

DOI10.25991/AE.2020.34.1.016
УДК 091

Курбатов А. Г.

Курбатов Анатолий Григорьевич — магистрант по направлению «Философская антропология и философия культуры» института философии человека РГПУ им.А. И. Герцена; anatoij.kurbatov.95@mail.ru

РАБСТВО ВОЛИ МАРТИНА ЛЮТЕРА КАК ФОРМА ВОЛОНТАРИЗМА

В данной статье рассматривается антропология немецкого реформатора Мартина Лютера. Антропологическая проблематика наиболее полно представлена в сочинении «О рабстве воли». Пассивность человеческой воли и разума — вывод, который поставил реформатора «вне» пределов предшествовавшей интеллектуальной традиции. Определенная гнозиофобия, высказанная Мартином Лютером, нарушила связь теологии и философии, имевшей место в средневековой католической церкви. В результате субъективное религиозное начало обособилось от философского бэкграунда. Новая диспозиция предполагала переосмысление ряда вероучительных постулатов, в частности, проблематизировала вопросы аксиологии. Исключение из сотериологического процесса самостоятельного самоопределения субъекта обесценивает всякую морально-нравственную установку. Однако, полярность антропологии Лютера позволяет заключить, что человек выступает в двух взаимно полагающих состояниях. Чем больше человек вверяет себя Богу, тем большей свободой он обладает по отношению к миру. Человек ограничивает притязания собственной воли и разума, чтобы «расшириться» через Бога. На место рационализма Лютер ставит волонтаризм.

Ключевые слова: теология, философия, воля, разум, свобода, Мартин Лютер, благодать, Жак Маритен

A. G. Kurbatov

SLAVERY OF THE WILL OF MARTIN LUTHER AS A FORM OF VOLUNTARISM

This article discusses the anthropology of the German reformer Martin Luther. Anthropological issues are most fully represented in the essay *De Servo Arbitrio*“”. The passivity of human will and reason is the conclusion that put the reformer “outside” the limits of the preceding intellectual tradition. A certain gnosiphobia expressed by Martin Luther broke the connection between theology and philosophy that took place in the medieval Catholic Church. As a result, the subjective religious principle was isolated from the philosophical background. The new disposition presupposed a rethinking of a number of doctrinal tenets, in particular, problematized the questions of axiology. The exclusion from the soteriological process of self-determination of the subject devalues any moral attitude. However, the polarity of Luther’s anthropology allows us to conclude that a person acts in two mutually assuming states. The more a person entrusts himself to God, the more freedom he has in relation to the world. Man limits the claims of his own will and mind to “expand” through God. Instead of rationalism, Luther puts voluntarism.

Keywords: theology, philosophy, will, mind, freedom, Martin Luther, grace, Jacques Maritan.

Европейская интеллектуальная традиция развивалась в направлении признания за человеческой волей статуса свободной. Важность допущения автономии воли обосновывалась с помощью философских и теологических аргументов. Уже со времен античности проблематика воли выступала одной из основных тем антропологии, занимая важное место в теоретических построениях мыслителей. Основным аргумент в защиту свободы воли базировался на почве морали. Связь между аксиологической сферой и свободной активностью человека представляется прямой. Без свободы человека и способности на самостоятельное самоопределение вся пропедевтика и дидактика становится избыточной. Особое исключительное значение понятие «воля» получило в христианской традиции, став, по существу, краеугольным вопросом христианской теологии.

Спор между епископом Гиппона Аврелием Августином и пресвитером Пелагием в V веке положил начало рефлексии над проблемой человеческой воли и ее места в универсуме. По замечанию шведского историка богословия Б. Хегглунда:

«в споре между Пелагием и Августином весь вопрос свободы воли рассматривается в новой ситуации и становится одним из основных аспектов учения о спасении, проблемы греха и благодати» [10, с. 107].

Таким образом, понятие «воля» интегрировано в широкую мировоззренческую схему сознания, в онтологическую, гносеологическую и аксиологическую проблематику.

Предестинационистская позиция Августина, которая отражала процесс интеллектуального становления мыслителя и была неоднородна, легла в основу вероучения средневековой католической Церкви. Однако вопрос о соотношении предопределения и человеческой воли не был решен однозначно. Колебание между детерминизмом и индетерминизмом требовало теологического прояснения и уточнения. По наблюдению нидерландского исследователя Й. Хейзинги: «она (церковь) оставляла сознанию свободы воли совсем небольшой простор под сенью благодати» [11, с. 386].

При отсутствии четких, фиксирующих понятие границ и устоявшейся теологической доктрины

условное разграничение благодати, предопределения и свободы воли внутри одного определения оставило место для авторской интерпретации.

Вновь проблема воли актуализировалась в XV–XVI веках. Смена Средневековой парадигмы на парадигму Нового времени выразилась, в том числе, и в изменении интерпретации «свободы воли». Если средневековая традиция шла по пути утверждения свободы воли, рассматривая последнюю как необходимую составляющую в сотериологическом процессе, то, начиная с эпохи Возрождения, основной акцент смещается с метафизической проблематики. Свобода воли начинает рассматриваться как возможность человека беспрепятственно реализовывать собственную волю в границах физического мира. Достаточно вспомнить имена таких философов, как Томас Гоббс и Джон Локк.

Начало XVI века совпало с началом реформирования римско-католической Церкви. В лоне Реформации проблематика воли вышла на первый план. Так, вопрос воли является одним из центральных в теологии немецкого реформатора Мартина Лютера: «...этот вопрос — часть всего христианского учения, и от него зависит, он определяет положение человеком самого себя и познание Бога, славы его» [8, с. 306]. По мысли немецкого историка Г. Брендлера: «мыслить безотносительно к человеку было для Лютера невозможно» [2, с. 284].

Наиболее полно свои взгляды реформатор изложил в сочинении «De Servo Arbitrio». Текст написан в форме ответа нидерландскому философу Эразму Роттердамскому, издавшему годом ранее сочинение «De Libero Arbitrio». В антропологии Эразма Роттердамского понятие «воля» внутренне связано с моралью. Нидерландский философ, в духе античных мыслителей, рассматривает свободную волю человека как условие для непротиворечивого полагания аксиологической сферы. Логику Эразма можно представить следующим образом: отрицание свободы воли у человека неминуемо ведет к оправданию аморальной жизни. Для того чтобы человек мог стремиться к выполнению Божественных заповедей, к соблюдению евангельских норм и к ведению христианской жизни, необходимо признание свободы воли. Под свободной волей Роттердамец понимает «силу человеческого желания, при помощи которой человек может приблизиться к тому, что ведет к вечному спасению, или же отворотиться от этого» [8, с. 230]. Таким образом, признание у человека автономного волевого начала выступает условием для обоснования аксиологической сферы.

Итак, кратко изложим основные положения сочинения Мартина Лютера. На страницах «De Servo Arbitrio» Лютер последовательно редуцирует понятие «свобода воли». Человеческая природа искажена первородным грехом, после утраты первозданного состояния человеческая воля и разум претерпели сущностную трансформацию. Реформатор утверждает, что с помощью собственной воли человек способен лишь обнаружить свое подлинное

состояние. До тех пор, пока человек «...не знает, что его спасение нисколько не зависит от его собственных усилий, стремлений, воли или деяния, а целиком зависит от воли, усилия, желания и деяния другого, а именно одного лишь Бога» [8, с. 329], он не способен отчаяться в себе. Мартин Лютер связывает достижение смирения с осознанием иллюзорности воли и разочарованием: «...Бог доподлинно обещал свою благодать смиренным, то есть тем, кто поверил в свою погибель и отчаялся в себе» [8, с. 329].

Лютеранский теолог Пауль Тиллих в «Систематической теологии» рассматривает человеческое состояние после грехопадения, как состояние отчужденности:

«человек отчужден от основания своего бытия, от других существ и от самого себя. Результат перехода от сущности к существованию — личная вина и всемирная трагедия» [9, с. 389].

Стоит отметить, что феномен отчаяния важен для протестантской теологии. Такие состояния духовной жизни, как: страх, тревога или разочарование — рассматриваются в качестве необходимого условия для подлинного обращения человека к Богу. Основа христианской этики — догмат о первородном грехе, то есть об исконной и непреодолимой испорченности человека. Лютер настаивает, что только тот, кто осознал свою полную зависимость от Бога и отчаялся в себе, тот ближе всего к благодати. Искажённая природа человека является предпосылкой для его спасения, «осознание собственной греховности становится единственно возможной отправной точкой движения человека к Богу» [4, с. 9].

По мысли Лютера, признание свободы человеческой воли отрицает Божественное всемогущество; расширение сферы человеческой воли и человеческого участия в личной сотериологии пропорционально уменьшению значимости Божественной благодати. Это, в свою очередь, приводит к обожествлению человеческой воли, к наделению ее Божественными атрибутами. Лютер пишет: «если же кто собирается наделить ею людей, то это все равно, что наделить человека свойствами самого Бога, а это уже такое богохульство, страшнее которого и быть ничего не может» [8, с. 334]. Такая позиция, по мысли немецкого реформатора, неминуемо приведет к отрицанию Бога:

«Бог никого не избирает, значит, вообще не остаётся никакой возможности для избрания, а есть только свобода воли, принимающая кротость и гнев Его или отвергающая их. Чем же станет у нас Бог, лишенный силы и мудрости выбора, как не идолом судьбы, именем которого все делается случайно» [8, с. 427].

Учение Лютера о природе человека тождественно учению Августина. Оба автора стоят на позиции, что вследствие грехопадения человеческая воля утратила первозданное состояние и оказалась приспособлена исключительно для повседневных целей.

Воля обладает положительной значимостью только по отношению к тому, что находится ниже нас, а не к тому, что выше нас. Человеческий грех есть вина перед Богом, избавиться от которой способна только Божественная благодать. Схожесть позиций обнаруживается и в вопросе предопределения. Однако, мыслители по-разному интерпретируют понятие «благодать».

Согласно мысли Августина, благодать является Божественной силой, которая внутренне преобразует плотскую человеческую природу в духовную, «...бывший прежде нечестивым становится праведным» [1, с. 102]. Под воздействием благодати человек перерождается, такая позиция была характерна для всего средневековья. Например, доктрина последователей францисканского монаха Уильяма Оккама — *habitus infusus*. Мартин Лютер отвергает августинианскую трактовку и предлагает собственную. Для реформатора благодать инородна человеку, она принадлежит исключительно Богу (*iustitia Christi aliena*). Человек через благодать приобщается к Божественной праведности; грехи человека переходят на Бога, однако сам человек не способен породить из себя личную заслугу и добродетель. Если для Августина под воздействием благодати человеческая природа преобразуется, то для Лютера изменяется статус человека перед Богом, человек становится оправданным через искупительную жертву Христа.

Центральный принцип Реформации — «*Sola gratia*» постулирует, что спасение человека всецело зависит от Бога, от находящейся вне человека благодати. Лишенный свободной воли человек является как бы пленником собственной природы. Человеческие усилия тщетны. В отличие от Эразма — человека нюансов, Лютер — человек акцентов. Реформатор решительно противопоставляет Божественную праведность и человеческую греховность, Евангелие и Закон, благодать и дела, веру и разум. Единственное, на что способен человек, это, осознав свою ограниченность и греховность, всецело довериться Богу. Однако, если истинное благочестие достигается благодаря заслугам Христа, то человек «делает все для своего спасения, напрягаясь в безумном доверии ко Христу» [7, с. 94]. Такая позиция, по мысли французского философа и теолога Жака Маритена, легла в основу двух крупнейших идей в истории философии:

«идеи радикального зла, перешедшей в немецкую философию к Бёме, к самому Канту, к Шеллингу, к Шопенгауэру, и идеи примата воли, торжествующей в немецкой же философии, особенно у Канта, Фихте, Шопенгауэра» [7, с. 102].

Такая пессимистичная позиция Мартина Лютера исключает необходимость теодицеи. Реформатор утверждает, что суверенная воля Бога является законом, а не объектом для теоретического разума. Однако, упраздняя понятие «свобода воли», немецкий реформатор ставит в центр человеческое «я».

Это перформативное противоречие подметил Жак Маритен, «у Лютера гипертрофированное чувство “я” в сущности есть чувство воли, осуществления свободы, как говорила позже немецкая философия» [7, с. 101]. Такая «универсализация собственного “я”» объясняет, по мысли философа, акцент протестантской теологии на попытке обрести уверенность в личном спасении. Претензии индивидуальной воли, которая обособилась от тела Церкви, заключаются в попытке обрести уверенность в оправдании перед Богом в собственной отчужденности.

Отрицание разума ведет к утверждению воли. Жак Маритен в работе «Величие и нищета метафизики» пишет: «Лютер стоит у истоков современного волюнтаризма. Чтобы доказать это подробно, следует подчеркнуть последствия антиинтеллектуалистского пессимизма, о котором я только что говорил» [7, с. 101]. Отношение Лютера к разуму можно передать через цитату самого теолога: «Человеческий разум мелет одни только глупости и вздор, особенно тогда, когда принимается высказывать свою мудрость в делах священных» [8, с. 379]. Закономерно, что в концепции волюнтариста А. Шопенгауэра разум выступает в роли эпифеномена воли, «фаталистические мотивы в этике Шопенгауэра обусловлены ограничением прав разума» [12, с. 9]. Для немецкого реформатора поведение субъекта определяется не установкой *ratio*, а некой изначальной волевой интенцией.

Подмеченная Жаком Маритеном мистика самости и воли в доктрине Лютера обнаруживает внутреннюю связь с учением реформатора о значении человеческих дел. Действительно, если вслед за реформатором признать, что дела не имеют никакого значения и не влияют на сотериологическую перспективу человека, если они не имеют никакой положительной значимости пред Богом, то и негативное воздействие на человека греховной составляющей поступка нивелируется, то есть грех переносится на Христа и «растворяется» в Его праведности. Индифферентность любого деяния по отношению к Богу высвобождает творческий потенциал человека, заведомо ограждает его от опасности совершить тотальную ошибку. В свою очередь в земной жизни человеческая воля обнаруживает исключительное значение. Человеческие деяния есть реализация воли, мир выступает местом проявления воли человека. Парадоксальная позиция Лютера проявилась уже в сочинении «О свободе христианина», где автор определил положение человека следующим образом: «*α* — Христианин является свободным господином над всем и никому не подчиняется. *ω* — Христианин является покорным слугою всему и всем подчиняется» [6, с. 78].

Специфика учения о воле объясняет высокую оценку мирской деятельности в доктрине Лютера. Так как редукция свободной воли ставит человека в зависимость от Бога, то сферой приложения человеческой активности выступает исключительно окружающий мир. Тезис о зависимом положении

человека от Бога, доведенный Лютером до логического конца, выполняет роль катализатора. «Освобожденный» от самого себя человек обнаруживает тотальную зависимость от Бога. Отказ от свободной воли препоручает человека Богу, «расширяет» человека через Бога. Одним из следствий такой позиции является переоценка мирской деятельности. Если единственной сферой приложения человеческой воли является физический мир, то это неминуемо повышает ценность последнего, исключая релятивизм по отношению к нему. На основании вышеизложенного представляется корректным говорить не об отрицании Лютером свободной воли как таковой, а о некоей переориентации. Мартин Лютер разрушает представление о синергии Бога и человека, которое в средневековом католицизме являлось условием для самореализации человека, в том числе и в познавательном аспекте. Лютер утверждает, что притязания человеческого разума и воли ограничены, Божественная сфера непроницаема для них. Однако оборотной стороной данного утверждения является признание практически неограниченных возможностей человеческой воли и разума по отношению к универсуму.

Критическое отношение Лютера к человеческой природе, которая после грехопадения разрушена, переводит акцент на понятие «вера». Вера — это доверие к непогрешимой истине Божественной милости [13, с. 76]. Принцип «Sola Fide» занимает центральное место в теологии Мартина Лютера. Для реформатора основное содержание Евангелия — *promissio gratuita*. Евангелие сообщает нам о том, «что человек оправдывается без дел Закона, одной лишь верой в Иисуса Христа» [3, с. 110]. Напротив, закон является «*alienum opus*», в результате него, «... Иисусу Христу, помимо функций Спасителя грешников, приписывается совершенно иное служение, а именно — функция Законодателя или Учителя, преподающего нормы морали» [3, с. 118].

Акцент теологии Лютера на учении о спасении свидетельствует о включенности теологии в антропологическую проблематику. «Что такое лютеранский догмат «уверенности в спасении» — пишет Жак Маритен — «как не перенос на человека и его субъективное состояние того абсолютного ручательства за божественные обетования, которое прежде было привилегией Церкви и ее миссии?» [7, с. 93]. Личная волевая одаренность Лютера воплощается в теологии реформатора, в которой субъективное начало утверждается в новом качестве, «источник спасения находится во внутренней сущности субъекта, в его воле и сердце» [6, с. 337].

В работе «Философия Реформации и Реформация в философии» немецкий философ Г. В. Ф. Гегель пишет:

«каждый должен сам в себе выполнять дело примирения. Субъективный дух должен воспринять в себя дух истины и проникнуться им. Благодаря этому достигается абсолютная искренность души,

которая свойственна самой религии, и свобода в Церкви. Теперь субъективность усваивает себе объективное содержание, т. е. учение Церкви» [5, с. 748].

Основное содержание Реформации немецкий философ видел в том, что «человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным» [5, с. 749]. Сформулированный Гегелем тезис основывается на одном из ключевых представлений учения Лютера, а именно на том, что все содержание религии усваивается человеком в его субъективной вере:

«истина не есть готовый предмет, но сам субъект должен сделаться истинным, отказаться от своего частного содержания ради субстанциальной истины и усваивая себе эту истину. Таким образом, субъективный дух в самом деле становится свободным, отрицает свой партикуляризм и сознает самого себя в своей истинности» [5, с. 748].

Рассматривая Реформацию как этап становления духа, Гегель делает вывод о внутренней связи объективного содержания и субъективного состояния человека. Содержание не имеет своего подтверждения в себе, через себя оно не может утвердиться. Учение без относительно к субъекту, взятое само по себе, лишено смысла. Историческое значение Реформации и реформаторов заключается в том, что:

«истина Евангелия, христианского учения существует лишь в истинном отношении к нему; это отношение есть по существу своему, так сказать, такое применение содержания, которое делает его назидательным, и это именно и есть положение, высказанное реформаторами, что душа возрождается, освящается внутри самой себя, и для этого-то освящения содержания является истиной» [5, с. 763].

По мысли Г.В.Ф. Гегеля в лоне Реформации произошло возвращение духа к себе, открытие субъективности как неотъемлемого фактора для приобщения к подлинной истине. Синтез субъективного начала индивидуума и объективной истины необходим. Обретенная уверенность, что человек полон Божественного духа, выразилась в свободе:

«свободой именно и называется живой характер духа, состоящий в том, что последний возвратился к себе в том определенном содержании, которое вначале представлялось чем-то иным, между тем как дух несвободен, когда он оставляет внутри себя существовать это инобытие либо не ассимилированным, либо чем-то чужеродным, мертвенным» [5, с. 764].

Присущий Мартину Лютеру субъективизм является необходимым условием наряду с объективной истиной. Содержание учения находится в прямой связи с воспринимающим субъектом, который выступает критерием истины. Таким образом, содержание полагается в духе человека, в нем находит свое подтверждение. Приобщение к субстанциальной истине сопряжено с отрицанием личного

содержания и отказом от положительного значения автономных индивидуальных антропологических характеристик субъекта. Субъективный дух через приобщение к духу истины освобождается и сознает себя в своей истинности. В такой постановке проблемы понятие «я» становится центром, в котором происходит осуществление свободы. Неслучайно теологическая доктрина Лютера, как и Августина Аврелия, оформилась в полемических сражениях, в этих апогеях волюнтаризма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. Письмо 194-е. К римскому пресвитеру Сиксту / Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; [Ред. совет: А. Р. Фокин (гл. ред.); пер. с лат., примеч.: Д. В. Смирнов]. — М.: АС — ТРАСТ, 2008. — С. 102.
2. Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция / Пер. с нем. М. И. Левина. — СПб.: Университетская книга, 2000. — 368 с.
3. Зассе Герман. На том стоим. Кто такие лютеране. — М.: Лютеранское наследие, 1994. — 181 с.
4. Кьеркегор Серен. Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
5. Лютер. О вавилонском пленении церкви. — СПб.: Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера, 2017. — 824 с.
6. Лютер М. О свободе христианина / Составление, вступ. статья, пер. с нем., коммент., примеч. Ивана Фокина. — Уфа.: Издательство «ARC», 2013. — 728 с.
7. Маритен Жак. Избранное: Величие и нищета метафизики. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. — 608 с.
8. Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М.: Наука, 1986. — 703 с.
9. Тиллих Пауль. Систематическая теология. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 576 с. (Т. 1.)
10. Хегглунд Бенгт. История теологии. — СПб.: Светоч, 2001. — 369 с.
11. Хейзинга Йохан. Культура Нидерландов в XVII веке. Эразм. Избранные письма. Рисунки. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. — 680 с.
12. Шопенгауэр Артур. Свобода воли и нравственность. — М.: Республика, 1992. — 447 с.
13. Die Entfernung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre. Göttingen, 1910. — 645 s.