**НОУ ВПО «ИНСТИТУТ УПРАВЛЕНИЯ И ПРАВА»**

Факультет экономический

Реферат на тему:

**«Проблема свободы воли.
Свобода и ответственность личности».**

**Выполнила:**

**Наумова Е.Н.**

**Группа ВС-911-Б**

**Приняла:**

**Москва 2009**

**Введение**

Свобода воли – одно из устойчивых выражений, активно эксплуатирующихся современной культурой. Под ним часто понимают свойство личности, отличающее сегодняшнего человека не только от природного мира, но и от более ранних исторических эпох. А расхожее представление об этом предмете почти целиком приписывает полноту реализации свободы воли нынешней цивилизации. Как водится в таких случаях, разговор о данной составляющей жизни чаще всего ведется свысока, а сам предмет рассматривается как безусловно доказанный, очевидный факт. Между тем, история философии показывает, что оснований для такого оптимизма не так уж и много. По крайней мере, в основе современной традиции осознания человеком смысла воли и свободы существует ряд противоречий.

Как отмечает В.В. Соколов, проблема свободы, как никакая другая, выражает особенности личностного сознания и поведения в условиях различной социальной действительности и перед лицом природного бытия[[1]](#footnote-1). Нужно отметить, что для философии проблема свободы воли – одна из основных. Причем неважно, о традиции какого региона планеты – Востока или Запада, – и какого исторического периода идёт речь. И тут, и там тема активности человека в мире, его места в Космосе и собственной жизни занимала одно из самых видных мест. И, хотя данную тему принято относить к этической проблематике, интерес к ней все же не зависит от уровня развития нравственных воззрений, от того, сформировалась ли особая сфера этического. Естественно, что разные культуры и эпохи по-своему отвечали на этот вопрос, но, едва ли найдется такая, которая бы проигнорировала данную проблему. Так или иначе, но к её осмыслению подталкивают даже самые общие взгляды, имевшиеся уже в мифологии и натурфилософии, а, может быть и раньше.

Человек, попытавшись осознать себя и мир, на определенном этапе пришел к выводу, что не хватает какого-то звена в его отношениях с окружающим миром. Человек, отважившийся размышлять о мире, с некоторого времени начал ощущать некое «беспокойство» по поводу того, чт*о* связывает его с миром, а чт*о* 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 статус проблемы.

Как отмечает А.А. Столяров, 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». Для всех трех понятий весьма важен *нравственный* аспект их значения[[2]](#footnote-2).

Как уже отмечалось, эволюция данной проблемы тесно связана с историей этики. По мнению А.А.Гусейнов и Г. Иррлитца, «моральное сознание может не только выражать действительную степень гуманности, достигнутую обществом, но и искажать, камуфлировать ее»[[3]](#footnote-3). Такой подход отражает не только марксистскую позицию, но и западноевропейский способ рассмотрения этики и проблемы свободы личности в частности. Но, поскольку, кроме западной цивилизации есть еще и другие, не менее развитые и одаренные, естественно, что четкая зависимость этики и понимания свободы личности от гуманизма не является вопросом решенным.

С нехарактерных для современного общества подходов к определению человеком себя по отношению к миру и так называемым вечным ценностям, мы и начнем более конкретное рассмотрение нашего вопроса.

**Понятие свободы и личности в Древнем Китае**

Известный русский синолог Е.А. Торчинов считает, что на Западе, а, значит, отчасти и в отечественной философской традиции, «с китайской философией связан один миф, а именно миф о ее рациональности, возникший, по всей видимости, в эпоху Просвещения трудами как иезуитов, так и самих «просвещенцев», прежде всего Вольтера»[[4]](#footnote-4). По его мнению, несмотря на то, что за последние почти два с половиной столетия понятие рациональности существенно расширилось, к китайской культуре применяют самое поверхностное значение, воспринимая ее весьма поверхностно и делая еще более рациональной, чем европейскую.

Если подходить к вопросу формально, действительно в китайской философии можно увидеть предельную рациональность. Этические взгляды Конфуция основывались на том, что наш мир сам по себе не зол и не может быть таковым, потому что создан и контролируется абсолютно добрым и высшим, безличным пантеистическим началом – Небом (тянь), которое само будучи добром, назначило и мирозданию быть добрым. Небо установило порядок (ли), наполненный добродетелью, т.е. имеющий своим смыслом добро. Получается, что оно изначально заложено в программу мироздания. Зло же проистекает из нарушения порядка, который был создан добром и был создан добрым[[5]](#footnote-5). Зло – результат разрушения этого порядка. Ну чем ни причинно-следственная зависимость, приписываемая миру европейским умом?! Напрашиваются и аналогии с попытками создания целостной картины мира схоластическими мыслителями.

Следуя западной логике, вполне справедливо предположить, что воспринимая мир как систему с заранее заданными параметрами, конфуцианская философия если не отрицает свободы личности (иначе как можно нарушить небесный порядок), то однозначно приписывает ей негативную роль в мироздании. Именно в результате ее проявления мир уходит от добра и впадает в хаос. Как следствие – индивидуальная воля непременно должна быть подчинена общему порядку (ли).

Философия даосизма с точки зрения, привычной европейскому взгляду, тоже пронизана причинно-следственными зависимостями. По мнению даосских философов, человек – это полет стрелы: она движется туда, куда послала ее рука стрелка, и зависит ее движение от степени натяжения струны, от сопротивления воздуха, от того, встретит ли она препятствия на пути. Конечно, направление полета может измениться, например, от порыва ветра или из-за дождя, но сама по себе стрела поменять свое направление не в силах и тем более, не может о на полететь назад. Путь жизни, заданный суммой сил, сил внешних по отношению к человеку, называется Дао. С привычной нам точки зрения можно утверждать, что никакой свободы воли тут и не просматривается, а за все, происходящее в своей жизни, человек отвечает не сам, подчиняясь действиям внешнего порядка.

Но, как показывает Е.А. Торчинов, наш, привычный подход к философии Древнего Китая приводит к ошибкам. Во-первых, корни китайского мышления лежат совсем не в каком-либо из видов рационализма, а в теории симпатии, «сродства видов». «Таким образом, космос оказывается единой резонирующей системой, грандиозным звучащим органоном, единым организмом, образованным взаимооткликающимися по принципу вселенской симпатии родами сущего. В этом мире господствует не причинность, а иной принцип: воздействие-отклик (гань-ин; почти бихевиористское «стимул-реакция»): воздействие на струну и отклик иной, родственной струны: «Не можешь ты цветка сорвать, чтобы звезды не потревожить»[[6]](#footnote-6).

В такой ситуации по-европейски поставленный вопрос о свободе воли человека теряет всякий смысл. Нет, понятие свободы и ответственности остается и не отрицается, но невозможно говорить ни об обособленности человека, ни произвести хотя какую-то иерархию его зависимости или независимости от внешних обстоятельств. Да и вести речь о внешних условиях здесь тоже неуместно. Все условия жизни человека подчинены закону Великого предела и перехода, уходя своими истоками в объединяющую все Пустоту. «Тот, кто хранит естественность своей сути, бережет свою благодатную силу и блюдет свое тело от изъянов, оказавшись в беде, сливает свой дух с Небом, становится единым с ним, как если бы никогда не отделялся от корня своего бытия. И что же тогда будет невозможным для него?»[[7]](#footnote-7)

Ситуация, непривычная и даже немыслимая для современного сознания, основанного на признании уникальности и высокого значения индивидуума. Для того чтобы обрести полную свободу необходимо слиться с Тем, что выше и больше тебя, полностью отдаться ему, отказаться от претензий на собственную самодостаточность. И тогда… тогда человек обретает то, к чему так долго стремится – самого себя («свою суть») и ему открывается такая степень свободы, о которой он прежде и мечтать не мог.

Европейское нравственное сознание пришло к этому только к XIX веку.

**Человек, личность и мир в русской культуре и философии**

Русская традиция также относится к числу тех, про относительно которых имеется больше мифов, чем обоснованных, непредвзятых фактов и теорий. Начать хотя бы с устоявшейся, кажется, точки зрения, что в России до XIX века философии не существовало, а, следовательно, не могло быть развитых этических представлений, в том числе и о свободе и ответственности человека. Это опять-таки точка зрения западной, даже европоцентричной традиции.

Безусловно, до указанного периода в России не было развитой философии. В европейском понимании. Но развитое мировоззрение, включающее в себя и глубоко, но в своем роде разработанную этическую концепцию, включающую и проблему свободы воли, конечно существовало. Как заметил в начале прошлого столетия русский философ Е.Н. Трубецкой, «икона – метафизика в красках». И как раз в иконописи на протяжении большей части русского Средневековья выражались взгляды русского человека на проблему свободы и собственной ответственности. Мир средневековой Руси – это мир иконы. И понимание свободы тоже было как бы иконописным. Поскольку внешние границы свободы, конечно, определялись каноном, то есть всеобщим законом, которому подчиняется человек, это дало право господствующей традиции обвинять древнерусскую культуру в игнорировании и даже пренебрежении свободой личности.

Кроме того, устоявшийся способ трактовки русской общественно-политической системы говорит нам, что ни понятие «свобода», ни понятие «личность» в России популярны не были. Существовало лишь, когда более сносное, но в основном довольно жесткое подчинение человека целому – политической и экономической системе.

Но если посмотреть с другой стороны, окажется, что канон определял лишь самые важные для культуры рамки целеполагания и границы того, что считалось достойным. Кроме того, оказывается, что образ мысли и отношения к себе русской культуры, по крайней мере, в некоторых чертах схож с рассмотренным выше мышлением Древнего Китая. Европейская постановка вопроса, фактически противопоставляющая личность и Бытие, личность и общество, здесь не была актуальна вплоть до XIX века. Человек мыслится не как некая обособленная субстанция, не как монада, а как часть Бытия, от которой зависит сохранность всего, но и доброе существование которой немыслимо без благополучного бытия целого.

Типичный пример – теория «Москва – Третий Рим», суть которой не в имперских амбициях крепнущего государства, а в принципиально ином, в отличие от европейского мышления, позиционировании себя по отношению к Бытию. Смысл существования русского общества и каждого человека определялся одной-единственной задачей – сохранением Правды, служением единственно настоящему и достойному. Для допетровской мысли, таким образом, вопрос свободы личности находился совершенно в другой плоскости, нежели для современного человека. Главное было не в очерчивании границ собственной значимости или мощи, не в опеделении границ дозволенного в дуалистических отношениях человека и Бытия, человека и общества и не в выделении себя как неповторимой части сущего. Вопрос свободы воли ставился совершенно иначе: его суть была в том, насколько удастся сохранить то, без чего все остальное в жизни теряло для человека той эпохи всякий смысл, то есть Правду. Свобода была как раз в ее защите. Это особый тип понимания данного явления, который, по выражению А.С. Панарина можно назвать «свободой служения» или «свободой дарения».

К XIX столетию ситуация сильно изменилась. И дело не в осознании русской культурой важности европейского понимания свободы. Как говорил А.С. Пушкин, русский крестьянин не раб и рабом никогда не был. Дело в попытке взглянуть на собственную культуру глазами другой (западной) цивилизации. В итоге соцерцательно-охранительное, консервативно-созидающее мировоззрение уступает место нигилистически-революционному. Рождается новое для русской и мировой культуры вопрошание Раскольникова «тварь я или право имею». И оно знаменует новый подход к решению проблемы свободы воли не только в рамках русской мысли, но и всей некогда христианской цивилизации. Для России же это еще и выливается в «русский бунт, бессмысленный и беспощадный».

**Европейская традиция восприятия понятий**

**«свобода» и «ответственность»**

Свобода и необходимость в эпоху Античности

В европейской философской традиции представления о человеке длительное время строились на основе оптимистического признания его целостности. Хотя и признавалось, что полнота людского существования нарушается страстями, все-таки акцент всегда делался на возможность абсолютного исправления такой ситуации. Корни подобных представлений нужно, вероятно, искать у истоков человеческой культуры, до которых только может дотянуться современный исследователь – в древних культах. Среди них наибольшее влияние на формирование европейской цивилизации оказала, конечно, религия античной Греции. Отсутствие в миропонимании Эллады таких понятий как грех или справедливость (понимаемые как явления, оказывающие влияние на весь Космос) прослеживается и в сохранившейся до наших дней репутации греков как людей с ощутимой долей лукавства.

Отмечено это и в изданной на рубеже 19 и 20 веков книге «Иллюстрированная история религий» под редакцией профессора Д.П. Шантепи де ля Соссей: «Но, насколько мы знаем религию обыкновенных граждан, становится удивительным, до какой степени в круге ее идей нравственный долг отступает на задний план»[[8]](#footnote-8). Причины столь незавидного места нравственного начала в жизни древних эллинов определяет русский философ кн. С.Н. Трубецкой. Из его описания можно сделать вывод, что власть необходимости с одной стороны, и господство олимпийских богов, победивших «множество темных, подземных, чудовищных сил»[[9]](#footnote-9) с другой, наталкивала на мысль о том, что зло – это внешняя или даже сверхъестественная сила, бороться с которой могут только такие же потусторонние существа. И она не имеет к природе человека практически никакого отношения. Роль простого смертного – наладить контакт, союз с ними. Таким образом, в сознании древних отсутствует основа для представлений о поврежденности, неполноценности человеческой природы. Более того, отстраненность от нравственного процесса в их сознании рождала уверенность о возможности собственного автономного существования.

Исследователи отмечают[[10]](#footnote-10) интеллектуалистский характер объяснения феномена «воления» Античностью. «Воля» выступает здесь именно как способность разума человека. Спонтанность, беспричинность, относится к противоположной сфере, сфере Хаоса. На первый план выходят два аспекта: *осознанность* и *нравственная необходимость* совершаемого действия или решения, между которыми древнегреческая традиция не видит разницы. Эта традиция сохраняется и по сей день, несмотря на глобальные изменения, пережитые европейской мыслью в начале христианской эры, и уже у Б. Спинозы свобода – это познанная необходимость.

Поэтому эта автономность не в нынешнем смысле самоопределения. Человек самостоятелен только тогда, когда он является ладной частью мирового порядка, в который он встроен наравне с высшими силами. Если только в этой грандиозной системе происходит малейший сбой, он, как любой кризис в современной глобальной экономике бьет по правым, виноватым и даже тем, кто вообще стоял в стороне. «Идея компенсации – *не идея субъективной вины, но идея возмещения ущерба, нанесенного порядку*»[[11]](#footnote-11) – так характеризует основу религиозно-нравственных представлений античной Греции А.А. Столяров. Но как же избежать нарушения порядка и гарантировать его сохранение? Как свидетельствует С.Н. Трубецкой, выход человек находит «в *магии* и в *религии*, а затем в *философии* и *науке*»[[12]](#footnote-12). Именно идея компенсации, стремление умиротворить ее, прямо-таки вынуждает европейскую культуру все сильнее и сильнее уходить в философию и науку, раскручивающих с позиций разума нить причинно-следственной зависимости. При этом она все сильнее углубляется в проблему свободы воли.

Но какова здесь роль человека и где место его свободе? Ответ достаточно простой: люди, как и все сущее, подчинены Ананкэ, судьбе, которая по своему усмотрению расставляет все фигура на шахматной доске Космоса. И никогда нельзя усмотреть какую-либо причину того плохого или хорошего, что случается с человеком. Власть судьбы абсолютна и не подлежит объяснению. Свободна только она, все остальное – лишь в той мере, которую отмерит Ананкэ.

Из мифов этика космического воздаяния переходит в философию и трансформируется в учении Платона в дуализм души и тела. Убеждение в целостности сущности человека, его идеального начала он высказывает уже в ранних диалогах (например, в «Протагоре»), считая, что благо вполне согласуется с приятным. Очень быстро разочаровавшись в такой точке зрения, он, тем не менее, не оставляет мысли о целостности, божественных возможностях сердцевины души человека. Это можно обнаружить и в его учении об идеях, в учении о познании, в его мнении о душе как о бессмертном начале движущем и самодвижущемся. В довершение этого в «Федоне» Платон говорит, что единственно достойная задача человека состоит в освобождении души от всего телесного, в ее сосредоточении на себе. С его точки зрения единственно достойная область познания – внутреннее умозрение души, поскольку лишь в ней таится знание о непреходящем. Вина за несовершенство и зло почти целиком падает на материю, объявляя тело – темницей духа. Но и здесь свобода души относительна и подчинена законам разума. На этих принципах основывались и социально-политические взгляды Платона. Его идея софиократии хотя и является утопией, но ее внутренняя логика еще очень и очень долго влияла на умы.

Основания средневекового понимания свободы

Аврелий Августин – один из великих Отцов Церкви, хотя и не любил греческого, но в своих взглядах во многом находится под влиянием эллинского философа. Особенно это заметно в ранний период. И особенно в сфере обоснования возможности человека руководить собой, то есть быть началом движущим и самодвижущимся. Также заметно сходство идей раннего Августина с предшествующей традицией в его стремлении избежать действия закона компенсации, построив ясную логическую систему взаимоотношений Творца и творения. «Устрани распутниц из человеческих обществ и вожделение повсюду внесет беспорядок»[[13]](#footnote-13), замечает он, оценивая место зла в мире. Вообще говоря, трактат «О порядке» весьма примечателен в свете верного выявления генезиса не только августиновской мысли, но и средневековой этики. Написанный в ранний период его христианского творчества, он вобрал в себя и языческие, и христианские влияния. Будучи наследником Античности, Августин не мог избежать попыток построить гармоничную систему мира, где каждая вещь имеет свое, пусть не всякому понятное место. Как уже было сказано, это делается в русле стремления не нарушить порядок мира, его гармонию. Потому что в противном случае из-за кулис выйдут разрушительные силы Хаоса, настолько страшные, что это приведет к полному крушению мира, апокалипсису.

Поэтому Августин, даже будучи уже вполне искренним христианином, стремясь в первую очередь избавить от малейшей тени сомнения имя Бога, формулирует взгляды, подчас входящие в противоречие с христианским мировоззрением. С его точки зрения мир, поскольку сотворен Богом, совершенен (в смысле упорядоченности), в нем нет ничего дурного. Всякое несовершенство он объясняет слишком узким взглядом людей на жизнь или нежеланием вдумываться в происходящее вокруг них: «Но ведь это то же самое, как если бы кто-нибудь, имея до такой степени слабое зрение, что взор его на мозаичном полу не мог бы охватить пространство, большее одного квадратика, стал бы укорять художника за неумение давать этим квадратикам порядок и известное расположение. Разве виноват художник в том, что его критик не способен воспринимать его мозаичные работы, сливающиеся во всей своей совокупности в одно прекрасное целое? Но ведь именно это и происходит с теми недалекими людьми, которые, не будучи в силах своим слабым умом объять всю совокупность и гармонию вещей, если что-нибудь причиняет им вред, и, по их мнению, этот вред велик, считают, что и во всем прочем царит великая мерзость»[[14]](#footnote-14). И он считает, что прекрасно будет все, даже то, что кажется на первый взгляд ненужным или вредным: если что-либо существует, то на это есть какая-то причина, являющаяся частью общей гармонии. В масштабах Вселенной все совершенно.

И все-таки: как совместить совершенство Творца, созданного им совершенного целого с пусть лишь визуальным, но так бросающимся в глаза несовершенством отдельных частей? Ведь даже сам Августин называл нечестивых людей «нечестивыми», а недалеких «недалекими». Выйти из положения он пытается при помощи теории свободной воли. Но она, согласно уже упомянутому стремлению сохранить и гармоничность мироздания, и оправдать Бога, и не опорочить совершенство Его творения, привела, по сути к обратному результату. «*Эводий.* Значит, кто-то другой творит то зло, которое, как это ясно, не относится к Богу? – *Августин*: Конечно. Ведь зло, не могло бы появиться само по себе. А если ты спросишь, кто же именно творит его, 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»[[15]](#footnote-15).

Действительно, если человек не отвечает за свои поступки, как же можно его наказать или наградить? Одно и другое будет несправедливо. Идея наказания и ответственности приобретает смысл лишь тогда, когда поступки человека обоснованы рационально, а воля самостоятельно выбрала тот или иной вариант действия. Но это вступает в противоречие с фундаментальной установкой средневековой мысли – безусловным признанием всемогущества Бога. Таки образом, дилемма западноевропейской средневековой этики и понимания свободы воли заключена в следующем: если Бог всемогущ, тогда есть ли зло и если есть, почему за него отвечает человек. И как тогда он может быть свободным? Если же человек действительно свободен и сам несет полноту ответственности за совершаемое, не получается ли так, что Бог перестает быть Богом?

Вряд ли Августин пытался утвердить человеческий произвол и обосновать величие человека. От таких идей он был далек. Подобные воззрения были ближе ученику Пелагия Юлиану Экланскому. Как замечает Е.Н. Трубецкой, по существу указывая также на связь аскетизма в духе Пелагия (направленного, прежде всего на самоусовершенствование человека) и гуманизма: «Точка зрения Пелагия исходит из предположения умозрительного, из отвлеченного понятия человеческой личности абсолютно свободной, какая в опыте никогда не была наблюдаема. Аскетическое учение Пелагия, действительно перешло в светское пелагианство его ученика и последователя, знаменитого Юлиана Экланского. Характерным девизом всей этой светской проповеди Юлиана служит формула: «Человек, эмансипированный Богом»[[16]](#footnote-16). В мировой порядок в качестве действующей причины помимо его Создателя оказывается введено еще одно действующее лицо – человек. И тут же стала растворяться гармония космоса, а репутация Бога с рациональной точки зрения вообще оказалась под угрозой. Свидетельство тому – многочисленные споры и даже ереси появившиеся не без влияния трактата «О свободном выборе» Августина.

Дабы исправить положение, епископ гиппонский прибегает к методу, в полноте своей реализованному в его теории предопределения и фундаментальном трактате «О Граде Божием»: разделением бытия на два пласта. Один – идеальный, но нездешний, который в этой жизни может быть только в сердце. Это Град Божий. Другой – реальный, но несовершенный Град земной. Он хотя и богоборческий, является средоточием несправедливости, но здесь и сейчас его наличие обойти нельзя: «Однако жизнь Града земного протекает по таким законам, которые не исключают и злых деяний. И с этим уже ничего не поделаешь: их нужно принять как неизбежность»[[17]](#footnote-17). Здесь Августин еще продолжает античную традицию, пытаясь сохранить целостного человека, введя в систему, объяснив хотя бы в глазах разума, его усилия стать лучше и то, что, несмотря на все упражнения, он к лучшему не изменяется.

Но учение о Граде Божьем принадлежит уже не только прежней культуре. В нем есть уже предпосылки иного отношения к месту и цели человека в мире. Августин говорит о совершенно иной, не похожей на все, с чем прежде человек имел дело, природе этого Города. Он отвергает античное представление о единстве и совершенстве бытия, выражавшееся, в частности в цикличном восприятии истории. Вместо круга, который считался законченной фигурой и с которым еще пару столетий назад отождествлялся Космос, Августин предлагает линейную трактовку истории, причем имеющую и начало (грехопадение человека, основание Града земного), и конец (восстановление божественной справедливости, торжество Града Божьего). Этот взгляд совсем не характерен для античной культуры, но и в Средневековье с его телеологическими установками он вписывается не вполне. Это уже те ростки, которые будут набирать силу все Средневековье и приведут, в конце концов, к крушению прежней культуры, в которой все статично, упорядоченно, где есть свое место и у человека, и где всем в конце-концом правит необходимость. Причем место не такое уж незначительное, раз внутри такого мировоззрения было место и гуманизму гностиков, и гуманизму Пелагия.

Пока же сохраняется культурное единство Античности и Средних веков, одной из существенных черт которого можно назвать гуманность, постоянные попытки сохранения человека как единого целого то в борьбе с темными демоническими силами, то с тяжелой природой материи, которая все время уводит людей от истины. И даже в тринадцатом веке один из великих последователей Августина Иоанн Дунс Скот будет идти схожим путем, что и Отец церкви, пытаясь защищать возможность природы человека быть свободной, а, значит, целостной: «5.Называется [воля] свободной, поскольку в ее власти совершить акт, противоположный склонности, равно как и соответствующий [склонности], и не совершить, равно как совершить. 6… Таким образом, из этого можно заключить, что ни одно действие не проистекает в такой мере от нас самих, как воление воли»[[18]](#footnote-18).

Стремление во чтобы то ни стало сохранить гармонию мироздания и доброе лицо человека остается, несмотря на все «против», возникшие к этому времени и заключенные главным образом, в позиции христианства, в утверждении о непреодолимой для человека поврежденности его собственной природы и всего мироздания. Это привело с одной стороны к догматичности средневековой мысли, с другой – к ее внутренней несогласованности. Многие аскетические практики, учение об оправдании добрыми делами, разделение общества на клир, имевший особые привилегии на Страшном суде и мирян, таких привилегий не имевших, одновременное утверждение свободы человека через необходимость и возможность познания Бога, и признание его греховности, испорченности и несостоятельности – вот наиболее яркие противоречия ставшие результатом развития элементов античной культуры в христианском мировоззрении. Это не могло не привести к трансформации взглядов на человека, общество, власть, мир в целом и, конечно, на проблему свободы воли.

Реформация как мировоззренческая основа новоевропейского понимания свободы, воли и личности

Наверное, самым характерным проявлением такой трансформации стал процесс, приведший не только и не столько к появлению новой христианской конфессии, но и нового типа культуры, к началу Нового времени, стала Реформация. Именно она заложила основы политической, экономической и, конечно, этической культуры современного общества. Говоря о Реформации, Энгельс сказал: «Революция началась в мозгу монаха». Этого монаха – Мартина Лютера Э.Ю. Соловьев характеризует так: «В Лютере - все причудливо, все «не по правилам»: он фидеист, который выступает против церковного авторитета; ортодокс, ополчающийся на догматику; мизантроп, провоцирующий в простолюдине чувство его человеческого достоинства»[[19]](#footnote-19). Но вместе с оценкой Лютера здесь звучит и оценка той традиции, которая своим существованием во многом обязана реформатору.

Эволюция взглядов и веры Лютера напоминала эволюцию Августина. Да и события жизни, повлиявшие на формирование его взглядов оказались весьма похожи на путь Августина. Лютер, будучи обеспокоен прежде всего религиозными и эсхатологическими проблемами, находится очень близко к духу исканий Августина. Поэтому можно сказать, что Мартин Лютер является идейным наследником африканского мыслителя. Однако поставить между ними знак равенства или хотя бы подобия вряд ли возможно.

Одно из отличий, которые сразу бросаются в глаза, заключается в том, что немецкий реформатор не пытается строить гармоничную систему, не пытается следовать логике. И вот парадокс: прежняя традиция, пытаясь оправдать мировую гармонию, сохранить целостность каждой части мироздания, в том числе и человека, достигает скорее обратного результата. По крайней мере человек живет в ней не как нечто целостное, а опутанный по рукам и ногам различными типами права. И говорить о свободе здесь можно лишь в юридическом смысле. Она, по сути, есть лишь отсутствие правонарушений. Как верно отмечает Э.Ю. Соловьев проявления мизантропии, а по существу отказ от прежних попыток гармонизировать все противоречия внутри человека, у Лютера привели к пробуждению интереса к человеческой природе, попыткам описать пути доказательства человеческого достоинства и кардинальному переосмыслению понятия «свобода», «воля» и «личность».

Такую попытку предпринимает уже сам реформатор. Книга «О свободе христианина» противоречива и не укладывается в рациональные рамки. В ней Лютер одновременно доказывает и нищету, и достоинство человека: «Христианин является совершенно свободным господином всего сущего и неподвластен никому; христианин является покорнейшим слугой всего сущего и подвластен всем»[[20]](#footnote-20). Сам Лютер поясняет, что между этими двумя утверждениями нет никакого противоречия. Ведь имея двойственную природу, человек, в котором победила духовная сущность, не нуждается ни в чем из вещей этого мира. Однако если верх берет физическая составляющая – человек становится зависимым ото всего внешнего.

Другая причина, по которой эти два высказывания истинны одновременно, заключается в том, что свободен внутренний человек по праву, а порабощает себя сам по любви. Есть только одно, что ограничивает человеческую свободу и, вместе с тем, является ее началом или гарантом – это Слово Божие, которое есть благовестие Божие о Сыне Его, явившемся во плоти, пострадавшем, воскресшем из мертвых и прославленным освящающим Духом Святым. И это же слово, точнее, воля, является источником всякого права, в том числе того, по которому христианин свободен: «Как оба царства (мира и Бога) стоят под правлением Бога, так эта двойственность снимается в единство божественной законной волей»[[21]](#footnote-21).

Еще одно отличие от Античности: там воля противостоит праву, Лютер же начинает традицию, которая обосновывает право именно в воле. Первоначально в воле Бога, а затем и в воле человека. И это открывает дорогу к принципиально иному пониманию свободы воли европейской традицией, где право уже не выступает в качестве границы, регламентирующей все бытие, но само регламентировано высшей волей.

Лютер не желает создавать что-то новое, тем более нечто свое. Он хочет вернуться к истокам. Только эти истоки настолько обросли всевозможными наслоениями, что для их очищения пригоден лишь молот. Здесь немецкий монах обращается к тому же методу, которым пользовался Исаия в древнем Израиле, ап. Павел на рубеже эпох и впоследствии, в 19 веке, Фридрих Ницше. Молот – это слово, взрывающее, разбивающее в пыль слежавшиеся пласты человеческих представлений или, как говорил Л. Шестов «твердынь, за которыми окопался разум»[[22]](#footnote-22). Одно из «взрывоопасных» положений учения Лютера заключается в отказе от идущей еще от Античности традиции устанавливать гармонию между Высшим началом и человеком: «Бессмысленно и кощунственно спрашивать «почему?» у божественной заповеди. Богооправдания нет. Бог в себе, а именно то, что собственно составляет Божество, для человека вообще непостижим, например, Бытие вне времени, до сотворения мира. Он открыл себя только внешне, именно в слове и деле, так как только их до некоторой степени можно понять»[[23]](#footnote-23).

Как ни странно, такое ниспровержение человека имело не отрицательные, как того опасался великий гуманист северного Возрождения и оппонент Лютера Эразм Роттердамский, а скорее положительные последствия. Достаточно упомянуть, этическую концепцию И. Канта, которая является прямым продолжением антигуманизма Лютера. Хотя однозначно оценить последствия Реформации вряд ли возможно. Несомненно одно: взгляды Лютера оказали влияние, выходящее далеко за пределы религиозной сферы и стали одним из существенных факторов формирования новой культуры, в которой отчасти живем и мы.

В учении Лютера меняется представление об отношении Бога и человека, и связанная с ним идея власти. Из линейного процесса, постоянно подпитываемого диалектическими отношениями преступления и наказания, она приобретает совершенно иной, не характерный для прежней культуры, вид. Лютер не только провозгласил невозможность окончательно удостовериться в собственном спасении (еще на заре Средневековья это сделал Аврелий Августин). Он главным мотивом действий человека признал веру, целиком зависящую от Бога. Только в вере (solo fide) человек обретает автономию и ничто более – ни страх наказания, ни соблазн вознаграждения не может изменить этого.

Кроме того, Лютер сравнивает человека с вьючным животным, за которое бьются Бог и сатана: «воля человеческая... словно вьючный скот. Она находится где-то посередине между Богом и сатаной. И нет у него никакой воли бежать к одному из этих ездоков или стремиться к ним, но сами ездоки борются за то, чтобы удержать его и завладеть им»[[24]](#footnote-24). Все это не может не навести на мысль, что конец истории, немыслимый для Античности, признаваемый, но все же далекий для Средневековья, становится таким близким и осязаемым. Макро- и микрокосм меняются местами. Трагизм существования выходит за пределы иконы и богословия и становится частью личного повседневного опыта. А сам личный опыт – главным содержанием жизни.

С этой точки зрения становится еще ощутимее, почему для Лютера идея личной ответственности занимает столь важное место: конец человека – это конец мира. Такой подход сближает христианина Лютера и антихристианина Фридриха Ницше. И, наоборот, отдаляет принципы его учения от идей многих последующих мыслителей. Еще дореволюционные исследователи отмечали, что начиная уже с соратника Лютера, Меланхтона, протестантизм постепенно возвращается к рациональным методам средневековых мыслителей, поскольку они давали возможность выстроить целостное знание, создать гармоничную систему. Но ведь это как раз то, против чего выступал Лютер, как раз то, что скрывало от человека его истинную суть, не давало ему быть свободным, пусть и в негативном смысле. А раз так, то невозможно было найти выход из ощущаемой всем естеством несправедливости мироздания и расколотости человеческой природы.

Впервые после Лютера в европейской философии на такой путь попытался однозначно выйти Фридрих Ницше: «Ницше первый из немецких философов обратился лицом к Лютеру и Библии»[[25]](#footnote-25). Только его неудачу можно объяснить отсутствием того фундамента, на который опирался реформатор – Бога, который, по мнению Ницше, умер. Впрочем, применительно к европейской культуре это не так уж далеко от истины. Смерть Бога, о которой так много говорил Ницше, во многом вызвана разрастанием европейского гуманизма – «был один христианин, да и того распяли», говорит Ницше в «Антихристианине». Как ни странно, именно данный факт явился одним из побудительных мотивов его творчества. Этот гуманизм не освободил человека, как своеобразная мизантропия Лютера, а только поработил его, привязав к гармонии вечных истин. И именно против этого выступил Ницше, признав нынешнего человека канатом, натянутым между животным и Сверхчеловеком, а его свободу – стремлением оправдать свои слабости.

Новое понимание свободы, о котором говорил Ницше, это свобода Сверхчеловека, который свободен от любой причинно-следственной связи, являясь, как вещь-сама-по-себе Канта причиной всего, что делает. Во многом этика Ницше как раз развила учение Канта о феноменальном и ноуменальном мире. Мир феноменальный – мир человека, а ноуменальный – Сверхчеловека. И так как феноменальный мир подчинен необходимости и в нем нет места свободе, он по мысли Ницше, должен уйти, уступив место миру свободы, в котором через Сверхчеловека раскроется истинная природа жизни, разрушив все то, что тысячелетиями мешало человеку почувствовать Свободу, что мешало осуществлению Воли.

Здесь, в позиции Ницше, взгляды западного человека впервые совпадают с миропониманием русской культуры и культуры Востока. Человек сливается с Бытием сознательно, не боясь потерять свою индивидуальность, в надежде обрести Свободу и настоящего, не слепленного из бесконечных причинно-следственных закономерностей, себя. Но и отличие огромно. Если в древнекитайской мысли основой выступает сотворчество человека и Неба, природы, а русской – сотворчество человека и Бога, Ницше остается сыном Европы. Человек у него соединяется с Волей, чтобы получить власть. Прежде всего, над самим собой. Именно такая постановка вопроса стала определяющей при формировании современного понимания проблемы свободы воли личности.

Описать ее можно выражением З. Фрейда «воля к смерти». Например, в экзистенциальной философии свобода понимается как неограниченная, самодостаточная воля личности. Вплоть до самоуничтожения.

**Заключение**

В данной работе рассмотрены некоторые подходы к объяснению вопроса свободы воли человека. Выбор древнекитайской и древнерусской традиции обусловлен тем, что они представляют интересную и глубокую оппозицию господствующей европейской традиции. На их примере показано, что понятие свободы гораздо шире и многограннее, чем принято думать не только на обывательском уровне, но и согласно общепринятым научным представлениям.

Еще один результат этого исследования – выявление такого парадокса: философские концепции, отстаивающие свободу воли человека античный, ренессансный и современный гуманизм результатом своим имели фактическое отрицание свободы. Например, через разделение людей на достойных и нет и тотальное подчинение человека рациональным системам. Теории же, признававшие бытийственную беспомощность человека, наоборот акцентировали внимание на нем и освобождали его от многих зависимостей, порожденных например, обществом или сложившимся мировоззрением.

В целом остается заключить, что, несмотря на прошедшие века, эта проблема актуальна и сейчас.

1. Соколов В.В. Введение в классическую философию. М.: Изд-во МГУ, 1999. – С.295 [↑](#footnote-ref-1)
2. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М, 1999. – С. 9 [↑](#footnote-ref-2)
3. Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. - М.: Мысль, 1987 [↑](#footnote-ref-3)
4. Торчинов Е.А. Пути филосфии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – С. 60 [↑](#footnote-ref-4)
5. Гусев Д.А. и др. История философии. – М: Эксмо, 2004. – С. 51 [↑](#footnote-ref-5)
6. Торчинов Е.А. Пути филосфии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – С. 63 [↑](#footnote-ref-6)
7. Там же. – С. 64 [↑](#footnote-ref-7)
8. Иллюстрированная история религий под редакцией профессора Д.П. Шантепи де ля Соссей. Изд. второе. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, Российский фонд мира, 1992. –Т.2. -С.206 [↑](#footnote-ref-8)
9. Кн. С.Н. Трубецкой. Курс истории древней философии. М.: Гуманит. изд. центр Владос; Русский Двор, 1997. –С. 61. [↑](#footnote-ref-9)
10. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М, 1999. [↑](#footnote-ref-10)
11. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1999. -С.23 [↑](#footnote-ref-11)
12. Кн. С.Н. Трубецкой. Курс истории древней философии. М.: Гуманит. изд. центр Владос; Русский Двор, 1997. -С. 60 [↑](#footnote-ref-12)
13. О порядке. Цитировано по Бычков В.В. Этика Отцов церкви. М.: НПЦ Ладомир, 1995, Ч.2 -С. 364 [↑](#footnote-ref-13)
14. Аврелий Августин. О порядке//Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. -С.141 [↑](#footnote-ref-14)
15. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1999. -С. 125 [↑](#footnote-ref-15)
16. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Блаженного Августина. [www.vechi.liter.ru](http://www.vechi.liter.ru), Ч. 2. -С. 12,14 [↑](#footnote-ref-16)
17. О Граде Божием. Цитировано по Бычков В.В. Этика Отцов церкви. НПЦ М.: Ладомир, 1995. Ч.2, -С. 365 и прим.3 к этой странице: *Ср. у Плотина: «… если бы не было зла, универсум был бы несовершенным»*. [↑](#footnote-ref-17)
18. Бл. Иоанн Дунс Скот. Избранное. Сост. и общ. ред. Г.Г. Майорова. М.: Изд. францисканцев, 2001. -С. 477 [↑](#footnote-ref-18)
19. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. М.: Изд. политической литературы, 1991. -С.54-55 [↑](#footnote-ref-19)
20. Лютер М. «О свободе христианина» Избранное. СПб., 1997. стр.13 [↑](#footnote-ref-20)
21. Johannes Heckel. Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. München, 1953. -S.47 [↑](#footnote-ref-21)
22. Шестов Л. Афины и Иерусалим. – СПб.: Азбука, 2001. -С.180 [↑](#footnote-ref-22)
23. Johannes Heckel. Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. München, 1953. -S.52-53 [↑](#footnote-ref-23)
24. Лютер М. О рабстве воли//Избранное. СПб., 1997. -С.212 [↑](#footnote-ref-24)
25. Шестов Л. Афины и Иерусалим. – СПб.: Азбука, 2001. -С.187 [↑](#footnote-ref-25)