



Вникай в учение

ВИССОН
ИЗДАТЕЛЬСТВО

Санкт-Петербург, 2016



*Джонатан
Эдвардс*



СВОБОДА
ВОЛИ

ИССЛЕДОВАНИЕ
ГОСПОДСТВУЮЩИХ
СОВРЕМЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
О СВОБОДЕ ВОЛИ,
КОТОРАЯ СЧИТАЕТСЯ
НЕОБХОДИМЫМ УСЛОВИЕМ
НРАВСТВЕННОГО ДЕЙСТВОВАНИЯ,
ДОБРОДЕТЕЛИ И ПОРОКА,
НАГРАДЫ И НАКАЗАНИЯ,
ПОХВАЛЫ И ПОРИЦАНИЯ,
ВЫПОЛНЕННОЕ
ПОКОЙНЫМ ПРЕПОДОБНЫМ
ДЖОНАТАНОМ ЭДВАРДСОМ,
РЕКТОРОМ КОЛЛЕДЖА НЬЮ-ДЖЕРСИ

...Помилование зависит не от желающего...

Рим. 9:16

ББК 86.37
Э18

Перевод с английского

The Freedom of the Will
by Jonathan Edwards

Russian translation was made from
the edition published
by Thomas Nelson in London in 1845.
All rights reserved.

Перевод с английского *В. Н. Гаврилова*
Вступительная статья *М. Н. Яковлевой*

Эдвардс Дж.
Э18 Свобода воли / Пер. с англ. — СПб.: Виссон, 2016. — 504 с.

Впервые изданный на русском языке трактат выдающегося американского теолога и проповедника эпохи Великого пробуждения Джонатана Эдвардса (1703–1758) посвящен вопросу свободы воли, который волновал философов и богословов во все времена и остается предметом споров и в наши дни. Книга будет полезна прежде всего преподавателям и студентам духовных учебных заведений, а также всем, кого интересует христианская трактовка данного вопроса.

ББК 86.37

СОДЕРЖАНИЕ

Свидетельство о воле. <i>М. Н. Яковлева</i>	13
Предисловие.....	36

ЧАСТЬ I

В КОТОРОЙ РАЗЪЯСНЯЮТСЯ И ОПРЕДЕЛЯЮТСЯ
РАЗЛИЧНЫЕ ТЕРМИНЫ И ПОНЯТИЯ, ОТНОсяЩИЕСЯ
К ПРЕДМЕТУ ДАЛЬНЕЙШИХ РАССУЖДЕНИЙ

ГЛАВА 1	
О природе воли	44
ГЛАВА 2	
Об определении воли	50
ГЛАВА 3	
О значении терминов «необходимость», «невозможность», «неспособность» и т. д., а также о произвольности	62
ГЛАВА 4	
О различии естественной и нравственной необходи- мости и неспособности	74
ГЛАВА 5	
О понятиях свободы и нравственного действовани.....	85

ЧАСТЬ II

ГДЕ РАССМАТРИВАЕТСЯ, СУЩЕСТВУЕТ ЛИ И МОЖЕТ ЛИ
СУЩЕСТВОВАТЬ ТАКОГО РОДА СВОБОДА ВОЛИ, В КОТОРОЙ
АРМИНИАНЕ ВИДЯТ СУЩНОСТЬ СВОБОДЫ ВСЯКОЙ
ПРАВСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ; И МОЖНО ЛИ ВООБЩЕ
ПРЕДСТАВИТЬ СЕБЕ ЧТО-ЛИБО ПОДОБНОЕ

ГЛАВА 1

Демонстрирующая явную противоречивость арминиа-
нских представлений о свободе воли, связанных со
способностью воли к самоопределению..... 92

ГЛАВА 2

Посвященная рассмотрению нескольких мнимых спо-
собов ускользнуть от приведенной выше аргументации ... 98

ГЛАВА 3

О том, может ли какое-либо явление, и в частности
воление, возникнуть, если для его возникновения нет
причины 106

ГЛАВА 4

Может ли воление возникать без причины, в силу ак-
тивности природы души 115

ГЛАВА 5

Демонстрирующая, что если считать утверждения,
используемые в такого рода отговорах, истинными,
то все они вместе оказываются совершенно нелепыми
и не могут послужить к обоснованию арминиа-
нского понимания свободы; и почему (при такой аргумен-
тации) арминиа-нские писатели просто обязаны впадать
в противоречия 121

ГЛАВА 6

Об определении воли относительно вещей, которые с
точки зрения разума совершенно равноценны 128

ГЛАВА 7

О представлении, согласно которому свобода воли со-
стоит в безразличии 139

ГЛАВА 8

О свободе воли как о предполагаемой противоположности всякой необходимости 153

ГЛАВА 9

О связи актов воли с указаниями разума 158

ГЛАВА 10

О необходимой связи воления с влиянием мотивов: подробное рассмотрение явной противоречивости утверждений и доводов мистера Чубба относительно свободы воли 169

ГЛАВА 11

Свидетельства достоверного предведения Богом волений нравственных личностей 191

ГЛАВА 12

Достоверное Божие предведение будущих волений нравственных личностей несовместимо с такой произвольностью этих волений, при которой они совершенно не являются необходимыми 218

ГЛАВА 13

Считаем ли мы воления нравственных личностей связанными с чем-либо предшествующим или нет, они все же должны быть необходимыми в таком смысле, который опровергает арминианские представления о свободе 238

ЧАСТЬ III

В КОТОРОЙ ИССЛЕДУЕТСЯ, ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ТАКАЯ СВОБОДА ВОЛИ, НА КОТОРОЙ НАСТАИВАЮТ АРМИНИАНЕ, НЕОБХОДИМА ДЛЯ НРАВСТВЕННОГО ДЕЙСТВОВАНИЯ, ДОБРОДЕТЕЛИ И ПОРОКА, ПОХВАЛЫ И ПОРИЦАНИЯ И Т. Д.

ГЛАВА 1

Нравственное совершенство Бога необходимо и при этом добродетельно и достойно восхваления 244

ГЛАВА 2

Волевые акты человеческой души Иисуса Христа с необходимостью святы и при этом истинно добродетельны, достойны хвалы, воздаяния и т. д. 250

ГЛАВА 3

То обстоятельство, что некоторые люди преданы Богом греху, и существование падшего человечества в целом доказывают, что нравственная необходимость и неспособность не противоречат наказуемости 269

ГЛАВА 4

Заповеди и обязанность послушания, совместимые с нравственной неспособностью слушаться 280

ГЛАВА 5

Особо рассматривается искренность стремлений и усилий, считающаяся оправданием при невыполнении чего-либо, что само по себе есть благо..... 296

ГЛАВА 6

Свобода безразличия не только не является необходимой для добродетели, но совершенно с ней несовместима; и все привычки и наклонности, как добродетельные, так и порочные, несовместимы с арминианскими представлениями о свободе и нравственном действовании 308

ГЛАВА 7

Арминианские представления о нравственном действовании несовместимы с каким бы то ни было влиянием мотивов или побуждений в случае как добродетельных, так и порочных деяний..... 320

ЧАСТЬ IV

В КОТОРОЙ РАССМАТРИВАЮТСЯ ГЛАВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
РАССУЖДЕНИЙ АРМИНИАН, КОГДА ОНИ ОБОСНОВЫВАЮТ
И ОТСТАИВАЮТ РАССМОТРЕННЫЕ ВЫШЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
О СВОБОДЕ, НРАВСТВЕННОМ ДЕЙСТВОВАНИИ И Т. П.
И ОПРОВЕРГАЮТ ДОКТРИНУ ОППОНЕНТОВ

ГЛАВА 1

Сущность добродетельности и порочности сердечных
предрасположенностей и волевых актов заключается
не в их причине, а в их характере 332

ГЛАВА 2

Ошибочность и противоречивость тех метафизиче-
ских представлений о действии и деятельности, ко-
торых, похоже, в большинстве своем придерживают-
ся защитники арминианской доктрины, касающейся
свободы, нравственного действия и т. п. 341

ГЛАВА 3

Причины, по которым кое-кто полагает противореча-
щим здравому смыслу то, что вещи, являющиеся не-
обходимыми, заслуживают похвалы или порицания 353

ГЛАВА 4

В соответствии со здравым смыслом и естественными
представлениями людей следует предположить со-
вместимость нравственной необходимости с хвалой и
порицанием, наградой и наказанием..... 363

ГЛАВА 5

Касательно тех возражений, что такая концепция не-
обходимости делает напрасными и бессмысленными
все средства и усилия, направленные на уклонение
от греха или обретение добродетели и праведности,
и что тем самым люди в вопросах морали и религии
превращаются просто в машины..... 375

ГЛАВА 6

О том возражении против отстаиваемой доктрины,
что она согласуется со стоической доктриной рока и с
мнением мистера Гоббса 386

ГЛАВА 7	
О необходимости Божией воли	390
ГЛАВА 8	
Рассматривается еще несколько возражений против нравственной необходимости волений Бога	400
ГЛАВА 9	
О тех возражениях против отстаиваемой доктрины, что она превращает Бога в творца греха	418
ГЛАВА 10	
О первом вхождении греха в мир	440
ГЛАВА 11	
О предполагаемой несовместимости этих принципов с нравственными качествами Бога	443
ГЛАВА 12	
О предполагаемой тенденции данных принципов вести к атеизму и распущенности	450
ГЛАВА 13	
О том возражении против аргументации, обосновывающей кальвинистское учение, что она метафизична и невразумительна	455
Заключение	464
Замечания к труду лорда Кеймса «Опыт о принципах нравственной и естественной религии» в письме к священнослужителю Шотландской церкви от преподобного мистера Джонатана Эдвардса	476
Примечания	493

СВИДЕТЕЛЬСТВО О ВОЛЕ

Данное издание представляет российскому читателю один из важнейших трактатов американского теолога и философа Джонатана Эдвардса. Это первый русский перевод данной книги, который, мы надеемся, восполнит определенную лакуну в представлениях современных россиян о стиле мышления и убеждениях этого выдающегося автора. При всей разности исторического пути России и США есть нечто, что объединяет — не только наши две нации, но и многие другие, — стремление к истинной вере, к богообщению, к пониманию людьми своих жизненных целей и стратегий их достижения. И на этом пути обращение к творчеству Эдвардса может оказаться полезным и вдохновляющим не только для протестантских сообществ, но и для всех христиан, а может быть, даже и для носителей иного религиозного сознания.

Современный американский пастор Джон Пайпер спрашивает: «Знает ли кто-либо из нас о том невероятном факте, что этот человек, прослуживший в течение 23 лет пастором церкви из 600 членов в маленьком городке, затем миссионером для индейцев в течение 7 лет, который воспитал 11 верных детей, работавший без электрического освещения, литературных редакторов, электронной почты, иногда даже не имея достаточно бумаги, чтобы писать свои труды, дожил только до 54 лет и умер, оставив библиотеку всего в 300 книг, — что этот человек стоял у истоков одного из самых больших пробуждений современности, написал богословские труды, не потерявшие свою актуальность через 200 лет, и сделал больше для миссионерского движения того времени, чем кто-либо из его современников?» *

* Дж. Пайпер. *Джонатан Эдвардс. Пастор-богослов: Размышления о служении Джонатана Эдвардса.* — Чернигов: INLUMINE, 2008. — С. 11.

Эдвардс был плодовитым писателем — по свидетельствам биографов, он никогда не расставался с пером, — и его литературное наследие довольно разнообразно. Это проповеди, философские и теологические сочинения, научные трактаты, биографическое произведение «Жизнь Давида Брейнерда» (жизнеописание одного миссионера, которому Эдвардс приходился другом и наставником), разнообразные заметки и дневники. Видимо, главными его трудами следует считать те четыре, что были написаны в течение семилетнего служения (1751–1758) в Стокбридже: «Исследование о свободе воли» (опубликовано в 1754 г.), «Доктрина в защиту первородного греха» (опубликовано в 1758 г.), «Природа истинной добродетели» (опубликовано посмертно в 1765 г.) и «Цель божественного творения мира» (опубликовано посмертно в 1765 г.).

Да, кое-что мы, конечно, знаем о Джонатане Эдвардсе. На русском языке можно ознакомиться с несколькими его проповедями (с самой знаменитой — «Грешники в руках разгневанного Бога» — и с некоторыми другими, например: «Суверенность Божья в спасении людей», «Прощение для величайших грешников»), со сводом его резолюций (решений), с полными переводами трактатов «Религиозные чувства» (этот трактат тоже претендует на звание величайшего среди трудов Эдвардса) и «Признаки работы Духа Истины» (имеется также сокращенный перевод этого труда, носящий название «Божья ли это работа?»), с сокращенным и переработанным переводом «Трактата о духовных привязанностях», изданным под названием «Подлинное переживание! Истинным или ложным следует считать духовное переживание?», и, наконец, со сборником сокращенных переводов разных работ «Джонатан Эдвардс о Возрождении. Повествование об удивительных обращениях в веру. Отличительные черты работы Духа Божьего. Рассказ о религиозном возрождении в Нортгемптоне в 1740–1742 гг.». Очевидно, что на сегодняшний день литературное наследие Джонатана Эдвардса представлено на русском языке весьма фрагментарно.

Краткие сведения об Эдвардсе мы можем найти в книгах по истории США и по истории церкви, теологии и философии. Одна из самых ярких характеристик его творчества содержится в уже

процитированной проповеди Джона Пайпера, изданной на русском языке в виде маленькой книжки. Кроме того, на просторах Интернета опубликован ряд научных статей, посвященных разным аспектам его жизни и литературной деятельности. В числе авторов — Дж. Фишер, Дж. де Витт, У. Шпон, М. Хайкин, Дж. Герстнер, У. Тулльян-Чивидьян, Б. Хорсуэлл, А. Штерн.

Определенный интерес к Эдвардсу в России проявляется также и в том, что ему нашлось место даже в социальных сетях. На сайте «ВКонтакте» существует посвященное его творчеству сообщество — хотя и насчитывающее совсем немного участников. Более того, он имеет тут и собственный аккаунт, где у него в друзьях числится один лишь Дж. Беркли. Поставим здесь «смайлик» — и далее обратимся к более серьезным вопросам.

Издание данной книги призвано не только познакомить россиян с еще одним — может быть, важнейшим — трудом Эдвардса, не только расширить представления о судьбах американского протестантизма в XVIII в. и о культуре США в целом, хотя уже и это было бы достойной задачей. «Исследование» Эдвардса занимает важное место в истории христианской церковной традиции. Будучи связана с проблемами человеческой воли и божественного предопределения, эта книга представляет собой одно из ключевых звеньев в цепи теологической дискуссии, тянущейся с первых веков христианской эры.

В поисках истоков этой цепи мы можем заглянуть и в более далекое, нехристианское прошлое. Сцепка двух ключевых для данной дискуссии понятий — свободы и ответственности — возникла в весьма отдаленные времена. Независимо друг от друга представители разных цивилизаций пытались решить проблему свободы воли. Проблема эта, видимо, представляет собой одну из культурных констант, особо ярко проявляющуюся при развитой религии, обладающей рационально-теологической составляющей. Ведь религиозный и нравственный субъект может существовать только в условиях наличия свободы, иначе все его личные усилия и понятия добродетели и порока теряют смысл. С другой стороны, развитые религии всегда мыслят Бога как всемогущего и всеведущего, и данное положение вступает в конфликт

с необходимостью некоего свободного пространства — во всяком случае, в нравственной вселенной.

В древних религиях данная проблема в основном была связана с категорией судьбы, слепой и безличной закономерности, которой вынуждены были порой подчиняться даже божества. Особенно жесткая концепция судьбы отличала культуры античности. В иудаизме и христианстве — религиях личного Бога — проблема свободы воли есть один из аспектов отношений между человеком и Богом, которые здесь интерсубъективны. Мы, конечно, ограничимся кратким обзором христианских воззрений на данную проблему.

В христианской мысли принцип детерминизма выражается в двух новых понятиях — божественного предопределения и божественной благодати, и именно с таким новым, христианским детерминизмом сталкивается прежний принцип свободы воли. Все существующее зависит от Бога, но необходимо, чтобы что-то зависело и от человека. Согласование этих двух положений оказалось настолько трудной задачей, что вызывало споры на протяжении всей христианской истории. Задача была в то же время чрезвычайно животрепещущей, поскольку составляла существенную часть сотериологического учения.

Попытки типологии и систематизации позиций христианских мыслителей (как древних, так и современных) в отношении этой проблемы привели к выделению двух направлений — компатибилизма и инкомпатибилизма. Представители первого считают, что детерминизм совместим со свободой воли, представители второго отрицают это. Внутри инкомпатибилизма различают жесткий детерминизм и либертарианство. В обоих случаях равновесие двух принципов нарушается, один доминирует в ущерб другому.

В христианскую эпоху вопрос о свободе воли впервые выдвигает на первый план Пелагий (V в.), делавший акцент на защите свободной воли и слишком расширявший сферы человеческой самодетельности в ущерб божественному началу. Его учение стало первым прецедентом либертарианства в христианской теологии. Примерами жесткого детерминизма считаются концепции Августина (в его антипелагианских сочинениях), Готшалька, Григория из Римини: в них человеческая воля абсолютно зависима от всемо-

гущего Бога. Что же касается компатибилизма, то он представлен «полупелагианством» и учением Фомы Аквинского: здесь была сделана попытка доказать совместимость Божьего всемогущества и человеческой свободы.

Ренессанс, очевидно, склонялся к компатибилизму. Таковы взгляды Пико делла Мирандолы и Эразма Роттердамского. Эразм в 1524 г. издал книгу «Диатриба о свободе воли», в которой отстаивал возможность совмещения божественной благодати и свободы воли человека при условии встречного движения человека и Бога. Однако книга эта вызвала быструю реакцию со стороны Мартина Лютера, позиция которого была очевидна уже из названия его работы, увидевшей свет в 1525 г., — «Рабство воли». Свобода, по его мнению, есть вымысел, «иллюзия человеческой гордыни». Другие реформаторы, и в первую очередь Кальвин, поддерживали эту точку зрения и развивали ее дальше. Кальвин в своих «Наставлениях христианской веры» (1536) утверждает, что люди извечно предопределены к спасению или гибели, что воля их пассивна и не может осуществлять никакого встречного движения по отношению к божественной благодати. Таким образом, основателями протестантизма был доведен до предела жесткий детерминизм.

Это учение было осуждено Католической церковью. Но и внутри самого протестантизма оно вызвало резкий протест у некоторых теологов. Одним из них стал Якоб Арминий (1560–1609) — голландский богослов, в своих трудах («Диссертация об истинном смысле седьмой главы Послания к Римлянам», 1591; «Объявление мнений», 1608, и др.) попытавшийся смягчить жесткую позицию Кальвина — доказать, что свободная воля играет большую роль в спасении. Это было почти открытое возвращение к принципам древнего пелагианства, то есть к либертарианству. Деятельность Арминия имела свое продолжение в движении ремонстрантов, оказавшемся очень мощным и влиятельным и нашедшем свое продолжение во все последующие века, вплоть до современности.

В XVIII веке дискуссии по проблеме свободы воли и предопределения отнюдь не утихли. Благодаря развитию естественных наук к супранатуралистическому детерминизму в этом веке прибавился также и детерминизм натуралистический. С другой стороны,

философия Просвещения базировалась на идее Разума, свободного и независимого. Эти новые тенденции могли только обострить проблему. Было выдвинуто немало новых концепций, по-иному комбинировавших старые позиции. И хотя в Старом Свете было множество достойных мыслителей, чьи имена приходят на ум сразу, как только мы произносим слово «Просвещение», однако есть мнение, что самый глубокий вклад в решение данной проблемы внес американец Джонатан Эдвардс.

Кем же был этот человек?..

Характеризуя в целом личность Джонатана Эдвардса, биографы и критики рисуют совершенно удивительный образ и не скупятся на слова восхищения. Перед нами предстает человек высочайшей и чрезвычайно гармоничной умственной одаренности, сложившейся из мощи аналитического интеллекта и способности к глубоким мистическим чувствованиям. Богатейший опыт своего сердца он умел анализировать и претворять в научные выкладки. Качества эти были присущи ему с ранних лет, и жизнь он прожил очень цельную, органичную. Говорят, он соединил в себе лучшие черты интеллекта Лютера и Кальвина — дар открытия новых идей и умение выстраивать из них стройную систему.

Джонатан Эдвардс родился 5 октября 1703 г. в маленьком селении Ист-Виндзор в штате Коннектикут, где он был пятым ребенком в семье настоятеля конгрегационалистской церкви (из 11 детей он был единственным сыном). Семья насчитывала четыре поколения предков истовых пуритан. Мальчик был отмечен очень ранним умственным развитием. Уже в 12 лет он написал вполне научное эссе о поведении летающих пауков, а в 13 лет начал посещать Йельский колледж, за время учебы в котором испытал сильнейшее влияние идей И. Ньютона и Дж. Локка. В студенческие годы он составил заметки по физике и естествознанию, а также собрание глав под названием «Разум» — удивительно зрелое произведение для 17-летнего юноши. Основные его мировоззренческие позиции сформировались уже тогда.

Центральным же событием юношеских лет, случившимся с ним в том же 17-летнем возрасте, стало обращение к Богу, вызванное чтением 1 Тим. 1:17: «Царю же веков нетленному, невидимо-

му, единому премудрому Богу честь и слава во веки веков. Аминь». Вот как описывает он этот новый опыт в своем дневнике: «Когда я прочитал эти слова, пришедшие в мою душу, в нее как бы влилось чувство славы Божественного Существа, новый смысл ее, что совершенно отличалось от всего, что я когда-либо испытывал до этого, и никогда никакие слова Священного Писания не производили на меня такого впечатления, как эти», — и продолжает: «Примерно с этого времени у меня появилось новое восприятие Христа, дела искупления и славного пути спасения Его. В моем сердце возникло ощущение сладости, и душа моя уходила в дивное видение всего этого и размышление об этом. И мой ум был слишком занят этим, чтобы тратить время на что-либо, кроме чтения и размышления о Христе, о красоте и превосходстве Его Личности и о дивном пути спасения по благодати в Нем».

Опыт обращения оказывается для него видением красоты Бога и приводит к открытию способности к новому переживанию, к «ощущению сладости» истины Христовой и жажде Бога. Этот таинственный, неизъяснимый опыт имел ярко выраженный эстетический характер, и далее на протяжении всей жизни Эдвардс будет подчеркивать значимость именно религиозного чувства и личного переживания. Моральная серьезность пуританства сочетается здесь с эстетической интерпретацией обращения: он был убежден, что искреннее стремление к добродетели и послушанию в душе верующего рождается благодаря наслаждению Богом.

Обращение определило все дальнейшие жизненные устремления Эдвардса: «Я чувствовал жгучее желание быть во всем вполне христианином, и соответствовать благословенному образу Христа, и жить во всех отношениях по чистому, сладкому и благословенному правилу Евангелия. У меня было стремление и жажда возрасть во всем этом и прилагать к тому все усилия». Это желание действительно росло на всем протяжении его христианской жизни, расширяя его душу.

Немного позже, в 1722–1723 гг., когда ему было 19–20 лет, Эдвардс принял для себя ряд решений (их называют также резолюциями). Эти 70 пунктов известны нам из его дневниковых записей. Сегодня они представляют особый интерес и как пример

для подражания современным христианам, и как замечательный феномен нравственной психологии. Вдумываясь в них и, с другой стороны, зная из биографий, что Эдвардс действительно следовал этим решениям, причем на протяжении всей жизни, вспоминаешь И. Канта с его категорическим императивом... Решения, наверное, можно считать и отдельным литературным жанром, своей структурой отсылающим к библейским заповедям или проклятиям. Во всех семидесяти случаях формулировка начинается с утверждения «Решено!», за которым следует императивная конструкция, раскрывающая содержание решения.

Вот некоторые из них:

1. *Решено! Делать все, что максимально послужит Божьей славе, а также моему благу, пользе и удовлетворению во все дни жизни моей, во все времена, сейчас и через мириады веков. Исполнять свой долг и делать то, что максимально послужит во благо человечеству в целом. Со сколь многими и непреодолимыми трудностями я бы ни столкнулся.*
18. *Решено! Жить так, чтобы это максимально соответствовало моим религиозным идеалам, ясно осознавая евангельскую истину и помышляя о мире грядущем.*
28. *Решено! Изучать Писание столь прилежно, последовательно и часто, чтобы для меня самого был очевиден мой рост в познании Слова Божьего.*
43. *Решено! Никогда до самой своей смерти не поступать так, как если бы я принадлежал сам себе, ибо я всецело и полностью принадлежу Богу.*
44. *Решено! Не допускать, чтобы на мое поведение оказывало влияние что-либо, кроме религии; пусть каждое действие имеет в себе религиозную цель.*
64. *Решено! Обнаружив в себе «воздыхания неизреченные» (Рим. 8:26), о которых пишет апостол, и «томление души» (Пс. 118:20), о котором пишет псалмопевец, поддерживать их всеми силами и неустанно изливать свои желания пред Богом снова и снова.*

В 1722 г. Эдвардс окончил Йельский университет со степенью бакалавра, некоторое время был проповедником пресвитерианской церкви в Нью-Йорке, затем вернулся в Йель, чтобы приступить к преподавательской деятельности. Однако не задержался там надолго, поскольку его дед со стороны матери, Соломон Стоддард, известный как «Папа» Стоддард, за 60 лет своего служения в конгрегационалистской церкви Нортгемптона приобретший огромное влияние во всем Коннектикуте и части Массачусетса, решил сделать внука своим преемником и в 1726 г. привез его в свой город. Тот с большим энтузиазмом приступил к новым обязанностям.

В 1727 г. Эдвардс женился на своей возлюбленной Саре Пирпойнт. Это была духовно одаренная, благочестивая, интеллектуально развитая и начитанная девушка. Они прожили всю оставшуюся жизнь в очень прочном и счастливом браке, полном любви, дружбы и сотрудничества. Каждый четный год у них рождалось дитя. Всего родилось 12 детей, из которых выжили 11. При высочайшей детской смертности в те времена этот факт удивляет. Призвание на служение в Нортгемптон молодая семья считала исходящим от Самого Господа.

В начале своей пасторской карьеры Эдвардс не был блестящим оратором, писал проповеди заранее и затем прочитывал написанное перед паствой. Некоторые биографы, правда, оспаривают эту точку зрения, считая ее необоснованной. Можно с уверенностью сказать, что в поздние годы он составлял заранее только план проповеди. Вероятно, его ораторское искусство возросло с годами. Однако, по свидетельству современников, уже в молодом возрасте он читал проповеди, многие из которых были «ошеломляющими». Так, в 1734 г. он произнес знаменитый цикл проповедей о любви по 1 Кор. 13, после чего начали происходить удивительные события.

Дальнейший период жизни Эдвардса неразрывно связан с феноменом Великого пробуждения. Оно началось задолго до того, в 1726 г., с проповеди Теодора Фрелингуизена в голландских реформатских общинах штата Нью-Джерси, далее, в 1720–30-х годах, благодаря семье Теннет перекинулось на пресвитерианские церкви Пенсильвании. И вот, в 1734–35-м центр переместился в конгрегационалистские церкви Массачусетса. Последнее стало результатом

служения Джонатана Эдвардса, — как и то, что чуть позднее, в 1740-х, Великое пробуждение выросло до явления общенационального, распространившись во всех американских колониях.

Великое пробуждение было движением интенсивной религиозной риторики (прежде всего проповеднической) и массовых обращений. Церковные общины быстро росли за счет все большего количества людей, получавших особый религиозный опыт — рождение свыше, кардинальным образом менявшее жизнь благодаря возможности новых религиозных чувствований.

Движение носило характер взрыва, эпицентром которого долгое время оставался Нортгемптон. По свидетельствам современников, казалось, в городе не было никого, кто не был бы захвачен всеобщей экзальтацией, не был бы обеспокоен великими делами вечного мира и спасения души. «Здания богослужений были переполнены. Обращений совершалось все больше и больше. Души толпами приходили ко Христу» (С. М. Хьютон). Совесть пробуждалась и сокрушалась даже у тех, кто оказывался в городе проездом.

Однако через некоторое время волна новообращенных пошла на спад, и, что было самым огорчительным для Эдвардса и его коллег, многие из вновь пришедших было к Богу людей вернулись к прежней плотской жизни. Это побудило Эдвардса уподобить толпы новообращенных весенним цветам, многие из которых «вскоре завянут и сгниют». Он был убежден, что Божья благодать влечет за собой стойкость обращенного в вере и добродетели. Если же таковой стойкости не наблюдается, то это означает, что обращение не было истинным, иными словами — обращение просто не имело места. Кроме того, появилось много фанатичных проповедников, способных доводить людей до исступления и совершать экстатические действия, не имеющие отношения к истинному христианству. Это стало предлогом для того, чтобы против Великого пробуждения ополчились консервативные приверженцы исключительно сухого, рационального, «респектабельного» подхода к религии.

Перед лицом этих печальных событий Эдвардс вынужден был взять на себя двойную задачу: с одной стороны, защитить ривайвалистов (пробужденцев) от нападок рационалистов, то есть доказать, что Пробуждение не было отступлением от истинной веры,

более того — было драгоценным опытом богообщения; с другой — упорядочить происходящий процесс, выработать критерии для отличия истинного обращения от ложного. Его ответом на эти вызовы стали труды «Верное повествование об удивительной работе Бога в обращении душ» (1736), а затем трактат «Религиозные чувства» (1746). В пасторской же своей практике он принял очень трудное решение — не допускать к таинствам тех новообращенных, кто не прошел искуса, т. е. в отношении кого нет уверенности, что это поистине духовно возрожденные люди. В результате он оказался между двух огней. Его паства не смогла принять новых уставов и через некоторое время отстранила его от должности.

После увольнения Эдвардс некоторое время пребывал в размышлениях, какой же дальнейший жизненный путь ему избрать. На нем лежала ответственность за большую семью. В итоге он принял должность пастора церкви в городке Стокбридж на западной границе Массачусетса, на самом краю цивилизованного мира. Тамашняя община состояла из нескольких белых семей и 42-х индейцев. Ему предстояла как привычная пасторская, так и миссионерская работа.

Стокбриджский период — особая проблема для биографов. Он был отнюдь не безоблачным для Джонатана Эдвардса и его семьи: безденежье, болезнь и слабость (порой он не мог держать в руке перо, что было для него тяжким испытанием), интриги врагов — они нашлись и в этой глуши, — наконец, война между индейцами и французами, в ходе которой пасторский дом превратился в осажденный форт... Ему, столь склонному к уединенному созерцанию и метафизическим размышлениям и, как казалось ранее, не очень уверенно чувствующему себя в сфере практического действия, пришлось вести самую что ни на есть приземленную борьбу за Стокбриджскую миссию: он активно защищал и обустроивал школы для индейцев, которые существовали и до него, но совершенно не соответствовали понятию учебного заведения; в том числе он боролся за образование для девочек. Он непримиримо противостоял тем, кто прежде, складывая в свой карман все отпускаемые на миссию средства, не давал ей развиваться. В итоге создается впечатление, что он оказался человеком, идеально подошедшим для своего поста.

Существуют исследования, посвященные его работе с индейцами. Он читал разные проповеди индейцам и англоязычной пастве. Для индейцев Эдвардс написал около 200 новых проповедей, для европейцев — всего около 20, в остальных случаях повторял те, которые были составлены им еще в Нортгемптоне. Излагаемая доктрина оставалась одной и той же, но форма выражения варьировалась. Для индейцев ее приходилось упрощать. Учить их язык он не стал, работал с переводчиком. Отмечают, что ни один индеец не был обращен лично Эдвардсом, но он все-таки оказывал на них некое положительное воздействие, и они относились с большой симпатией и к нему, и даже еще более — к его жене Саре.

И, однако же, именно в этот период Эдвардс занялся также и деятельностью совсем иного рода. Гармоничность и уравновешенность его душевного склада не допускала односторонности. Именно здесь он пишет свои важнейшие четыре теологических трактата, благодаря которым мы сегодня признаем его выдающимся теологом и философом, и планирует следующие. В текстах этих книг довольно сложно найти хоть какие-то связи с синхронным жизненным контекстом. Влияние окружения, как считают, отчасти прослеживается в трактате «О первородном грехе» (там упоминаются различные народы, язычники и т. д.), а вот в «Исследовании о свободе воли» и остальных двух, написанных в Стокбридже, его почувствовать практически невозможно.

Разве что одна маленькая деталь... Среди немногих ярких образов на страницах «Исследования о свободе воли» есть пьяница, перед которым стоит его бутылка, и воля его определяется в отношении таковой... Так вот известно, что индейцы были склонны к пьянству — и Эдвардсу, без сомнения, приходилось призывать их к трезвой жизни. Может быть, это и есть единственная связующая ниточка. В основном же книга связана с предшествующими периодами жизни автора, а Стокбриджу обязана самим своим возникновением, поскольку только там Эдвардс нашел время и наконец смог дать волю своему интеллекту и перу для выхода в самые возвышенные метафизические сферы, только там занялся исследованием глубин человеческой души и ее способностей, важнейшей из которых он считал волю.

Стокбриджский период подходил к концу. Старшая дочь Джонатана и Сары, Эстер, вышла замуж за Аарона Бэра, выдающегося человека своего времени, одного из основателей и ректора учебного заведения, впоследствии названного Принстонским колледжем. Однако в 1757 г., в возрасте 42-х лет, он неожиданно скончался. Вскоре Эдвардсу было предложено занять его место. Сперва он не соглашался, но совет церкви все же убедил его принять это предложение. В январе 1758 года семья переехала из Стокбриджа в Нью-Джерси, где Джонатан стал ректором колледжа. Но ему не суждено было долго пребывать на этом посту — он заболел оспой и 22 марта скончался. Супруга пережила его всего лишь на полгода...

Вернемся к нашей книге. Что же подвигло Джонатана Эдвардса на написание «Исследования о свободе воли»? Видимо, здесь переплелись между собой несколько мотивов.

Во-первых, он ощущал опасность тех тенденций мысли и поведения, которые преобладали в современной ему американской культуре. Традиционная кальвинистская доктрина, содержащая идею беспомощной зависимости человека от Бога, становилась в те дни все менее популярной. Деятели века Просвещения приписывали человеку мощные рациональные способности, что значительно уменьшало чувство беспомощности. Проповедники Великого пробуждения, хоть и учили старой догме, но сама их практика до некоторой степени входила в противоречие с ней. Они считали большое количество людей святыми и делали акцент на ответственности каждого святого за его собственное духовное состояние, что не укладывалось в кальвинистские представления. Кроме того, беспокойство Эдвардса вызывало либертарианство. Еще в студенческие годы ему хотелось доказать несостоятельность этой позиции. Либертарианские проповедники с самых влиятельных кафедр объявляли о том, что основатели протестантизма были отчасти суеверными фанатиками, что человеческая воля свободна, Бог всепрощающ, адское пламя не вечно, спасется в конечном счете все человечество, а быть религиозным означает попросту вести умеренную respectable жизнь. Такие представления были очень удобны для купцов и юристов как в Лондоне и Париже, так и в Бостоне. Это

было началом формирования тех ценностей, которые в дальнейшем лягут в основу феномена Викторианской эпохи.

Во-вторых, Эдвардс продолжает осмысливать проблему обращения. Воля сердца всегда занимала центральное место в его мысли как сила, наиболее глубоко вовлеченная в эту духовную драму. Согласно сформулированному им правилу, «уверенность [в спасении] достигается не через самопроверку, а через действие». Преобразование природы личности должно подтверждаться стойким изменением ее действий. Но ведь за действием стоит воля. Без этого понятия невозможно было построить теорию религиозного опыта.

Наконец, в-третьих, причину порчи нравов жителей Нового Света, и в том числе своей нортгемптонской паствы, Эдвардс видел прежде всего в склонности к арминианству. Опровержение арминианских взглядов становится главной задачей «Исследования о свободе воли». Есть даже мнение, что эта книга написана «по случаю», что отчасти снижает ее теоретическую ценность. Она действительно крайне полемична и больше ниспровергает чужие взгляды, нежели излагает собственную авторскую концепцию. Не все учение Эдвардса о воле вычитывается из нее. Желая постичь его в целостности вынужден будет обратиться также и к другим трактатам.

Что же найдет читатель в этой книге?

Уже само ее название — «Исследование господствующих современных представлений о свободе воли, которая считается необходимым условием нравственного действия, добродетели и порока, награды и наказания, похвалы и порицания...» — сформулировано так, что проницательного читателя сразу осеняет догадка: скорее всего, автор приведет нас к мысли о том, что исследуемые им представления неверны.

В первой части книги Эдвардс договаривается с нами о смысле основных терминов своего «Исследования», начиная с самого главного. Воля — это *«то, посредством чего ум что-либо выбирает»*. Волевая способность — это та способность, или сила, или элемент ума, благодаря которым он может *выбирать*. Акт воли есть то же самое, что акт *выбора* или *избрания*. Следующее важнейшее понятие — «определение воли». Воление никогда не произвольно, оно всегда имеет причину и тем самым возникает с необходимо-

стью, при этом воля всегда определяется не сама собою, но чем-то иным: «...волю определяет тот мотив, который, находясь в поле зрения ума, является сильнейшим». Мотив склоняет, направляет волю, поскольку благодаря ему нечто расценивается как благо: «*воля всегда такова, каково наибольшее усматриваемое благо*». Даже воля Бога всецело определяется необходимостью всякий раз выбирать наилучшее. Однако в случае человека речь идет не об абсолютном благе: «Представляться уму *благом*, — как я это понимаю, — то же самое, что *представляться* ему *приемлемым* или *казаться приятным*».

Тут-то мы и встречаем нашего пьяницу. Этот пример Эдвардс использует, чтобы прояснить свою позицию: «Когда я говорю, что воля такова, каково наибольшее усматриваемое благо, или (как я уже объяснил) что воление всегда имеет своим объектом нечто, кажущееся наиболее приемлемым, то во избежание путаницы и ненужных споров следует отметить: я говорю о *прямом* и *ближайшем* объекте акта воли, а не о каком-то другом объекте, к которому волевой акт имеет не прямое, но лишь косвенное и отдаленное отношение. У многих волевых актов есть некие отдаленные объекты, отличные от того, что выбирается самым непосредственным образом в данный момент. Так, когда перед пьяницей стоит его бутылка, и он должен выбрать — пить или не пить, то настоящими и ближайшими объектами, которые в настоящий момент наличествуют для его воления и между которыми колеблется его выбор, являются его собственные действия — выпить спиртное или отказаться от него; и, вне сомнения, совершено будет то из них, которое, с точки зрения ума, в данный момент окажется в целом наиболее привлекательным. Если он делает выбор, или проявляет волю к тому, чтобы выпить, а не воздержаться, значит, это действие вместе со всеми сопутствующими обстоятельствами представляется его уму более заманчивым и приятным, нежели воздержание». Воля и желание не могут противоречить друг другу.

Далее следует важное уточнение, касающееся взаимосвязи воли с разумом и другими способностями души: «...в некотором смысле *воля всегда следует последнему указанию разума*; но в данном случае *разум* нужно трактовать в широком смысле, как то, что

целиком включает в себя способность к восприятию и пониманию, а не только то, что называется *рассудком* или *здравым смыслом*. Если под указанием разума подразумевать признание рассудком чего-либо в качестве наилучшего или наиболее способствующего человеческому счастью, взятому во всей его продолжительности, то неверно полагать, что воля всегда будет следовать последнему указанию разума».

Что же касается свободы, то «это *способность, возможность или преимущество, которыми человек обладает для того, чтобы поступать, как ему угодно*. Другими словами, его свобода от каких бы то ни было помех и препятствий, когда он осуществляет действия и в целом ведет себя согласно своей воле. А противоположность свободе [...] состоит в том, что человек не может вести себя согласно своей воле из-за каких-либо препятствий или своей собственной неспособности, или вынужден делать нечто иное». Эти положения Эдвардс выводит из обычного всеобщего словоупотребления и здравого смысла. Такие апелляции к обыденной речи простых людей (не уходящих в своих размышлениях в дебри метафизики) и указаниям здравого смысла красной нитью проходят через весь трактат.

Указанная неспособность или невозможность становится для Эдвардса предметом особого рассмотрения, наряду с некоторыми родственными понятиями, и прежде всего — понятием необходимости. Он настаивает на различении двух видов необходимости, невозможности, неспособности и т. д. — естественной и нравственной. Не имеющий ног физически не способен ходить, закованный в кандалы физически не может покинуть своей темницы... Однако во множестве случаев физическая возможность совершить действие человеку дана, но он не пользуется ею, поскольку его воля определяется иным образом. Дурной человек мог бы сделать доброе дело, но в силу глубоко укоренившихся пороков он не способен на это — не способен совсем в другом смысле, в смысле отсутствия у него воли к добрым делам, нехватки желания творить добро. Это другой вид неспособности, который нельзя приравнивать к неспособности физической. Именно от этой подмены понятий Эдвардс и предостерегает.

И уже здесь обозначены основные пункты той доктрины «арминиян, пелагиан и других оппонентов кальвинизма», против которой он заостряет свое перо. «1) Они считают, что она [свобода] заключается в *силе самоопределения* воли, в известном ее самовластии по отношению к себе самой и собственным актам и, соответственно, в определении своих собственных устремлений, так, как будто в своем определении она не зависит ни от какой-либо причины вне себя самой, ни от чего-либо первичного по отношению к собственным актам. 2) По их мнению, свобода связана с *безразличием*: перед актом воли разум должен находиться in equilibrio. 3) Еще одной характеристикой свободы, причем весьма существенной, является *произвольность*, но не в обычном смысле этого слова, который был разъяснен ранее, а как противоположность какой бы то ни было *необходимости*, любой устойчивой и достоверной связи вещи с предшествующими основаниями и причинами своего бытия. Они считают, что эти три вещи настолько неотъемлемы от сущности свободы, что если воля человека не свободна именно в таком смысле, то он не обладает настоящей свободой, как бы ни свободен он был действовать в соответствии со своей волей». И как следствие, такой человек не может считаться нравственной личностью и за свои действия не должен быть ни поощряем, ни наказуем.

В дальнейших трех частях книги Эдвардс методично доказывает, что способ размышления арминиян неизменно приводит лишь к нелепым противоречиям и абсурду и что свобода в таком ее понимании попросту не может существовать и, соответственно, не может быть требуемой для того, чтобы нравственное действие считалось добродетельным или порочным, заслуживающим прославления или порицания. Он тщательно предусматривает все возможные возражения своих оппонентов, все извивы их мысли, изгоняет их из всех убежищ и сохраняет при этом неизменный пафос: «Неужели кто-то может быть настолько глуп?» Попутно он отводит от традиционной кальвинистской доктрины все те обвинения, которые выдвигались ее оппонентами.

Одно из предъявляемых кальвинизму обвинений заключалось в том, что данная доктрина превращает Бога в творца греха.

На это Эдвардс отвечает: «...странно было бы настаивать — на том основании, что люди не совершают грехов, если только Бог не предоставит их самим себе, и с необходимостью грешат, когда Бог это сделает, — будто бы эти грехи не от них самих, а от Бога, и поэтому Бог будто бы должен оказаться греховным существом. Настолько же странно было бы утверждать — на том основании, что темнота всегда наступает, когда нет солнца, и никогда не бывает темно, если солнце светит, — будто бы всякая тьма происходит от солнца, и его диск и лучи должны оказаться черными». Эдвардс различает сокрытую и открытую волю Бога: «Существует огромная разница между тем случаем, когда Бог таким образом, через Свое дозволение, участвует в событии и действии, которое по сути своей и для субъекта этого действия является грехом (хотя это событие неотвратимо следует за Его дозволением), и тем случаем, когда Он участвует, порождая его, совершая этот греховный акт. Так же, как между случаем, когда Бог предопределяет неотвратимое осуществление этого события, в определенных обстоятельствах ему не препятствуя, и тем случаем, когда Бог является его подлинным субъектом и творцом — через непосредственную деятельность или воздействие».

Особое место в книге занимают размышления о Господнем предопределении и его взаимосвязи с детерминистическим порядком, царящим во вселенной, а также с волей, ее свободой и нравственным характером действий разумных существ. Божье предведение абсолютно и непреложно, но это никоим образом не снимает с людей ответственности за их действия и не избавляет от наказания, как и не лишает награды.

«Бог обладает абсолютным и достоверным предведением свободных актов нравственных личностей», — пишет Эдвардс, и уже сама эта формулировка показывает, что он не отрицает свободы воли, хотя именно так интерпретируют его трактат некоторые критики. При этом, безусловно, речь идет не о той свободе, какую отстаивают арминиане. Стало быть, концепция Эдвардса является одной из версий компатибилизма — учения, согласно которому всеобщий детерминизм вполне совместим со свободой воли. Хотя, казалось бы, здесь лишь отстаивается старая кальвинистская доктрина.

Но для того чтобы концепция Эдвардса обрела для нас полноту, необходимо заглянуть и в другие его произведения. Там мы встретим все те же представления о том, что воля определяется сильнейшим мотивом, а мотив склоняет волю к некоему благу — истинному или кажущемуся. Человек выбирает то, что кажется наиболее правильным, приемлемым, приятным. Но желания и оценки вещей укоренены в духовном состоянии личности. Падение Адама было полным, а не частичным, как склонны были считать арминиане и либертарианцы, и оно сделало человека способным желать лишь греха. Человек не способен заставить себя желать другого. Только духовное рождение может изменить нашу природу, открыть для нас возможность новых чувствований и подлинной любви к Богу и добродетели. Но такое духовное рождение — обращение — мы не можем обеспечить себе сами, мы нуждаемся в Божьей благодати. Это действительно возвращает к традиционному кальвинизму. Похоже, концепция Эдвардса все же сопротивляется типологизации.

Судьба книги была сложной с самого начала. Она стала одной из литературных сенсаций своего века. На многих она произвела шоковый эффект и повлекла за собой множество недоразумений. Очень скоро автор вынужден был начать защищать свой трактат от неправильных прочтений. Сложно сказать, что преобладает во всей той литературе, которая обязана своим появлением на свет Эдвардсу, — понимание его доктрины или же, наоборот, непонимание, причем вопиющее.

Кальвинисты восприняли книгу с восторгом. Они ликовали, будучи уверены, что отныне арминианство уничтожено. Аргументация Эдвардса была настолько совершенной, что никто не решался всерьез спорить с ним. Арминианам оставалось только выкрикивать возгласы наподобие: «Мы знаем, что мы свободны, и всё тут!» Кальвинисты почувствовали твердую почву под ногами и перестали бояться атак своих недавних оппонентов.

Однако у многих восторг был омрачен. Как это ни странно, позиция Эдвардса, защищавшего религию и нравственность, была во многом довольно схожа с положениями материалистов и атеистов того времени, главным образом — по вопросам каузации

и необходимости. Взгляды, высказанные Эдвардсом в трактате о воле, современники более ожидали услышать от Гоббса, Юма, Коллинза и других свободомыслящих и безбожников. В целом они нашли в его книге полное отрицание свободы воли.

К примеру, в Шотландии, где труд Эдвардса долго и с нетерпением ожидали, прославленный лорд Кеймс, который к тому времени запутался в своих собственных спекуляциях на тему воли, приветствовал Эдвардса как родственную душу, пришедшую ему на помощь. Он сделал из книги Эдвардса вывод о том, что «если мотивы не находятся в нашей власти и мы не можем их направлять, то у нас, в сущности, не может быть никакой свободы». Всякое чувство свободы, следовательно, должно быть заблуждением, вживленным в человеческую душу, чтобы создать у человека чувство ответственности за свои поступки. Он искренне счел Эдвардса своим единомышленником. Кроме того, в Шотландии вышел анонимный памфлет, автор которого утверждал, что если учение Эдвардса истинно, то было бы лучше не обнародовать его, поскольку оно грозит уничтожить у человека чувство ответственности. Эдвардс, узнав из писем своего друга и корреспондента Эрскина о такой интерпретации своих взглядов, написал открытое письмо, в котором разъяснил свои позиции. Это письмо с тех пор всегда сопровождает издания его трактата, и мы тоже следуем данной традиции.

Почему же книга была так воспринята?

Она, бесспорно, принадлежит к немногим великим книгам в традиции английской теологии. Но если внимательно проследить за авторской аргументацией, то можно заметить некоторый внутренний сдвиг авторской позиции, по-видимому, и являющийся причиной неадекватных — с точки зрения автора — прочтений.

Трактат начинается с определения воли как «того, посредством чего ум что-либо выбирает», но в дальнейшем мы замечаем, что Эдвардс опирается на другое основание: воля — это то, посредством чего ум желает или склоняется к чему-либо. Склонность отождествляется с волей. Тем самым слово «выбор» становится двусмысленным. Если у человека есть склонность, каким бы образом она ни была приобретена, и есть возможность удовлетворить ее,

то он свободен. Если его склонность порочная, он должен быть объектом порицания, если благая — то одобрения. Но воля не может менять склонности и выбирать между добром и злом. Мысль Эдвардса все время возвращается к той посылке, что каждое событие, в том числе в сфере воли, должно иметь внешнюю причину. То же касается и склонностей. Читатели — как того времени, так и нашего — хотели бы трактовать волю как творящую причину, способную инициировать действия, выбирать между мотивами, более того — творить свои собственные мотивы. Здесь же она крайне ограничена и подчинена необходимости.

Не лучшим образом обстоит дело и со свободой Бога. Опровергая способность воли к самоопределению, Эдвардс опирается главным образом именно на религиозный аргумент. Если бы воля человека была свободна выбирать между добром и злом, тогда существовала бы неопределенность в отношении результата ее выбора, и Бог не мог бы предвидеть воления нравственных субъектов. А если бы разум Божий не мог бы с непогрешимой точностью предвидеть действия Божьих созданий, то каким образом могли бы события быть предустановлены с непогрешимой достоверностью? Тогда замыслы и намерения Бога подвергались бы постоянному пересмотру, Божье постоянство уступило бы место бесконечному множеству изменений. Эдвардсу казалось, что это противоречит как Писанию, так и разуму и нравственному чувству. Библия, в его прочтении, изобилует указаниями на Божье предведение различных событий. Ему казалось, что допустить возможность неопределенности в отношении человеческих действий автоматически подразумевает впасть в атеизм. Такое допущение ограничивало бы всезнание Господне и угрожало бы Господнему всемогуществу. Божественное существо тогда пришлось бы представлять как зависящее от милости человека, ждущее, пока человеческая воля выберет для себя путь. Такое божество, слишком ничтожное для того, чтобы управлять миром, им самим созданным, не могло быть предметом почитания для такого кальвиниста, как Эдвардс. Бог арминиян все не был для него Богом.

Но имеем ли мы здесь дело непременно с альтернативой — либо пожертвовать человеческой свободой, либо ограничить

всемогущество Господа? Не так уж трудно помыслить, что Бесконечный Ум может быть достаточно совершенным, чтобы позволить человеку пользоваться своей свободой любым способом и не потерять при этом владычества над миром. Это задача более трудная и поэтому более подобающая Богу. Очень веским возражением против той концепции вселенной, которую представляет Эдвардс, является то, что с тех пор, как Бог однажды вплоть до мельчайших деталей предопределил ход человеческих дел, у Него больше нет возможности развивать Свою творческую деятельность. Того же результата мы достигнем, если поставим на место Бога некую неизменную силу или закон.

В более ранних своих трудах Эдвардс придерживался доктрины Божьей суверенности. Он часто утверждал, например, что Бог совершенно не обязан спасать человека после его падения, а если Он и пожелает это сделать, то кого именно Он спасет, а кого отвергнет — вопрос Его произвольного решения. Но эта доктрина, дающая Богу полную свободу, несовместима с той, которую мы находим в данной книге. Очевидно, представления Эдвардса о природе Бога изменились. Августинианская идея Бога как произвольной, неконтролируемой воли уступает место другой концепции — определению Бога как субстанции, необходимой манифестацией мысли которой является мир. В трактате о воле Бог с необходимостью совершает благо — в конечном счете, ничего, кроме блага.

Но Эдвардс не видит во всем этом никаких противоречий и настаивает на существовании свободы. Кальвин в свое время, признавая, что человек становится рабом греха, конечно, не по принуждению, а «добровольно», указывал на крайнюю незначительность этой «добровольности», то есть свободы, и спрашивал: «Зачем давать столь несущественной вещи такое величественное название?» Но Эдвардс защищает и возвеличивает эту «несущественную вещь» прямо-таки со страстью. Прочитируем его: «...ни один арминианин, пелагианин или эпикуреец в своих представлениях о свободе не может подняться выше той ее концепции, которую я разъяснил. И эта концепция, очевидно, превосходно совместима со всей той необходимостью человеческих действий, которая, как я полагаю, всегда имеет место. Не побоюсь сказать, что выдумать концеп-

цию более высокой свободы, подняться в своем воображении выше этих представлений — за пределами их умственных способностей. Пусть твердят, сколько хотят, о суверенности воли, о ее способности к самоопределению, самодвижущей силе, о ее самонаправленности, о произвольности решений, свободе *ad utrumvis*, возможности в каждом конкретном случае делать разный выбор и т. д. ».

Убежденность Эдвардса в том, что при всем детерминизме во вселенной каким-то необъяснимым образом остается место свободе, абсолютно реальной и неубывающей, при этом находящейся в гармонии с необходимостью, конечно, поражает. Сопряженность этой свободы с необходимостью, то есть неизменная приверженность ко благу, видимо, вызывала у него только радость.

Вспомним теперь о решениях Эдвардса... Думается, он писал о природе воли с такой уверенностью не в последнюю очередь потому, что волевое определение — совершенно осознанное и устойчивое, но вместе с тем проистекающее из опыта религиозного чувства — было известно ему не понаслышке. Оно было его важнейшей жизненной практикой. Такую практику мог позволить себе только человек, обладающий высочайшей духовной свободой. И он писал о ней как свидетель. В этом мы находим подтверждение той мысли, что жизнь Эдвардса была удивительно цельной и гармоничной, несмотря на все невзгоды и кажущиеся поражения...

*М. Н. Яковлева,
кандидат культурологии,
доцент кафедры теории и истории культуры
РГПУ им. А. И. Герцена*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Многие считают предосудительным давать течениям в христианстве, расходящимся во мнениях по каким-либо вопросам, особые *прозвания*, более всего когда прозвания эти образованы от имен определенных людей, ставших известными в качестве представителей и пропагандистов соответствующей точки зрения. Так, некоторых христиан называют «арминиянами», от имени Арминия, других — «арианами», от имени Ария, третьих — «социнианами», от имени Соццини*, и тому подобное. Есть мнение, что такое именование по сути своей несправедливо, поскольку оно дает основание предполагать, что люди, получившие такие прозвания, восприняли учение, которого придерживаются, из большого уважения и доверия по отношению к тем, чье имя оно носит, как будто бы считают их для себя образцом. Так, последователи Христа прозываются «христианами» — по имени Того, Кого ставят столь высоко и считают великим образцом для себя и своим Главою; тогда как в случае вышеупомянутых прозваний утверждать нечто подобное было бы несправедливо и необоснованно. Поэтому, говорят недовольные, нет ни малейших оснований считать, будто бы ведущие богословы, которые придерживаются доктрины, именуемой многими арминиянской, тем сильнее в нее верят, что в нее верил сам Арминий. Также нет никаких оснований сомневаться в том, что они честно и непредвзято исследуют Священное Писание и настолько же искренне и рассудительно стараются проникнуть в суть учения Христа, как и все те, кто дает им подобные прозвания. Они стремятся к истине,

* Социнианство связывают с именами двух итальянских богословов — Лелио Соццини (1525–1562) и его племянника Фаусто Соццини (1537/1539–1604). — *Примеч. пер.*

и их не заботит вопрос о том, в точности ли их позиция совпадает с позицией Арминия. Более того, по некоторым вопросам они фактически расходятся с ним.

Такое обыкновение воспринимается как довольно обидное еще по одной причине. Как считают, оно естественным образом наводит многих на мысль о том, что отличие людей, которых так называют, от всех остальных больше, чем это есть на самом деле; и не просто больше, а настолько велико, что такие люди, по сути, должны принадлежать к иному виду живых существ. Против этого обычая возражают также, говоря, что он проистекает из того духа нетерпимости, узости и ограниченности мышления, который зачастую побуждает людей приписывать все хорошее только самим себе и своим единомышленникам, проводить жесткое разграничение между собой и другими людьми и клеймить тех, кто от них отличается, неприязненными прозвищами. Говорят, более того, что упорство в таком способе различения напрямую ведет к сохранению размежевания, взаимной неприязни и враждебности среди христиан, которым следовало бы объединиться в дружбе и милосердии, хотя они и не могут придерживаться одного и того же мнения по всем вопросам.

Признаюсь, все это звучит весьма убедительно. И я не стану оспаривать, что такое разграничение по наименованиям может приводить к неприятным последствиям и что людские недостатки и злонамеренность нередко их усугубляют. Но все же я смиренно полагаю, что подобные возражения выходят далеко за пределы разумного. Большинство людей и так в достаточной мере и даже с немалым избытком склонны к нетерпимости, придиркам и неприязни по отношению к тем, кто расходится с ними в вопросах религии. Эти дурные наклонности ума только и ждут случая проявиться, зачастую — в таких вещах, которые сами по себе вполне могут считаться невинными, нужными и полезными. И все же не стоит полагать, что это обыкновение давать людям, придерживающимся иной точки зрения, различные прозвания порождено преимущественно духом нетерпимости. Оно может быть обусловлено имеющимся у людей (которых Бог отличил, даровав им способность и склонность к речи) стремлением совершенствовать свой язык,

подыскивая и употребляя подходящие наименования для вещей, о которых часто приходится говорить или размышлять. Это помогает людям легко и кратко выражать свои мысли, не обременяя себя тяжеловесными и маловразумительными описаниями. И данный способ различать людей, имеющих различные мнения в вопросах религии, может не означать и не подразумевать равным счетом ничего, кроме того что эти различия существуют, причем они таковы, что нам часто доводится обращать на них внимание, отмечать их и часто представляется случай (чем бы это ни было вызвано) говорить о них, и поэтому они требуют специального обозначения. Если в подобных случаях мы вынуждены пользоваться описанием вместо имени, то это говорит о недостатках нашего языка. Так, нам часто доводится говорить о людях, являющихся потомками давних обитателей Франции, которые были простолюдинами или правителями этой страны и говорили на ее языке, в отличие от потомков обитателей Испании, которые принадлежали к другому сообществу и говорили на своем языке. Поэтому у нас возникает большая потребность в отличительных названиях для этих двух групп людей*, и мы видим большое удобство в наличии таких специальных слов, как «французы» и «испанцы». С их помощью мы можем легко и быстро указать, кого имеем в виду, а наша речь освобождается от бремени многословных и постоянно повторяющихся описаний, которыми в противном случае пришлось бы ее загромождать.

Тот факт, что о различии мнений тех богословов, кто в основных богословских вопросах согласен с позицией одного из двух знаменитых людей — Кальвина или Арминия, — говорить приходится часто, последователи второго сами засвидетельствовали своим поведением. В своих книгах и трактатах арминияне часто обращают внимание на мнимую абсурдность и пагубность взглядов кальвинистов. И, следовательно, против употребления в этом случае различных наименований вряд ли можно найти разумные возражения. И вряд ли можно осуждать это обыкновение за то, что оно якобы вызвано такими неприглядными причинами, которые

* Видимо, речь идет о переселенцах в Америку, а не просто жителей Франции или Испании. — *Примеч. пер.*

ему приписывают. Их происхождение легко объяснить, предположив, что оно проистекает не из чего-либо иного, как из необходимой и естественной тенденции, корнящейся в самой природе вещей, и принимая во внимание данную человеку Богом способность и склонность выражать в определенных отличительных именах те вещи, о которых часто приходится упоминать. Следствием той же самой причины является множество аналогичных вещей, не заслуживающих никакого порицания.

Тем не менее сначала я подумывал о том, чтобы старательно избегать названия «арминиане» в данном трактате. Но вскоре я обнаружил, что тем самым создам для себя большие трудности, поскольку мое изложение будет загромаждено часто повторяющимися описательными оборотами вместо наименования, которое с тем же успехом и даже лучше указывает, о чем идет речь. Поэтому я изменил свое намерение. И поэтому я должен принести свои извинения тем, кто склонен обижаться на подобные вещи, за то, что в последующем рассуждении так свободно употребляю термин «арминиане». Заявляю, что это сделано безо всякого намерения оскорбить кого бы то ни было презрительным названием или выставить в неприглядном свете. Если бы в разговоре о тех богословах, которых обычно называют арминианами, я стал бы вместо данного имени говорить «эти люди», следуя примеру доктора Уитби*, поступающего таким образом с кальвинистами, — вероятно, это выглядело бы ничуть не лучше и не производило бы впечатления большей благожелательности или более изысканных манер. В этом вопросе я поступаю так, как хотел бы, чтобы поступали со мной. Кстати, в наши дни в наименование «кальвинисты» большинство вкладывает более неприязни, чем в наименование «арминиане»; однако я вовсе

* Первый из трех главных объектов критики Дж. Эдвардса, Дэниел Уитби (Daniel Whitby, 1638–1726) — английский теолог, ректор колледжа Св. Эдмонда в Солсбери, служитель Англиканской церкви, придерживавшийся арминианских взглядов. Внес большой вклад в развитие миллениаризма. Опубликовал 39 работ, в том числе «Трактат об истинном тысячелетнем Царстве». Уитби был настроен строго против кальвинистов. В 1710 г. он написал «Трактат о пяти пунктах кальвинизма» (Discourse on the Five Points of Calvinism), который, собственно, и побудил Эдвардса к написанию настоящего «Исследования». — *Примеч. ред.*

не считал бы неуместным, чтобы меня, ради удобства в обозначениях, именовали «кальвинистом». Хотя я категорически отрицаю, что нахожусь в зависимости от Кальвина или верю в те доктрины, которые считаю верными, только оттого, что он в них верил и учил им; и вряд ли справедливо было бы обвинять меня в том, что я верю во всех отношениях так, как учил он.

Однако чтобы я действительно не дал некоторым людям повода для обид, я должен здесь отметить следующее. Хотя я обычно называю опровергаемую мною доктрину о свободе воли и нравственном действовании «арминианской» доктриной, это не следует понимать так, будто бы я утверждаю, что каждый богослов или писатель, которого мне случается упомянуть в качестве приверженца этой доктрины, является собственно арминианином или кем-то из тех, кого обычно так называют. Кое-кто из этих богословов далеко отошел от арминиан, и ни в коем случае я не стал бы осуждать арминиан в целом за те ошибочные доктрины, которые они отстаивают. Так, например, было бы весьма оскорбительно, если бы я поставил в один ряд с арминианами в целом таких авторов, как мистер Чубб*. Не сомневаюсь, что многие из них питают к его доктринам стойкое отвращение, хотя он по преимуществу сходится с арминианами в своем понимании свободы воли. С другой стороны, хоть я и полагаю, что таковое понимание составляет главный пункт арминианской доктрины, из которого, если рассмотреть его следствия, строго выводится или даже естественным образом вытекает все остальное, я все же не обвиняю каждого, кто разделяет такие взгляды, в принадлежности к арминианам. Ведь какими бы ни были в действительности следствия такой позиции, кое-кто из придерживающихся ее может не признавать эти следствия или просто не видеть их. И во многих случаях несправедливо было бы

* Второй из трех главных объектов критики Дж. Эдвардса, Томас Чубб (Thomas Chubb, 1679–1747) — английский светский писатель. Не имел специального теологического образования, однако благодаря самообразованию был вполне на уровне теологических дискуссий своего времени. Свои взгляды на свободу воли и детерминизм Чубб изложил в книге «Собрание трактатов на разные темы» (A Collection of Tracts on Various Subjects, 1730), к которой и обращается Эдвардс в данном «Исследовании». — *Примеч. ред.*

обвинять упомянутых авторов в том, что они считают верными и отстаивают все действительные следствия признаваемой ими доктрины. И еще хотелось бы особо отметить следующее. Хотя в дальнейшем рассуждении мне часто случается упоминать автора книги, озаглавленной «Опыт о свободе воли Бога и творения»*, как приверженца тех представлений о свободе воли, которые я опровергаю, это не значит, что я считаю его арминианином, — несмотря даже на то, что в своих воззрениях он соглашается с арминианами и отклоняется от позиции, общепринятой в настоящее время среди кальвинистов. Если автором данного «Опыта» является тот человек, которому этот труд обычно приписывается, то он, безусловно, не заслуживает быть причисленным к арминианам. Но каким бы хорошим богословом он ни был во многих других отношениях, арминианская доктрина, которой он придерживается, не становится лучше оттого, что на ее стороне выступает такой человек, и нуждается в опровержении не в меньшей степени, а, наоборот, в большей, поскольку, будучи исповедуема столь видным богословом, она способна оказать более пагубное воздействие, так как сама по себе является ложной и вредной.

Мне больше нечего добавить в рамках предисловия, кроме просьбы к читателю прочесть написанное мною с доброжелательным и спокойным вниманием. Тема так важна, что *требует* внимания и самого глубокого обдумывания. Из всех видов знания,

* Автором книги «Опыт о свободе воли Бога и творения» (Essay on the Freedom of the Will in God and the Creature, 1732) и третьей мишенью критики Дж. Эдвардса был Исаак Уоттс (Isaac Watts, 1674–1748) — английский нонконформист, пастор церкви конгрегационалистов на Марк-Лейн в Лондоне, теолог и логик. В историю Уоттс вошел как «отец английского гимна». В 1707 г. он опубликовал свою самую известную книгу — сборник «Гимны и духовные песни».

С автором данной книги Эдвардс обращается гораздо более осторожно, чем с Чуббом и Уитби, ни разу не упоминая его имени. Возможно, это связано с тем, что в том издании текста, которым располагал Эдвардс, имя автора (по его собственной воле) не фигурировало. Возможно и то, что Эдвардс не хотел, чтобы критика книги бросила тень на репутацию ее автора, знаменитого псалмопевца английского кальвинизма, чрезвычайно авторитетную фигуру своего времени. Хотя для читателей трактата Эдвардса, безусловно, намек был совершенно прозрачным. — *Примеч. ред.*

которые мы когда-либо сможем обрести, наибольшее значение имеют наше знание о Боге и знание о самих себе. Ведь религия — то главное дело, для которого мы созданы и от которого зависит наше счастье, — состоит в общении между нами и Творцом и, таким образом, имеет свое основание в природе Бога и в нашей природе и в отношениях между Богом и нами; поэтому для истинной религии необходимо знание обоих видов. Однако познание нами самих себя сводится по преимуществу к правильным представлениям о таких двух главных способностях, заложенных в нашей природе, как *разумение* и *воля*. Обе они очень важны; и все же науку о второй следует признать более значимой, поскольку всякая добродетель и религия берут свое начало непосредственно в этой способности человека, проявляясь более конкретным образом в праведных действиях и обыкновениях человеческой воли. Великий вопрос о свободе воли — это главный пункт учения о воле. Поэтому я утверждаю, что важность этой темы настоятельно *требует* внимания христиан, особенно богословов. Но что касается моего изложения темы, я далек от того, чтобы заявить, будто бы оно настолько хорошо, что *требует* внимания читателя к написанному мною. Я готов признать, что все зависит от *снисходительности* читателя. Одного лишь я осмеливаюсь *требовать*: если у читателя возникнет желание осудить мое рассуждение, то пусть он вначале терпеливо и внимательно выслушает меня до конца. Как бы то ни было, я смиренно *прошу* об этом моего читателя и присоединяюсь к молитве всех искренне любящих истину — пусть во мне будет много того Духа, Которого Христос обещал ученикам и Который наставляет на всякую истину, и пусть благословенное и могущественное действие этого Духа приведет к победе истины в нашем мире.



ЧАСТЬ I

В КОТОРОЙ РАЗЪЯСНЯЮТСЯ
И ОПРЕДЕЛЯЮТСЯ
РАЗЛИЧНЫЕ ТЕРМИНЫ
И ПОНЯТИЯ, ОТНОсяЩИЕСЯ
К ПРЕДМЕТУ ДАЛЬНЕЙШИХ
РАССУЖДЕНИЙ

ГЛАВА I

О ПРИРОДЕ ВОЛИ

Как может показаться, нет большой необходимости заниматься определением или описанием того, что представляет собой *воля*. Обычно это слово не менее понятно, чем любые другие слова, с помощью которых мы могли бы его пояснить. Так бы оно, вероятно, и было, если бы философы, метафизики и богословы-полемисты не затуманили это понятие всем тем, что успели о нем наговорить. Но раз уж это произошло, полагаю, небесполезно будет, ради большей ясности последующих рассуждений, сказать на эту тему пару слов.

Поэтому я отмечу, что *воля* (без всяких метафизических тонкостей) — это, очевидно, *то, посредством чего ум что-либо выбирает*. *Волевая* способность — это та способность, или сила, или элемент ума, благодаря которым он может *выбирать*. *Акт воли* есть то же самое, что *акт выбора* или *избрания*.

Если кто-то думает, что точнее было бы определить волю как нечто, посредством чего душа или *выбирает*, или *отвергает* что-либо, то я соглашусь. Хотя, я считаю, вполне достаточно сказать, что *воля* — это то, посредством чего душа выбирает. Ведь в любом и каждом акте воли ум так или иначе выбирает одно, а не другое; он выбирает некую вещь, а не ее противоположность, а также не ее отсутствие или небытие. Таким образом, в каждом акте отказа ум выбирает отсутствие того, от чего он отказывается. При выборе между утверждением и отрицанием он предпочитает отрицание. В этом слу-

чае осуществление умом выбора и является собственно актом воли. Определение воли в отношении имеющихся двух возможностей есть волевое определение, но ведь это — то же самое, что осуществление выбора. Поэтому, какими бы именами мы ни обозначали акт воли — будь то *выбор, отказ, одобрение, неодобрение, симпатия, антипатия, стремление, отвержение, решение, указание, веление, запрет, влечение* или *отвращение, удовольствие* или *неудовольствие*, — все они сводятся к *выбору*. Ибо для души человеческой действовать *волевым образом* — всегда означает действовать *избирательно*.

Мистер Локк говорит: «Воля означает всего лишь силу или возможность *предпочитать или выбирать*»¹. А на предыдущей странице он отмечает: «Думается, слово *предпочтение* лучше всего выражает волевой акт», однако добавляет: «...хотя и неточно; ведь человек, может быть, предпочел бы летать, а не ходить; кто, тем не менее, скажет, что такова его воля?» Но приведенный Локком пример не доказывает, что в *волеии* есть что-либо еще, кроме простого *предпочтения*. Ведь когда речь идет о ходьбе или любом другом внешнем действии человека, нужно учитывать, что является ближайшим и непосредственным объектом воли. А таковым объектом является не перемещение из одного места в другое, по земле или по воздуху (это более отдаленный объект предпочтения), но то или иное непосредственное усилие. То, что ближайшим образом избирается или предпочтается, когда человек имеет намерение идти, — это не само по себе перемещение в то место, куда он хотел бы попасть, но те усилия и движения бедер, ступней и т. д., которые для этого требуются. И его воля совершать в этот момент эти телодвижения есть не что иное, как его выбор или предпочтение таких телодвижений в данный момент; расположенность к ним, а не воздержание от них. И Бог так сотворил и устроил

природу человека, должным образом соединив душу с телом, что когда душа предпочитает или избирает немедленное проявление усилия или изменение положения тела, то такое изменение незамедлительно происходит.

Во время ходьбы в деятельности моего ума нет ничего другого, что я осознавал бы, кроме предпочтения или выбора в каждый из текущих моментов времени определенных изменений во внешних ощущениях и движениях и кроме согласного с этим выбором привычного ожидания, что все так и будет происходить. Ведь на своем опыте я всегда убеждался, что при таком моем непосредственном предпочтении соответствующие ощущения и движения действительно всякий раз и незамедлительно возникают. Но не так в отношении полета. Хотя и можно сказать, что отдаленным выбором или предпочтением человека является полет, он все же не выбирает, не предпочитает и не желает при существующих обстоятельствах такого немедленного напряжения членов своего тела, которое позволило бы взлететь, и не расположен к таковому. Ведь он не ожидает, что с помощью каких-либо усилий ему удастся добиться желаемого. Понимая это обстоятельство, он не выбирает и не предпочитает подобных немедленных телесных движений и усилий, так как они были бы совершенно напрасны.

Итак, если мы внимательно рассмотрим подлинные объекты нескольких актов воли, то ни этот пример, ни другие, аналогичные, не заставят нас думать, что между *волеением* и *предпочтением* существует различие и что предпочтение человеком какой-либо вещи, которая более всего ему нравится или вызывает у него наибольшее удовлетворение, не есть то же самое, что направленность его воли на эту вещь. Такое тождество согласуется с обычными, самыми естественными побуждениями человека, в соответствии с которыми формируется язык. Поэтому акт воли обычно обозначается

словами «человеку доставляет удовольствие делать то-то и то-то», и когда о человеке говорят, что он поступает *по своей воле* или делает то, что ему *нравится*, — это в обиходной речи одно и то же.

Мистер Локк говорит: «Воля совершенно отлична от желания, которое в том же самом действии может иметь полностью противоположную направленность по сравнению с тем, на что нацеливает нас наша воля. Например, человек, которому я не могу отказать, вынудил меня убеждать в чем-то другого человека; а я — в то самое время, когда говорю, — возможно, вовсе не хочу, чтобы мне удалось убедить его. В таком случае очевидно, что воля и желание расходятся»².

Я не считаю, что слова «воля» и «желание» имеют в точности одинаковый смысл. По-видимому, *воля* имеет более общее значение, распространяющееся как на присутствующие, так и на отсутствующие вещи. *Желание* подразумевает нечто отсутствующее. Я могу отдавать предпочтение моему настоящему положению и состоянию — скажем, сидеть удобно или держать глаза открытыми, — и, таким образом, выражать свою волю. Но не думаю, что эти понятия настолько различны, что их можно считать противоречащими друг другу. Человек никогда и ни при каких обстоятельствах не проявляет воли к тому, что противоречит его желаниям, и не желает того, что противоречит его воле.

Рассмотренный выше пример, принадлежащий мистеру Локку, не доказывает обратного. Человек может по тем или иным соображениям проявлять волю к произнесению речей, имеющих целью убедить другого, и при этом желать, чтобы они его не убедили. И все же его воля и желание вовсе не противоречат друг другу; он проявляет волю именно к тому, чего он желает. Он ни в коем случае не может проявлять волю к чему-то одному, а желать противоположного.

В приведенном примере не было должным образом установлено, на что направлена воля и на что направлено желание. Если бы это было сделано, стало бы ясно, что воля и желание ни в малейшей степени не сталкиваются друг с другом. В силу каких-то соображений человек проявляет волю к тому, чтобы произнести такого рода слова; и, конечно, те же самые соображения воздействуют на него таким образом, что он не желает противоположного. Обдумав все обстоятельства, он выбирает произнести эти слова и не желает воздержаться от них. Что же касается того, что мистер Локк называет желаемым, — а именно: чтобы его слова, хоть и предназначенные для убеждения, этой своей цели не достигли, — то воля не противоречит этому; человек не проявляет воли к тому, чтобы слова достигли цели. Его воля стремится скорее к тому, чтобы они ее не достигли, и это согласуется с его желанием.

Чтобы доказать, что воля и желание могут противоречить друг другу, следовало бы продемонстрировать, что они могут находиться в противоречии в одном и том же вопросе и по отношению к одному и тому же объекту воли или желания. Здесь же мы имеем два объекта, и по поводу каждого из них в отдельности воля и желание согласны. И неудивительно, что воля и желание, как бы мало они ни различались по своей природе, могут не согласовываться по поводу разных вещей. Если речь идет о разных вещах, то и воля может не соглашаться с волей, и желание может не соглашаться с желанием.

Как и в том самом примере, который приводит мистер Локк, человек может по тем или иным соображениям желать использовать приемы убеждения и в то же время желать, чтобы они не подействовали. Но ведь никто не станет утверждать, что здесь *желание* расходится с *желанием*, или что это доказывает, будто бы *желание* есть нечто совершенно отлич-

ное от *желания*. Подобное можно сказать и о других придуманных мистером Локком примерах: о желании человека избавиться от боли и т. п.

Не будем более задерживаться на вопросе, являются ли *желание* и *воля*, *предпочтение* и *воление* в точности одним и тем же. Как я все-таки надеюсь, все согласятся с тем, что в любом акте воли содержится акт выбора, что в каждом волении содержится предпочтение или преобладающая склонность души, благодаря которой душа в этот момент выходит из состояния полного безразличия по отношению к непосредственному объекту воления. Так, в любом акте или устремлении воли присутствует преобладающая склонность ума к чему-то определенному, а не к чему-либо иному; и душа предпочитает *обрести* или *сделать* что-то определенное, нежели не обрести или не сделать; там же, где нет никакого предпочтения или выбора, а есть лишь совершенное и постоянное безразличие, нет и воления.

ГЛАВА 2

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ВОЛИ

Под определением воли, если уж вкладывать в это выражение какой-то смысл, следует понимать обусловливание того, что акт воли или выбор должен быть именно таким, а не иным. Мы говорим о том, что воля определена, когда вследствие каких-либо воздействий или влияний ее выбор оказывается направлен на определенный предмет и останавливается на нем. Сходным образом, говоря об определении движения, мы подразумеваем, что нечто заставляет тело двигаться именно таким образом и именно в таком направлении, а не в каком-либо ином.

Говоря об определении воли, мы предполагаем некое следствие, которое должно иметь причину. Если воля определена, значит, есть нечто, ее определяющее. Это должны с необходимостью предполагать даже те, кто говорит, что воля определяет сама себя. Если бы это было так, воля являлась бы и определяющим, и определяемым; она была бы и действующей причиной, вызывающей следствия в самой себе, и объектом своего же собственного влияния и воздействия.

Ввиду грандиозности вопроса «что определяет волю?» было бы утомительным и ненужным делом перечислять и рассматривать сейчас все множество вариантов предложенных ранее ответов на него. Также нет нужды вдаваться во все детали полемики по вопросу о том, *всегда ли воля следует последнему указанию разума.* Для целей настоящего исследования достаточно сказать: *волю определяет тот мотив, ко-*

торый, находясь в поле зрения ума, является сильнейшим. Но мне, вероятно, необходимо вкратце пояснить, что я при этом имею в виду.

Под *мотивом* я понимаю все то, что способно подвигнуть, склонить или побудить ум к волеию, будь то единственный фактор или несколько факторов, связанных между собой. Множество отдельных факторов могут согласованно и объединенными силами воздействовать на ум. В таком случае все они в своей совокупности составляют один сложный мотив. И когда я говорю о *сильнейшем* мотиве, речь идет о силе всего того, что воздействует на ум, побуждая его к конкретному акту воли, будь то сила отдельного фактора или многих вместе взятых.

В этом смысле, каким бы ни был мотив, это должно быть нечто *наличное для видения или разумного постижения*, т. е. воспринимающей способности. Ничто не может заставить или побудить ум желать чего-либо или каким-то образом действовать, не будучи ему доступно посредством восприятия или каким-либо иным путем. Ведь то, что совершенно не воспринимается и находится вне поля зрения ума, не может оказывать на ум никакого воздействия. Вполне очевидно, что ничто не пребывает в уме, не проникает в него и не завладевает им, если не является воспринимаемым или мыслимым.

И, полагаю, все должны также согласиться со следующим. Всё, что по праву можно назвать мотивом, побуждающей или склоняющей силой для разумного и обладающего волей существа, имеет в некотором виде и степени *тенденцию и преимущество* возбуждать волю, предшествующие своему следствию, то есть волевому акту. Эту предваряющую тенденцию мотива я называю *силой мотива*. Мотив, в меньшей степени обладающий предваряющей тенденцией и преимуществом побуждать волю к действию, который с точки зрения ума оказывается менее стимулирующим, я называю

слабым мотивом. И наоборот, мотив, который оказывает наиболее стимулирующим и который, вызывая в разуме определенные представления, в наибольшей степени наделен предваряющей тенденцией побуждать к определенному выбору, я называю *сильнейшим мотивом*. В этом смысле, я полагаю, воля всегда определяется сильнейшим мотивом.

Вещи, находящиеся в поле зрения ума, обладают своей силой, тенденцией и преимуществом возбуждать или стимулировать волю благодаря многим факторам, связанным с природой и приводящими свойствами этих *воспринимаемых вещей*, с природой и приводящими свойствами *воспринимающего ума*, с характером и силой *восприятия*; вероятно, было бы трудно полностью перечислить все эти факторы.

Я, однако, полагаю, что в целом, не опасаясь полемики, можно сказать следующее. Все, что воспринимается или понимается мыслящим и проявляющим волю существом, являясь по природе своей и по силе воздействия мотивом, побуждающим к волеию или выбору, рассматривается или расценивается как *благо*; и лишь в той степени, в какой оно таковым представляется, оно и имеет тенденцию привлекать душу или влиять на ее выбор. Ведь в противном случае пришлось бы сказать, что воспринимаемые вещи имеют тенденцию с помощью создаваемого ими впечатления склонять ум к выбору в их пользу каким-то иным способом, нежели представляясь ему приемлемыми, что было бы абсурдным. И тогда, в определенном смысле, верно, что *воля всегда такова, каково наибольшее усматриваемое благо*. Однако для правильного понимания этого утверждения нужно отдельно и тщательно рассмотреть два обстоятельства.

1) Следует уточнить, в каком смысле я употребляю слово «благо». Я вкладываю в него то же значение, что и в слово «приемлемый». Представляться уму *благом*, — как я это понимаю, — то же самое, что *представляться* ему *приемлемым*

или *казаться приятным*. Безусловно, ничто не покажется уму привлекательным и приемлемым, способным вызвать его благосклонность и побудить к выбору, если будет восприниматься как *дурное* или *неприятное*, либо *безразличное*, т. е. ни приемлемое, ни неприятное. Но если нечто способно склонять ум на свою сторону и влиять на волю, оно должно попадать в разряд вещей, *пригодных* с точки зрения ума. Следовательно, наибольшей способностью привлекать и склонять ум на свою сторону должно обладать то, что с точки зрения ума представляется наиболее пригодным и приносящим больше всего удовольствия; и в этом смысле оно является наибольшим воспринимаемым благом. Утверждать противное — означало бы оказаться на грани прямого и явного противоречия.

Значение слова «благо» в данном случае включает в себя устранение или избегание дурного, т. е. того, что неприятно и причиняет неудобство. Хорошо и приятно избегать вещей нехороших и неприятных и избавляться от неудобства. Таким образом, в это понятие входит то, что, по предположению мистера Локка, определяет волю. Ведь когда он говорит, что воля определяется неудобством, его нужно понимать следующим образом: целью или намерением, направляющими волею или акт предпочтения, является избегание или устранение неудобства; и это то же самое, что выбор или поиск чего-то более удобного и приемлемого.

2) Когда я говорю, что воля такова, каково наибольшее усматриваемое благо, или (как я уже объяснил) что волею всегда имеет своим объектом нечто, кажущееся наиболее приемлемым, то во избежание путаницы и ненужных споров следует отметить: я говорю о *прямом* и *ближайшем* объекте акта воли, а не о каком-то другом объекте, к которому волевым актом имеет не прямое, но лишь косвенное и отдаленное отношение. У многих волевых актов есть некие отдаленные объекты, отличные от того, что выбирается самым

непосредственным образом в данный момент. Так, когда перед пьяницей стоит его бутылка, и он должен выбрать — пить или не пить, то настоящими и ближайшими объектами, которые в настоящий момент наличествуют для его волеия и между которыми колеблется его выбор, являются его собственные действия — выпить спиртное или отказаться от него; и, вне сомнения, совершено будет то из них, которое, с точки зрения ума, в данный момент окажется в целом наиболее привлекательным. Если он делает выбор или проявляет волю к тому, чтобы выпить, а не воздержаться, значит, это действие вместе со всеми сопутствующими обстоятельствами представляется его уму более заманчивым и приятным, нежели воздержание.

Что касается объектов, к которым данный акт воли, возможно, имеет более отдаленное отношение и между которыми выбор осуществляется косвенным образом, то это нынешнее удовольствие, которого он ждет от выпивки, и будущие неприятности, которые, по его мнению, станут ее следствием. Он может рассудить, что эти последствия, когда дело дойдет до них, окажутся более неприятными и огорчительными, чем воздержание от выпивки сейчас. Но эти две вещи на самом деле не являются ближайшими объектами выбора, имеющимися в наличии для обсуждаемого акта воли. Ведь выбор в рассматриваемом волевом акте связан с выпивкой или воздержанием от нее в данный момент.

Если пьяница проявляет волю к тому, чтобы выпить, то выпивка и есть подлинный объект его волевого акта; и выпивка, по тем или иным соображениям, сейчас представляется ему наиболее приемлемой и более всего его устраивает. Если же он предпочтет воздержаться, то это значит, что воздержание является ближайшим объектом его воли и наиболее приятно ему. Если, совершая в таком случае выбор, он предпочитает нынешнее удовольствие будущей выгоде от воздер-

жания, которую в перспективе оценивает выше, то это значит, что теперешнее меньшее удовольствие представляется ему более приятным, чем большие преимущества в отдаленном будущем. Если же он, напротив, предпочитает эти большие будущие преимущества, то, значит, они представляются ему более привлекательными и в большей степени его устраивают. Итак, в любом случае, наличествующее воление таково, каково наибольшее усматриваемое в данный момент благо.

Для выражения своей мысли я избрал следующие слова: *воля всегда такова, каково наибольшее усматриваемое благо*, или *то, что представляется наиболее приемлемым*; это будет лучше, чем сказать, что воля *определяется* наибольшим усматриваемым благом, или тем, что кажется наиболее приемлемым. Ведь представление ума о вещи как о наиболее привлекательной и приятной, с одной стороны, и выбор или предпочтение ума — с другой, вряд ли можно последовательно и четко различить. Если придерживаться в речи строгой правильности, то, возможно, точнее было бы сказать так: тем, что выглядит наиболее привлекательным, определяется *волевое действие*, являющееся непосредственным следствием и результатом воления или выбора ума, а не сами предпочтение и выбор. Но сам по себе акт воли всегда определяется чем-то, что присутствует в восприятии объекта умом или сопутствует этому восприятию, *из-за чего объект представляется* наиболее приемлемым.

Я говорю: «присутствует в восприятии объекта умом или сопутствует этому восприятию», потому что факторы, обладающие силой наделять видимый объект приемлемостью, присутствуют не только в видимом объекте, но и также и в способе видения, и в состоянии и обстоятельствах, в которых находится видящий ум. Подробное перечисление всего, что имеет отношение к восприятию умом объектов воления и заставляет эти объекты представляться уму приемлемыми,

было бы чрезвычайно трудным делом и могло бы само по себе потребовать отдельного трактата. Для моих целей в настоящее время в этом нет необходимости. Поэтому я лишь вкратце упомяну о некоторых важных моментах.

I. Первое, что делает потенциальный объект выбора приемлемым, — это *его видимая природа и сопутствующие ему обстоятельства*. Существуют различные факторы такого рода, каждый из которых вносит свой вклад в наделение объекта большей или меньшей привлекательностью. Они таковы:

1) То, что, проявляясь в объекте, делает его *прекрасным* и приятным, либо *уродливым* и неприятным для ума, рассматривающего его таким, каков он *в себе*.

2) Предполагаемая степень удовольствия или неудовольствия, *сопровождающих* сам объект или *последствия*, которые он влечет за собой. Такие сопровождающие условия и последствия, рассматриваемые как сопутствующие объекту обстоятельства, следует считать принадлежащими объекту, как если бы они были его частями, когда он находится в поле зрения ума в качестве потенциального объекта выбора.

3) *Предполагаемая степень отдаленности* удовольствия или неудовольствия *во времени*; краткость или долгота срока их ожидания. Для ума само по себе приятно, если удовольствие будет получено сразу, и неприятно, если его придется ждать. Таким образом, если в поле зрения ума оказываются два одинаковых по степени удовольствия, и, при всех прочих равных условиях, одно из них будет представляться близким, а другое — отдаленным, близкое окажется наиболее притягательным и будет избрано. Рассматриваемые сами по себе, эти объекты равно приемлемы, но они не таковы, если рассматривать их вместе с сопутствующими обстоятельствами: один из них приобретает дополнительную привлекательность благодаря такому обстоятельству, как близость по времени.

II. Второе, что способствует приемлемости объекта выбора, когда этот объект находится в поле зрения ума, — это *способ видения*. Если объект выглядит как нечто, связанное с будущим удовольствием, то на выбор повлияет не только мера ожидаемого удовольствия, но также и способ видения, особенно в двух отношениях.

1) В отношении твердости *суждения*, то есть степени *уверенности*, с которой ум судит о достижимости будущего удовольствия. Ведь *верное* счастье лучше *неверного*. Удовольствие, которое кажется более вероятным, при прочих равных условиях более притягательно для ума, чем то, которое выглядит менее вероятным.

2) В отношении яркости *идеи* будущего удовольствия. Среди тех вещей, которые являются предметом наших мыслей, относятся ли эти вещи к прошлому, настоящему или будущему, одни мы представляем себе более отчетливо или понимаем лучше, чем другие. Это означает, что наше представление о них намного более ясное, живое и сильное. Так, наши идеи чувственно воспринимаемых вещей, получаемые в результате непосредственного восприятия, обычно намного ярче, чем те, которые существуют только в воображении или в воспоминании об этих вещах, когда они отсутствуют. Моя идея солнца, когда я его вижу, ярче, чем в случае, когда я лишь думаю о нем. Наша идея сладкого вкуса деликатесного фрукта бывает обычно сильнее, когда мы его едим, чем когда просто воображаем себе этот вкус. Идеи ожидаемых вещей бывают иногда более, а иногда менее четкими и ясными. Например, в иные моменты человек обладает намного более отчетливой, чем обычно, идеей удовольствия, которое можно получить от вкушения любимого вида пищи. Так вот, эта сила или отчетливость идей или чувств, которые возникают у людей в связи с будущим благом или злом, есть вещь, имеющая огромное влияние на их умы, склоняя

к выбору или волеию. Допустим, ум рассматривает два вида будущего удовольствия, предоставленные на выбор, причем оба оцениваются суждением как абсолютно равные и одинаково надежные, и все прочие условия равны, за исключением того, что об одном из них ум имеет гораздо более живое представление, чем о другом. В этом случае первый обладает преимуществом: он намного сильнее воздействует на ум и привлекает его и возбуждает волю. Для ума более притягательно такое удовольствие, с которым связаны сильные и живые ощущения, нежели такое, о котором имеется лишь неясная идея. Образ первого вызывает наибольшую жажду, и его отсутствие приносит наибольшее беспокойство; а для ума привлекательней избавиться от беспокойства и утолить свою жажду. Допустим, в наличии имеется одновременно несколько будущих удовольствий, претендующих быть избранными умом, и некоторые из них оцениваются как большие, другие — как меньшие, а также ум сильнее чувствует и более живо представляет благо одних по сравнению с другими, кроме того, одни выглядят более надежными и вероятными, чем другие. При этом те удовольствия, что являются более приемлемыми в одном отношении, оказываются менее приемлемыми в других. В этом случае, при всех равных условиях, степень приемлемости потенциального объекта выбора будет некоторым образом складываться из предполагаемой, согласно суждению ума, меры заключенного в этом объекте блага, степени вероятности или надежности этого блага, а также меры отчетливости видения или чувства, или ясности имеющейся в уме идеи этого блага. Ведь все это, вместе взятое, обуславливает то, в какой степени приемлемым кажется объект в настоящий момент, в соответствии с чем и определяется волеие.

Далее следует отметить, что существует еще одна вещь, от которой зависит привлекательность или непривлекатель-

ность объекта, — состояние ума, рассматривающего этот объект. Речь идет об определенном складе, который дан уму от природы или привнесен в него и укоренен посредством образования, примера, обычая или чего-либо иного, или о настроении и состоянии, свойственных уму в данном конкретном случае. Тот объект, который кажется подходящим одному человеку, не кажется таковым другому; и тот же самый объект не выглядит одинаково пригодным для одного и того же человека в разное время. Одни люди считают более правильным подчиняться голосу рассудка, другие — следовать велениям страстей. Для некоторых более привлекательно обуздывать свои порочные наклонности, а не потакать им, другие же считают естественным удовлетворять даже самые гнусные страсти. Некоторым людям неприятнее, чем другим, действовать вопреки своим прежним решениям. С учетом этих аспектов и многих других, которые можно было бы упомянуть, разные вещи будут казаться наиболее привлекательными разным людям, и, более того, одним и тем же людям в разное время.

Не исключено, однако, что бесполезно и неправильно рассматривать настроение и состояние ума как основание приемлемости объекта, отличное от двух вышеупомянутых, а именно: видимой природы объекта вместе с сопутствующими ему обстоятельствами и способа видения. Возможно, если мы досконально исследуем этот вопрос, то окажется, что различный склад и состояние ума изменяют степень приемлемости объектов не иначе, как заставляя их казаться более или менее прекрасными или безобразными, сопровождающимися удовольствием или болью; либо, меняя способ видения, они являются причиной того, что представление о красоте и уродстве, удовольствии и неприятностях становится более или менее ярким.

Тем не менее я полагаю, бесспорно, по крайней мере, следующее. Воление ни в одном из возможных случаев

не уклоняется от наибольшего усматриваемого блага в том смысле, который был разъяснен выше. Выбор ума никогда не отступает от того, что в настоящий момент и в качестве прямого и ближайшего объекта выбора представляется, с учетом всех факторов, наиболее приемлемым и приятным. Если непосредственными объектами волевого устремления являются собственные действия человека, то он проявит волю к тем действиям, которые будут казаться ему наиболее подходящими. Если в настоящий момент ему, с учетом всех обстоятельств, кажется наиболее правильным идти, то он тотчас же проявит волю к ходьбе. Если в данный момент на основании всего воспринимаемого он считает наиболее приемлемым говорить, он предпочтет говорить; если же ему удобнее молчать, он предпочтет хранить молчание. Вряд ли найдется пример более ясного и всеобъемлющего указания здравого смысла и присущего человечеству опыта, чем следующее: когда люди действуют по своей воле и делают то, что хотят, тогда они делают то, что их более всего устраивает или является для них наиболее *приемлемым*. Сказать же, что они делают то, что им приятно, или то, что доставляет им удовольствие, но при этом *делают* не то, что для них *приемлемо*, — это то же самое, что сказать: они делают то, что им нравится, но все же не следуют своему влечению, или, иными словами, они делают то, что им нравится, но все же делают не то, что им нравится.

Из всего сказанного явствует, что в некотором смысле *воля всегда следует последнему указанию разума*; но в данном случае *разум* нужно трактовать в широком смысле, как то, что целиком включает в себя способность к восприятию и пониманию, а не только то, что называется *рассудком* или *здравым смыслом*. Если под указанием разума подразумевать признание рассудком чего-либо в качестве наилучшего или наиболее способствующего человеческому счастью, взятому

во всей его продолжительности, то неверно полагать, что воля всегда будет следовать последнему указанию разума.

Такого рода указание рассудка есть нечто совершенно отличное от представления о том, какие вещи наиболее *привлекательны* в данный момент, когда всё, что имеет какое-либо отношение к настоящим ощущениям, представлениям, идеям ума, действует совокупно. Хотя таковое указание рассудка, когда оно имеет место, тоже попадает на чашу весов и должно считаться одной из сил, участвующих в том совокупном воздействии, которое движет и стимулирует волю. Оно в числе прочих вещей определяет оценку меры блага, за каковой оценкой всегда следует воля; оно либо усиливает действие других факторов, либо ослабляет его. Если оно пребывает в согласии с другими факторами, то его вес прибавляется к их весу, оказываясь на той же самой чаше весов. Если же оно противоречит им, то занимает противоположную чашу и таким образом оказывает сопротивление всем прочим влияниям; однако его сопротивление зачастую преодолевается их весом, превосходящим его вес, и тогда акт воли определяется вопреки ему.

Сказанное, надеюсь, может в какой-то мере послужить пояснению и обоснованию позиции, изложенной мною в начале этой главы, а именно: *воля всегда определяется сильнейшим мотивом*, или тем представлением ума, которое в наивысшей степени обладает *предваряющей* тенденцией побуждать волю. И, независимо от того, удалось ли мне правильно объяснить, в чем состоит сила мотива, даже моя неудача в этом отношении не опровергает саму позицию, которая во многом самоочевидна и исключительно важна для последующего рассуждения. Истинность ее, я надеюсь, станет совершенно ясна прежде, чем я выскажу все, что намерен, по вопросу о человеческой свободе.