

Проблема свободы воли в нравственном богословии

Иван Лупандин

Тема свободы воли широко обсуждалась в христианском западном богословии со времен святого Августина (354-430). Однако особую актуальность эта тема получила во времена Лютера, выступившего с "провокационным" тезисом о "рабстве воли". Иезуиты, традиционно воспринимавшие себя как противники протестантизма, активно полемизировали с лютеранами и кальвинистами, отстаивая тезис о наличии у человека свободы воли. Следует учесть, что при отстаивании учения о свободе воле богословам-иезуитам приходилось решать непростую проблему согласования свободы воли человека с божественным предопределением. Крайнюю позицию в этом вопросе, вызвавшую критику не только среди протестантов, но и среди некоторых католических богословов (например, Доминго Баньеса), занял иезуит Луис Молина (1535-1600), считавший, что каждый свободный поступок человека изменяет судьбу всего мира.

Приложением молинистского трактовки свободы воли к нравственному богословию занимались ряд иезуитских богословов XVII века - Санчес, Бузенбаум и др. Во Франции иезуиты-моралисты столкнулись с мощной оппозицией среди последователей епископа Янсения, известных как "янсенисты". Наиболее выдающимися противниками нравственного богословия иезуитов были Блез Паскаль и Антуан Арно.

К XIX веку, к которому относится творчество австрийского богослова-моралиста Иеронима Нольдина, споры янсенистов и иезуитов, некогда сотрясавшие Католическую Церковь, уже утратили свою злободневность.

Иероним Нольдин – священник-иезуит, родился в Австрии, в городе Салюрн в Южном Тироле, 30 января 1838 года. Будучи рукоположен в священники в 1861 году, Нольдин четыре года спустя вступил в Орден иезуитов и в 1875 стал ректором иезуитской богословской коллегии в Инсбруке. С 1890 по 1909 Нольдин преподавал нравственное богословие в Инсбрукском университете. В 1902 он опубликовал свой главный труд *Summa theologiae moralis* (Основы нравственного богословия) представляющий собой учебника по нравственному богословию в трех частях. К моменту смерти автора в 1922 году этот учебник выдержал 16 изданий. 33 издание было опубликовано в 1961 году под редакцией богослова Г. Хейнца.

Как богослов Нольдин вполне традиционен и целиком стоит на позициях ордена иезуитов в таких вопросах, как свобода воли, пробабилизм и т.п.

В настоящем докладе мы остановимся на содержании первой части учебника, имеющей название *De principiis* (Об основаниях [нравственного богословия]). Фундаментальной категорией для Нольдина является понятие *actus humanus* (человеческое действие).

Нольдин разграничивает *actus humanus* от *actus hominis* (действие человека). *Actus humanus* – это поступок, совершенный с согласия разума и свободной воли человека, т.е. «сознательной» поступок. *Actus hominis* – это всякое действие человека, не обязательно предполагающее участие разума и свободной воли. Согласно Нольдину, только *actus humanus* может быть предметом нравственной вменяемости (*imputatio*), т.е. может быть оценен как нравственно добрый или нравственно дурной поступок.

Нольдин также выделяет четыре вида препятствий для свободного характера человеческого поступка, могущих ограничить или вовсе упразднить вменяемость. Это (1) неведение (*ignorantia*), (2) невнимательность (*inadvertentia*), (3) страх (*metus*) и (4) насилие (*violentia*).

Неведение означает, что человек не знает, к каким последствиям приведет данное

действие (например, убийство на охоте, совершенное по ошибке). Неведение, в свою очередь, подразделяется Нольдином на устранимое (*vincibilis*) и неустранимое (*invincibilis*). Устранимым Нольдин называет то неведение, которое может быть устранено (досл. «преодолено») путем приложения усилий, оправданных с точки зрения здравого смысла (*moralis diligentia*), т.е. тех усилий, которые не причиняют человеку чрезмерного неудобства (*nimium incommodum*), например, чрезмерных затрат времени и сил. Неустранимое (непреодолимое) неведение полностью лишает действие свободного характера и т.о. исключает вменяемость.

Невнимание Нольдин анализирует путем исследования трех степеней внимания или рефлексии. Актуальное внимание (*advertentia actualis*) предполагает активную включенность разума и воли человека в действие, т.е., выражаясь современным языком, рефлексия над поступком (человек действует и осознает себя действующим). Виртуальное внимание (*advertentia virtualis*) имеет место тогда, когда человек, совершающий действие, отвлекается и думает о чем-то другом, но, будучи спрошен, тотчас дает ответ о цели и характере совершаемого им действия, или, встречая препятствие к осуществлению действия, пытается продолжить действие и преодолеть препятствие. Привычное внимание (*advertentia habitualis*) имеет место тогда, когда человек действует по привычке или, выражаясь современным языком, машинально, не стремясь в действительности достичь цели, к которой объективно направлено действие. Для нравственной вменяемости, согласно Нольдину, требуется наличие актуального или, по крайней мере, виртуального внимания. Виртуальный характер внимания способен уменьшить вменяемость действия, но не полностью упраздняет заслугу или вину, в то время как лишь привычное внимание лишает действие права именоваться *actus humanus* и, таким образом, уничтожает вменяемость.

Страх, который Нольдин определяет как «содрогание разума по причине грядущего зла» (*mentis trepidatio ob malum futurum*), подразделяется им на сильный (*gravis*) и умеренный (*levis*, дословно «легкий»). Сильный страх может уменьшить или вовсе упразднить вменяемость.

Наконец, насилие само по себе частично или полностью упраздняет вменяемость, но, в свою очередь, порождает новую нравственную проблему, связанную с обязанностью противостоять насилию. Здесь Нольдин вводит понятие «ущерба» (*damnum*), который подразделяется им на серьезный и незначительный. Перспектива претерпеть в результате сопротивления насилию большой ущерб (лишения жизни, здоровья или состояния) обычно оправдывает человека в неокказании сопротивления насилию и упраздняет полностью или частично вменяемость поступка, совершенного по приказу совершителя насилия.

Как замечает Нольдин, четыре вышеперечисленных «препятствия для свободы» (*impedimenta libertatis*), в свою очередь, подразделяются на внутренние (характеризующие внутреннее состояние самого человека), а именно, неведение и невнимание, и внешние (характеризующие внешние обстоятельства, в которых приходится осуществлять действие), а именно, страх и насилие.

Таким образом, Нольдину удалось создать стройную систему нравственной оценки человеческих поступков.

Оценка системы Нольдина.

Сначала отметим достоинства этической системы, созданной Иеронимом Нольдином. Первое и главное достоинство этой системы состоит в постулировании наличия у человека свободной воли. Таким образом, человек ставится над всем природным миром и обретает некое богоподобие. От решения свободной воли человека зависит будущее мира, отсюда возникает наряду с чувством собственного достоинства (продиктованного наличием столь высокого дара, как свобода воли) и чувство ответственности за свою личную судьбу, а также за судьбу своих близких, своей родины и всего мира. Впрочем, этот аспект учения о свободе воли Нольдином почти не затрагивается. Стихия автора -

казуистика, и он спешит перейти к конкретным примерам.

Второе достоинство системы Нольдина - это ее гуманность, т.е. тот дух сострадания и понимания немощности человека, который пронизывает всю эту нравственную систему. Третье достоинство системы Нольдина - это упор на необходимость внимательного анализа человеком собственных поступков и намерений, то что мы называем рефлексией или самоанализом.

Наконец, четвертое достоинство системы Нольдина - это выявление им четырех дегуманизирующих факторов, препятствующих человеку совершать подлинно человеческие действия, т.е. действия, соответствующие в полной мере достоинству человека как свободного существа. Эти дегуманизирующие факторы суть невежество, невнимание, страх и насилие. Имплицитно Нольдин призывает бороться с ними и в этом заключается гуманистический пафос его нравственно-богословской системы.

Однако мы считаем необходимым отметить и недостатки нравственного учения Нольдина и иезуитов в целом. Первый недостаток - это отделение мистического и аскетического богословия от нравственного, связанное с присущим западному средневековому богословию (прежде всего его томистскому изводу) разделению сфер должного и сверхдолжного. В результате за пределами рассмотрения остается ключевой для восточного богословия вопрос о стяжании подлинной свободы через постоянную борьбу со страстями. Нольдин дает идеал: свободный поступок, - но не указывает средств для достижения этого идеала, потому что скован традицией разделения сфер нравственного и аскетического богословия. Второй недостаток системы Нольдина проявляется в его трактовке понятия совести. По Нольдину совесть направлена исключительно на будущий поступок, который человек обдумывает и планирует, и совсем не касается тех поступков, которые были совершены человеком в прошлом. Это для человека, воспитанного на русской классической литературе, представляется nonsens (как быть тогда с выражением: "Ему (ей) стало совестно" и т.п.). Достаточно вспомнить в этой связи строки из знаменитого стихотворения Пушкина:

И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуюсь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю.

Полностью расходится с нравственным учением Нольдина и морализм Льва Толстого. Для нравственного возрождения Нехлюдова, центрального персонажа романа Толстого "Воскресение", ключевую роль играет именно совесть как нравственная оценка неправильно прожитой жизни и как бы нового взгляда на совершенные в прошлом поступки. В рамках же нравственного богословия Нольдина не находится места для таких переживаний. Напротив, совершенные в прошлом поступки легко могут быть оправданы в силу того, что человек, их совершавший, поступал так по невниманию, или неведению, или из страха, или подчиняясь насилию, т.е. был не вполне свободен. Надо сказать, что в данном случае Толстой ближе, чем Нольдин, подходит к исконно евангельскому смыслу слова "покаяние" (μετάνοια, т.е. изменение ума). На протяжении всего учебника Нольдина это греческое слово (μετάνοια) ни разу не появляется и, тем более, не анализируется. Нольдин вполне довольствуется латинским эквивалентом этого слова - poenitentia - делая вид, что не замечает, насколько далеки этимологически эти слова друг от друга (poenitentia от poena - кара, наказание).

Вернемся в этой связи к примеру с Нехлюдовым. Вот, Нехлюдов соблазнил Катюшу. Является ли в терминах Нольдина его грех "материальным" или "формальным"? Ясно, что поскольку Нехлюдов действовал в состоянии аффекта, не будучи способен из-за овладевшей им похоти спокойно анализировать свои поступки, его свобода воли была умалена, а потому грех, совершенный им, объективно будучи смертным, с субъективной точки зрения является простительным по причине практического отсутствия свободы

воли. Мог ли Нехлюдов без чрезмерного неудобства и напряжения вести "невидимую брань" со своими помыслами, обязан ли он был совмещать в себе обязанности воина и дворянина с монашескими добродетелями? Толстой отвечает на этот вопрос утвердительно, Нольдин, скорее всего, ответит отрицательно. Представляется, однако, что в своем нравственном ригоризме Толстой ближе к осуществлению евангельского призыва: "Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный", - чем Нольдин. А причина, скорее всего, все в том же разделении должного и сверхдолжного, морали и аскетизма, мирян и монашествующих. Нольдин, будучи в плену у многовековой традиции, считает такое разделение настолько самим собой разумеющимся, что даже не задумывается о том, чтобы оправдать его в глазах тех, кто думает иначе. Но тем, кто воспитан на романах Толстого и Достоевского, подчас трудно бывает принять систему Нольдина: она представляется чересчур холодной, казуистической и резонерской.

Наконец, недостаток системы Нольдина мы усматриваем и в отсутствии эстетического критерия оценки поступка. В русском языке (насколько может судить автор, также и в английском) есть понятие "некрасивого (безобразного) поступка или поведения" (в англ. ugly behavior). Нольдин даже не пытается внести эстетические критерии в нравственное богословие: для него, как для настоящего немца и педанта, эстетика - это одно, а мораль - другое. Не здесь ли кроются причины бунта Ницше против христианской морали во имя красоты? В русской культуре такой бунт по определению был бы бессмысленным, ибо безнравственный человек одновременно и безобразен, некрасив.

На наш взгляд, именно отсутствием эстетической составляющей в нравственной системе Нольдина следует объяснить то, что на протяжении всей первой части учебника не упоминается такая фундаментальная нравственная категория как «стыд» (лат. pudor), играющая столь важную роль в нравственной системе русского философа Владимира Соловьева (ср. его книгу «Оправдание добра». Дело в том, что стыд, в отличие от совести, более тесно связан с эстетическим восприятием поступка. Кроме того, стыд связан также с восприятием поступка другими людьми, в то время как совесть – это восприятие поступка самим совершившим его человеком. Тема стыда т.о. поднимает еще одну тему, совершенно не нашедшую отражения в нравственном богословии Нольдина – тему общественной нравственности.

В заключение позволю себе провести некую аналогию. С моей точки зрения система Нольдина напоминает аналитическую геометрию Декарта, где любую, самую сложную геометрическую задачу можно решить, действуя по некоему простому алгоритму. Напротив, система Толстого напоминает тезис Паскаля о необходимости "озарения" в математике. Озарение в свою очередь связано с эстетическим восприятием действительности. В математике Паскаля, как и в нравственном учении Толстого, есть место красоте (можно сказать "красивое решение" или "красивый поступок"). В математике Декарта и в нравственном учении Нольдина красота, увы, становится ненужным и бессмысленным понятием. А поскольку красота – это характеристика поступка каким он выступает в глазах окружающих людей (общества), то отсутствие эстетических критериев в нравственной системе Нольдина неизбежно ведет к индивидуализму, столь характерному для западной ментальности в целом, в отличие от русской соборности, о которой учил русский философ-славянофил А. С. Хомяков.