). Ответ, конечно, совершенно неудовлетворительный. Человек, лишенный помощи на совершенно иррациональных основаниях, словно принужден грешить, поскольку от него больше ничего не зависит. Автономия воли становится фикцией, а способность к добру полностью замещается внешней и неисследимой причинностью.

К чести Августина нужно признать, что такой ответ его не вполне устраивал. Но от своего прежнего мнения он отказался столь решительно, что вернуться к нему внутренне уже не мог. 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» (I 2, 15; cf. 18). В общем, заключает Августин, «это избрание — вещь темная... я признаюсь, что не уверен в этих делах» (I 2, 22). Как ни соблазнительно отыскивать какое-то разумное основание — от этой затеи нужно отказаться. Нельзя сомневаться лишь в том, что мир в целом устроен совершенным и наилучшим образом: «Будем же верить, если не можем постичь» (I 2, 22; cf. II 2, 2) — этот призыв станет лейтмотивом всех последующих рассуждений Августина о благодати и предопределении.

§ 3. ИТОГИ ВТОРОГО ПЕРИОДА: КРИЗИС КОНЦЕПЦИИ СВОБОДЫ ВОЛИ

Нетрудно представить, какие катастрофические последствия для рационалистического учения о свободе воли таила новая концепция благодати. Ее заключительный аккорд, прозвучавший в «Исповеди»: «Вся надежда моя только на великое, великое милосердие Твое. Дай, что повелишь, и повели, что хочешь» (X 29, 40; 31, 45; 32, 48)[7] — не оставляет человеку ничего, кроме надежды. Однако самое существенное — отрицание за моральным субъектом всякой способности к добру и признание только способности ко злу. Все перевернулось с ног на голову: если свобода состоит в отрицательной способности, злодеяние становится долгом, а человек — совершенно дьявольским существом. Кроме того, злодеяние в масштабах логики мироздания неизбежно оказывается необходимостью. Августин проделал весь этот мысленный эксперимент и ужаснулся его результату: утверждать, что грех может стать необходимостью, преступно (scelus est — De lib. arb. III 16, 46). Однако внутренняя логика новой позиции Августина, не позволявшая ограничиваться промежуточными рациональными ходами и неумолимо вытеснявшая их за пределы всего смыслового поля, приводила именно к такому выводу.

Кризис рационалистической схематики, принявший значительные (но, конечно, не столь всеобъемлющие, как в поздний период Августина или как у Лютера и Кальвина) масштабы, привел к полному крушению прилежно возведенной концепции. Свободы к добру более не существует. Законы, заповеди, долг, заслуги, добродетель и всевозможные моральные императивы превращаются в эфемерные условности. Становится бессмысленной проповедь всякой аскезы. Фатализм является неизбежным последствием краха свободы (но пока он еще не переживается, не «перерабатывается» и не преодолевается до конца в освобождающем осознании тщетности всех рациональных усилий).

Августин остановился на полдороге, словно в некотором раздумье, и в течение 25 лет написал целый ряд морально-наставительных трактатов, как то: «О воздержании» (De conti-

[7] «Этих слов моих, — писал Августин впоследствии, — Пелагий не смог вынести» (De dono pers. 20, 53).

nentia — ок. 395), «О лжи» (De mendacio — ок. 395), «О благе супружества» (De bono coniugali — ок. 401), «О вере и делах» (De fide et operibus — ок. 413), «О благе вдовства» (De bono viduitatis — ок. 414), «О терпеливости» (De patientia — ок. 418) и др. В них он совершенно ясно говорит, что нужно стремиться к святости (De mend. 19, 40), заботиться о своих нравах (De fid. et op. 2, 3; 13, 19—20), вырабатывать смирение (De bon. coni. 23, 30), что безбрачие лучше брака (De bon. vid. 3, 4—5), что ложь предосудительна (De mend. 3, 3) и т. п. — то есть, что существует целый класс предпочтительных действий, в большей мере свидетельствующих о вере и моральном образе мыслей. Дело доходит до вещей малопонятных и даже курьезных. Например, в одном и том же сочинении Августин утверждает, что терпеливость вещь хорошая и к ней нужно стремиться, но даруется она только благодатью (De pat. 1, 1; 15, 12; 17, 14).

Вместе с тем, трудно предположить, что Августин совсем не отдавал себе отчета в очевидных логических изъянах своего нового учения и в течение десятилетий воспроизводил противоречия со спокойной душой и в полном неведении, как полагает Г Нюгрен[8]. Напротив, можно с достаточным основанием заключить, что Августин вполне сознательно принес постулаты разума в жертву авторитету Писания и подлинному благочестию. Е. Трубецкой, на мой взгляд, абсолютно прав, утверждая, что учение о благодати — «плод апологетической потребности»[9].

Косвенным, но весьма «говорящим» подтверждением тому, что вся иерархия ценностей Августина претерпела трансформацию, является следующее. Изменяется «набор» добродетелей, свидетельствующих о «блаженстве»[10]. К благоразумию, мужеству и справедливости добавляются (причем как более существенные) *чистота* (*castitas*) *сердца и души*, *милосердие*, *любовь и благочестие* (*pietas*), *или страх Божий* (напр., De doctr. Christ. II 7, 9; cf. I 10, 10; De Gen. ad litt. XII 3, 6). Собственно «мудрость» состоит в благочестии и любви к Богу (De ut. cred. 15, 33; De div. qu. oct. tr. 36, 1; Conf. V 5, 8; VIII 1, 2); она есть «истинная религия» (De ut. cred. 7, 14). Поэтому вера

[8] Op. cit. S. 48; cf. 82.

[9] Ук. соч. С. 198.

[10] Христианизация идеала мудрости заметна уже в сочинениях конца 380-х годов, но решительный поворот произошел в середине 390-х

все более и более притязает на господство над разумом (Conf. I 1, 1; V 4, 7; 7, 12; VI 4, 6; En. Ps. LXXV 14, etc.).

Несомненно. что основной итог второго периода заключается в безоговорочном предпочтении авторитета Писания. Однако это отнюдь не означало, что Августин стал равнодушен к судьбам свободы. Не признавая более за человеком способности к добру, он поставил себя перед необходимостью рассматривать свободу сквозь призму благочестия. Не пожелав сохранить *идею* свободы произвола, он должен был воспользоваться ее психологическим суррогатом — переживанием решения воли как свободного. Психологизация *понятий* воли и ее свободы является, несомненно, немаловажной составляющей августиновского психологизма вообще. Но «психологическую» свободу Августин в дальнейшем отстаивал очень решительно, чувствуя, что отрицание всякой свободы также сопряжено с немалыми неудобствами. Стремление примирить благодать и «психологическую свободу» можно считать главной установкой антипелагианских работ.

ГЛАВА 4

АВГУСТИН В ПОЛЕМИКЕ ПРОТИВ ПЕЛАГИАН

До начала 410-х годов Августин практически не уточнял концепцию благодати и предопределения. Внимание его было поглощено антиманихейской полемикой, затем донатистскими распрями. Быть может, он так и не вернулся бы специально к теме благодати, если бы не выступили пелагиане, учение которых известно нам преимущественно по материалам из полемических сочинений Августина.

§ 1. ПЕЛАГИАНЕ ПРОТИВ АВГУСТИНА

1. История пелагианского спора. История возникновения пелагианства и даже личность самого Пелагия не представляют самодовлеющего интереса с точки зрения данного изложения[1] Поэтому я ограничусь только теми фактами, которые имеют непосредственное отношение к Августину.

В 410 или 411 году Пелагий посетил Гиппон в отсутствие Августина. Затем, летом 411 года они мельком виделись в Карфагене, но об учении Пелагия Августин, вероятно, тогда еще ничего не слышал (cf. De gest. Pel. 22, 46). О спорах на Карфагенском соборе 411 года по поводу осуждения Целестия, ученика Пелагия, Августин узнал осенью этого же года от своего друга Марцеллина (наместника императора Гонория в Африке). На вопросы Марцеллина Августин ответил трактатами «О воздаянии и отпущении грехов» (De peccatorum meritis et remissione — 411/12) и «О духе и букве» (De spiritu et littera — 412). В следующем, 413 году, Августин уже сам включился в антипелагианскую полемику. Против сочинения Пелагия «О природе [человека]» он направил трактат «О природе и благодати» (De natura et gratia — 413/15).

За подробностями я отсылаю читателя к обширному классическому труду: *G. de Plinval.* Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse. Lausanne, 1943.

В декабре 415 года Пелагий был вызван на собор в Диосполе, где ему предложили разъяснить свои взгляды. Представ перед высоким собором, Пелагий «лицемерно» (ficto corde — C. d. ep. Pel. I 19, 37) анафематствовал тех, кто отрицает благодать, но вместе с тем нисколько не отступил от своих убеждений (De gest. Pel. 6, 16; 14, 31). Августин слегка упрекает епископов: они-де слушали Пелагия через переводчика и не озаботились вникнуть в суть его ответов (ibid. 1, 2). Но сам Августин, которому намерения Пелагия были ясны гораздо больше, чем «мужам-грекам», заметил, что Пелагию удалось не сказать ничего конкретного о своем понимании благодати. На следующий год состоялись новые соборы в Карфагене и Милеве, в которых Августин принял участие. После этого он написал три письма (Ep. CLXXV—CLXXVII) папе Иннокентию I с просьбой осудить пелагианство как ересь. Свое личное отношение к пелагианству Августин суммировал в сочинении «О деяниях Пелагия» (De gestis Pelagii — 416/17). Весьма вероятно, что антипелагианские настроения Августина коренились не только в очевидной идейной конфронтации, но и в традициях местной африканской религиозности[2].

Однако прежде всего Августина беспокоили идеи Пелагия. К самому оппоненту как человеку Августин вовсе не питал личной неприязни. Более того, они переписывались, и сохранившееся письмо Августина (CXLVI) составлено в очень учтивых выражениях. В первых своих антипелагианских сочинениях Августин даже старался не упоминать имени Пелагия: «Я, — писал он в 416 году, — полагая, что будет больше пользы, если мы сохраним дружбу, до сих пор щадил скромность того, к чьим писаниям должен был отнестись без снисхождения» (De gest. Pel. 23, 47).

В мае 418 года Всеафриканский собор осудил пелагианство, которому грозили уже и государственные кары. В это время Августин приобрел известность как крупнейший авторитет по вопросам пелагианства, и к нему стали обращаться различные государственные и церковные деятели. В 418 году он выпускает трактат «О благодати Христовой и о первородном грехе против Пелагия и Целестия» (De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Caelestium). В 419—420

[2] *P. F. Beatrice*. Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale. Milano, 1978, p. 304—310.

годах по просьбе комита Валерия он написал трактат «О браке и вожделении» (De nuptiis et concupiscentia), а в 420 году по просьбе папы Бонифация I — «Против двух посланий пелагиан» (Contra duas epistolas Pelagianorum).

В начале 420-х годов (вероятно, уже после смерти Пелагия) идейным предводителем учения стал самый радикальный и талантливый его последователь — Юлиан (родом из г. Эклана в Италии). На две книги августиновского трактата «О браке и вожделении» он ответил четырьмя книгами «К Турбантию». Ответ Юлиана Августин опроверг в обширном трактате «Против Юлиана» (Contra Iulianum — 420/21). В свою очередь, Юлиан выступил с еще более обширным контропровержением — восемью книгами «К Флору». Ответ на это последнее — «Против второго ответа Юлиана» (Contra secundam Iuliani responsionem) Августин начал писать в 428 году, но не успел закончить.

Хотя Августина очень занимала эта титаническая полемика, он вынужден был отвлекаться и на другие дела — не менее, а быть может, и более важные. Один раз ему пришлось разъяснять недоумения настоятеля Гадруметского монастыря Валентина, для которого в 426/27 году были написаны два трактата — «О благодати и свободном решении» (De gratia et libero arbitrio) и «О порицании и благодати» (De correptione et gratia). Через два года Августин выступил против так называемого полупелагианства тоже с двумя трактатами — «О предопределении святых» (De praedestinatione sanctorum) и «О даре упорства» (De dono perseverantiae). Эти два трактата были одними из последних его сочинений.

2. *Пелагианство как система.* Пелагианство предстает как учение большой внутренней целостности и последовательности; отдельные его положения достаточно логично выводятся из начальной посылки[3]. Именно этим обстоятельством объясняются те трудности, с которыми встретился Августин.

Исходным смысловым пунктом для пелагиан (как, впрочем, и для самого Августина) была концепция первородного

[3] Для целей настоящего изложения особенности воззрений каждого из трех главных представителей пелагианства — Пелагия, Целестия и Юлиана — не имеют существенного значения. Поэтому различие их мнений будет отмечаться лишь в самых важных случаях

греха. Как раз здесь коренятся все отличия пелагианства от зрелого и позднего августинизма.

Первый человек стал смертным вовсе не потому, что согрешил. Смертность была изначально присуща человеческой природе (на этом особенно настаивал Целестий) (De pecc. mer. I 2, 2; 4, 4; 6, 6; De nat. et gr. 3, 3; De gest. Pel. 11, 23; De grat. Christ. II 2, 2; 11, 12; 15, 16; De nupt. et conc. I 35, 40; C. sec. Iul. resp. I 68). Стало быть, грех Адама — его *личный* грех и не переносится на потомство. Человеческая природа в лице Адама не потерпела никакого ущерба. Последующие поколения грешили не по принуждению испорченной природы, а *по подражанию*. Грех не рождается с человеком: он может быть только *личным решением* каждого (De pecc. mer. I 9, 9; De nat. et gr. 20, 22; De grat. Christ. II 13, 14). Отсюда следует, что возрождающая благодать пелагианам была решительно не нужна. Но совершенно отказаться от понятия благодати Пелагий либо не решился, либо не счел нужным. Вместо этого он радикально изменил смысл понятия, выделив в нем две смысловые сферы.

Изначальная благодать, данная человеку при сотворении, заключается в полноценной природной способности достигать добра *своими силами* (De nat. et gr. 11, 12; De gest. Pel. 10, 22; 14, 31). Эту тонкость и упустили епископы на соборе в Диосполе. Свободное решение, таким образом, совершенно автономно (De nat. et gr. 51, 59). Автономия воли раскрывается в трех основных характеристиках: 1) возможность (possibilitas) жить без греха; 2) воля (voluntas), которая этого желает и 3) действие (actio), которое этого достигает. Возможность, присущая человеку независимо от его желания, есть качество природы, воля — качество возможности, а действие — результат того и другого (De grat. Christi I 3, 4; 4, 5).

Т. н. *добавочная* благодать, или *помощь благодати* (auxilium, adiutorium gratiae), по мысли Пелагия, может лишь усиливать естественную способность к добру (De grat. Christi I 6, 7—8; 14, 15; 16, 17). «Добавочная» помощь состоит поэтому в открытии человеку закона и учения, знания которых вполне достаточно для достижения праведности (ibid. I 6, 7—8; 39, 43; C. d. ep. Pel. I 18, 36; De grat. et lib. arb. 11, 23, etc.). При этом божественная помощь никоим образом не должна затрагивать автономии воли и действия (De grat. Christi I 41, 45).

Если Целестий ограничивал «добавочную» помощь только законом и учением (ibid. I 30, 32), то Пелагий считал, что благодать помогает избавиться еще и от порочных привычек (аскеза — вообще «конек» Пелагия). Достигается это с помощью наглядного поучения — на благом примере Христа, являющего образец для подражания (ibid. I 39, 43; 41, 45). И хотя для отыскания верного пути человеку вполне достаточно его природных способностей, с известной помощью он может *легче* (facilius) исполнить то, что предписано. Бог, «давая заповеди, Сам учит, каким образом человеку надлежит жить; помогает Он и в том, что поучением устраняет незнание, дабы человек уразумел, чего ему следует избегать в своих действиях, а к чему стремиться. И человек, вступив благодаря естественно присущему свободному решению на указанный путь и живя умеренно, праведно и благочестиво, заслуженно достигает блаженной и вечной жизни» (De sp. et litt. 2, 4; cf. De nat. et gr. 16, 17; 23, 25; 40, 47; De grat. Christi I 28, 29; 29, 30; C. d. ep. Pel. II 8, 17; Ep. CLXXVII 4; CLXXIX 3).

Ключевые поиятия пелагианского учения суть, таким образом, понятия *свободной заслуги и свободного греха.* Человек, наделенный автономией воли, может грешить, а может и не грешить. Из сферы свободного решения исключается все, что подвластно природной необходимости (De sp. et litt. 7, 8; 46, 54—49, 57). Если греха избежать нельзя, то его нельзя и вменить (De perf. iust. hom. 1, 1; 4, 9; 6, 12; 6, 15; De gest. Pel. 3, 5; 3, 8; C. Iul. III 18, 35). Но поскольку греха можно избежать, праведная жизнь есть *долг.* Целестий рассуждал так: «Должен ли человек жить без греха? Несомненно, должен. Если должен, то может, а если не может, то не должен. Но если человек не должен быть без греха, он должен грешить, а тогда это уже не будет грехом... Но поскольку такое утверждение нелепо, следует признать, что человек должен жить без греха и, стало быть, он должен лишь то, что может» (De perf. iust. hom. 3, 5; cf. 7, 16). Более того, человек *может,* хотя бы в действительности не было никого без греха (ibid. 6, 16).

Итак, «в человеке нет греха, если нет на то его собственной воли или согласия» (C. sec. Iul. resp. I 40). Грех есть нарушение запрета или неисполнение предписания. Если не признавать свободы произвола, то заповеди бессмысленны и человеку ничего нельзя предписать (De perf. iust. hom. 3,

6; 5, 11). Следовательно, Бог *не предписывает ничего такого, что не было бы человеку по силам* (De pecc. mer. II 2, 2; 3, 3; C. d. ep. Pel. I 18, 36).

Исполнение заповедей вменяется человеку в заслугу. Целестий прямо утверждал, что Бог помогает человеку потому, что *провидит* его будущие заслуги (De gest. Pel. 14, 32—33; De grat. Christ. I 22, 23; C. d. ep. Pel. I 4, 8; 24, 42; De praed. sanct. 2, 3—4). В силу этого пелагиане не могли считать справедливостью то, что дается на иррациональных основаниях. Если некто награждается или осуждается незаслуженно, — это «обман» (fraus — C. d. ep. Pel. II 7, 13), недостойный Высшей справедливости.

Квинтэссенция пелагианства выражена в двух четких формулах Юлиана Экланского, живо напоминающих лаконичные сентенции римского права:

1) «Свобода решения, в которой человек независим от Бога (qua a Deo emancipatus homo est), состоит в возможности совершить грех и воздержаться от него» (C. sec. Iul. resp. I 78; cf. 82).

2) Высшая справедливость «обнимает собою все и воздает каждому свое, без обмана и снисхождения» (suum unicuique, sine fraude, sine gratia — ibid. I 38; cf. 35).

Прежде всего следует отметить два обстоятельства. Во-первых, пелагианство отстаивает полную автономию человеческой воли, исходя преимущественно (или даже полностью) из постулатов разума. А. Гарнак безусловно прав, квалифицируя пелагианство как «последовательно проведенный христианский рационализм»[4]. Во-вторых, бросается в глаза сходство пелагианской доктрины с концепцией свободы воли раннего Августина. Полемизируя с Пелагием, Августин чувствовал, что спорит, в сущности, с самим собой. Более того, он понимал, что пелагиане, эти «недруги благодати», воспользовались его ранними сочинениями не просто из полемических соображений, но в расчете найти там подкрепление своих мыслей.

Кто писал, вопрошали пелагиане, что греха можно избежать, а иначе это не грех? Что было делать? Да, сокрушался Августин, действительно, я писал такое, но смысл тут совсем не тот, какого ищут пелагиане. Какой именно — Августин

[4] Op. cit. S. 160.

не объясняет (см. De nat. et gr. 67, 80). Пересматривая в конце жизни свои сочинения, он резюмирует по поводу диалога «О свободном решении»: «В упомянутых книгах много такого сказал я про свободное решение, что содействовало этому [то есть пелагианскому] спору» (Retr. I 9, 3).

Однако нужно было как-то защищаться. Перебрав несколько своих прежних высказываний, Августин заключает: «На основании этих и им подобных слов моих, где благодать Божья не упомянута, потому что тогда о ней не шла речь, пелагиане думают или могут подумать, что мы придерживались их мнения. Но напрасно они так думают» (ibid. I 9, 4). Никаких более существенных аргументов в свою защиту Августин не нашел. Он догадывался, что опровергать пелагиан при помощи доводов разума или здравого смысла, бороться с ними в сфере рассудка — дело заведомо безнадежное. Сознание собственного бессилия (ведь трудно так сразу отказаться от написанного и не раз повторенного) иной раз выводило его из равновесия. Если пелагиане хотят, чтобы в человеке желание добра начиналось от него самого, тогда «предоставим им освободиться с помощью их свободного решения и самого Пелагия» (C. d. ep. Pel. II 8 17).

§ 2. АВГУСТИН ПРОТИВ ПЕЛАГИАН

Тем не менее Августин не мог в силу целого ряда обстоятельств спокойно смотреть, как ширится пелагианская секта. Поэтому он попытался выступить против недругов на их собственной почве. Невозможно, да и нет нужды вникать во все детали его возражений (многие из которых имеют весьма специальный характер). Я ограничусь только следующими предметами: способность человека к добру, порок и заслуга, воздаяние и свобода.

1. Человек и его природа. Если, по Юлиану, всякий порок от воли, то младенцы не могут иметь греха, так как не имеют ни разума, ни воли (De nupt. et conc. II 27, 44; 28, 47; C. Iul. III 5, 11). Да, соглашается Августин, бывает и личный грех, но это вовсе не исключает общей склонности к греху как родового порока человечества. И виной тому — первородный грех. Согрешив, Адам извратил свою благую природу и утратил благодать, с помощью которой его душа вла-

ствовала над низшими наклонностями (De pecc. mer. I 10, 11—13; 12, 15; 16, 21). Личный грех только добавляется к первородному. Именно поэтому некрещеные младенцы, свободные от личного греха, тем не менее осуждаются за родовой грех (ibid. I 13, 16; 16, 21; 17, 22; 28, 55; 35, 65; De nat. et gr. 4, 4; De nupt. et conc. I 20, 22).

Однако, спрашивали пелагиане, если сообщаемая при крещении благодать освобождает ото всех грехов, в том числе и от первородного, то почему безгрешные родители производят грешное потомство? (C. d. ep. Pel. III 3, 5; De nupt. et conc. I 19, 21; II 19, 34). Потому, отвечает Августин, что они суть смертные дети века сего. Порождает внешний человек, а не внутренний. Но от плоти может родиться только плоть, как дух — только от духа. И от честной плоти (de carne iusto), и от плоти греховной рождается одна и та же грешная плоть (De nupt. et conc. I 18, 19—20; 32, 37; II 22, 37). В акте порождения вожделение переносит оковы греха на потомство. Но в освобожденных благодатью вожделение не вменяется во грех, хотя его плотская сущность сохраняется. Оно остается в человеке не как вина (то есть вневременно) и проявляется лишь в действии (actu), которое, не будучи личным грехом, производит, тем не менее, новую вину в потомстве (ibid. I 23, 25—26, 29). Вина сохраняется потому, что порождение происходит плотским образом и в силу плотского же вожделения. Новорожденный очищается не от личного греха родителей и тем более не от своего собственного, а от греха самого порождения, родового греха смертной природы (ibid. II 27, 45—28, 47; C. d. ep. Pel. I 14, 28; C. Iul. VI 7, 17). Но даже человек, очищенный крещением, может только *порождать*, но не *возрождать*. Он не способен передать потомству свою духовную сущность. Вместе с тем, всякому человеку необходимо второе рождение в духе, а это уже дело благодати (De grat. Christ. II 39, 44—40, 46; De nupt. et conc. II 27, 45—28, 47; De an. et eius or. I 12, 15—13, 16).

Все это толкование на Рим. 5, 12—14; 17—21 нужно было Августину лишь затем, чтобы доказать непоправимую испорченность человеческой природы, ее неспособность самостоятельно возвыситься к добру. По-видимому, он считал, что разбил пелагиан в этом пункте. Однако незаметно для себя он создал концепцию «вины без греха», которая, быть может, хорошо объясняла смысл таинства крещения, но вела Авгус-

тина по тому же пути, который он уже пытался пройти 20 лет назад.

2. Судьбы «рациональной» свободы. Выше уже отмечалось, что Августин никогда не хотел вообще исключить понятие свободы из своей системы (точно так же, как впоследствии с ним не пожелает расстаться Лютер, а Эразм — с понятием благодати). Поэтому он попал в своего рода интеллектуальную ловушку, приняв правила игры, предложенные пелагианами. Логика замысла поставила перед ним неразрешимую задачу — совместить в рациональных рамках свободу и благодать, то есть показать, *как возможна свобода воли* при том, что человек лишен какой бы то ни было возможности ее осуществить. В попытке ответить на вопрос, основные посылки которого (если подходить к ним со строгими философскими мерками) некорректно сформулированы, и состоит, на мой взгляд, главное содержание третьего периода. По-видимому, Августин понимал, что сохранить автономию воли, с одной стороны, и благодать в ее абсолютном значении, с другой, — задача решительно невыполнимая в рамках рациональной программы, то есть трактовки Высшей справедливости в пределах здравого смысла. Тем не менее Августин предпринял эту попытку, и конечный итог его размышлений означал молчаливое признание краха всего замысла.

Свою задачу он определил так. «Вопрос, трактующий о решении воли Божьей и Божьей благодати, настолько труден для рассмотрения, что защита свободного решения, по-видимому, отрицает благодать Божью; а когда, напротив, утверждается благодать, можно подумать, что упраздняется свободное решение» (De grat. Christ. I 47, 52). «Ведь само понятие, которое мы в нашем настоящем положении можем составить об этих вещах, неумолимо вынуждает всякого из нас, кто изучает этот вопрос, не защищать благодать настолько, чтобы свободное решение оказалось упраздненным; и наоборот, мы не должны так утверждать свободное решение, чтобы нас обвинили в гордыне нечестия и неблагодарности по отношению к Божьей благодати» (De pecc. mer. II 18, 28; cf. De nat. et gr. 32, 36; C. Iul. IV 8, 47; Ep. CCXIV 2).

Если посмотреть, как Августин отвечает на им же самим поставленные вопросы, обнаруживается поразительная, но вместе с тем закономерная картина. Августина буквально бро-

сает из стороны в сторону; он противоречит себе подчас в одной и той же работе. Предложенные им решения можно разделить на положительные и отрицательные. Начнем с первых.

А) Свобода решения ничуть не устраняется благодатью, которая исцеляет «больную» волю (De sp. et litt. 30, 52—54). Но, спрашивается, «есть ли сама эта воля, вследствие которой мы верим, дар Божий, или она проистекает из присущего нам от природы свободного решения» (ibid. 33, 57)? Отрицать первое было бы противно Писанию. Но и утверждать безоговорочно — дело опасное, ибо различные нечестивцы могут найти себе оправдание в том, что Бог намеренно не дал им эту волю. Вопрос, следовательно, стоит так: если вера — только дар благодати, что же зависит от воли? Чтобы избежать противоречия, приходится сохранить свободное решение, эту «среднюю силу» (media vis), которая может либо обратиться к вере, либо склониться к неверию.

Спасение не должно отнимать у грешников свободы решения, «пользуясь которым хорошо или плохо, они получают справедливый приговор» (ibid. 33, 58; cf. C. d. ep. Pel. I 18, 36). Добрая воля порождается свыше в том смысле, что стремление души к благу вызывается «образами» горнего мира. Бог, «побуждая нас образами, склоняет к волению и вере», ибо «никто не властен над тем, что приходит ему на ум, но от его воли зависит соглашаться или не соглашаться» (ibid. 33, 59—34, 60). Итак, «поверить с помощью одного только свободного решения никто не может, если не будет побуждения (suasio) или призвания... но, как я сказал, внять призванию... или не внять — дело собственной воли (propriae voluntatis est)» (ibid. 34, 60; cf. De nat. et gr. 4, 4). Благодать — дело Божье, а «жить справедливо — наше дело» (De sp. et litt. 35, 63).

В этом рассуждении благодать выступает как добавочный мотив, способствующий решению. Как видим, Августин пока лишь воспроизвел свою старую схему, которую он развивал в первой фазе учения о благодати. Правда, эта схема оставляет за волей известную автономию и попутно отрицает необратимость благодати. Ничего сверх этого в защиту свободы решения Августин не отважится сказать ни в одном из своих антипелагианских трактатов.

Б) С этим прекрасно уживалось и нечто совсем противоположное. Свободное решение годится только для греха (De sp. et litt. 3, 5; De nat. et gr. 23, 25; C. d. ep. Pel. III 8, 24). Эти суждения полностью соответствуют теории необратимой благодати в трактате «О различных вопросах к Симплициану».

Возможно, Августин так и пребывал бы в состоянии неустойчивого равновесия, если бы новые обстоятельства не побудили его безоговорочно подтвердить абсолютный характер благодати.

Неуверенность Августина в конечном ответе на столь важные вопросы и нечеткость его формулировок привели в смущение очень многих, в том числе монахов из Гадрумета (город на восточном побережье совр. Туниса). В 426 году настоятель местного монастыря Валентин прислал к Августину делегацию с сообщением, что в монастыре возникло брожение умов. Монахи разделились на два лагеря: одни отстаивали абсолютный характер благодати и неисповедимость Высшего суда, другие — свободное решение и суд по заслугам. Но и те, и другие подкрепляли свою позицию ссылками на авторитет Августина. Непосредственным поводом для раздоров послужило письмо Августина к папе Сиксту (CXCIV), которое частью монахов было истолковано в совершенно фаталистическом духе.

Августин был весьма встревожен таким радикальным толкованием своих мыслей и ответил Валентину письмом, в котором заклинал монахов признавать и то, и другое (Ep. CCXIV 2; 7). Вслед за письмом он послал трактат «О благодати и свободном решении». Но это сочинение не разрешило всех сомнений, и Августин послал второе письмо (CCXV) и трактат «О порицании и благодати».

Спора нет, рассуждает он, свободное решение — вещь нужная, ибо без нее невозможны были бы никакие предписания (De grat. et lib. arb. 2, 2—3; 3, 5; 4, 8; cf. De corr. et gr. 1, 2; Ep. CLXVII 4, 15). Пусть никто не считает, что его невозможно порицать за грех: ведь он сам в нем виновен (De grat. et lib. arb. 2, 4; 3, 5). Грех можно превозмочь только благодатью. «Следовательно, благодать помогает человеку, дабы воле его не приказывали без основания» (ibid. 4, 9; cf. 15, 31; 16, 32). А само обращение за помощью тоже есть дар Божий, равно как и заслуги (ibid. 5, 10—11; 6, 14—15; 8, 19; 14, 27; 17, 33; 18, 38). И тут же сказано: «Итак, братья, вы *должны* с помо-

щью свободного решения не совершать зла и творить добро» (ibid. 10, 22). Как надеялся Августин вразумить монахов такими путаными рассуждениями, можно только гадать.

Но в следующем трактате он расставил все по местам. Первый человек обладал полноценным свободным решением. Изначальная благодать (prima gratia) заключалась в том, что человек *мог* быть благим, если хотел. Поэтому у него была и заслуга. В дальнейшем само желание стало зависеть от благодати (De corr. et gr. 11, 31—32; 12, 34—38; cf. De dono pers. 7, 13). Человеческая воля не может противиться высшему решению; *Бог делает с ней все, что захочет* (De corr. et gr. 14, 43—45). Одна лишь благодать освобождает человека от зла, и без нее он не способен ни желать, ни любить, ни тем более творить благо (ibid. 2, 3).

В 428 году Проспер Аквитанский и некий Иларий сообщили Августину о новых сомнениях, на сей раз среди монахов Массилии. Их пугали фаталистические выводы последних работ Августина. Воззрения самих монахов сводились к следующему. Благодать безусловно необходима. Без нее человек не способен ни на что, *кроме веры*. Спасение зависит от желания человека. Избрание праведных совершается на основе провидимых заслуг веры (Ep. CCXXV 3—4; CCXXVI 2—4). Предопределение в его абсолютном смысле массилийцы отвергали, так как, полагали они, «под этим именем... вводится некая фатальная необходимость» (Ep. CCXXV 3; cf. CCXXVI 6).

Нетрудно заметить, что рассуждения массилийцев полностью совпадали с первой фазой августиновского учения. Монахи прямо ссылались на «Разъяснение некоторых положений...» и на письмо CII. Учение массилийцев получило название «полупелагианства», и Августин неожиданно для себя оказался основателем новой ереси, которую он проповедовал не только 30 лет тому назад, но и еще сравнительно недавно. Чтобы отмести от себя всякие подозрения, Августин отправил Просперу и Иларию два трактата — «О предопределении святых» и «О даре упорства». В них он доказывал, что предопределение свершается не в силу провидимых заслуг.

Для начала Августин честно покаялся в своих ошибках. Я, писал он, сам некогда думал, что вера не есть дар Божий, а зависит от человека: «Эту мою ошибку в достаточной степени являют некоторые мои сочинения, написанные до епис-

копата» (De pr. sanct. 3, 7). О том, что он повторял то же самое и через 20 лет, Августин благоразумно умолчал.

Затем он ввел терминологическое различие между провидением (providentia) и предопределением (praedestinatio) — главное нововведение вообще для всех антипелагианских трактатов. Если раньше он стремился доказать независимость решения воли от провидения, то теперь перед ним стояла совершенно другая задача. Предопределение, рассуждает Августин, есть частный случай провидения: «Предопределением Бог провидел то, что намеревался сделать Сам... Но провидеть Он может и то, чего Сам не творит» (De pr. sanct. 10, 19; cf. De dono pers. 18, 47). Избирая, Бог осуществляет не провидение, а предопределение, которое в собственном смысле есть «приуготовление благодати» (gratiae praeparatio), тогда как сама благодать — результат предопределения (De pr. sanct. 10, 19; cf. De dono pers. 14, 35). Число избранных строго определено — это Августин установил еще раньше (De corr. et gr. 13, 39), а избрание произошло «до сотворения мира» по неисповедимому решению (De pr. sanct. 18, 36; cf. 17, 34; 19, 38; De dono pers. 10, 24—11, 25).

«Суровая необходимость» заставляет грешить необлагодатствованного человека, если благодать не доставит ему «истинной свободы» (De perf. iust. hom. 4, 9). Состояние «под благодатью» есть состояние невозможности грешить (non posse peccare — De corr. et gr. 12, 33) и свидетельствует о том, что человек достиг состояния истинной моральной свободы — свободы от греха (De sp. et litt. 16, 28; De nat. et gr. 23, 25; 25, 28; 42, 49; De gest. Pel. 1, 3; 3, 5—7; De grat. Chr. I 9, 10, etc.).

Такая «полная свобода» (plena libertas — De nat. et gr. 66, 79), или, по выражению М. Т. Кларк[5], «теологическая свобода», возможна при совершенно благой воле, способной жить только праведно и никак иначе (De perf. iust. hom. 4, 9). «Добрая воля Божья предшествует нашей доброй воле» (En. Ps. V 17). Но абсолютная свобода от греха возможна все-таки в мире ином.

Нетрудно убедиться, что в своем окончательном виде учение о благодати полностью отвечает позиции трактата

[5] Op. cit. P. 118.

«О различных вопросах к Симплициану». Вот завершительная формулировка: «Благодать... всегда блага и содействует тому, что человек, ранее имевший злую волю, обретает волю благую. Она же способствует тому, что сама благая воля, которая уже возникла, укрепляется и делается столь сильной, что может исполнить те Божественные указания, которых пожелала... Человек, который пожелал и не смог, сознает, что пока еще не имеет полноценной воли, и молится, чтобы получить эту волю... Таким вот образом он получает помощь во исполнение того, что ему приказано» (De grat. et lib. arb. 15, 31; cf. En. Ps. XXVI (2) 8).

Тем самым учение о благодати и предопределении достигло своего завершения. Действие благодати предстает как необратимое и не оставляет никакого места для свободного решения. Предопределение фактически имеет двойной характер: тот, кто не предопределен к спасению, автоматически предопределен к погибели и греху. Однако не следует видеть в этих рассуждениях Августина «готовую» теорию «двойного предопределения». Он не имел достаточно времени, чтобы пережить свои собственные выводы со всей глубиной и законченностью. Он, вскоре после написания этих трактатов ушедший из жизни, мог почувствовать, но не успел написать и облечь в четкие формулировки ощущение того, что фатализм не страшен, если преобразуется в освобождающее сознание покорности Высшим решениям.

3. Фатализм как следствие краха свободы. Уже из предыдущего вполне ясно, к каким сомнениям могли приводить совершенно фаталистические заключения Августина. По всему, что мы знаем, фатализм оставался для него неизжитой проблемой — не только отвлеченно-теоретической, но живой, личной. Если человек борется с фатализмом — значит, он его боится, и «обратная сторона медали» для него пока остается закрытой.

Субъективно Августин всегда был противником фатализма, понимая, какие опасности он представляет в рамках рациональной схематики. Поэтому Августин всеми силами старался обезопасить себя от обвинений, которые он время от времени получал. Вместе с тем, он прекрасно сознавал, что его рассуждения о благодати всегда будут давать повод для таких обвинений. Пелагиане тонко чувствовали все слабос-

ти позиции Августина и сделали ему все те упреки, которые он мог сделать себе сам.

Фатализм был инкриминирован Августину в первую очередь (C. d. ep. Pel. II 5, 9—10; C. Iul. IV 8, 40; De dono pers. 12, 29), так как, по мысли Пелагия, воздаяние, не основывающееся на заслуге, есть следствие судьбы (C. Iul. IV 8, 40). Тут нужно сказать, что Августина, конечно, страшил все же не столько реальный фатализм его собственного понимания благодати (он, видимо, вплотную подошел к той границе, за которой начинается освобождение), сколько коробила имперсональность понятия «судьба», привкус чего-то языческого (C. d. ep. Pel. II 6, 12). Поэтому при каждом удобном случае Августин заявлял, что он, Августин, решительный противник всякой «судьбы»[6].

К этому одному, собственно, и свелась его защита от обвинений в фатализме. Возразить пелагианам по существу, оставаясь на почве рационального диалога, Августин не мог. Если, спрашивали пелагиане, избрание основано не на заслугах (каковы бы они ни были), то на чем, в таком случае, оно вообще может основываться (C. d. ep. Pel. II 7, 13)? Как мыслимо вменение греха, если человек осуждается за то, что Бог не дал ему доброй воли (De pecc. mer. II 5, 6)? Единственное, что оставалось сделать Августину, это сослаться на неисповедимость Высшего суда: воля Божья — тайна (myste-

[6] Например, он осуждает воззрения Цицерона, изложенные последним в трактатах «О судьбе» и «О дивинации». Цицерон «полагает, что если допустить предвидение будущего, то признание судьбы последует отсюда с такой неизбежностью, что отрицать это совершенно невозможно» (Civ. D. V 9, 1). Если, как полагает Цицерон, будущее предузнано, то оно свершится в порядке предопределения, то есть тем самым раз и навсегда устанавливается определенный порядок причин. «А тогда ничто не находится в нашей власти и не существует никакого решения воли» (ibid. V 9, 2). Чтобы этого не случилось, Цицерон ставит «религиозную душу перед затруднением выбрать одно из двух: либо что-то находится в нашей власти, либо существует предвидение грядущих событий, — ибо, по его мнению, то и другое вместе существовать не может» (ibid.). «Но религиозная душа выбирает и то и другое, то и другое признает и укрепляет верой благочестия» (ibid.). Выйти из затруднения можно, лишь включив волю в порядок божественной причинности, что и делает Августин: «В противоположность этим святотатственным и нечестивым дерзостям мы утверждаем, что и Бог знает все, прежде чем оно свершится, и мы совершаем по своей воле все, что мы *чувствуем* и *признаем* как действия с нашей стороны добровольные. И не признаем, что все происходит согласно судьбе; более того, заявляем, что ничто не происходит согласно судьбе» (ibid. V 9, 3).

rium — De pr. sanct. 18, 36; cf. 6, 11; secretissima voluntas — De dono pers. 13, 33; cf. 9, 21; 11, 25 etc.). Бог склоняет сердца человеческие к добру или ко злу по неисповедимому решению, «иногда явному, иногда тайному, но всегда справедливому» (De grat. et lib. arb. 21, 43; cf. 23, 45; De pecc. mer. II 18, 31; De corr. et gr. 6, 9 etc.). Человеку довольно *верить*, если он не в силах понять (Ep. CCXIV 7). И лучше, наверное, совсем не углубляться в вопрос, который очевидно превышает возможности разума (De pecc. mer. I 21, 29—22, 32; C. d. ep. Pel. IV 6, 16; De corr. et gr. 8, 17—19): «Если спросят, почему Бог попустил подвергнуть человека искушению, хотя и предвидел, что тот уступит искусителю, — то я не могу проникнуть в глубину этого решения и признаюсь, что оно превышает мои силы» (De Gen. ad litt. XI 4, 6). Далее, почему Бог не обратил злую волю во благую? «Потому что не хотел. А почему не захотел — это Его дело» (ibid. XI 10, 13).

Основная слабость позиции Августина состояла, однако, не в отсутствии у него рациональных доводов, а в отсутствии решимости окончательно и бесповоротно от этих доводов отказаться. Признавая, что Высшая справедливость неисследима, Августин желал сохранить для нее какую-то долю осмысленности и не исключать вовсе из сферы рациональной герменевтики. Если человек и не может быть уверен в истинности своих толкований, то ему все же позволительно делать некоторые предположения.

Поскольку ясно, что благой волей никто не обязан самому себе, то злая воля, напротив, явно допускается ради известной только Богу благой конечной цели (Enchirid. 31; 99; 101). Неправедные, например, существуют для усовершения праведных (De Gen. ad litt. XI 6, 8; 9, 12; 11, 15; Civ. D. XIV 27). Падение дьявола также было допущено ради конечного торжества блага (De Gen. ad litt. XI 20, 27; Civ. D. XI 17; 23, 1). «Так называемое зло, надлежащим образом упорядоченное и расположенное в своем месте, сильнее оттеняет добро, — с тем, чтобы оно при сравнении со злом больше нравилось и было достойно большего одобрения» (Enchirid. 11). «Ведь Бог не сотворил бы ни одного человека (не говоря уже об ангелах), если бы не знал, как определить их на пользу добрым, и тем самым не украсил бы порядок веков, словно прекраснейшие стихи, некими антитезами». Антитезы украшают речь, и как взаимное сопоставление противоположностей

придает ей красоту, так же с помощью своего рода «красноречия не слов, но вещей (eloquentia rerum) путем сопоставления противоположностей образуется красота мира сего» (Civ. D. XI 18). «Eloquentia rerum» далее (XI 19) развивается в какую-то светопись, в колористику света и тьмы. Злые ангелы отделены от света, волнуемы «мрачными страстями» (tenebrosis cupiditatibus), их обуревает «мрачная гордыня» (tenebrosa superbia). Конечно, эстетизм здесь отчасти иллюстративный (в смысле живописных деталей). Но в теоретическом плане его значение гораздо существеннее: в порядке мироздания существование блага необходимо предполагает существование зла (Enchirid. 13—14; 96; Civ. D. XIV 11, 1).

В итоге Августин не удерживается от того, чтобы распространить эстетическую теодицею и на моральное зло. Всякая нужда в особой моральной теодицее тем самым отпадает. Злодей безусловно подлежит наказанию, но наказуется он по существу за то, что он не в силах изменить, — за свою судьбу. Парадоксальным образом Августин возвращается к одной из античных схем: наказание без свободы. Разумеется, подобный подход влечет за собой те же самые следствия: личная настроенность субъекта теряет всякое значение перед гармонией мироздания. Порядок космоса становится совершенно равнозначным божественному моральному порядку.

Вместе с тем Августин ни на йоту не отступает от убеждения, что зло есть порок природы (Enchirid. 10—11), а моральное зло — недостаток разумной природы (Civ. D. XII 6—7). Но если существование морально благой природы предполагает и даже подразумевает существование порока (который к тому же господствует в натуре человека), то порок по своему значению в моральном миропорядке ничем не будет отличаться от субстанции добра[7] Открытая эстетизация теодицеи свидетельствует о подспудной онтологизации мирового морального зла. Фатализм, громогласно осужденный и торжественно изгнанный через парадную дверь, незаметно возвратился с черного хода.

В любом случае Августин получает один и тот же вывод, но идет к нему двумя совершенно различными путями, об-

[7] Эта слабость августиновской концепции была сразу же подмечена пелагианами. Юлиан прямо обвинял Августина в манихействе, чему тот, конечно, страшно возмущался (De nupt. et conc. II 5, 15; 29, 49; C. d. ep. Pel. I 2, 4; 5, 10; II 1, 1).

рекая себя в области разума на логическую катастрофу. Парадокс в том, что конечное отречение от логики диктует сама же логика: сам разум заставляет признать бессилие разума. Эти обстоятельства оказались для Августина слишком серьезным препятствием, поскольку в области теории статус разума у него везде чрезвычайно высок (этому не мешает даже недвусмысленная антирациональная направленность некоторых книг «Исповеди» и поздних трактатов). К тому последнему и решительному шагу, который сделал Лютер, Августин, видимо, был психологически не готов. Подоплеку дела частично объясняет августиновская концепция личности.

ГЛАВА 5

ЛИЧНОСТЬ

Задача этой главы — показать, что антропология Августина дает основания говорить о сравнительно целостной концепции личности[1]. Эту концепцию можно считать логическим завершением учения Августина о свободе воли. Личность выступает тем звеном, где связываются воедино разум, воля, свобода и ответственность перед внутренним судом (совесть); на этом же уровне Августин — сообразно особенностям своего мировоззрения — неизменно пытается искать конечное разрешение проблемы свободы воли.

Человек рассматривается в этой плоскости не просто как *homo*, то есть не только и не столько как представитель определенного биологического рода (рода разумных существ), но как *persona*[2], причем в двух взаимосвязанных планах — психофизическом и моральном. На психофизической, или психической, ступени личность выступает как самосознание субъекта, как психическое тождество его «я». На второй она есть реализация моральной свободы субъекта. Общей основой этих двух проявлений человеческой субъективности является то, что Августин представляет себе как «структуру» всякой индивидуальности. Везде личность является отражением высочайшей Троицы, абсолютной личности Творца: «Самым правильным будет понимать или, если это невозможно, во всяком случае верить, что человек сотворен по образу

[1] Трудности изложения этой концепции объясняются тем, что она выступает как одно из оснований и вместе с тем как своего рода завершение учения о свободе воли. В мою задачу не входит выяснение эволюции учения о личности — тут понадобилось бы особое исследованне. Поэтому я ограничусь систематическим рассмотрением одного из ключевых его элементов — теории морального субъекта.

[2] Исторически термин *persona* имел следующие значения: 1) маска (Lucr. De rer. nat. IV 297; Mart. III 43, 3; Gell. V 7, 1); характер, индивидуальность (Cic. De or. II 47, 194); человек определенного (социального) положения (Cic. De or. III 14, 53; Suet. Caes. 43, 1; Aug. 27, 1; Tib. 32, 1); человек вообще (Suet. Ner. 1, 2). У Августина этот термин (при всей его относительной многозначности) призван обозначать человека не в его привходящих и случайных свойствах, но в его фундаментальной глубинной сущности.

Божьему» (Civ. D. XI 2; cf. 26; XII 23; 28). Поэтому для Августина (как и для всякого христианского платоника) личность — не просто носитель любого рода самосознания, но нечто субстанциальное по причастности высшей субстанции. Абсолютная личность (persona Dei — De trin. III 10, 19—20) есть субстанциальное единство трех «персон»-ипостасей (una essentia vel substantia, tres autem personae — ibid. V 9, 10). Таким образом, все августиновское учение о личности является философской экзегезой библейского положения о сотворении человека по образу и подобию Божьему.

§ 1. СТРУКТУРА ЛИЧНОСТИ

Человеческая личность структурно подобна Абсолютной личности. Ум, или разумное начало (mens) — квинтэссенция человеческой сущности, образ Высшего ума, та составляющая человеческой природы, которая отличает ее от животных (De lib. arb. I 7, 16). Для обозначения различных «уровней» и различных сфер умственной деятельности (интуитивной или чисто рациональной) Августин использует термины ratio, intellectus, intelligentia[3].

Принципиально важно следующее: ум знает сам себя и целиком пребывает в себе (De trin. IX 3, 3; X 4, 6). Поэтому для человека как существа разумного *свое личное существование есть первая и исходная очевидность*. Если разумное существо сомневается в своем существовании, то именно сомнение и будет доказывать его реальность. Человек «никак не мог бы ошибаться, если бы не существовал» (De lib. arb. II 3, 7). Всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и очевидное (De ver. rel. 39, 79). Такой же «квазидекартовский» ход мысли мы находим в трактатах «О Троице» (X 10, 4) и «О Граде Божьем» (XI 26—27). Человеку непосредственно ясно, что он существует, и он это понимает.

[3] О совершенно строгом употреблении этих терминов у Августина говорить не приходится. Поскольку данный вопрос, как и ряд нижеследущих его импликаций, представляет собой особый и весьма сложный комплекс проблем, я намеренно не углубляюсь в него и лишь констатирую ряд принципиально важных обстоятельств. Следует отметить, в частности, несомненные неоплатонические мотивы. Можно допустить также, что некоторые моменты «тринитарной» онтологии и психологии объясняются влиянием Мария Викторина (напр., Adv. Arium III 2). См. также: *M Schmaus*. Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate. Munchen, 1962. S. 18—19.

Однако Августин, конечно, максимально далек от того, чтобы превратить саморефлексию в исходный и универсальный методологический пункт своих рассуждений: этого не позволяли сделать фундаментальные основы христианского мироощущения, которым он в полной мере следовал. Поэтому мы не должны искать у него логического перехода (корректность которого, к тому же, под вопросом) от «я мыслю» («чувствую», «сомневаюсь» и т. д.) к «я существую». Для Августина действительна связь обратного порядка: существование обладает логическим приоритетом перед рефлексией о нем. Поэтому все рассуждения Августина имеют иной смысл и иную направленность, нежели у Декарта.

Ум является высшей инстанцией. Воспринятое пятью чувствами передается дальше, некоему «внутреннему чувству» (sensus interior), которое способно оценить и упорядочить эту информацию (De lib. arb. II 3, 7—8). Однако «внутреннее чувство» еще не есть собственно знание; последнее возникает в результате рефлексии ума над содержанием «внутреннего чувства». Ум, в свою очередь, судит о себе сам (ibid. II 3, 9—8, 24). Поэтому ему непосредственно очевидно, что он существует, живет и обладает сознанием своей собственной жизни (De trin. X 10, 13).

Поскольку ум *знает* себя, он *любит* себя и свое знание (ibid. II 4, 4). Человек тоже любит свое бытие, которое не может не являться для него очевидным благом (ibid. III 6, 18—7, 20). Желание смерти — самообман: даже страдая, человек на самом деле желает не смерти (небытия), а освобождения от страданий, то есть бытия более покойного и приятного. Небытие никому не может быть любезно (ibid. 7, 21—8, 23; Civ. D. XI 27).

Если ум знает себя и любит это знание, то он и *желает* его (De trin. X 3, 5; Civ. D. XI 27). Он мыслит сам себя и сам себя ищет не как нечто отсутствующее, но *сам на себя обращает направленность воли* (intentionem voluntatis — De trin. X 9, 12). Воля, следовательно, есть такая же непосредственная очевидность, как бытие и знание о нем (De lib. arb. I 12, 25; Conf. VII 3, 5). С помощью воли ум отдает приказания членам тела. Это «повеление», или «мановение» (nutus), воли обеспечивает все физические действия человека (De quant. an. 22, 37—40; Conf. VIII 8, 20; De nupt. et conc. II 8, 20; 14, 19).

Даже неразумной, а уж тем более разумной душой движут

представления. Но разумная душа, в отличие от неразумной, «либо соглашается с ними, либо не соглашается» (vel consentit, vel non consentit — De Gen. ad litt. IX 14, 25; cf. De lib. arb. III 25, 74—75; Civ. D. XIV 6). Душа не властна над источником представлений, но «согласие воли» (voluntatis assensus — C. Iul. III 26, 62) определяет направленность, стремление или побуждение воли (nutus voluntatis — De lib. arb. II 20, 54), то есть конституирует то приказание, которое душа должна отдать самой себе[4].

Поскольку ум вследствие определенной «интенции» *постоянно* обращен на самого себя, он непременно хранит и все свои предшествующие состояния, то есть обладает *памятью*. В памяти человек встречается сам с собой; пользуясь ее богатствами, он творит будущее (Conf. X 8, 14—15, 23). Память позволяет человеку *быть* самим собой, хранит его индивидуальную историю и в некотором смысле гарантирует самотождество. Память — это сам человек (ibid. X 16, 24—17, 26).

Ум так пребывает в памяти, рассудке и воле, что всегда себя знает, всегда желает, всегда любит и помнит (De trin. X 12, 19). Итак, «память, рассудок и воля, поскольку они суть не три жизни, но одна жизнь, не три ума, но один ум, суть, следовательно, не три субстанции, но одна субстанция» (ibid. X 11, 18). Различия в этом субстанциальном единстве основаны на особенностях взаимного отношения: «Ведь я помню о том, что имею память, рассудок и волю; и понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и желаю, чтобы я имел волю, понимал и помиил» (ibid. X 11, 18; cf. V 9, 10; X 11, 19; De an. et eius or. IV 7, 9). Рассудок «понимает» все три составляющие, воля «направляет», а память «охватывает». Прочная взаимосвязь обеспечивает психическую целостность индивидуальности, ее самотождественную «персональность» — «след таинственного единства» (Conf. I 20, 31).

§ 2. МОРАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ

Человеческое «я» в онтогносеологическом и психофизическом плане по преимуществу всегда равно самому себе. Это — фундаментальная структура, на которой покоится сложная «надстройка», то, что называется духовными потенциями

[4] Вне сомнений, аристотелевские и стоические реминисценции.

личности как носителя морального самосознания. Для обозначения этой сферы Августин использует термин *cor* («сердце») — широкую теолого-философскую метафору, которая несет чрезвычайно большую смысловую нагрузку.

1. «Сердце» как выразитель внутренней динамики личности. «Сердце» — это внутренняя, интимно-духовная настроенность личности, средоточие морального образа мыслей и свободы, то есть выражение единства ума, памяти и воли в их моральной сфере, моральное «я» (En. Ps. XXX 2 (1); XXXV 5; LXXIII 2, 3; C 4; CVI 12)[5]. Качество «сердечной» настроенности субъекта зависит от его внутренней «упорядоченности» (De lib. arb. I 7, 16)[6], которая, в конечном счете, есть предельное выражение моральной «порядочности». Моральное «здоровье» личности существует постольку, поскольку исполнение морального закона становится максимой ее поведения.

В этом смысле аффекты, к которым античность относилась как минимум с подозрением, сами по себе не свидетельствуют о моральной неупорядоченности субъекта. Любой аффект говорит прежде всего о некоем волевом стремлении: «Ведь воля, конечно, присуща всем [движениям души]; мало того, все они суть не что иное, как воля. Ибо что такое желание и радость, как не воля во одобрение (in consensionem) того, что́ мы волим? И что такое страх и скорбь, как не воля в неодобрение (in dissensionem) того, чего мы не волим?» (Civ. D. XIV 6). Дело следовательно, не в аффекте как таковом, а в его *качестве*, которое, в свою очередь, зависит от направленности воли и «любви»: «Потому-то желают, остерегаются и радуются и добрые и злые; если сказать то же самое другими словами, вожделеют, страшатся и веселятся и добрые и злые: но первые — благим образом, а вторые — дурным, в зависимости от того, благая у людей воля, или извращенная. И та самая скорбь, замену [то есть разумную противоположность — *А. С.*] которой, как считали стоики, невозможно отыскать в душе мудреца, зачисляется во благо, особенно у наших писателей» (Civ. D. XIV 8, 3; cf. XV 22).

[5] О многослойности метафоры «сердце» у Августина см.: *A. Maxsein.* Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg, 1966.

[6] В этом вполне можно усмотреть аналог идеи «порядка», которая так вдохновляла молодого Августина.

В силу этого лишь тот, кто вообще имеет хоть какие-нибудь аффекты, способен приближаться к Богу и удаляться от него (En. Ps. XXXIV 2). Если человеком владеют благие аффекты, это свидетельствует об его внутренней упорядоченности (De lib. arb. I 7, 17—8, 18). Тут можно, конечно, усмотреть известную внешнюю аналогию взглядам стоиков, но только внешнюю и, следовательно, не проясняющую существа дела. В отличие от стоиков, Августин не сводит все к разуму. Разум постулирует нравственные законы, но не может гарантировать их исполнения. У разума есть свой гарант, позволяющий ему господствовать над дурными страстями — *любовь*, или *воля*: «Не тот человек заслуженно считается добрым, который *знает*, что такое добро, а тот, который *любит* (diligit)» (Civ. D. XI 28). «Ничто другое не делает ум спутником похоти, кроме собственной воли и свободного решения» (De lib. arb. I 11, 21; cf. 23). Стало быть, добродетель человеческая характеризуется «упорядоченной любовью» (ordinata dilectio — De doctr. christ. I 27, 28), а сама добродетель — это «порядок любви» (ordo amoris — Civ. D. XV 22).

Поэтому благая воля есть конечное выражение любви, влекущей человека в ту или другую сторону: «Моя тяжесть — это любовь моя: она движет мною, куда бы я ни устремился» (Conf. XIII 9, 10; cf. Civ. D. XI 28). В зависимости от того, к чему направлена любовь, она бывает благой или превратной. Внутренний порядок личности существует лишь как следствие порядка в отношениях человека к Богу. Этот порядок определяется надлежащим соотношением *пользы* и *наслаждения*[7] (uti/frui): наслаждение высшим и пользование низшим, но не наоборот. Если душа стремится к наслаждению Богом (= Высшим благом) ради Него Самого, а самой собою и ближним — ради Бога, это благая любовь (amor rectus = amor castus = caritas). Если же, напротив, душа любит низшее ради него самого, это любовь дурная (amor malus = amor perversus, pravus = libido, cupiditas — De doctr. christ. III 10, 16; En. Ps. IX 15; XXXI 2, 5; Civ. D. XII 8)[8]. Итак, «о нравах наших нуж-

[7] Разумеется, «наслаждение» здесь максимально далеко от любых гедонистических коннотаций.

[8] Термины amor и dilectio у Августина чаще всего употребляются безотносительно к добру и злу — причем делается это вполне сознательно (Civ. D. XIV 7). В некоторых случаях Августин сближает dilectio и caritas (напр. En. Ps. IX 15), а иногда специально различает похоть (libido) и страсть, или

но судить не по тому, что́ каждый из нас *знает*, но по тому, что́ он *любит*: благие или дурные нравы создает не что иное, как благая или дурная любовь» (Ep. CLV 4, 13). Воля морального субъекта, будучи конечным выражением той или иной «любви», тоже выступает как «тяжесть», а воля, еще не получившая морального определения (и потому, строго говоря, не заслуживающая этого наименования), есть «среднее благо» (medium bonum — De lib. arb. II 19, 52—53).

Поэтому любой аффект выражает не какую-либо одну часть личности, телесную или духовную, но всю ее целиком, во всей ее телесно-духовной полноте. В жизни может быть и духовная плоть (caro spiritualis, corpus spirituale), и плотский дух (spiritus carnalis — Civ. D. XXII 29; C. d. ep. Pel. I 10, 17; Ep. CXLVII 22, 54).

Как раз здесь мы должны искать одно из существеннейших отличий христианского морального сознания от античного. Платоники (на место которых с равным удобством можно было поставить почти любую античную школу — *А. С.*), по глубокому убеждению Августина, глубоко неправы, сводя причины грехов к плоти: «Не дело в обиду Творцу винить в грехах и пороках наших природу плоти, которая в своем роде и порядке хороша... Ведь кто превозносит природу души как высшее благо и обвиняет телесную природу как зло, тот, несомненно, и к душе стремится по-плотски, и по-плотски же избегает плоти, ибо подобные помыслы родятся из суетности человеческой, а не из Божественной истины» (Civ. D. XIV 5; cf. I 16; XIV 13, 1—2; XIX 4, 1). «Не тем, что имеет плоть, которой нет у дьявола, но тем, что живет *по самому себе, то есть по человеку*, стал человек подобен дьяволу: ведь и сей последний захотел жить по самому себе, когда не устоял в истине» (Civ. D. XIV 3, 2; cf. 4, 1). А тот, «кто решил любить Бога и любить ближнего как самого себя не по человеку, а по Богу, — тот, несомненно, благодаря этой любви именуется человеком доброй воли» (ibid. XIV 7, 1; cf. XII 9, 2).

Как раз такую полноту той или иной направленности любви и выражает «сердце». Человек в своей духовно-телесной целостности живет либо по духу, либо по плоти. В первом

вожделение (cupiditas): «Похотью называется предосудительная страсть» (De lib. arb. I 4, 10).

случае он имеет доброе, «праведное» сердце, во втором — злое, «извращенное» (En. Ps. XCIII 18; C 6; CXXIV 2; XXXI 2, 25—26). Понятно, что два возможных конечных состояния «сердца» прямо зависят от расположения воли. «Итак, праведная воля есть благая любовь, а воля извращенная — дурная любовь» (Civ. D. XIV 7, 2). Соответственно расположению воли все люди разделяются по двум Градам — земному и Небесному (ibid. XIV 1, 1; XV 1; XVIII 47).

2. Порок и свобода как конечные состояния воли. Возможность любого порока природы и греха как порока моральной природы коренится в том, что всякая природа способна изменяться к худшему. В первом случае это происходит естественным образом, во втором — по свободному решению воли. Пороком моральной природы, «дурной любовью», а следовательно, злой волей (mala, superba voluntas — Ep. CLVII 2, 7), будет обращение от Высшего бытия к чему-то менее бытийственному: «Когда воля, оставив высшее, обращается к низшему, она становится злой, — не потому, что обращается ко злу, а потому, что само обращение дурно» (Civ. D. XII 6). «Итак, пусть никто не доискивается производящей причины (efficientem causam) злой воли: [причина эта] не производящая, а низводящая (deficiens), ибо [воля] эта есть отнюдь не приращение (effectio), а убывание (defectio). А именно, отпасть от того, что обладает высшим бытием (quod summe *est*), к тому, что обладает меньшим бытием (quod minus *est*) — вот это и значит начать обладать злой волей» (hoc est incipere habere voluntatem malam — Civ. D. XII 7; cf. 8).

Причина всякого греха — обращение души на саму себя в силу того, что душа *нравится* самой себе. Стало быть, начало всякого греха — гордыня, желание превратного возвышения. Поскольку душа есть нечто достойное любви, она может выбрать и полюбить самое себя; вследствие этого она неизбежно обращается от высшего к низшему и влечется уже не благой любовью, а похотью. Но гордыня сама по себе есть только мотив, детерминирующий греховное решение воли. Начав искать первопричину, Августин вынужден доискиваться причины гордыни и начать все сначала.

Греха не было бы, рассуждет он, «если бы ему не предшествовала злая воля. С другой стороны, что могло быть началом злой воли, как не гордость? ...В свою очередь, что такое

гордость, как не желание превратного возвышения?» (Civ. D. XIV 13, 1). Превратное возвышение, далее, есть отпадение души от высшего бытия и обращение к себе самой: «Это происходит тогда, когда она слишком нравится сама себе». Но отпадение — вещь добровольная: если бы воля осталась неизменной в любви к высшему благу, она не отвратилась бы от него. Почему же тогда душа в принципе способна ограничиться только любовью к себе самой? «Нравиться... себе — не значит еще *быть ничем*, но значит *приближаться к ничто*» (ibid.). Хотя «воля сотворена благой по природе... но сотворена изменчивой Неизменным; поскольку же она сотворена *из ничего*, то и от блага может уклоняться, дабы творить зло (что происходит по свободному решению воли), и от зла, дабы творить добро, чего не бывает без божественной помощи» (ibid. XV 21).

Сотворение природы из ничего — вот, так сказать, метафизическое основание самой возможности отпадения во зло (cf. ibid. XII 1, 2; 6—7; Ep. CXVIII 3, 15). Поскольку «не существует природной или, если можно так выразиться, сущностной (essentialis) производящей причины злой воли... то подобную волю порождает не что иное, как отпадение... а причины у этого отпадения также не оказывается» (utique deficit — Civ. D. XII 9, 1). Причины не оказывается потому, что «всякий недостаток из ничего», и его нельзя *познать*: «Ведь нельзя *знать* того, что не существует» (quod nihil est — De lib. arb. II 20, 54; cf. Civ. D. XII 7).

Напротив, добрая воля, тождественная моральной свободе, имеет свою причину в Боге и потому более бытийственна (Civ. D. XII 9, 1—2; En. Ps. XXXI 2, 26; Ep. CLVII 2, 7—8; CLXXXVIII 1, 3). Истинная моральная свобода — «жить по Богу». Все прочее есть обращение к себе, либо к преходящему, а потому — заблуждение и самообман. Внешнее подобие свободы на самом деле является полной ее противоположностью (Conf. II 6, 14; III 3, 5; 8, 16; IV 11, 8). Конечное состояние воли свидетельствует о принадлежности человека к одному из двух Градов: «Итак, два Града созданы двумя видами любви, а именно: земной — любовью к себе вплоть до пренебрежения Богом, а Небесный — любовью к Богу вплоть до забвения себя» (Civ. D. XIV 28).

Как мы видим, принятый поздним Августином критерий «бытийственности» свидетельствует о стремлении онтологи-

зировать благо и зло и окончательно порвать с ранней концепцией свободы произвола. Поскольку эта операция определенно связана с оформлением учения о необратимой благодати, начало подобной онтологизации нужно, следовательно, искать в трактатах 390-х годов. При этом Августин, несомненно, не мог не понимать, что сотворенность из ничего сама по себе может выступать в качестве «сущностной» причины, а само «отпадение» диктуется определенным решением воли. Новая позиция, будучи более «благочестивой», создавала неразрешимые теоретические трудности. И внутренняя проблема позднего Августина состояла в том, что он так и не смог перешагнуть те последние границы, которые решительно преодолел Лютер.

Первая область неразрешимых трудностей — слияние онтологического и гносеологического «ничто» вплоть до их полной неразличимости. В платонической системе материя как принцип небытия не является, тем не менее, полным гносеологическим «ничто» (ибо онтологическое «ничто» все равно является «чем-то»). Августин пытается наложить эту схему на христианскую картину творения (где «ничто» действительно выглядит полным «ничто» с любой точки зрения) и применить полученное к концепции воления и свободы. Результат получается, мягко говоря, очень необычный. С точки зрения ранней концепции свободы воли *конечное основание* произвола *неисследимо*, так как решение воли должно являться причиной само для себя. Автономия воли в этом случае изымается из феноменального мира (что и является условием свободы произвола). Именно это «ничто» Августин и пытается в поздних работах интерпретировать комбинированным онто-гносеологическим образом.

Но реализация свободы произвола во времени должна иметь *достаточное основание*. Таким основанием является *мотив*, дающий произволу то или иное определение в каждом конкретном случае. Концепция благодати и предопределения привела поэтому и к *психологизации* понятия свободы произвола. Незаметно для самого себя Августин подменил вопрос: «*как может быть представима* (принципиально) свобода воли?» вопросом: «*каковы психологические условия реализации* этой свободы?». Теперь свобода зависит у него исключительно от заданного извне мотива (что практически тождественно действию благодати), но не от *принципиальной*

автономии произвола в принятии тех или иных мотивов. Замена *понятия* о свободе воли *представлением* об условиях ее надлежащего осуществления превращает внешний мотив, полностью замещающий способность к добру, в конечное основание произвола. Но следом встает неизбежный вопрос об основании принятия самого мотива. Так у Августина получается замкнутый круг: гордыня определяет волю, воля — причина гордыни и т. д. Но основанием для принятия одного мотива всегда можно представить другой мотив, и так до бесконечности. Тщетно расставляет Августин психологические «ловушки», пытаясь «выследить» неисследимое.

Именно этими обстоятельствами объясняется частое у Августина смешение терминов arbitrium и voluntas. Вернемся назад, к утверждению, что воля несвободна, если она не в нашей власти: «Ведь воля наша не была бы волей, не будь она в нашей власти (nisi esset in potestate). Ну а если она в нашей власти, то она у нас свободна» (libera est nobis — De lib. arb. III 3, 8). Если бы в этой формулировке вместо «libera voluntas» стояло «liberum arbitrium voluntatis», она была бы вполне корректна. Но ведь речь по букве идет о «свободной воле», хотя по смыслу — о свободе ее произвола. Действительно, «произвол воли (arbitrium voluntatis) тогда полностью свободен, когда не служит грехам и порокам» (Civ. D. XIV 1, 1). Но, по смыслу учения Августина, реализация произвола неизбежно выражается в определенной воле: «Если существует какая-либо вещь, то она либо имеет волю, либо не имеет; если имеет, то имеет, конечно, либо добрую, либо злую» (ibid. XII 6).

Теперь уже вполне ясно, в чем именно состоит смешение терминов. Во власти человека находится собственно *свобода воли*, то есть свобода произвола воли (liberum arbitrium voluntatis) в выборе между добром и злом, где может реализоваться способность к добру. Будучи только потенцией, «средним благом», свобода произвола не подлежит определению в моральных категориях: она не может быть «плохой» или «хорошей». Но реализация произвола во времени неизбежно выражается в той или иной «воле», благой или порочной, то есть речь идет о моральном качестве максимы произвола, определяющей намерение субъекта в данном конкретном действии.

Таким образом, свобода в смысле *свободы воли* есть формальная свобода как автономия произвола воли, способного

реализоваться и в добре. Называть эту способность «волей» можно лишь с известными оговорками. *Свободная же воля* (в понимании Августина — собственно воля) есть существенная характеристика достигнутой на деле (своими силами или с помощью благодати) моральной свободы как реализации способности к добру. В этом смысле свободная воля равнозначна «хорошей», «благой» воле и противостоит «извращенной», «дурной» воле. Именно эти два оттенка понятия свободы нужно различать в учении Августина[9].

3. Совесть как регулятивный принцип внутренней упорядоченности. «Совесть», несомненно, одно из ключевых понятий августиновской концепции личности. Сфера его значения достаточно широка и обнимает оба уровня личности, причем переход от одного к другому происходит плавно и незаметно. Из предыдущего ясно, что «совесть» на первом уровне более или менее тождественна самосознанию и выступает как гарант субъективно-психологического единства всякого «я». Это сознание свидетельствует о непостижимости человеческих глубин: «Сам человек — великая бездна» (Conf. IV 13, 22). «Что может быть глубже сердец человеческих», глубже «совести» (En. Ps. LXXVII 18; CVI 12)? «Совесть» — не просто сознание непосредственной достоверности своего личного бытия. Человек ощущает и сознает свою *неповторимость*, уникальность своего «сердца»: Бог «создал сердца наши, вылепил все по отдельности, наделив каждого

[9] Поэтому я не могу согласиться, например, с Г Г Майоровым, который переводит liberum arbitrium как «свободная воля» (ук. соч. С. 321). Вместе с тем справедливо отмечено, что Августин не всегда четко различает arbitrium и voluntas (*J. Holl.* Op. cit. S. 153). Например, в Civ. D. XXIII 30 термин liberum arbitrium означает совершенно свободную волю, неспособную грешить. Напротив, в De pecc. mer. II 18, 30 речь идет о libera voluntas, которая может быть vel bona, vel mala. Число подобных примеров можно, без сомнения, умножить. Жертвой этих неточностей пал, например А. Гаджикурбанов (Проблема свободы воли у Августина // История философии и современность. Вып. 2. М., 1977 С. 93 сл.). Однако тот факт, что Августин проводил принципиальное различие между arbitrium, с одной стороны, voluntas и libertas, с другой — не подлежит сомнению: это констатировали Э. Жильсон (op. cit. P. 212—213) и М. Т. Кларк (op. cit. P. 3). Об этом свидетельствуют абсолютно четкие формулировки, подобные, например, следующей: «Кто из нас скажет, что из-за греха первого человека род человеческий утратил свободное решение? Из-за греха погибла свобода, но та, что была в раю...» (C. d. ep. Pel. I 2, 5; cf. II 5, 9).

из нас единственным сердцем, — что, однако, не нарушает их единства» (ibid. XXXII 2 (2), 21). Посторонний взгляд не может проникнуть в глубины сердца, «где я тот, кто я есть» (Conf. X 3, 4; cf. En. Ps. VII 7; Sermo XII 6, 6). Истина как сознание личного бытия обитает внутри, и сердце человека, его «совесть» прозрачны лишь для Бога (De ver. rel. 39, 72; Conf. X 6, 8; En. Ps. XVIII 15; XXXV 5; XLI 7; XLV 3; CXXXIV 11, etc.).

«Сердце» по преимуществу является носителем нравственного самосознания. На этом уровне «совесть» выступает как образ мыслей или убеждения вообще: благой образ мыслей («здравое сердце чистой совести» — Sermo LXXXVIII 6, 6) или дурной («наихудшая совесть, полная всевозможных пороков и преступлений» — De fid. et op. 15, 25). Все эти значения приближаются к понятию совести в его узком и собственном смысле, но пока не совпадают с ним.

В собственном же смысле совесть есть внутренний моральный закон (тут Августин опирался, вне сомнения, на богатую античную традицию). Этот закон начертан в сердцах (lex intima, in ipso tuo corde conscripta — En. Ps. LVII 1; cf. De sp. et litt. 17, 30; 20, 35). Внутренний закон «суммирует» природные моральные задатки и вместе с тем есть та норма, выполнение которой вменяется в долг. Закон определяет, таким образом, субъективное сознание моральной ценности личного действия, будучи основой нравственного сознания. Совесть в узком и личном значении выступает и как сознание ответственности за результат выбора цели.

Совесть предупреждает человека, она есть «глас Божий», и человек достоин осуждения, если не прислушивается к нему (Sermo CCCXXX 3; De mor. eccl. cath. I 30, 64). Дурная совесть терзает человека как сознание личной вины. Нужно согласиться, что «если среди отцов и есть... „мастер" описывать явления дурной совести, то это, конечно, Августин»[10]. Совесть «вопиет» в человеке, которого «тяжко угрызает страшный стыд» (Conf. VIII 7, 18). Вся «Исповедь» наполнена подобными примерами. От совести нельзя убежать — это внутренний суд (tribunal mentis — Sermo XX 2; iudicium conscientiae — En. Ps. XXV (2) 13; cf. XXX 2 (1) 8, etc.).

[10] *J. Stelzenberger.* Conscientia bei Augustinus. Studien zur Geschichte der Moraltheologie. Paderborn, 1959. S. 131.

Перед судом совести предстает весь человек, во всех его помыслах и делах, но главное — в помыслах. Дурные наклонности не исключают выполнения долга из страха наказания (Ep. CLXV 4). А поэтому даже если действие не совершено, грех уже вменяется, поскольку вина — во внутреннем согласии воли (C. d. ep. Pel. I 9, 15). Из двух видов греха — против своей души (flagitium) и против ближнего (facinus) — первый служит основой второго (De doctr. christ. III 10, 16). Конечно, даже и нечестивые люди способны на поступки, которые сами по себе достойны похвалы. Но если подумать, *с какой целью* они совершены, картина может резко измениться (De sp. et litt. 27, 48). Тут мы уже вплотную подходим к самому важному: специфике христианского представления о цели, долге и добродетели.

Отдельные обязанности могут быть сходны по содержанию, но в зависимости от цели приобретают разный смысл: «Не по обязаностям, а по целям следует отличать добродетели от пороков. Ведь обязанность есть то, что́ нужно делать, а цель — ради чего это нужно» (C. Iul. IV 3, 21). Античные добродетели не могут служить целью сами по себе. Правильная жизнь состоит отнюдь не в бесстрастии: «Если эти стремления [души], происходящие из любви к добру и из святой любви, нужно именовать пороками, то пусть уж тогда действительные пороки именуются добродетелями. Но раз уж эти душевные стремления следуют в должном направлении... — кто же, в таком случае, осмелится назвать их болезенными или порочными страстями?» (Civ. D. XIV 9, 3). Бесстрастие допустимо лишь как отсутствие смущающих душу страстей, но «не удел оно этой жизни... ибо совсем не испытывать скорби, пока пребываем мы в сем бедственном положении, конечно же, не удается (как это понял и сказал даже кто-то из просвещенных мужей мира сего[11]) без большого убытка — черствости души и оцепенело́сти тела... Далее, если бесстрастием нужно называть такое состояние, когда душа недоступна вообще ни для какого чувства, кто не согласится, что эта оцепенелость хуже всяких пороков?» (ibid. XIV 9, 4). Те, которые до такой степени изощрились в сдерживании страстей, что их «не трогает и не колеблет решительно ни одно чувство, скорее теряют всякий человечес-

[11] Слова Крантора у Cic. Tusc. III 6, 12.

кий облик (humanitatem totam), чем обретают безмятежность» (ibid. 9, 6).

Августина можно упрекнуть в неверном понимании «апатии», которая у стоиков означала не полное бесчувствие, а лишь отсутствие иррациональных импульсов. Но мысль его в главном вполне ясна. Истинные добродетели служат Богу (C. Iul. IV 3, 21), но добродетель вообще (как твердость в следовании к избранной цели) есть только средство для обретения высшего возможного в мире блага.

Закон, от природы запечатленный в сердце каждого человека, гласит: не делай другому того, чего не желаешь потерпеть сам, или: поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать в отношении тебя (Conf. I 18, 29; C. Iul. V 8, 30; Civ. D. XIV 8; En. Ps. LVII 1—2). Сознание этого закона есть по преимуществу «сознание справедливости» (consientia iustitiae — C. sec. Iul. resp. I 91) всякого действия как безусловный «природный» долг. Но исполнение этого долга, или обязанности, имеет целью лишь *право* субъекта и потому не является еще *конечной целью* моральной личности. Ей мало простой внешней законосообразности; она стремится к *святости*, наполненной новым содержанием. Ее закон — *благая любовь* (caritas — De sp. et litt. 17, 29; Civ. D. XIV 7, 1; De grat. Christ. I 21, 22; Ep. CXL 24, 61, etc.) к Богу и ближнему. Следует не просто воздавать людям по справедливости согласно их общему достоинству разумных существ, но любить их «человечно» (humaniter — Conf. IV 7, 12). Поэтому единственным долгом, который вместе с тем есть также и цель, является *долг любви* (officium dilectionis — Ep. CLIII 6, 19; CLV 4, 13—15; 5, 16).

Отсюда следует, что конечной целью моральной личности является не право ближнего, но его *благо*[12]. Разумная природа так создана, что сама для себя не должна и не может быть единственным благом (Ep. CXL 23, 56). Лишь Бога следует любить ради Него Самого, а ближнего — ради Бога в нем (Ep. CXXX 7, 14; CLV 4, 15). Такая благая любовь тождественна доброй воле: ipsa enim caritas quae dicitur et voluntas bona (En. Ps. XXXVI 2, 14).

[12] Поэтому Кельс, вопрошавший: какую же новость мы найдем в Евангелии, когда уже Сократ в «Критоне» восстает против воздаяния злом за зло? (Orig. C. Cels. VII 58) — явно недостаточно вник в существо дела.

Человек должен сохранять в себе образ Творца — в этом его моральная свобода. Но прежде всего он должен задать себе вопрос: «Кто я и каков я?» (Quis ego et qualis ego? — Conf. IX 1, 1; cf. X 3, 3—4). Ответ на этот вопрос ищется всю жизнь. Душа тревожится, пока не обретет вечного покоя в Высшем бытии (Conf I 1, 1; VIII 4, 9). Но покой и полная свобода — не от мира сего. Пребывая в мире здешнем, человек должен постоянно беспокоиться о своем состоянии, тревожиться о своем отношении к Богу и ближнему. Он не может лгать самому себе и думать, что достиг всего уже в этом мире (Civ. D. XIX 4, 1; 4, 4—5).

Таким образом, августиновские «сердце» и «любовь» суть две предельно насыщенные религиозно-философские метафоры, в каждой из которых неразрывно присутствуют два момента: императивно-идеальный (моральный принцип) и динамически-психологический (определенным образом «окрашенный» аффект). С помощью этих метафор Августин стремился передать важнейшую и тончайшую динамику интимно-духовных процессов, к которым античность была гораздо менее внимательна. Античная психология, при всех ее заслугах, исходит из статичных реалий, в основном из оппозиции душа/тело. В такой системе координат порочность души нимало не сказывается на ее самоценности.

Для христианского сознания аффект, это «влечение сердца», к которому античность всегда относилась как минимум с подозрением, приобретает иной смысл: он выражает вовсе не грубую и деструктивную сторону человеческого существа, но всю личность целиком, во всей ее телесно-духовной полноте. Точно так же внутренние конфликты и душевные бури, это «расщепление субъективности», столь высоко ценимое Фр. Цуккером, для христианина действительно есть первый и несомненный признак совестливости.

Даже в самом порочном человеке образ Божий не может исчезнуть без следа (De sp. et litt. 28, 48). Но человек, удаляющийся от Высшего блага, начинает терять себя (Conf. V 2, 2). Это значит, что душа его постепенно утрачивает свою *меру* (modus — ibid. II 2, 2), становится «больной» и «растерзанной» (ibid. IV 7, 12). Лишаясь «порядочности», человек перестает знать себя, сам для себя становится загадкой (ibid. IV 9, 14; VIII 7, 16). Так начинается *распад личности*, то есть разрыв между разумом и волей, свободой и ответственностью.

Чтобы сохранить в себе образ Высшего блага, человек должен выйти за пределы феноменального мира (Conf. VIII 11, 27; IX 10, 25), то есть рассматривать себя как интеллигибельное моральное существо. Моральная личность в идеале своей свободы как полноты личностного бытия пребывает вне временной необходимости, поскольку образ, которому она *должна* уподобиться, принадлежит вечности. Напротив, уподобление феноменальному миру, подчинение его законам (власти злых привычек и наклонностей) означает смерть моральной личности. Она перестает быть тем, чем должна быть, теряет свой центр и растворяется в своих временных функциях.

Личность в понимании Августина предстает как нечто субстанциальное по причастности Высшему благу и в то же время как определенная структура самосознания, как иерархия моральных ценностей. Эта структура, тонко сбалансированная вокруг «центра», очень сложна, так что малейшее несообразие легко может расстроить и даже совсем разрушить ее равновесие, ее *меру*. Опасность саморазрушения постоянно грозит ей изнутри. Избежать этого можно лишь с помощью постоянного самоконтроля, каждодневного соотнесения своих помыслов и поступков с идеалом должного.

В приведенных выше немногих примерах я попробовал, таким образом, пояснить, что́ именно Августин, с моей точки зрения, считал «личностью» и что́, следовательно, готов признавать таковой и я сам. Мне представляется, что тексты говорят сами за себя и не оставляют никакого сомнения в том, что употребление термина «личность» в данном случае вполне правомерно. Тем не менее, я должен соблюдать максимально возможную объективность по отношению к собственным усмотрениям и выводам, а потому (ведь речь в данном случае идет о весьма и весьма обязывающем утверждении) приведу прямо противоположную точку зрения, высказанную не так давно Л. М. Баткиным[13]. Л. М. Баткин решительно убежден, что понятие «личность» (взятое в том значении, которое этот уважаемый автор считает нормативным) имеет значение, прямо противоположное тому, какое мы можем найти в текстах Августина и в любых типологи-

[13] «Не мечтайте о себе» О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина // Чтения по истории и теории культуры. Выпуск 1. М.. РГГУ, 1993).

чески подобных христианских текстах. Августиновская «личность», указывает Л. М. Баткин, страшно боится самостоятельного ответственного бытия; смысл ее существования — поиски защиты, поиски онтологической и моральной основы *вне* себя самой. «Личность, — уверен Л. М. Баткин, — секулярна, суверенна, causa sui. «Я» Августина — сплошь религиозно, причастно, мистично»[14], — стало быть, по мысли Л. М. Баткина, это не уникальный, автаркичный и ответственный индивид, а некая довольно абстрактная среднестатистическая «тварь», не способная (а главное, не желающая) без помощи свыше и двух шагов ступить. «Христианская личность» — отказ от себя во имя чего-то вне себя, а потому не личность вовсе, оксюморон, ее нет, потому что ее не может быть никогда. Истинная, «настоящая» личность, как думает уважаемый автор, начинается не прежде Ренессанса (когда появляются нормативные тексты вроде «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы — см. ниже, часть III, § 2). Кратко говоря, Л. М. Баткин склонен утверждать, что к определению личности относится в первую очередь *сознательный и решительный отказ искать какие бы то ни было основы индивидуальной духовной жизни вне самого индивида*, причем это *нежелание* должно быть пережито, осознано и выражено как *культурная парадигма* или как нечто способное таковою стать. Это, стало быть, и есть «настоящая», «новоевропейская» личность, как мы ее должны понимать. Констатируя, что по отношению к ренессансной автократии это утверждение более или менее справедливо (хотя гораздо более оно справедливо для XX века), позволительно, тем не менее, задаться вопросом о его легитимности в качестве универсальной нормы. Очевидно, что если признать за определением Л. М. Баткина этот статус, то подтверждающие норму примеры (то есть исторические персонажи) окажутся в большинстве своем маргинальными (чтобы не сказать — второ- и третьестепенными) фигурами (в масштабе европейском). Почему, далее, нельзя считать, что личностное сознание начинается не с констатации своей «безосновности», своего неизбывного «творческого одиночества» (это один из возможных итогов), а с рефлексии по поводу того, какова *может быть* эта основа (при том, что человек не обязан отождествлять

[14] Ук. соч. С 7

себя с ней и, следовательно, даже с христианской точки зрения вполне *способен* впадать в грех)? Я хочу лишь подчеркнуть, что «личность» — конечно же, широкая культурно-историческая метафора, и что сужение этой метафоры до пределов некоего ощутимого смысла (соразмерного той или иной исторической эпохе самосознания) есть предприятие благодарное и нужное. Я не понимаю одного: почему нужно объявлять некое отдельное (и, возможно, далеко не главное) культурно-историческое значение этой метафоры единственно верным и нормативным?

§ 3. ИТОГИ

Итак, я постарался показать, во-первых, что Августин в концентрированном виде выразил *проблемную* сторону вопроса о человеческой свободе, и во-вторых, показать, *как* он это сделал. Мне кажется, можно со всем основанием утверждать, что учение Августина действительно занимает то важное место в истории проблемы, которое ему было отведено некоторым образом «заранее». Мы убедились и в том, что учение Августина парадоксальным образом стало выразителем и источником двух абсолютно различных схем и двух разнонаправленных влияний.

Исходным пунктом рассуждений Августина является задача теодицеи — доказать, что Бог не отвечает за присутствующее в мире зло и что это последнее, далее, не имеет субстанциального статуса. Заимствованная у неоплатоников теория зла как небытия приводит Августина к утверждению изначальной неиспорченности всего сущего, но ставит перед ним новый вопрос: если зло не имеет субстанциального характера и не может исходить от Бога, то откуда оно берется? Единственным возможным источником зла оказывается *испорченная воля*. Тем самым Августин деонтологизирует проблему мирового зла и предполагает ее решение на уровне субъективного воления. Целиком воспроизводя и рамки, и основную проблематику классической рационалистической схемы, он рассуждает о моральном характере зла, затрагивая попутно проблемы соотношения чувственности и разума, свободы и необходимости, причинности природы и причинности свободы, морального закона и правосудной вменимости, вины и ответственности и т. д.

Рациональная схематика, развиваемая Августином в ранних сочинениях (до сер. 390-х гг.) воспроизводит следующие основные пункты. Справедливо наказуемо лишь такое действие, за которое субъект может нести ответственность. Вменяется лишь такое действие, которое совершается свободно. Свобода выступает как непременное условие вменимости, как основание морального закона и морального миропорядка в целом. Но как мыслима такая свобода, то есть свобода воли? Как интеллигибельное свойство, она дарована человеку свыше. Человек *должен* поступать надлежащим образом и справедливо наказуется, если совершает нечто недолжное: если человек *должен*, он *может*. Следовательно, человек *должен* быть тем, чем *может*, так как свободный произвол его воли может реализовать присущую ему способность к добру. Но чтобы такая свобода произвола была мыслима, решение воли должно выступать как основание своей собственной причинности, причинности *из свободы*. *Внешние мотивы* поступка не во власти человека. Но хотя он и не властен над тем, что детерминирует *реализацию* свободы его произвола (поскольку эти две вещи принадлежат к различным причинным рядам), в его власти всегда остается *выбор*.

Этот классический рационалистический тип понимания свободы воли можно назвать *формальным* типом. Он характеризует автономию воли и базируется на понятии об этой автономии. Техническим термином для обозначения свободы произвола, решения или выбора воли служит у Августина выражение *liberum arbitrium voluntatis*. Благодаря этой способности человек свободен выбирать между добром и злом, но сама свобода выбора *не подлежит определению в категориях морали*.

Со временем внимание Августина все больше и больше привлекает вопрос: а в чем же, собственно, заключается *моральность* поступка и человеческой жизни в целом? *Чем* человек *должен* быть? Для Августина как христианина возможен только один ответ: высшая моральная истина и высшая цель человеческого существования заключена в служении Богу и в любви к ближнему. Обретенное в результате морального выбора или с помощью благодати высшее моральное совершенство обозначаются терминами «добрая воля» (bona voluntas) или (моральная) «свобода» (libertas).

Возникшее в середине 390-х годов учение о благодати и предопределении изменило весь дух августиновского философствования. Если в учении о свободе воли он мог опираться (и наверняка опирался) на античные традиции, то учение о благодати было новшеством, не имевшим близких аналогов (если не считать архаическую схему ответственности). Поначалу Августин еще не склонен считать действие благодати необратимым и оставляет за волей известную автономию. Но затем обретение моральной свободы ставится исключительно в зависимость от неисследимого Высшего решения (призвания, избрания). В итоге воля утрачивает последние остатки автономности, а обретение моральной свободы сводится к переживанию своего состояния как свободного (именно из этих положений возрастет затем протестантизм). Психологизация понятия свободы у зрелого и позднего Августина сопутствовала эстетизации теодицеи и онтологизации мирового зла. Это придало его учению фаталистический характер и привело к путанице между установленными им терминами.

Таким образом, учение Августина о свободе воле состоит из двух весьма различных частей, а правильнее будет сказать, даже из двух отдельных учений. Эволюция его воззрений служит весьма наглядным примером того, как решение проблемы на одном уровне приводит к затруднениям на другом. «Нет ничего легче, — справедливо заметил К. Ясперс, — чем находить противоречия у Августина. Он не принадлежит к числу мыслителей, которые изначально стремятся к непротиворечивости. Напротив, он позволяет своей мысли упираться в противоречия... он допускает противоречия, более того, он доводит их до крайности»[15]. Согласимся, что отыскание противоречий у Августина не может быть самоцелью. Эти противоречия интересны нам постольку, поскольку фиксируют места «смысловых разломов», преодоление которых выводит проблемы на новый и часто весьма неожиданный уровень.

Общий источник всех затруднений Августина (и того типа сознания, который он столь блестяще представлял) — это исходная противоречивость посылок всякой рациональной теодицеи в ее христианском варианте. Для носителя данно-

[15] Op. cit. S. 73.

го типа религиозного сознания чрезвычайно важно сохранить (и, главное, непротиворечиво соединить) два тезиса: 1) все зависит от Бога; 2) нечто зависит от человека. Однако все попытки произвести эту операцию логическими средствами в рамках рационалистических парадигм заканчивались неудачей, ибо изначально были обречены на нее. Стоит лишь сформулировать здесь философскую проблему и попытаться выразить ее языком философских понятий, как тут же возникают трудности, не разрешимые в сфере самого философствования. Никакими средствами нельзя, в частности, *доказать*, что правильна именно *такая*, а не другая схема соотношения индивидуального произвола и Высшей воли. Никакими рациональными средствами нельзя доказать и того, что благодать в ее абсолютном смысле совместима с автономией воли.

Статус рациональности, исключительно высокий в работах Августина раннего периода, постоянно понижавшийся и весьма существенно понизившийся в поздних сочинениях, всегда, однако, оставался неизмеримо высоким для того, чтобы можно было беспрепятственно «пройти сквозь» самый существенный для Августина «смысловой разлом». Рациональному, но христианскому уму так же трудно обрести смысловой «рай», как нельзя верблюду пройти через игольное ушко и как нельзя протащить сквозь него весь груз рационалистических схем и гирлянды тщательно выверенных терминов.

Это было личной трагедией, «тихой трагедией» Августина. Он не мог и не желал дойти до признания абсолютной автономии воли, как то сделал Кант. С другой стороны, идея предопределения не была еще пережита им во всей завершенности и потому не могла иметь того конструктивного характера, какой она приобрела в эпоху Реформации.

Выводы Августина (даже в поздний период его творчества) катастрофичны для понятия свободы произво́ла только в системе самого же Августина, стремившегося рядоположить благодать и рационально осмысленную свободу воли. Для протестантизма это уже не так. Идея предопределения, ставшая камнем преткновения для Августина, выступает здесь как основа основ. Логические противоречия, терзавшие Августина, для Лютера и Кальвина несущественны. Исходные посылки для них оправданы верой и не нуждаются в повторном оправдании разумом. Именно поэтому Лютеру и Каль-

вину (как впоследствии и Канту) не нужна рациональная теодицея раннего августиновского типа (классическая рациональная теодицея, намеченная еще Платоном), точно так же, как им не нужна и свобода произвола в ее традиционном рационалистическом понимании. Далее, у Августина еще нет осмысления того, что *сознание избранности* есть великая сила. Для Лютера идея предопределения никоим образом не может быть источником фаталистических выводов, как для Августина, и, следовательно, не ведет к пассивности. Более того, фатализм рационалистических схем растворяется здесь и пресуществляется в полное «ничто», достойное искреннего пренебрежения; «рациональное» становится синонимом «грубого» и «вульгарного». Идея свободы также растворяется в идее необходимости и заново возникает уже на ее основе. Вера побуждает к практике, к активизации воли в мирской аскезе. Но для того, чтобы идея предопределения стала конструктивной и не влекла за собой вульгарно-фаталистических выводов, она должна была получить новое осмысление и быть заново пережита, должна была превратиться в *стимул к практической деятельности.* По прошествии тысячелетия это свершилось, и муки рождения оказались несоизмеримо малы сравнительно с тем влиянием, какое эта новая направленность ума оказала на дальнейшие судьбы Европы.

ЧАСТЬ III

ЭПИЛОГ СУДЬБА ПРОБЛЕМАТИКИ

§ 1. НАСЛЕДИЕ АВГУСТИНА

Августин столь долго и в такой мере служил центром интеллектуального притяжения (во всяком случае, на Западе), что на тысячелетие определил все развитие проблематики свободы. Более или менее уверенно можно утверждать, что на Востоке этой проблемой интересовались меньше. Кроме Оригена и, пожалуй, Немесия, практически никто не проявил к ней специального внимания. Весьма показателен в этом отношении Иоанн Дамаскин, образцовый компилятор, шедший по стопам Немесия. Сравнительный анализ текстов Аристотеля, Плотина, Немесия, Александра Афродисийского, Оригена и самого Дамаскина демонстрирует устойчивое доминирование классической (аристотелевско-стоической) традиции почти в неизменном виде[1]. В VIII веке Восток не знал здесь ничего существенно отличного от классики.

На Западе интерес к проблеме был значительно живее, а главное, стабильнее. Западная схоластика двигалась преимущественно вслед за ранним Августином. Типическая схема — та же аристотелевско-стоическая схема вменения из свободы, переосмысленная Августином в этическую теодицею. Остановимся кратко на самом важном.

Посредниками между Августином и схоластикой можно считать Боэция и Эриугену.

Боэций почти целиком следует раннему Августину. Свобода воли безусловно существует у всякого разумного создания (Consol. V 2). Для Бога провидение тождественно предопределению. Но если нет свободы, если все предопределено, нет смысла говорить о награде и наказании, о вменении вообще, нет оснований ни для надежд, ни для молитв (V 3). Для решения проблемы Боэций использует аристотелевский ход: до момента свершения событие не является фатально неизбежным (V 4). Бог все провидит, но кое-что зависит все

[1] См.: *J. Verweyen.* Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt. Heidelberg, 1909. S. 30.

же от свободного решения, которое предусмотрено провидением (V 6). Теоретическая недостаточность подобных решений со времен Августина была совершенно ясна.

Приблизительно те же мысли причем в «классическом» выражении мы находим в сочинении Эриугены «О божественном предопределении» (De praedestinatione divina), написанном против учения Годескалка о двойном предопределении. Всякая внешняя причинность устраняет волю и свободу (5); воля есть самоопределение разума (аристотелевский ход мысли) — «там, где есть разумность, неизбежно есть свобода» (8). Свободное решение — чистая способность выбора (5), причем причина злой воли — *ничто* (10). Хотя нет сомнений, что для Эриугены основной источник — Августин, Эриугена, конечно, испытал значительное влияние неоплатонических текстов, а кроме того — Псевдо-Дионисия. В отличие от Августина, он признает только предопределение к добру. Позиция Эриугены имеет отчетливо рационалистический характер. Он исходит из того, что Высшее благо и Высшее бытие не могут иметь отношения к тому, что *не есть*; главное направление аргументации — рациональная теодицея. Эриугена не замечает, что его (на первый взгляд безупречная) онтохаризматическая «логика» не так уж безупречна: она отнимает у Бога его всемогущество, у провидения — его абсолютный характер, а саму идею Высшей милости практически лишает смысла. Выводы позднего Августина Эриугена либо не принял, либо просто не оценил.

В этом же духе рассуждала вся ранняя схоластика, начиная с Ансельма Кентерберийского, в лице Абеляра, Петра Ломбардского, Бернара Клервоского, Гуго и Ришара Сен-Викторских. Весь период ранней схоластики протекал под всеобъемлющим влиянием Августина (в данном случае — раннего).

Высокая схоластика привнесла полузабытые уже аристотелевские формулировки. Можно вместе с Фервейеном[2] выделять переходный период (Александр Гэльский, Вильем Овернский, Бонавентура), когда новая терминология лишь начинала появляться; но можно этого и не делать. Различие между «переходным» и последующим периодами несущественно, ибо тут и там основой были классическая традиция

[2] *J. Verweyen.* Op. cit. S. 78 f.

(пусть и с некоторым перипатетическим акцентом) и августиновская версия той же традиции.

В XIII веке, тем не менее, появляется одна достойная упоминания вещь: основой аргументации становится аристотелевское учение о самодвижности души и самоопределении разума, тогда как августиновская этическая теодицея отступает на задний план. Такую картину мы находим у Альберта Великого и Фомы Аквинского. Для Альберта воля — «причина самой себя» (S. th. II 21, 3; 99, 1); воля и разум — хоть и разные, но тесно связанные способности души (II 91, 1—2). Вместе с тем Альберт больше, чем кто-либо из представителей высокой схоластики, следовал позднему Августину: Бог награждает в нас свои же дары (II 100, 1).

У Фомы можно находить уже многочисленные прямые заимствования аристотелевских формулировок (в частности, S. th. I q. 84, 4 = Eth. Nic. III 5, 1113 a 11—12)[3]. На этой фигуре, уважая ее историческое значение, мы остановимся несколько подробнее. Для этого есть и еще одно веское основание. По прошествии без малого тысячи лет после Августина многие аспекты проблемы обрели окончательную ясность и кристальную четкость определений. Хотя многие формулировки Аристотеля по видимости и вызывают сомнения у Фомы, на деле он безусловно разделяет главный тезис; *воление есть по преимуществу акт интеллектуального самоопределения* (I q. 83, 4). Сама по себе способность выбора (liberum arbitrium) — также чисто интеллектуальная способность, близкая к способности суждения (I q. 83, 2—3). Фома очень склонен к техническим дефинициям — вроде различения значений liberum arbitrium как акта и как способности (I q. 83, 2). Но сути дела это не меняет. И воля, и свобода выбора преимущественно определены сферой разума. Будучи актом сугубо внутренним, воление по определению неподвластно внешней необходимости (I q. 83, 1). Ход дальнейших рассуждений Фомы в самом общем виде следующий.

Воля пребывает вне необходимости внешней по той преимущественно причине, что решение воли само для себя является необходимостью (I q. 82, 1; cf. Aug. Civ. D. V 10). Это вполне понятный и чисто аристотелевский ход, правда,

[3] Подробный перечень таких заимствований приводит J. Verweyen (op. cit. S. 144 f).

опосредованный всеми достижениями полуторатысячелетней эволюции проблематики. Ключевой аспект проблемы *свободы воли* — вменение (чего, собственно, мы и должны ожидать от представителя классической позиции, каким является Фома). Поступок вменяется на том основании, что разумное существо обязано отвечать за свои действия, поскольку совершает их разумно (классический ход классической схемы в безупречной формулировке — I q. 83, 1). Ход опять же чисто аристотелевский: действие вменяется *потому*, что разумное существо способно к самоопределению (но не потому, что его моральная свобода *должна постулироваться*)[4].

Последующие авторы не принесли уже ничего нового. Возвышение воли над разумом у Генриха Гентского и Дунса Скота не следует выдавать за новаторский волюнтаризм. Во-первых, нечто подобное мы можем находить уже у Августина. Во-вторых, все такого рода попытки следует квалифицировать скорее как классический индетерминизм, не выходящий за пределы классической же традиции. Его основной тезис: воля независима от разума и может оказывать на него воздействие не потому, что она безосновна и беспричинна, но потому, что она самообусловлена.

Итак, есть все основания считать, что (за несущественными исключениями) ранняя и высокая схоластика в целом не вышла за рамки классической традиции.

Полной завершенности классическая схема достигает благодаря Ренессансу. Здесь пафос автономной субъективности проявляется во всей чистоте. Стремясь установить полную безосновность субъективного выбора (и, как следствие, практическую неконтролируемость индивидуалистического целеполагания), то есть полноценную автократию (которая представляет собой нечто вроде Лукрециева эпикуреизма, помноженного на абсолютную автономию, и аналогов которой не знавала даже античность), Ренессанс подводит под нее теоретическую базу. В качестве нормативного текста можно привести известнейшую «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы. Тварность человека и наличие Творца не подвергаются сомнению, но выступают как нечто формаль-

[4] Здесь мы видим, что Августин ближе к Канту, ибо вплотную подошел к формулировке «*должен* быть свободен.. », а Фома бесконечно дальше от Лютера, чем Августии и Каит.

ное и неважное, как «рамка», внешним образом очерчивающая самостоятельное и живущее своей жизнью изображение. Бог (оставаясь за кадром сотворенного им мироздания) говорит человеку (реально претендующему на место Творца): «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные» (пер. Л. Брагиной)[5].

Так рождается «подлинная европейская личность», не обремененная ничем, кроме выдающегося разнообразия своих собственных мотивов. В предельном завершении это умонастроение близко к катастрофичности и — если его не поддерживает глубинный жизнетворный энтузиазм (полностью исчерпанный двумя веками Возрождения) — обречено на гибель под своими собственными обломками.

С другой стороны, вторая составляющая августиновского влияния, в перспективе гораздо более мощная, поначалу эпизодически заявила о себе в учении Годескалька о двойном предопределении. Но с XIV века этот феномен становился все более и более заметным. Ревностными адептами учения о предопределении были Томас Брэдуордин и Григорий из Римини. К нему же пришел (независимо от своих ближайших предшественников) Джон Виклиф, один из самых радикальных умов своего времени. У Виклифа эсхатологическое разделение людей по двум Градам имеет уже заметный церковно-социологический оттенок, свидетельствующий о коренном переосмыслении многих понятий. Церковь из союза верующих (которые у Августина даже не знают, к како-

[5] Цит. по: Эстетика Ренессанса. Т. 1, М., 1981. С. 249.

му Граду принадлежат) должна, по мысли Виклифа, стать *союзом избранных*. Лютер, вне сомнения, воспринял августиновскую традицию и широко использовал сочинения Августина, в особенности антипелагианские. На них же опирался и Кальвин. Самым искренним приверженцем Августина среди всех деятелей Реформации был, пожалуй, Карлштадт. Позже на учении Августина основывались янсенисты со своим тезисом о необратимости благодати. Поэтому есть все основания понимать Реформацию, и прежде всего Лютера, как новый и решительный шаг в интерпретации Августина. Теория предопределения из умозрительной схемы с неизбежными фаталистическими выводами превратилась, таким образом, в конструктивную программу, побуждающую человека к самореализации в мирской аскезе[6].

§ 2. РЕФОРМАЦИЯ

До реформации две линии августиновского влияния зримо не пересекались (если не считать полемики Эриугены с Годескальком). В полемике Эразма и Лютера мы впервые видим их открытое столкновение. Примечательно следующее. Эразм и Лютер представляют собою как бы две «половины» Августина, и Эразм так же не способен понять Лютера, как ранний Августин не смог бы понять позднего. Любопытно, что Лютер формально сохраняет понятие о свободе воли, а Эразм (видимо, по столь же формальным соображениям) не желает расстаться с понятием о благодати и промысле.

Учение Эразма, до мелких деталей повторяющее рассуждения раннего Августина (стало быть, классическую схему), представляет собою пример, выражаясь словами Макса Вебера, «непоследовательной концепции», попытки «соединить ответственность индивида с предопределением и божествен-

[6] См.: *U. Bubenheimer.* Augustinismus in der Reformationszeit // Theologische Realenzyklopädie. Bd. IV. B.; N. Y., 1979, S. 718 f.; *F. Brosche.* Luther on Predestination. Uppsala, 1978; *D. Demmer.* Lutherus Interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustinus. Witten, 1968; *A. Hamel.* Der junge Luther und Augustin. Bd. 1—2. Gütersloh, 1934—1935; *A. Nygren.* Augustin und Luther. Berlin, 1958; *L. Smits.* Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin. T. 1—2. Assen, 1957—1958; *E. Kahler.* Karlstadt und Augustin. Halle, 1952, и др.

ным промыслом и таким образом спасти эмпирическую „свободу" воли — подобные попытки делались еще Августином в тот период, когда его учение лишь складывалось»[7]

Пелагия Эразм повсеместно одобряет, а позднего Августина слегка порицает: «Августин после борьбы с Пелагием оказался менее прав по отношению к свободной воле, чем был прежде»[8]. Не уставая повторять, что благодать необходима хотя бы из пропедевтически-педагогических соображений, Эразм стоит на позиции синергизма (взаимодействия человеческого решения и благодати), то есть пелагианства или, скорее, полупелагианства. Надо 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»[9]. Эразм, видимо, не допускал и мысли, что на подобный вопрос не может быть рационального ответа; к тому же он, в отличие от Августина или Лютера, не был религиозной натурой.

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»[10]. Если даже, с точки зрения Вебера, эта идея и не стала центром учения Лютера (потому что была скорее *пережита* им, а не продумана) и если корректнее говорить о кальвинистской аскезе (ибо Кальвин *продумал* идею до конца)[11], это не меняет существа дела принципиально, ибо здесь меж-

[7] Протестантская этика и дух капитализма. Цит. по: *М. Вебер.* Избранные произведения. М. 1990. С. 212.

[8] Диатриба, или рассуждение о свободе воли. Цит. по: *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 280.

[9] Там же. С. 279.

[10] *М. Вебер.* Ук. соч. С. 140—141.

[11] Там же. С. 142; 161; ср. с. 103.

ду «пережить» и «продумать» нет такой непреодолимой грани, как в рационалистических схемах, и «продуманное» всегда и по большей части есть формализация *итога переживания*. Однако верно, что итоговое отрицание логической схематики в результате *продумывания* до конца, в результате последовательного прохождения *всех* шагов логического рассуждения (от исходных посылок до конца) есть вещь важная и много говорящая. Если привычная логика (и любая привычная рациональность), допущенная в эту сферу, целенаправленно и неудержимо *уничтожает* самое же себя как *принцип ментального поведения* в определенной области, — такой результат нужно считать едва ли не важнейшим наследием августинизма и протестантизма, феноменом, оказавшим неизмеримое влияние на всю новоевропейскую мысль.

Последим немного за рассуждениями Лютера; для нас они важны еще и тем, что Лютер ясно и решительно договорил то, чего не успел или не осмелился сказать Августин.

Вопрос «*на каком основании* можно вменять?» лишен смысла. Во всяком случае, вменение происходит *не потому, что человек свободен*. Это не значит, что право и нравственность построены на песке — но для них вполне довольно квазиобоснования в виде эмпирически-очевидной независимости действий разумного субъекта. Для «земной» морали и тем более для права этого должно хватать. Но «метафизическую» автономию субъекта, способную обеспечить столь же абсолютный выбор и, следовательно, спасение своими силами (или хотя бы *движение* к нему), — обосновать невозможно. Более того, это дело ненужное и безусловно вредное. Если до всего можно дойти своим умом и решить основную проблему своими силами — то Христос умер напрасно. Эта тема, непрерывно звучавшая со времен апологетов-антигностиков, и для Лютера является главным и непреложным аргументом.

Незыблемо только одно утверждение: «Все совершается по необходимости»[12]. «Человек обладает свободной волей, но только при условии, что Бог наделит его свободной волей»[13] (Лютер ограничивает смысл выражения «свободная воля»,

Лютер. О рабстве воли. Цит. по: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. Приложения. С. 310.

[13] Там же. С. 335.

дабы не делать его вовсе бессмысленным). «На моей стороне, — пишет Лютер, — Виклиф — это раз — и Лоренцо Валла — два. Правда, и Августин... целиком за меня»[14]. Невозможно доискиваться до смысла Высшей мудрости; человеческий разум слишком слаб, чтобы мерять ее своими жалкими силлогизмами. Эразм рассуждает: бессмысленны заповеди, если человек не в силах их исполнить. «Но ведь это старая песня пелагиан»[15] (Лютер забывает, что эту песню пел в свое время и Августин). Обычный здравый смысл здесь ни на что не годен. Бог повелевает не для того, чтобы испытать природные способности человека, но чтобы, напротив, *показать бессилие человека*, предостеречь его от гордыни. *Заповеди ничего не говорят о том, какими средствами исполнять повелеваемое*. Бог сам определяет подобающие способы для исполнения[16]. 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»[17]

Почему Бог ожесточает людей, обрекая их на злые помыслы и дела? «Это, — говорит Лютер, — поражало... всех этих ученых мужей на протяжении всех веков. Я и сам не раз бывал поражен до глубины, до бездны отчаяния и думал, что лучше бы мне никогда не родиться (Иер. 20, 14), пока не узнал, сколь это близко к благодати»[18]. Задача разума (теодицея) — «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»[19] Как к Посланиям ап. Павла глупо подходить с мерками обыденного рассудка, так же нелепо предполагать, что Бог должен поступать сообразно человеческим представлениям о справедливости[20]. 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*

[14] Там же, с. 337. Название своего трактата (De servo arbitrio) Лютер, видимо, заимствовал у Августина (выражение servum arbitrium — Aug. C Iul. II 8, 23 PL 44, 689).

[15] Там же. С. 387.

[16] Там же. С. 379, 387, 465.

[17] Там же. С. 398 ср. 412.

[18] Там же. С. 445.

[19] Там же. С. 430.

[20] Там же. С. 446 сл., 460

было угодно»[21] Труден и, более того, неразрешим... вопрос... когда ты хочешь одновременно утвердить и то и другое: и предвидение Божье, и человеческую свободу»[22]. Здесь Лютер (как впоследствии Кант[23]) констатирует невозможность рациональной теодицеи. «Я говорю все это, чтобы показать разуму его выводы, показать, сколь глупо их применять к Писаниям, как слеп этот разум, если он не видит, что и в человеческих-то делах и словах эти выводы не всегда уместны!»[24]

Спасение человека нисколько не зависит от его целенаправленных усилий. Лишь тот, «кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись... Это высшая степень веры — полагать, что Он милостив, когда спасает столь немногих и столь многих осуждает, полагать, что Он справедлив, когда Он по собственной воле делает нас неизбежно достойными осуждения... 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»[25] Если спасение зависит от человеческой воли, «где же тогда остается место для благодати?»[26] «Что касается меня, то признаюсь: если бы это было возможно, я не хотел бы обладать свободной волей или иметь в своей власти нечто, при помощи чего я мог бы стремиться к спасению»[27]. Кальвин («Наставление в христианской вере» II 2, 7—8) идет еще дальше: нужно вообще отказаться от термина «свобода воли» как непонятного по содержанию и абсолютно несовместимого с верой и благодатью.

Логическим выводом из подобной антитеодицеи может быть

[21] Там же. С. 444.

[22] Там же. С. 443.

[23] Человеческий разум не способен «проследить отношение, в котором доступный когда-либо опытному познанию мир стоит к высшей мудрости... Остается только доказать, что для нас достижима хотя бы негативная мудрость, а именно, сознание неизбежной ограниченности наших дерзаний, наших посягательств увидеть то, что гораздо выше нашего взора...» (О неудаче всех философских попыток теодицеи. — Цит. по: *И. Кант.* Трактаты и письма. М. 1980. С. 69). Впрочем, Кант согласен с Лютером только до признания невозможности рациональной теодицеи, но не далее.

[24] *М. Лютер.* О рабстве воли. Там же. С. 379.

[25] Там же. С. 330.

[26] Там же. С. 465.

[27] Там же. С. 539.

только фатализм, а наиболее вероятным практическим выводом — пассивность и индифферентность.

Но психологический парадокс заключен в том, что августиновско-лютеровскую антитеодицею можно счесть своего рода теодицеей (правда, сверхрациональной), то есть чем-то не только пессимистическим, но весьма продуктивным и побуждающим к действию. Такой неожиданный вывод — заслуга Лютера. Сама идея «избранности» (не говоря уже о сознании «избранного») вполне способна служить надежным противоядием от крайних выводов фатализма и побуждать к активной мирской аскезе — именно мирской, коль скоро отвергнуты все средства церковного благочестия. Для Лютера и Кальвина «выполнение мирских обязанностей служит при любых обстоятельствах единственным средством угодным Богу... Не подлежит никакому сомнению, что такого рода нравственная квалификация мирской профессиональной деятельности — одна из самых важных идей, созданных Реформацией и, в частности, Лютером, — чревата необычайно серьезными последствиями»[28].

Для Лютера и Кальвина (как впоследствии и для Канта) идея личного счастья существует лишь в виде идеи *достойности* счастья. По Канту, хоть доказать бытие Божье невозможно, жить нужно так, как если бы Бог существовал, и это *должно* зависеть от человека. Для Лютера бытие Божье есть первая реальность, которая выше доказательства. И императив Лютера формулируется иначе: *хотя я знаю, что мое спасение от меня не зависит, жить я должен так, как если бы оно от меня зависело*. Человек должен делать то, на что он реально способен, не изыскивая никаких других способов спасения, кроме веры, не задавая вопросов, почему все происходит так, как происходит, и надеясь только на милость Бога.

Другое важнейшее последствие «лютеровской революции» простирается в сферу индивидуального права и состоит в следующем. Если, как писал впоследствии Кант, в человеческой практике нельзя представить способы, посредством которых человек *заведомо* может снискать благоволение Божье, то, следовательно, критерий благочестия принципиально неприменим к оценке человеческих поступков. Внешние взаимоотношения людей (как эмпирических индивидов и субъектов

[28] *М Вебер* Ук. соч. С. 98—99.

произвола) в предельной перспективе регулируются только принципом *свободы* — всякий человек волен делать то, что ему угодно (в рамках мирской аскезы, которая расширяется до границ всей человеческой жизни в пределах возможного опыта), если это не препятствует такой же свободе любого другого субъекта. Принципиальной границей является, таким образом, граница субъективного произвола, стало быть, чисто внешний, правовой предел. Понятно, какую важность должны приобрести правовые нормы во всяком обществе, где другие объективные (традиционные или нормативные) поведенческие критерии не способны навязать свою власть индивиду и где убеждения остаются *чистой областью личной совести, единственно способной положить внутренние пределы внешнему произволу.*

Если Вебер прав (а я думаю, что по существу он прав), то «необычайно серьезные последствия», преобразившие Европу, а за ней и весь мир, проистекают (пусть и не прямо) именно из этих установок.

Таковы неожиданные итоги паулинизма и августиновской теории предопределения. Таковы зигзаги истории свободы и антисвободы, рассказ о которых обрывается как бы на полуслове. Но главное было *уже* сказано, когда до Декарта и Спинозы оставалось еще почти столетие и более двух столетий оставалось до тех пор, когда эти две идеи (классическая и неклассическая схемы), соединившись в учении Канта, дадут новые и еще небывалые выводы.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Банделадзе Г. Д. Об одной ошибке в утверждении об отсутствии совести у древних греков // Изв. АН Груз. ССР. Сер. философии, психологии, экономики и права. 1978. № 3.

Баткин Л. М. «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина // Чтения по истории и теории культуры. Выпуск 1. М.: РГГУ, 1993.

Бородай Т Ю. Платоновский демиург — образ или категория? // Античная культура и современная наука. М., 1985, с. 31—36.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения.. М., 1990.

Гадамер Г.-Г Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.

Горан В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984.

Майоров Г Г Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М. 1979.

Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке. Ч. 1. Миросозерцание блаженного Августина. М. 1892.

Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. М., 1972, с. 251—263.

Adkins A. Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford, 1960.

Alfaric P. L' évolution intellectuelle de Saint Augustin. P., 1918.

Amand D. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945.

Barth P. Die Stoa. 2. Aufl., Stuttgart, 1908.

Beatrice P. F. Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale. Milano, 1978.

Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttgart, 1932.

Berlinger R. Augustins dialogische Metaphysik. Fr. a. M., 1962.

Bourke V. J. Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee, 1945.

Brosche F. Luther on Predestination. Uppsala, 1978.

Bubenheimer U. Augustinismus in der Reformationszeit // Theologische Realenzyklopädie. Bd. IV. B.; N. Y., 1979, S. 718 f.

Cayré F. La contemplation Augustinienne. Principes de spiritualité et de théologie. P., 1954.

Clarck M. T. Augustine. Philosopher of Freedom. N. Y.; P., 1958.

Courcelle P. Recherches sur les Confessions de Saint Augustin. P., 1950.

Demmer D. Lutherus Interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins. Witten, 1968.

Dihle A. Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik. Göttingen, 1962.

Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley; Los Angeles; L., 1982.

Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley; Los Angeles, 1951.

Gilson E. Introduction à l'étude de Saint Augustin. 3 éd. P., 1949.

Hagendahl H. Augustine and the Latin Classics. V. 1—2. Göteborg, 1967.

Hager F.-P. Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik. Bern, 1963.

Hamel A. Der junge Luther und Augustin. Bd. 1—2. Gütersloh, 1934—1935.

Harnack A. Augustins Konfessionen. Giessen, 1888=*Harnack A.* Reden und Aufsätze. Bd. I. Giessen, 1904, S. 51—79.

Holl J. Historische und systematische Untersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit. Königstein, 1980.

Holl K. Augustins innere Entwicklung. B. 1923.

Holte R. Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de filosofskolornas discussion om människans livsmål. Uppsala, 1958.

Jaspers K. Augustin. München, 1976.

Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation. 2. Aufl. Zürich, 1987.

Kähler E. Karlstadt und Augustin. Halle, 1952.

Kenny A. Aristotle's Theory of the Will. New Haven, 1979.

Körner F. Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustins. Freiburg; München, 1959.

Kohanski A. S. The Greek Mode of Thought in Western Philosophy. L.; Toronto, 1984.

Latte K Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum // Antike und Abendland, 1946. № 2.

Mackenzie M. Plato on Punishment. Berkeley; Los Angeles, 1981.

Mader J. Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus. Wien, 1965.

Maxsein A. Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg, 1966.

Nygren A. Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Gent, 1930.

Nygren A. Augustin und Luther. B., 1958.

Nygren G. Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie. Lund, 1956.

Plinval G. de. Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse. Lausanne, 1943.

Pohlenz M. Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Heidelberg, 1955.

Reiner H. Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit. Halle, 1927.

Ricoeur P. Philosophie de la volonté. T. 1. Le volontaire et l'involontaire. P., 1950; T. 2. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal. P., 1960.

Rowe W. L. Augustine on Foreknowledge and Free Will // The Review of Metaphysics, 1968, v. 28 № 2.

Rupp M. Der Weg der Freiheit bei Marius Victorinus Afer. München, 1967 Diss.

Saarinen R. Weakness of the Will in Mediaeval Thought: From Augustine to Buridan. Helsinki, 1993.

Schindler A. Augustinus // Theologische Realenzyklopädie. Bd. IV. B.; N. Y., 1979.

Schmaus M. Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate. München, 1962.

Scholz H. Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle, 1929.

Seel O. Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken // Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag. Hrsg. von H. Kusch. Leipzig, 1953.

Smits L. Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin. T. 1—2. Assen, 1957—1958.

Snell B. Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1946.

Stein W. Sapientia bei Augustinus. Bonn, 1973.

Stelzenberger J. Conscientia bei Augustinus. Studien zur Geschichte der Moraltheologie. Paderborn, 1959.

Testard M. Saint Augustin et Cicéron. T. 1—2. P., 1958.

Verweyen J. Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt. Heidelberg, 1909.

Voelke A.-J. L'idée de volonté dans le Stoïcisme. P., 1973.

Zucker Fr. Syneidesis — Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum // Jenaer Akad. Reden 6, 1928 = *Zucker Fr.* Semantica. Rhetorica. Ethica. B., 1963. S. 97—116.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ГИПП «Вятка»
610033, г. Киров, Московская ул., 122