

Бакеева Елена Васильевна

ПАРАДОКС РАЗУМА: ЛЮТЕР, ЭРАЗМ И СПОР О СВОБОДЕ ВОЛИ

Статья посвящена осмыслению парадокса разума как одной из "сквозных" проблем философии. Данная проблема связывается в работе с вопросом о соотношении веры и знания и рассматривается на примере известного спора о свободе воли между Мартином Лютером и Эразмом Роттердамским. Основной идеей статьи является положение о необходимости признания "внетеретического" основания разума как обязательного условия строгости мышления.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2013/11-2/5.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2013. № 11 (37): в 2-х ч. Ч. II. С. 26-29. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2013/11-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 130.11+123.1

Философские науки

Статья посвящена осмыслению парадокса разума как одной из «сквозных» проблем философии. Данная проблема связывается в работе с вопросом о соотношении веры и знания и рассматривается на примере известного спора о свободе воли между Мартином Лютером и Эразмом Роттердамским. Основной идеей статьи является положение о необходимости признания «внетеоретического» основания разума как обязательного условия строгости мышления.

Ключевые слова и фразы: парадокс; разум; вера; знание; свобода воли; Мартин Лютер; Эразм Роттердамский.

Бакеева Елена Васильевна, д. филос. н.

Уральский федеральный университет

Elenabk2008@yandex.ru

ПАРАДОКС РАЗУМА: ЛЮТЕР, ЭРАЗМ И СПОР О СВОБОДЕ ВОЛИ[©]

Парадокс разума – одна из «вечных» проблем философии. Суть этого парадокса можно сформулировать очень коротко: *разум, выступая в качестве опоры человеческих замыслов и действий, сам, в свою очередь, опоры (в себе) не имеет*. По выражению А. В. Ахутина, «...разум своим собственным ходом вовлекается в нечто глубоко жизненное, —практическое». В своем естественном философском усилии собрать себя воедино и обосновать собственные основания разум столь же естественно находит в качестве такого обосновывающего основания нечто вне- или сверх-разумное, бытийное, что дается ему как внешний регулятив и пронизывает его сокровенным смыслом» [1, с. 464].

В сфере собственно философского знания фундаментальную парадоксальность человеческой способности мышления вскрыл и блестяще доказал Иммануил Кант. В XX же столетии логика парадокса становится одной из центральных философских тем. Однако если взглянуть на проблему шире – не как на вопрос саморефлексии знания, но как на проблему возможностей и границ духовного самопостижения человека, то, пожалуй, можно в качестве одного из самых ярких образцов осмысления парадокса разума назвать учение Мартина Лютера. Это учение, будучи «неосвоенным» философски на протяжении нескольких столетий европейской истории, имело, тем не менее, огромные духовные и материальные последствия как для европейцев, так и для человечества в целом. Ожесточенность религиозных войн XVI столетия объясняется не только – и не столько – борьбой двух социально-экономических укладов, сколько борьбой двух истин о человеке. Прекрасной иллюстрацией этой борьбы и является знаменитый публичный спор между Мартином Лютером и Эразмом Роттердамским, превративший прежних соратников в борьбе с пороками католицизма в двух непримиримых оппонентов.

Но прежде чем обратиться к предмету спора, вернемся к парадоксу. Коль скоро мы признаем первичность этого парадокса по отношению к мысли как таковой, для нас становится очевидной его принципиальная неразрешимость. Мы можем только: 1) признать его существование и 2) сформулировать те взаимоисключающие положения, которые и составляют сущность парадокса. В разные эпохи человеческой истории эти положения формулируются по-разному. Попытаемся сделать это применительно к интересующей нас эпохе, к эпохе Возрождения, понимаемой в широком смысле слова как переход от средневековой модели жизнедеятельности и мировосприятия к Новому времени.

Основополагающим противоречием, являющимся скрытым двигателем средневековой христианской мысли, было противоречие между принципиальной инаковостью, до конца понятой трансцендентностью и необходимостью опереться на прочный фундамент знания (при этом знание, в отличие от античности, воспринималось как абсолютно внешняя данность, и только через приобщение к нему человек мог приобщиться к Абсолюту). Полное послушание как идеал благочестивой жизни, следование авторитету – в том числе и в теоретической сфере – представляли собой своеобразный средневековый вариант «феноменологической редукции», когда человек, абсолютно некритически принимая знание, парадоксальным образом от него освобождается, получая тем самым возможность «прорыва» к состоянию веры. Для «возрожденческого» человека такая ситуация в принципе невозможна. Главное его открытие, которое и служит основанием новой эпохи – «знаний много, а внутреннее Слово – одно, единственное, и рождается внутри меня». Никакое «знание» (в том числе и чисто внешнее знание текста Писания) не может больше служить посредником между Богом и человеком. Таким образом, фундаментальный парадокс здесь заключается в соединении ощущения живого внутреннего Слова, получаемого «непосредственно», и необходимости выразить это ощущение теоретически, каким-то образом оформить этот опыт, при всем понимании невыполнимости этой задачи... По выражению Мераба Мамардашвили, «возрождение означает существование опыта, реально проделанного людьми, которые один на один стояли с миром...» [3, с. 402]. Это «стояние один на один с миром» означает, по сути дела, необходимость для каждого заново «сотворить» мир, опираясь на то самое внутреннее Слово, полученное независимо от внешнего. Однако этот «вновь сотворенный» мир не может быть ничем иным, кроме как очередной системой знаний, по определению всеобщих и необходимых, а значит, отрицающих независимость внутреннего Слова. Именно в этом «заколдованном кругу» и вращается

спор о свободе воли, однако, в отличие от своего противника, Лютер оказался в состоянии взглянуть на этот круг «снаружи», задолго до Канта сформулировав суть «практического Разума».

Что же скрывается за эпатирующим названием трактата Лютера, послужившего ответом на «Диатрибу» Эразма – «О рабстве воли»? Прежде всего – совершенно четкое понимание, говоря философским языком, ограниченных возможностей теоретического, или «чистого» (по Канту) Разума. Последний не может полностью контролировать человеческую жизнь – хотя бы потому, что теоретический субъект, начиная мыслить, каждый раз уже застаёт себя находящимся в какой-то бытийной ситуации. И постольку смысл этой ситуации не может быть сконструирован теоретически, он уже есть, уже задан до начала теоретического движения.

Для теоретического субъекта осознание этого обстоятельства открывает два пути: либо отказаться от смысла (поскольку он – вне компетенции Разума), либо отказаться от... себя как теоретического субъекта, заняв абсолютно практическую позицию. Лютер прекрасно понимает, что такое «самоубийство» теоретического субъекта совершенно невозможно на основании рассудочного выбора, поскольку природа человеческого разума отчаянно – и совершенно неразумно – сопротивляется ограничению своих претензий. В трактате «О рабстве воли» Лютер говорит о «неистовстве», которое связано с обнаруживаемым нами в опыте бессилием конечного человеческого разума [2, с. 372]. Отказаться от собственного знания может лишь тот, кто видит смысл в этом отказе – смысл, не зависящий ни от какого знания. Как только человек начинает ощущать этот смысл непосредственно (а это и есть состояние веры) – нить теоретического движения обрывается. Здесь – предел. Отсюда понятно, что «свободная воля» и у Лютера, и у Эразма – синоним теоретического субъекта, поскольку является сознательным усилием человека, «имеющим в виду» некую заранее сформулированную цель. Таким образом, в конечном счете смысл спора можно переформулировать так: «что первично – вера или знание?»

Для Лютера ответ очевиден: «...благодать дается до такой степени даром, что ни помышление какое-нибудь, ни стремление, ни старание ей не предшествуют» [Там же, с. 368]. Теоретические «подпорки» совершенно бесполезны там, где речь идет об Абсолютном Смысле.

Знание вторично и имеет смысл только тогда, когда выражает и оформляет уже имеющийся духовный опыт, полученный независимо от теоретической сферы. Именно потому никакие теоретические аргументы не могут поколебать практическую позицию или восполнить ее отсутствие: «Ты проверь на опыте, сколь трудно переубедить тех, которые страстно чему-нибудь преданы. Если они отступают, то исключительно только под напором силы или чего-нибудь, что имеет над ними большую власть, а по доброй воле они никогда не отступают... И, опять же, наоборот, если в нас Бог, то воля, измененная и исправленная духом Божиим, опять-таки по чистому хотению, склонности и желанию, добивается своего; и делает она это не по принуждению, а так, что ее ничем нельзя соблазнить совершить что-либо противоположное тому, что она делает...» [Там же, с. 211].

Очевидно, что позиция самого Лютера основана на опыте такого рода и является абсолютно практической, т.е. не заданной никаким предварительным знанием. Знание для такого практического субъекта является не орудием, которым можно манипулировать по своему усмотрению, но живым элементом его бытия, это знание можно только высказать, но никак не изменить. Отсюда – знаменитое: «На том стою...». Поскольку истина имеет для практического субъекта самоочевидный характер и не может быть доказана или опровергнута теоретически, вопрос о последствиях признания данной истины теряет всякий смысл. Полемизируя с Эразмом, усомнившимся в полезности отрицания свободной воли, Лютер заявляет: «Какая же польза или надобность, говоришь ты, объявлять это всем, раз видно, что от этого происходит столько зла. Я отвечаю: достаточно было сказать, что Бог пожелал возвестить об этом» [Там же, с. 209]. Такое «пограничное» знание, основанное на принципиально внетеоретическом фундаменте, играет парадоксальную роль: оно производит в человеке действие, результатом которого является отказ от любых сознательных усилий, а следовательно – от всякого знания.

Лютер описывает воздействие такого «пограничного», или «негативного», знания, основываясь на собственном духовном опыте: «...человек не может полностью смириться до той поры, пока он не знает, что его спасение несколько не зависит от его собственных усилий, стремлений, воли или деяния, а целиком зависит от воли, усилия, желания и деяния другого, а именно от одного лишь Бога. Ибо, коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в себе полностью, не смиряется перед Богом, но воображает, что существует какое-то место, время, доброе дело, и надеется или, по крайней мере, желает с их помощью обрести спасение. Тот же, который действительно несколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись» [Там же]. Перед нами, по сути дела, описание процесса редукции теоретическим субъектом самого себя, главную роль в котором как раз и играет отрицание свободной воли. Иначе говоря, такое отрицание выглядит не как мысль, которую нужно «держать в голове» и – на основании этого – предпринимать какие-то действия (как поступает теоретический субъект), но как условие освобождения человека от каких бы то ни было теоретических предпосылок. Вот здесь-то и проявляется парадоксальная суть положений Лютера о рабстве воли: утверждение этого рабства становится в конечном счете... актом абсолютного освобождения человека.

Ополчаясь на идею «оправдания делами» в трактате «Свобода христианина», Лютер делает симптоматичное замечание, из которого становится ясно: порочны не дела сами по себе, но то знание, которое мы этим делам предпосылаем: «Наша вера во Христа освобождает нас не от дел, но от ложного отношения к делам – от глупой предпосылки о том, что оправдание достигается делами» [Там же, с. 23]. И далее автор окончательно расставляет акценты: «Вера избавляет, исправляет и сохраняет наше сознание...» [Там же]. Именно знание – главная причина человеческого рабства, поскольку неизбежно ставит человека в зависимость от предварительной, готовой оценки ситуации, в которой он оказался. Парадокс: именно тогда, когда

поступку предшествует знание – в том числе знание о «добре» и «зле», человек лишен возможности поступать «благим» образом, поскольку отсутствует основное условие всякого блага – свобода. Последняя первична – в том числе и по отношению к моральному знанию.

Только абсолютно свободное («практическое», в кантовской терминологии) действие может породить в человеке истинное знание, но никак не наоборот. Теоретический разум в отрыве от целостного состояния человека не имеет никакой ценности, он должен быть исправлен и освобожден через веру: «...от веры проистекает любовь и радость в Господе, а от любви – радостное и свободное состояние разума, которое обусловливает охотное служение человека ближнему своему и не считается с такими явлениями, как благодарность или неблагодарность, хвала или порицание, обретение или потеря» [Там же, с. 34].

Таким образом, еще один вариант исходного парадокса Лютера можно сформулировать так: теоретический разум делается возможным, конституируется на основании того, что принципиально инородно и этому разуму, и нашему «реальному» миру, который описывается на теоретическом языке. А это и означает в конечном счете невозможность описания человеческого существования логически непротиворечивым образом – то самое «бытие не вмещается в мысль».

Обратимся теперь к аргументам Эразма. Уже в самом начале «Диатрибы» обнаруживается принципиально иное – по сравнению с лютеровским – отношение Эразма к знанию. Последнее является не данностью, которую нужно признать, но орудием, которым человек может распорядиться по своему усмотрению: «...есть вещи такого рода, что, несмотря на то, что они действительно существуют и их можно узнать, нет нужды говорить о них во всеулышание» [4, с. 222]. И далее: «Существуют определенные заблуждения, которые приносят меньше бед, если их не замечать, чем если их искоренять» [Там же, с. 223]. Перед нами – позиция сугубо теоретическая: действие здесь определяется заранее заданной и сформулированной (в виде определенного знания) целью. Именно эта позиция декларируется в эразмовом определении свободной воли: «Что касается нас, то под свободной волей мы здесь понимаем силу человеческого желания, при помощи которой человек может приблизиться к тому, что ведет к вечному спасению, или же отклониться от этого» [Там же, с. 228]. Но для того чтобы «приблизиться» или «отклониться», человек должен уже знать об объекте своего желания. Тем самым вводится неявная предпосылка возможности полного непротиворечивого описания бытия человека. Но если это возможно, то требование логической непротиворечивости распространяется на все знание о человеке. В том числе и на знание, «содержащееся» в Священном Писании, и это требование со всей определенностью обозначено в «Диатрибе»: «Прежде всего, нельзя отрицать, что в священных книгах существует очень много мест, которые, кажется, прямо утверждают, что у человека есть свободная воля, но некоторые места, кажется, полностью ее отвергают. Однако известно, что Писание не может противоречить самому себе, так как все оно исходит из одного и того же Духа. Поэтому мы сперва перечислим те места, которые подтверждают наше мнение, а потом попытаемся разяснить те, которые по видимости стоят на прямо противоположной стороне» [Там же].

Поскольку любое положение должно быть «встроено» в систему теоретического знания непротиворечивым образом, постольку Эразма интересуют прежде всего логические следствия, выводы из лютеровского постулирования «рабства воли»: «Писание не говорит почти ни о чем, кроме обращения, кроме стремления и усилия стать лучше. Все эти увещания застывают, как только для доброго и злого поступка будет введена необходимость. Не менее бессмысленными окажутся и все те обетования, все угрозы, все требования, все обличения, благословения и проклятия, произнесенные тем, которые обратились к лучшему или же отказались обратиться...» [Там же, с. 241]. Аргументация гуманиста базируется здесь на следующем допущении: теоретическое движение обратимо и может продолжаться бесконечно «в обе стороны» – не имея ни «начала», ни «конца». Если существует призыв к усилию, значит, в качестве логического основания такого требования должно выступать положение о способности человека к такому усилию, следовательно – о наличии у него свободной воли.

Пафос Эразма на самом деле исключительно теоретический, и «подпитывается» он не стремлением защитить свободу человека как таковую, но потребностью в теоретически корректном описании человеческой реальности. Что же касается «свободы», то она – в полном соответствии с «законом парадоксального переворачивания», уже продемонстрированным на примере позиции Лютера, – странным образом «испаряется» как раз в тот момент, когда положение о свободе человеческой воли вводится теоретически. Последнее предполагает возможность сознательного целенаправленного действия в сфере смысла, следовательно – оформленность, данность этого смысла в виде всеобщего необходимого знания. Однако само наличие такого знания свидетельствует о том, что действительно свободное – т.е. ничем не регламентированное – действие становится невозможным. Более того: наличие смысла в виде «готового знания» делает возможной (и даже необходимой) тотальную регламентацию человеческой жизни в соответствии с «требованиями разума». В своем сочинении «Оружие христианского воина» Эразм пишет: «...существует один-единственный путь к счастью: главное – познать самого себя; затем делать все не в зависимости от страстей, а по решению разума. Но разум да будет здоровым и понятливым, т.е. пусть он будет направлен только на благородное» [Там же, с. 116-117]. А поскольку разум (в отличие от веры, которая всегда носит личный характер) – достояние всеобщее, то возможно существование системы норм, которую можно было бы назвать «руководством по спасению»: «Мы попытаемся коротко дать некоторые правила – вроде гимнастических приемов; они, словно Дедалова нить, помогут тебе выпутаться из заблуждений этого мира, как из какого-то непроходимого лабиринта, и достигнуть чистого света духовной жизни» [Там же, с. 126-127]. Итак, перед нами две принципиально разные позиции: первая – практическая, утверждающая принципиально внерациональное происхождение смысла, вторая – теоретическая, пытающаяся заключить смысл в систему общезначимого знания.

Невольно возникает вопрос: существует ли возможность коммуникации между двумя экзистенциально различными позициями? Возможно ли «рассудить» этот спор при помощи каких-то рациональных аргументов? При ответе на эти вопросы как раз и необходимо учесть то обстоятельство, что позиции Лютера и Роттердамского – это два противоположных «полоса» исходного парадокса, характеризующего противоречивую целостность реального человека. Последний всегда является одновременно и теоретическим, и практическим субъектом, однако никогда не в состоянии воспринять эти две своих «ипостаси» одновременно. Обращение взгляда на теоретическую «составляющую» жизни человека оставляет в тени практическую, и наоборот. Конкретная же целостность не может быть поделена на «части», «стороны» и «составляющие», и постольку реальный человек, эксплицируя одну позицию и оставляя вне своего внимания другую, все же подразумевает ее. Доказательством тому служат высказывания Лютера и Эразма, в которых они словно «меняются местами» в своем споре. Так, в той же «Диатрибе» Эразм утверждает и полную подчиненность человека воле Бога [Там же, с. 275]. В свою очередь, Лютер в своих многочисленных трудах не только неоднократно взывает к разуму, но и предписывает читателю совершенно определенные действия в самых разных областях жизни – от запрета на ростовщичество [2, с. 107] до принципов воспитания детей [Там же, с. 102].

Так что же, получается, что никакого спора на самом деле нет и не было, коль скоро дело только в том, что две разных позиции, сосуществуя в реальности, не могут сосуществовать в теории? С этим, пожалуй, можно было бы согласиться, если бы речь шла именно о теоретических разногласиях. Однако спор между Лютером и Эразмом приобрел такой ожесточенный характер именно потому, что каждая из двух заявленных позиций требует от человека совершенно определенных практических действий, и постольку выбор необходим. Выбор опять же сугубо практический: мы не можем полностью предпочесть одну позицию другой, ведь обе они «вырастают» из реального человека, но мы можем установить соответствие между этими позициями, т.е. рассмотреть одну из них в контексте другой, или наоборот.

И здесь обнаруживается следующее: если «поместить» позицию Лютера в контекст позиции Эразма, то обесмысливается каждая из них. Положение о том, что смысл человеческого поступка не задается человеческим же разумом, «взрывает изнутри» претензии этого разума на непротиворечивое и полное отражение реальности. Именно это обстоятельство является причиной непоследовательности Эразма Роттердамского, двойственности его позиции: «...что касается меня, то я здесь за умеренность... Мне нравится суждение тех, которые кое-что приписывают свободной воле, но больше всего – благодати. Без этого нельзя избежать Сциллы гордыни и не наткнуться на Харибду отчаяния или же равнодушия» [4, с. 287]. Попытка найти рациональный путь «между Сциллой и Харибдой» приводит к тому, что противоречие обнаруживается в самой сердцевине теоретической позиции.

Напротив, позиция Лютера вполне органично может вместить позицию Роттердамского, поскольку не связана внутри требованием непротиворечивости. Разум не определяет смысла человеческих действий, но это отнюдь не мешает ему успешно функционировать «внутри» этих действий – и успешность эта обусловлена именно тем, что «вера... исправляет и сохраняет наше сознание». Не случайно одним из окончательных аргументов Лютера является указание Эразму на то, что реальная позиция человека определяется вовсе не теоретическими аргументами, но, напротив, именно непосредственная (внелогическая) убежденность позволяет сделать логически четкие выводы: «...ты пишешь, будто ты ничего не утверждаешь, а только сопоставил разные мнения. Так не пишет тот, кто вполне постиг дело и верно его понимает. Вот я в этой книге не сопоставлял мнения, а утверждал и утверждаю и не хочу, чтобы кто-нибудь принимал решение, но советую всем покориться» [2, с. 382]. Иными словами, оказывается, что признание парадокса своей основой является требованием... самого теоретического разума: только поместив исходное противоречие вне своих собственных рамок (что и означает констатацию своего вне-разумного происхождения), теоретический разум получает желаемое: способность мыслить точно.

Список литературы

1. Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.
2. Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1997. 430 с.
3. Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. 570 с.
4. Роттердамский Э. Философские произведения. М., 1986. 703 с.

PARADOX OF MIND: LUTHER, ERASMUS AND DISPUTE ABOUT FREE WILL

Bakeeva Elena Vasil'evna, Doctor in Philosophy
Ural Federal University
Elenabk2008@yandex.ru

The article is devoted to the understanding of the paradox of mind as one of the «open» problems of philosophy. This problem is associated with the question of correlation between faith and knowledge, and is considered by the example of the famous dispute about free will between Martin Luther and Erasmus of Rotterdam. The main idea of the article is the thesis on the need to recognize the «extra theoretical» grounds of mind as a prerequisite of thought strictness.

Key words and phrases: paradox; mind; faith; knowledge; free will; Martin Luther; Erasmus of Rotterdam.