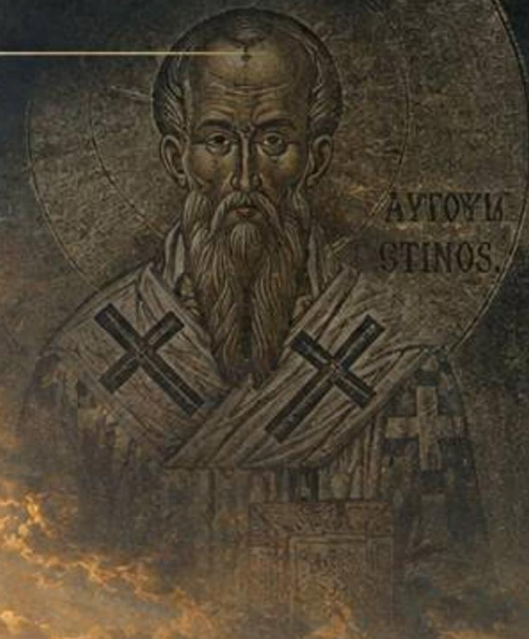


Евгений Жуков

ΜΟΝΕΡΓΕΙΑ
ΘΕΟΥ
ΤΟ ΓΑΡ ΕΝΕΡΓΕΙΝ
ΚΑΙ ΤΟ ΘΕΛΕΙΝ
ΚΑΙ ΤΟ ΕΝΕΡΓΕΙΝ
ΕΚ ΘΕΟΥ ΕΣΤΙΝ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИЯ МОНЕРГИЗМА

НЕ ВЫ НАС
ИЗБРАЛИ,
А Я ИЗБРАЛ ВАС
Ин. 15:16



Ибо Бог производит
в вас и хотение,
и действие по Своему
благоволению.

Флп. 2:13

Том 2

Евгений Жуков

**История и философия
монергизма. Том 2**

«Автор»

2026

Жуков Е. А.

История и философия монархизма. Том 2 / Е. А. Жуков —
«Автор», 2026

Существует ли свобода воли? От ответа зависит не отвлечённая философия, а сама духовная жизнь: убеждение, что вечная участь человека лежит в его руках, породило больше неврозов, чем любая другая доктрина. Автор — исследователь христианской мистики с двадцатипятилетним созерцательным опытом — подвергает либертарианское понимание свободы последовательному испытанию: философскому, библейскому, святоотеческому и опытному. Разбирая агентную причинность, свидетельства созерцательных традиций, августиновское наследие и ключевые тексты Писания — от «избери жизнь» до девятой и одиннадцатой глав Послания к Римлянам, — книга показывает: свободы выбора не существует, и это благая весть. Безусловное предопределение, соединённое с надеждой всеобщего спасения, раскрывает Бога, Который есть одновременно абсолютный Владыка и абсолютная Любовь. Путь человека держится не его руками — и потому читателя ждёт не приговор, а освобождение: покой, доверие и предание себя Тому, Кто есть Любовь.

© Жуков Е. А., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Вступление	6
Античное наследие	9
Либертарианство	13
Введение	13
Аристотелевский аргумент и проблема регресса	14
Наука и детерминизм	17
Трансцендентность воли	21
Критика концепции трансцендентной свободы	24
Агентная причинность	28
Насколько выбор мой	31
Интроспекция	34
Халкидон и свобода воли	38
Свобода по Августину	43
Конец ознакомительного фрагмента.	44

Евгений Жуков

История и философия монергизма. Том 2

Евгений Жуков

История и философия монергизма

Под ред. к.б.н Василия Владимировича Чернова

Перевод и проверка цитат к.б.н. Дмитрий Владимирович Смирнов

Том 2

Вступление

Существуют два пути познания богословской истины. Первый — путь простой веры, принимающей библейское откровение без длительных рассуждений и покоящейся в его ясных утверждениях; путь этот доступен каждому верующему и не нуждается ни в каком оправдании. Второй — путь богословского исследования, задействующего разум для систематического осмысления откровенных истин и для ответа на возражения. Настоящий том избирает второй путь — но прежде, чем читатель откроет первую главу, я обязан сказать ему, ради чего избран этот путь и куда он ведёт. Не ради философии. Книга эта написана не для того, чтобы блеснуть на философских площадках, и не ради победы в споре, который ведётся в академических журналах к удовольствию самих спорящих. Она написана ради освобождения читателя — духовного, душевного, телесного, — и всё, что есть в ней трудного, служит одной этой цели.

Позвольте же мне сразу, на первой странице, показать вам ту вершину, к которой поднимается вся книга, — чтобы в самых тяжёлых её главах вы помнили, ради какого вида совершается восхождение. Вершина эта описана не мною. Три столетия назад французский духовник Жан-Пьер де Коссад, наставляя монахинь в предании себя Богу, оставил строки, которые я считаю чистейшим гимном монархизма во всей христианской литературе, — и которые ныне доступны русскому читателю в переводе Василия Владимировича Чернова, выполненном нашим Фондом переводов христианского наследия. Вслушайтесь:

«Из сей невидимой длани исходят **все идеи и мысли** — о чём бы они ни были... Жизнь твоя непрерывно течёт в этой бездне, где каждое мгновение заключает всё наилучшее для тебя — и потому должно быть любимо и почитаемо. Нужно иметь совершенное доверие к сему действию, ведь оно по природе своей не может творить ничего, кроме добра».

И ещё:

«Каждое мгновение жизни может быть своего рода приобщением Божественной любви, и каждое такое приобщение может приносить душе не меньше плодов, нежели таинство тела и крови Сына Божия».

И ещё, о душах, вверивших себя этому действию:

«Чем громче чувства вопрошают: „Где здесь Бог твой?“ — тем крепче они прижимают к груди мирный пучок — то самое страдание, где Он сокрыт. Ничто не пугает, не отталкивает их».

Вот о чём эта книга. Всё, что происходит с человеком, — каждая мысль, каждая встреча, каждое обстоятельство, отрадное и тягостное, — исходит из одной невидимой длани; каждое мгновение несёт в себе всё наилучшее, ибо отмерено любящей волей; и потому всякий миг жизни может стать причащением — реальным присутствием Божественной любви под видами повседневности, как под видами хлеба и вина присутствует Тело Господне. Душа, узнавшая это, перестаёт метаться: ей нечего выбирать, ибо всё уже избрано за неё Тем, Кто не может творить ничего, кроме добра; ей остаётся одно дело, единственное и блаженное, — предать себя потоку Божественной воли и быть несомой. Де Коссад называл это таинством настоящего момента. Писание называет это верой. Я называю это в настоящем труде монархизмом — и утверждаю, что это не особое достижение избранных мистиков, а нормальное состояние христианина, к которому призван каждый и путь к которому загорожен для большинства не грехом даже, а ложной доктриной.

Ибо отчего душа не предаёт себя? Отчего верующий человек, читающий те же строки, вздыхает: «прекрасно — но не для меня» — и возвращается к своей тревоге? Оттого, что между ним и этой бездной покоя стоит убеждение, что его вечная участь лежит в его собственных руках; что Бог дал ему свободу и ждёт, справится ли он; что где-то существует правильный алгоритм взаимодействия с Богом, которого он никак не подберёт; что мгновение, кото-

рое де Коссад велит любить, на самом деле есть экзамен, который можно провалить. Человек, так наученный, не может предать себя потоку — он обязан грести. Из этого убеждения растут страх, торг с Богом, изнурительная религиозность и тот тихий, стыдливо скрываемый невроз, который знаком множеству искренних верующих и который я знаю не из книг: двадцать лет я просыпался и засыпал с одним вопросом — что я делаю не так, — пока милость Божия и додуманная до конца мысль не вывели меня на берег. Свидетельство об этом пути читатель найдёт в конце книги; начало же её посвящено тому, без чего свидетельство осталось бы лишь частным случаем, — разрушению самой доктрины.

Ибо рабство, о котором идёт речь, держится на доктрине, а доктрину не снимешь утешением — её надобно опровергнуть. Человеку, которого учили, что спасение зависит от его свободного выбора, мало добрых слов: ночью вернётся вопрос «а вдруг это всё-таки правда?» — и приведёт с собою всю тревогу. Покой даёт только мысль, додуманная до конца: разобранная по частям ложная свобода, отвеченные возражения, закрытые лазейки — безальтернативность, добытая честным трудом разума и потому уже неотъемлемая. В этом и состоит главный труд настоящей книги: приведение мышления в то состояние, из которого возможен выход из рабства. Правильно выстроенное мышление создаёт безальтернативность; безальтернативность снимает груз; человек, узнавший — не понадеявшийся, а узнавший, со всею достоверностью проверенного знания, — что путь его держится не его руками, наконец делает то единственное, к чему всегда был призван: отдаёт себя в управление Богу. Не в порыве, который назавтра сменится тревогой, а в спокойной ясности, которую уже нечем оспорить изнутри. А из этой отдачи всё остальное следует само, как следуют плоды за корнем: утихает психика, годами сжатая непосильной ответственностью за собственную вечность; выравнивается весь человек по воле Божией, как выравнивается русло по течению; уходит вред, который встревоженная душа причиняла себе и ближним; исцеляются отношения, сон, здоровье, самая ткань повседневности — ибо повседневность и была тем причастием, которого человек не замечал, гребя против течения. Я не обещаю читателю лёгкого чтения. Я обещаю ему, что каждое трудное рассуждение этой книги работает на его благополучие — духовное, душевное, телесное, семейное, — как работает на выздоровление горькое лекарство, и что на последней странице его ждёт не вывод, а выдох.

Потому и нельзя было написать эту книгу проще. Когда оппоненты апеллируют к Аристотелю и нейробиологии, к Канту и аналитической философии, недостаточно процитировать стих — надлежит показать, что библейское учение рационально последовательно, а учение противников несостоятельно на их собственном поле. Писание дано человеку — существу, мыслящему через понятия, суждения и умозаключения, — и дано в форме, доступной этому мышлению; потому всякое подлинное богословское утверждение обязано выдерживать логическую проверку. Тайна остаётся тайной — но тайна не есть противоречие: Троица превосходит разум, не противореча ему, и вся история догматов есть история формулировок, хранящих тайну и выдерживающих проверку. Учение, не выдерживающее проверки, не может быть истинным изложением откровения. Такой проверке и будет подвергнут в настоящем томе либертарианский миф о свободе воли — а вместе с ним и та невидимая тюрьма, которую он выстраивает в душе верующего.

Первый том настоящего труда проследил историческое развитие монергического учения через призму пелагианских споров. Второй обращается к основаниям: природа свободы воли, детерминизм, ответственность, происхождение зла — и, в завершение, синтез безусловного предопределения с надеждой всеобщего спасения, в котором, по моему убеждению, полнее всего раскрывается откровение о Боге, абсолютно суверенном и абсолютно любящем. Эти два свидетельства — «совершает всё по изволению воли Своей» и «Бог есть любовь» — суть два берега, между которыми течёт вся книга; и кто дочитает её до устья, увидит, что берега сходятся.

И последнее — о том, как читать. Не все разделы равно сложны, и читатель не обязан штурмовать каждый абзац. Тот, кому философская полемика пока не даётся, вправе пропустить её и перейти к выводам главы: общая линия книги выстроена так, что пропуск технических дискуссий не разрушит целого. Пусть читающий не усердствует через силу и не корит себя за пропущенное — сама эта книга подчинена тому, о чём написана. Не человек своим усилием вычитывает себе свободу: Бог, производящий и хотение и действие, Сам доведёт Своё слово до сердца, которому оно назначено, — а чтение, и понимание, и самая встреча читателя с этой книгой суть события того же потока, из той же невидимой длани, где каждое мгновение заключает всё наилучшее. Книга так или иначе совершит в читающем свою работу — расчистит место для беспрепятственного действия благодати. От читателя требуется лишь то, к чему призывает весь настоящий труд и чему учил старый французский духовник: совершенное доверие к сему действию — ибо оно по природе своей не может творить ничего, кроме добра.

Античное наследие

Античная философия в вопросах свободы и необходимости подготовила почву для центрального вопроса христианской сотериологии. Патристические споры IV-V веков не возникли в философском вакууме. Христианские мыслители унаследовали почти тысячелетнюю традицию размышлений о человеческой свободе, божественном провидении и нравственной ответственности. Они вступили в интеллектуальный мир, где основные позиции были уже сформулированы, где понятийный аппарат был выработан, где пространство возможных решений было очерчено.

Античная философия выработала три принципиальных ответа на вопрос о соотношении человеческой свободы и мирового порядка.

Первый ответ — учение о всеобщей причинной обусловленности. Его родоначальниками стали атомисты Левкипп и Демокрит, утверждавшие, что ничто не происходит случайно, но всё по определённому основанию и с необходимостью.

Второй ответ — учение о подлинной открытости будущего и несовместимости её с всеобщей предопределённостью. Эту позицию отстаивали Эпикур с его атомарным отклонением и Александр Афродисийский, который считал, что у человека есть возможность поступить иначе. Для них ответственность возможна лишь там, где будущее не предрешиено заранее.

Третий ответ — учение о совместимости предопределения и ответственности. Его наиболее последовательно разработал Хрисипп, доказывавший, что причинная обусловленность наших действий не упраздняет того, что они «зависят от нас», если их источник находится в нашей собственной природе. Эта позиция, утверждающая совместимость необходимости и свободы, была усвоена и развита позднейшими стоиками, включая Эпиктета. Это учение, отождествило причинный порядок мира с божественным провидением. Для них судьба есть не слепой рок, а разумное устройство благого Бога, охватывающее всё без исключения.

При всём богатстве античного наследия некоторые вопросы остались без удовлетворительного ответа. Главный из них — соотношение случайности и свободы.

Эпикур ввёл случайное атомарное отклонение, чтобы разорвать цепь причин и оставить будущее открытым. Но каким именно образом случайность обеспечивает свободу? Если наши решения непосредственно вызываются случайными событиями, они оказываются не свободными, а просто случайными, и мы не несём за них ответственности. Эпикур и его последователи понимали эту трудность и потому утверждали, что наши действия «зависят от нас» и не сводятся ни к необходимости, ни к случаю. Но как именно возможно такое «третье» — осталось не вполне прояснённым.

Столь же трудным оказался вопрос о формировании характера. Аристотель утверждал, что мы ответственны за свой характер, потому что сами его сформировали прежними действиями. Но эти прежние действия, в свою очередь, проистекали из ещё более раннего характера, и так далее — вплоть до факторов наследственности и воспитания, которые от нас не зависели. Где находится та точка, в которой мы впервые обретаем власть над собой? Этот вопрос Аристотель оставил без ответа.

Понятийный аппарат. Быть может, наиболее ценным наследием античности стал выработанный ею понятийный инструментарий. Различение произвольного и непроизвольного, внутреннего и внешнего источника действия, знания и неведения обстоятельств; понятия о том, что «зависит от нас» и что находится «вне нашей власти»; анализ согласия и несогласия с впечатлениями; размышления о судьбе, провидении и случае — всё это вошло в сокровищницу философской мысли и было передано последующим поколениям.

Особенно важным оказалось различение нескольких видов необходимости: логической (вытекающей из законов мышления), физической (обусловленной природой вещей) и той,

которая означает неподвластность нашему воздействию. Смешение этих видов необходимости порождало путаницу в античных спорах и продолжает порождать её в спорах современных.

Христианские мыслители первых веков вступили в мир, где эти вопросы обсуждались на протяжении столетий и где были выработаны различные, тщательно продуманные позиции. Августин, ведя полемику с Пелагием, опирался на понятийный аппарат, выкованный в античных спорах. Его различие свободы выбора и подлинной свободы, его анализ порабощённой грехом воли, его размышления о соотношении благодати и человеческого усилия — всё это было бы невозможно без предшествующей философской работы. Вместе с тем Августин радикально преобразовал унаследованную проблематику, тщательно проработав понятия первоначального греха, непреодолимой благодати и предопределения ко спасению, которых античная философия не знала.

Таким образом, античное наследие для патристических споров о свободе и благодати было двояким. С одной стороны, оно предоставило язык, на котором эти споры велись, — систему понятий и различий, позволявших формулировать вопросы с необходимой точностью. С другой стороны, оно очертило пространство возможных ответов, в котором христианские мыслители должны были найти собственный путь — путь, верный одновременно и требованиям разума, и свидетельству Священного Писания.

Анализ античных учений о свободе и необходимости позволяет установить, какие философские концепции обнаруживают наибольшее структурное сходство с каждой из трёх сотериологических моделей — пелагианской, оригеновской и августинианской.

Пелагианство обнаруживает наибольшую близость к аристотелевскому учению о произвольном действии и к общему оптимизму античной этики относительно возможностей человеческой природы.

Аристотелевский анализ произвольного действия в третьей книге «Никомаховой этики» утверждает, что человек есть подлинный источник своих поступков и способен поступить иначе, чем поступает. Добродетель понимается не как врождённое качество и не как дар извне, но как устойчивое расположение души, приобретаемое через упражнение. Нравственное совершенствование требует усилия и времени, однако оно вполне достижимо человеческими силами. Эта концепция структурно соответствует пелагианскому тезису о способности человека «изгнать грех и поселить в себе добродетель» собственным старанием.

Эпикурейское учение о формировании характера также обнаруживает параллели с пелагианством. Эпикур полагал, что способ нашего действительного развития зависит от нас, а не от природы наших атомов. Каждый обладает душевными возможностями развиваться так или иначе, и какие «семена» прорастут, зависит от нас и от убеждений, которые мы сами вырабатываем. Посредством разума мы можем преодолеть вредоносные страсти и достичь жизни, достойной богов.

Оригеновская модель обнаруживает наибольшую близость к платонической традиции и к этическому интеллектуализму сократо-платонического происхождения.

Платоническое учение утверждало примат разумного начала в человеке. Душа по природе стремится к благу, а зло проистекает из неведения или из порабления низшими страстями. Добродетель мыслилась как знание, а порок — как заблуждение. Эта концепция структурно соответствует оригеновскому этическому интеллектуализму: нравственный субъект может любить и избирать только благо; зло избирается лишь по ошибке, когда принимается за благо.

Неоплатоническое учение Плотина о душе и её отношении к Единому также обнаруживает параллели с оригеновской метафизикой. Свобода понимается как освобождение от порабления низшим и восхождение к созерцанию истины. Душа способна возвращаться к своему источнику через очищение и просвещение. Эта структура восхождения соответствует оригеновскому учению о конечном восстановлении всех разумных творений.

Вместе с тем оригеновская модель существенно отличается от чистого платонизма тем, что утверждает необходимость божественной благодати для спасения. В этом отношении она ближе к позднему Августину, чем к пелагианству.

Августинианство в его зрелой форме стоит ближе всего к стоическому учению о судьбе. Стоики утверждали, что каждое событие без исключения предопределено Богом согласно Его благому замыслу. Судьба есть «сцепление и последовательность причин», производящая всё происходящее. При этом стоики настаивали, что наша реакция на предопределённые события всё равно находятся «в нашей власти», если их источник — в нашей собственной природе, даже если мы не могли поступить иначе.

Хрисиппово различие простых и сопряжённых исходов также находит параллель в августинианстве. Стоики утверждали, что судьбоносно предопределены и исход, и действие, через которое он осуществляется: они «со-судьбоносны». Это структурно соответствует августинианскому учению о том, что Бог предопределяет не только спасение избранных, но и средства их спасения — веру, покаяние, добрые дела.

Демокритов детерминизм поставил проблему, которую каждая последующая школа решала по-своему: если человек не мог поступить иначе, чем поступил, в каком смысле он заслуживает похвалы или порицания? Сам Демокрит, по-видимому, не разрешил этого противоречия: его этические фрагменты говорят о необходимости воспитания и разумного выбора, что плохо согласуется с последовательным детерминизмом его физики.

В ходе богословских дискуссий о природе спасения исторически кристаллизовались три основные сотериологические модели, каждая из которых предлагает собственный ответ на фундаментальный вопрос: как соотносятся божественная воля и человеческая свобода в деле искупления?

Августинианская модель утверждает безусловное предопределение: Бог от века избрал одних к спасению, других оставил в справедливом осуждении. Спасение совершается действием непреодолимой благодати, которая преобразует волю избранных и неизбежно приводит их к вере и покаянию. Человеческая воля, повреждённая грехопадением, не способна сама избрать благо без предваряющего действия благодати.

Либертарианская модель настаивает на решающей роли человеческого выбора. Бог предоставил человеку подлинную свободу принять или отвергнуть предлагаемое спасение. Благодать содействует, просвещает, призывает — но не принуждает. Окончательное решение остаётся за человеком, который сохраняет реальную способность поступить иначе. Предопределение, если и признаётся, понимается как основанное на предвидении человеческого выбора. Свобода воли настолько автономна и могущественна, что некоторые люди никогда не изберут Бога, даже в результате бесконечных мучений.

Универсалистская модель провозглашает конечное спасение всех разумных творений. Божья любовь и всемогущество не могут потерпеть окончательного поражения. Процесс очищения и восстановления может продолжаться за пределами земной жизни, но в конечном итоге всякое разумное существо возвратится к своему Творцу. Свобода воли сохраняется как неотъемлемый образ Божий, но она не может бесконечно сопротивляться благодати.

Примечательно, что все три модели обнаруживают структурные параллели в античной философии, причём некоторые из этих параллелей предшествовали христианству на столетия, тогда как другие развивались параллельно с формированием христианского богословия.

Важно понимать, что христианские богословы не просто заимствовали готовые философские решения. Они радикально преобразовывали античные категории в свете библейского Откровения — учения о Боге-Творце, сотворившем мир из ничего, о грехопадении, искажившем человеческую природу, о воплощении Бога Слова и искупительной жертве Христа. Результатом этой встречи стал качественно новый синтез, несводимый ни к чистой философии, ни к изолированному от культурного контекста библеизму.

Тем не менее знание философских предшественников позволяет с большей точностью понять логику каждой сотериологической модели, увидеть её сильные и слабые стороны, оценить те точки, в которых она органично развивает античное наследие, и те, в которых радикально с ним разывает. В последующем изложении мы рассмотрим каждую из трёх моделей подробно, выявляя их библейские основания, богословскую логику и практические следствия для христианской жизни.

Либертарианство

Введение

Как я показал в первом томе настоящего исследования, патристическая традиция до Августина последовательно учила о свободе воли в духе Филона Александрийского. Климент Александрийский, Ориген, Иоанн Златоуст, каппадокийские отцы — все они утверждали, что человек сохраняет реальную способность выбирать между добром и злом даже после грехопадения. Эта способность составляет важнейшую черту образа Бога в человеке и служит необходимым условием нравственной ответственности.

Августин радикально порвал с этой традицией, настаивая на полной порабощённости воли грехом и абсолютной зависимости спасения от суверенного избрания Божьего. Однако либертарианская позиция не исчезла. Она сохранялась в восточном христианстве, отстаивалась полупелагианами, возрождалась в католической схоластике через Молину, утверждалась арминианами и веслианцами. В настоящее время она остаётся в некоторых протестантских деноминациях и почти во всём православном и католическом богословии.

Прежде чем рассматривать библейские и богословские основания либертарианской модели, необходимо обратиться к её философским предпосылкам. Центральным здесь оказывается вопрос о формировании характера — вопрос, который Аристотель поставил более двух тысяч лет назад и который до сих пор вызывает острые споры.

Аристотелевский аргумент и проблема регресса

Аристотель столкнулся с очевидным возражением против человеческой ответственности. Это возражение можно назвать аргументом от психологического детерминизма. Суть его проста: люди делают то, что делают, потому что считают это благом для себя. Но то, что представляется благом человеку, определяется его характером. Если я решаю отравить свою мать ради наследства, это потому, что я считаю такой поступок благом для себя. Но я не выбирал убеждение, что богатство настолько важно, а интересы других настолько ничтожны, что обогащение посредством убийства было бы для меня благом. Этот взгляд на благо навязан мне моим характером, который сформирован сочетанием дурных природных задатков и дурного воспитания — ни то, ни другое не было в моей власти.

Стало быть, порочного человека нельзя винить за его порочность. Как говорит Платон в «Тимее», никто не порочен по своей воле.

Аристотель согласен с тем, что представляющееся нам благом определяется нашим характером и что мы стремимся к тому, что считаем благом. Однако он настаивает: это не снимает ответственности, поскольку мы сами ответственные за то, что стали теми, кем ныне являемся, посредством своих прежних действий.

Добродетель есть состояние характера, развиваемое через упражнение. Я становлюсь мужественным, совершая мужественные поступки — так же как человек становится хорошим плотником, упражняясь в изготовлении столов. Но и порок развивается через повторяющиеся действия: обманывая, человек делает себя несправедливым, предаваясь попойкам — становится распушенным пьяницей.

Некоторые люди ныне неисправимо дурны, потому что обладают прочно укоренившимся дурным характером. Они не властны над тем, что представляется им благом. Но некогда они обладали способностью изменить свой характер, а потому ответственные за то, что ныне представляется им благом. Аристотель сравнивает такого человека с неизлечимо больным, который сам довёл себя до болезни распушенным образом жизни. Больной ответственен за свою болезнь, хотя теперь ничего не может с ней поделать.

На первый взгляд решение Аристотеля выглядит убедительным. Оно признаёт реальность психологического детерминизма — того факта, что наши нынешние действия обусловлены нашим характером, — но при этом сохраняет ответственность, апеллируя к нашему участию в формировании этого характера.

Более того, это решение согласуется со здравым смыслом. Мы действительно считаем алкоголика ответственным за своё состояние, даже если признаём, что теперь он физически не способен отказаться от алкоголя без медицинской помощи. Мы считаем его ответственным потому, что он сам довёл себя до этого состояния серией свободных решений — первых выпивок, которые постепенно сформировали зависимость.

Этот подход можно назвать компатибилистским (compatible – совместимый): он утверждает совместимость детерминизма (каждое действие определяется характером и обстоятельствами) и ответственности (человек отвечает за действия, если он сам сформировал характер, из которого они проистекают).

Однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается серьёзная трудность. Аристотелевское решение неизбежно порождает бесконечный регресс.

Рассмотрим логику аргумента внимательнее. Моё нынешнее действие A_1 обусловлено моим нынешним характером X_1 . Чтобы нести ответственность за A_1 , я должен нести ответственность за X_1 . Аристотель говорит: я ответственен за X_1 , потому что сам сформировал его серией прежних произвольных действий A_0 .

Но здесь возникает вопрос: были ли действия A_0 действительно произвольными в том смысле, который требуется для обоснования ответственности?

Согласно самому Аристотелю, произвольное действие проистекает из характера и убеждений действующего лица. Стало быть, действия A_0 , которые сформировали характер X_1 , сами проистекали из предшествующего характера X_0 . Этот предшествующий характер определял, какие именно действия я совершу — мужественные или трусливые, честные или лживые.

Если так, то возникает новый вопрос: несу ли я ответственность за характер X_0 ? Аристотелевская логика требует утвердительного ответа. Но тогда мы должны указать на ещё более ранние действия A_{-1} , которые сформировали X_0 . А эти действия, в свою очередь, проистекали из характера X_{-1} . И так далее.

Цепь уходит в бесконечность — пока мы не достигнем рождения человека, когда у него ещё не было никакого сформированного характера, а были лишь врождённые задатки и темперамент, за которые он, очевидно, не отвечает.

Проблему можно сформулировать строже:

Посылка 1: Человек ответственен за действие A только если он ответственен за характер X , из которого проистекает A .

Посылка 2: Человек ответственен за характер X только если он сам его сформировал действиями, совершёнными произвольно.

Посылка 3: Произвольное действие проистекает из характера действующего лица.

Посылка 4: Следовательно, чтобы нести ответственность за характер X , человек должен нести ответственность за предшествующий характер X_{-1} , из которого проистекли действия, сформировавшие X .

Посылка 5: Этот регресс продолжается до тех пор, пока мы не достигнем начальных условий (рождения, врождённого темперамента), за которые человек не отвечает.

Вывод: Следовательно, человек не может поступить иначе при одинаковом характере в одинаковых обстоятельствах.

Суть проблемы становится ещё яснее, если мы признаём очевидный психологический факт: в каждый момент выбора человек выбирает в соответствии с тем, что представляется ему наибольшим благом, то есть в соответствии с самым сильным мотивом.

Это не означает, что человек всегда выбирает объективное благо. Речь идёт о том, что субъективно кажется ему лучшим в данный момент при данном состоянии его ума и сердца. Пьяница выбирает очередную рюмку не потому, что считает алкоголизм благом в абстрактном смысле, но потому, что в данный момент, при его характере и состоянии, желание выпить перевешивает все прочие соображения.

Но если человек всегда выбирает согласно самому сильному мотиву, а сила мотивов определяется его характером, то выбор, хотя и реален, всё же детерминирован. Человек действительно выбирает — никто его не принуждает извне. Но он не мог выбрать иначе при данном характере.

Стало быть, вопрос ответственности упирается в вопрос о характере: как человек приобрёл тот характер, который определяет силу его мотивов?

Некоторые защитники аристотелевской позиции пытались разорвать порочный регресс, постулируя свободные характерообразующие действия — действия, которые не обусловлены предшествующим характером.

Однако такое решение создаёт новую проблему: если действие не проистекает из характера человека, из его убеждений и желаний, то в каком смысле оно вообще является его действием? Не превращается ли оно в случайное, беспричинное событие, за которое человек не может нести ответственности именно потому, что оно никак не связано с тем, кто он есть?

Эпикур столкнулся с той же трудностью, когда вводил случайное атомарное отклонение для обоснования свободы. Если наши решения непосредственно вызываются случайными

событиями, они оказываются не свободными, а просто случайными. Свобода требует не случайности, а подлинной власти человека над своим выбором.

Но власть над выбором предполагает, что выбор происходит из того, кто я есть — из моих убеждений, желаний, ценностей. А это возвращает нас к вопросу: откуда взялись эти убеждения, желания и ценности? И снова начинается регресс.

Аристотелевский компатибилизм, при всей его кажущейся привлекательности, не может разрешить фундаментальную проблему. Он пытается утверждать две вещи одновременно:

Каждое действие детерминировано характером действующего лица

Человек ответственен за свой характер, потому что сам его сформировал

Августинианская позиция принимает логику этого аргумента и делает из неё последовательные выводы: человек не может спастись собственным выбором, поскольку его выбор детерминирован падшей природой. Спасение возможно только через преобразование самой природы действием непреодолимой благодати.

Либертарианская позиция должна найти способ разорвать этот детерминистский круг. Она должна показать, что человек действительно обладает способностью выбора, не детерминированного его характером — способностью, которая позволяет ему принять или отвергнуть предлагаемую благодать.

Рассмотрим еще один вариант демонстрации регресса воли над волей.

Изложим существо аргумента в строгой форме. Допустим, у меня есть воля — обозначим её V_1 . Мне говорят: подчини её воле Бога, направь её к высшему благу, выбери послушание Творцу. Возникает вопрос — посредством чего совершается это подчинение? Очевидным ответом представляется указание на некую высшую волевою способность — V_2 , — которая и осуществляет акт подчинения V_1 божественной воле. Однако немедленно возникает следующий вопрос: что подчиняет саму V_2 божественной воле? Ибо если V_2 есть подлинно действующая воля, то и она должна быть направлена к должному предмету. Требуется V_3 . Но V_3 , в свою очередь, нуждается в V_4 . И так далее, без логического основания для остановки.

Аналитическая традиция знает этот аргумент как проблему бесконечного регресса агента. Гилберт Райл в «Понятии сознания» применил аналогичное рассуждение к концепции волевых актов, показав, что постулирование особой ментальной способности, производящей действие, ведёт к умножению таких способностей без всякой объяснительной выгоды. Питер Ван Инваген развил эту критику применительно к либертарианской свободе. Гарри Франкфурт обозначил данное затруднение как «проблему авторитета» — вопрос о том, на каком основании одна часть личности правомочно властвует над другой.

Существо проблемы состоит в следующем. Концепция воли, стоящей над волей, не разрешает исходного затруднения, но воспроизводит его на более высоком уровне. Если первоначальная воля нуждается в подчинении, то и подчиняющая её инстанция, будучи также волей, нуждается в подчинении. Регресс не есть случайный дефект конкретной формулировки — он есть структурное следствие самой постановки вопроса в категориях «низшая воля — высшая воля». Никакое умножение уровней не приводит к окончательной воле, не нуждающейся в направлении со стороны ещё более высокой инстанции.

Регресс воли над волей, таким образом, есть подлинная философская проблема, разрешимая лишь при отказе от либертарианской предпосылки. Свобода в её подлинном смысле не есть способность одной волевой инстанции господствовать над другой, но есть онтологическая ориентация природы на её истинную цель.

Наука и детерминизм

Настоящий раздел посвящен одному ограниченному, но важному вопросу: может ли естественная наука служить опорой либертарианскому учению о свободе воли. Философские и логические доводы против агентной причинности — дилемма оснований, невозможность самопричинности, разбор понятия автономного выбирающего — будут раскрыты в последующих главах настоящего труда. Задача этой главы строже и определённое: показать, что наука о мозге по самому своему устройству не содержит и не может содержать той каузальности, которая потребна либертарианцу, и что, следовательно, апелляция к науке, столь частая в этом споре, оборачивается против того, кто её предпринимает.

Важно с самого начала обозначить границу. Я не утверждаю, будто наука доказывает отсутствие свободы воли. Такое утверждение было бы превышением: наука не выносит онтологических приговоров, и из молчания метода о некотором предмете не следует небытие предмета. Утверждаю иное и более скромное: наука не может быть основанием свободы воли, а бремя основания несёт тот, кто на науку ссылается. Либертарианец, приводящий данные о мозге в свою пользу, стоит на почве, которая его не держит.

Материалистический детерминизм был сформулирован задолго до появления экспериментальных методов нейробиологии. Демокрит Абдерский, живший в пятом веке до Рождества Христова, построил философскую систему, в которой человеческая свобода оказывалась иллюзией, порождённой неведением подлинных причин наших действий.

Согласно его учению, душа состоит из атомов — наиболее подвижных и сферических, рассеянных по всему телу. Душевные процессы — восприятие, мышление, желание — суть атомарные движения, определённые предшествующим состоянием системы. По свидетельству доксографов, Демокрит держался того, что ничто не происходит напрасно, но всё по основанию и в силу необходимости; случайность же есть лишь имя для причины, нам неизвестной, — субъективное восприятие непознанной закономерности.

Если душа подчинена тем же законам движения, что и прочая материя, свобода выбора в такой картине оказывается видимостью. Человек переживает свои решения как свободные, но в действительности они с необходимостью следуют из наличной конфигурации атомов. Так последовательный физический детерминизм впервые поставил проблему совместимости причинной обусловленности и нравственной ответственности — проблему, которую каждая последующая школа решала по-своему. Существенно здесь то, что затруднение возникло умозрительно, из одного лишь анализа понятия причины, за двадцать пять столетий до всякого прибора. Это первое указание на то, что предмет спора лежит глубже эмпирии.

Спор о нейробиологических экспериментах ведётся обыкновенно на уровне данных: достаточно ли надёжен потенциал готовности, воспроизводимы ли результаты томографии, какова точность предсказания. Все эти вопросы законны, и ответы на них подвижны — конкретные исследования уточняются, переистолковываются, порой опровергаются. Но сосредоточенность на данных заслоняет обстоятельство куда более существенное, лежащее не на уровне результатов, а на уровне самого метода.

Естественная наука по своему устройству знает лишь два типа объяснения события. Либо событие с необходимостью следует из предшествующих состояний согласно закону — это причинность детерминированная. Либо оно наступает с определённой вероятностью в рамках статистического распределения — это причинность стохастическая, известная на квантовом уровне. Иного объяснительного типа наука не содержит и содержать не может: объяснить событие и означает либо указать причину, из которой оно вытекает, либо указать закон распределения, которому оно подчиняется. Причина и вероятность исчерпывают поле научного объяснения.

Либертарианская свобода требует третьего, которого в этом поле нет: события, которое не вытекает с необходимостью из предшествующего и не является случайным, но исходит от самого агента как несводимого источника. Здесь надлежит видеть со всей ясностью, что затруднение не эмпирическое, а структурное. Когда мы спрашиваем, отчего агент определил себя так, а не иначе, возможны лишь два ответа. Если есть основание — характер, мотив, состояние, — решение объясняется этим основанием, и мы вернулись к детерминации. Если основания нет — решение беспричинно, то есть случайно. «Исходит от агента» не есть третий ответ; это отказ от ответа, поданный так, будто он ответ. Наука отвергает агентную причинность не потому, что искала и не нашла, но потому, что это словосочетание не описывает никакой формы каузальности — оно есть имя для отсутствия причины, выданное за особый её род.

Отсюда следствие, решающее для нашего предмета. Либертарианцу необходима субстанция — душа как самоопределяющийся деятель, — которая действовала бы вне причинной необходимости и не по случаю. Но такая субстанция по самому своему определению не может стать предметом никакого научного исследования — и не оттого, что наука груба или незрела, а оттого, что научное исследование состоит в отыскании закономерностей, закономерность же есть основание, а основание упраздняет искомую беспричинность. Свобода этого рода устроена так, что всякое её обнаружение было бы её опровержением: найденная закономерность её движений показала бы, что она детерминирована, а найденная беспорядочность — что она случайна. Она неопровержима опытом не по недосмотру науки, а по собственной конструкции, и потому лежит за пределами научного познания как такового — во всякую эпоху, при любом совершенстве приборов.

Именно в этом свете надлежит читать эмпирические данные — не как доказательство несущего тезиса, но как иллюстрацию того, что и на деле в исследуемой цепи не обнаруживается разрыва, куда можно было бы вставить беспричинный акт.

В восьмидесятых годах прошлого века нейрофизиолог Бенджамин Либет исследовал временную последовательность событий при простом решении — пошевелить пальцем. Участники отмечали момент, когда осознают желание совершить движение; одновременно измерялась электрическая активность мозга, именуемая потенциалом готовности. Активность эта, как показали измерения, нарастала прежде, чем испытуемый осознавал своё намерение. Результат был воспринят как свидетельство того, что сознание не инициирует действие, а лишь регистрирует уже начавшийся процесс.

Здесь необходима точность, которой требует честность исследователя. Истолкование потенциала готовности остаётся предметом научного спора: выдвинуто и обосновано понимание, согласно которому нарастающая активность есть не подпись готового решения, а накопление спонтанного нейронного шума до порога срабатывания, — и тогда она свидетельствует о меньшем, чем полагали вначале. Сам Либет, сверх того, удерживал за сознанием право отмены уже начатого действия. Я привожу его опыт не как доказательство, а как первую иллюстрацию, и оговариваю её подвижность прямо.

Позднейшие исследования с применением функциональной магнитно-резонансной томографии продолжили ту же линию. В работах Джона-Дилана Хейнса и его сотрудников анализ активности коры позволял предсказывать выбор между двумя действиями прежде, чем испытуемый осознавал своё решение. Здесь также требуется мера: предсказание превышало случайный уровень значимо, но далеко не достигало полноты, и говорить о жёстко определённом наперёд паттерне значило бы перегружать результат. Данные свидетельствуют о частичной предсказуемости, а не о явленной наперёд предрешённости; и этого для нашего тезиса совершенно довольно, ибо тезис лежит не в силе предсказания, а в самом характере искомого — причина или вероятность, третьего наука не предъявляет.

Наиболее полным выражением этой парадигмы в новейшей науке служит развёрнутая картина непрерывной причинной цепи: поведение прослеживается от эволюционного насле-

дия и генетического устройства через внутриутробную среду, гормональный фон, ранний опыт и культуру вплоть до состояния мозга в секунду, предшествующую действию, — и нигде на этом протяжении не обнаруживается разрыва, в который можно было бы поместить свободный беспричинный акт. Ценность такого описания для нашего предмета не в отдельном опыте, который можно оспорить, а в наглядном явлении самого принципа: наука видит цепь оснований и не видит места для звена без основания.

Подвижность всех этих результатов не колеблет главного, ибо главное лежит прежде них. Даже если всякий отдельный эксперимент будет однажды уточнён или отвергнут, сам предмет — мозг как каузально устроенная система — остаётся предметом научного исследования, а научное исследование не располагает и не может располагать иной каузальностью, кроме причины и вероятности. Наука не избирала этого ограничения произвольно: оно есть форма самой её объективности.

Сторонник свободы воли может возразить так. Эксперименты фиксируют лишь определённую конфигурацию нейронной активности, предшествующую осознанию выбора. Но нейробиология не доказывает, что эта конфигурация предопределена физико-химическими процессами. Возможно иное объяснение: нейронный образ формируется в самый миг выбора нематериальной душой, обладающей подлинной свободой; приборы же регистрируют лишь материальный след этого свободного акта, а не его истинную причину. Изложенная выше детерминистская картина есть, по существу, механистическая антропология, наследующая Демокриту, в которой человек предстаёт сложным автоматом, а душа оказывается излишней, ибо машина исправно работает на одном лишь уровне материи.

Возражение это включает в себе внутреннее противоречие, обнаруживающееся при ясном определении самого предмета спора.

Свобода воли в либертарианском смысле всегда предполагает сознательное самоопределение субъекта. Если решение принимается на уровне, недоступном сознанию, оно перестаёт быть свободным выбором личности и становится действием некоторой природы — пусть даже природа эта именуется душой, а не нейронами. Здесь и открывается развилка, обе ветви которой гибельны для возражающего.

Первая возможность: душа действует прежде, нежели её решение достигает сознания. Тогда сознательное «я» есть пассивный свидетель уже совершившегося акта. Но пассивное созерцание собственного выбора не есть свобода — это лишь видимость авторства. Между душевным детерминизмом и нейронным исчезает всякое принципиальное различие: и в том и в другом случае субъект не правит процессом, а только удостоверяет его исход. Отодвинув причину от нейрона к незримой душе, либертарианец не приобрёл ничего, ибо перенёс, а не разрешил затруднение.

Вторая возможность: душа тождественна сознанию. Тогда мы возвращаемся к исходному, ибо наблюдение показывает, что подготовка выбора предваряет его осознание. Сознание-душа не может быть источником того, что возникает прежде неё самой.

Таким образом, обращение к незримой душевной субстанции не спасает либертарианскую концепцию, а лишь переносит проблему в трансцендентную область, где она пребывает столь же неразрешённой. Замечу, что этот ответ самодостаточен и не зависит от судьбы того или иного эксперимента: он поражает возражение понятийно, показывая, что даже в наиболее выгодной для либертарианца картине — где приборы фиксируют свободный акт души — самоопределение либо предшествует сознанию и потому не есть свобода личности, либо совпадает с сознанием и потому противоречит наблюдаемому порядку.

Защитники свободы указывают порой на чрезвычайную сложность мозга как на основание свободы. Мозг содержит около восьмидесяти шести миллиардов нейронов, каждый из которых связан с тысячами других; такая сложность, полагают, ставит человека качественно выше простых физических систем. Но сложность системы не упраздняет её определённости.

Погода также есть система крайней сложности, чья траектория практически непредсказуема на долгий срок, — однако никто не приписывает урагану свободы воли. Непредсказуемость, проистекающая из сложности, не тождественна свободе; она есть лишь наша неспособность проследить основания, а не отсутствие оснований.

Иные ищут опоры в квантовой неопределённости. Подобно тому как Эпикур некогда ввёл случайное отклонение атома, дабы разорвать причинную цепь, современный либертарианец обращается к принципу неопределённости. Но эта стратегия наталкивается на то же затруднение, что и эпикурейская. Если наши решения определяются случайными квантовыми колебаниями, они оказываются не свободными, а произвольными. Случайность не есть свобода: выбор, вызванный случайным событием, принадлежит мне ничуть не более, нежели выбор, определённый классической причиной. Здесь вновь обнажается та же двоичность, что составляет несущий тезис главы: причина или случай, и ни одно из двух не есть искомое самоопределение. Квантовое убежище не выводит из поля научной каузальности — оно лишь перемещает либертарианца с детерминированной её половины на стохастическую, где свободы столь же нет.

Подведём итог. Спор о свободе воли, вынесенный на поле естественной науки, решается не подсчётом миллисекунд и не силою предсказания, но уразумением самой структуры научного познания. Наука объясняет событие, указывая его причину или закон его вероятности; третьего рода объяснения она не знает, ибо третьего рода объяснения нет. Либертарианская же свобода требует именно третьего — акта, что не определён и не случаен. Оттого она пребывает вне науки не по недостатку исследований, но по несовместимости с самим понятием исследования.

Эмпирические данные — потенциал готовности, предсказание выбора, непрерывная причинная цепь — приведены здесь не как приговор, а как созвучие: они показывают, что и в наблюдаемом мозге разрыв не найден, но доказательную тяжесть несёт не они, а парадигма, в которой они получены. Потому и колебания этих данных, неизбежные во всякой живой науке, не поколебали изложенного: предмет остаётся предметом, а метод — методом, и метод этот не имеет места для беспричинного выбирающего.

Трансцендентность воли

Прежде чем продолжить рассуждение, надлежит устранить двусмысленность, способную исказить весь его ход. Слово «природа» употребляется в настоящем труде в двух различных смыслах, и смешение их дало бы оппоненту незаслуженное преимущество.

Природой в эмпирическом смысле я называю психофизическую данность человека: мозг и нервные процессы, темперамент, мотивационную структуру, наблюдаемый и описуемый характер — всё то, что доступно рассмотрению психологии и нейронауки. Природой в богословском смысле (φύσις, естество) традиция называет всю тварную конституцию человека, включая разумную душу с её силами, — и именно этот смысл имеют в виду отцы, когда говорят о человеческой природе.

Предшествующий анализ касался природы в первом, эмпирическом смысле. Было показано, что на этом уровне либертарианская свобода не находит себе места: аристотелевский компатибилизм порождает регресс характера и поступков, а данные нейробиологии, рассмотренные выше, свидетельствуют об обусловленности решений предшествующими состояниями. Каждое действие обусловлено характером, каждый характер — предшествующими действиями и обстоятельствами, каждое решение — нейронными процессами.

У богослова готов ответ, и его надлежит принять всерьёз. Человеческая природа, скажет он, не исчерпывается эмпирическим. Она включает разумную душу, и потому детерминизм мозга и характера ещё не есть детерминизм человека: свобода обитает выше — в душе, возвышающейся над телом, или, в позднейшей форме учения, в личности, возвышающейся над всей природой, душу включая.

Настоящая глава посвящена вопросу, спасает ли этот перенос. Забегая вперёд, скажу: не спасает — ибо затруднение либертарианства не субстанциально, а структурно. Та же участь постигает и попытку укрыть свободу в каппадокийском αὐτεξουσίον — самовластии как господстве над собственными движениями, отличаемом от гномического колебания. Определение самовластии — быть источником своего действия — есть определение агентной причинности и дилемма прилагается к нему без изменения: власть над собою либо держится основаниями — природой, благодатью, устройством — и тогда источник не сам, либо ничем — и тогда это не власть, а случай.

Какова бы ни была носительница выбора — нервная ткань, бесплотная душа или сверхприродная личность, — её выбор либо проистекает из её свойств, и тогда определён ими, либо не проистекает ни из чего, и тогда случаен. Дилемма поднимается на всякий этаж, на который поднимается защитник свободы. История либертарианской мысли есть, в сущности, история этого восхождения: свобода, вытесняемая с каждого очередного уровня, переносится уровнем выше — от страстей к разуму, от разума к душе, от души к личности, — пока над нею не остаётся один только Бог.

Идея о свободе, обитающей выше эмпирической данности человека, формировалась постепенно, начиная с Филона Александрийского и достигая богословского оформления у греческих отцов.

Оговорюсь о слове, которое буду употреблять на протяжении всей главы. Термином «либертарианский» я, как и прежде в настоящем труде, обозначаю всякое учение о свободе воли как способности избрать иное при тождественных условиях. Отцы Церкви этого термина не знали; однако защищаемая ими концепция самоопределения, не детерминированного никакими предшествующими факторами, подпадает под это определение, и потому применение его к патристической традиции есть не навязывание чуждой рамки, но именование её собственного содержания современным языком.

Филон, иудейский мыслитель, чьё наследие было воспринято христианской Александрией, первым систематически отождествил образ Божий в человеке с разумом и свободой. Для него λόγος — разумная способность души — есть то, что отличает человека от всего тварного космоса и уподобляет его Творцу. Разум не просто познаёт мир, но возвышается над ним, судит о нём, определяет отношение к нему.

Эта способность рационального мышления неразрывно связана у Филона со способностью свободного выбора. Человек как носитель логоса может определять себя изнутри, не подчиняясь диктату внешних обстоятельств или внутренних страстей. Свобода воли укоренена не в природных склонностях — не в том, что я назвал эмпирической природой, — но в разумном духе, который причастен Божественному Логосу и потому возвышается над необходимостью материального мира.

Отметим структуру этого первого хода. Филон не выносит свободу за пределы человеческого естества — он помещает её в высшую его часть. Страсти и тело детерминированы; разум свободен. Свобода спасена от необходимости тем, что перенесена этажом выше — с уровня влечений на уровень логоса. Эта платоническая по своему происхождению конструкция была воспринята александрийской богословской школой и через неё вошла в патристическую традицию.

Ориген систематизировал филоновскую интуицию в рамках христианской антропологии. Для него образ Божий заключается в разумной душе, обладающей тремя фундаментальными свойствами: разумом, свободой и способностью к познанию Бога.

Но Ориген делает шаг, которого не делал Филон, — и шаг этот примечателен именно как второе восхождение. Свобода в оригеновской системе есть не природное свойство среди прочих, но само существо разумной души. Душа свободна не потому, что обладает некой особой способностью, добавленной к её природе, но потому, что её сущность и есть свобода — способность самоопределения независимо от детерминирующих факторов.

Именно эта свобода, по Оригену, делает возможным грех. Если бы душа действовала в соответствии со своей природной склонностью к благу, она не могла бы согрешить. Но поскольку она свободна от собственной природы, она может избрать путь, противоречащий её природному стремлению к Богу. Грех возможен только как акт воли, возвышающейся над природными склонностями.

Вдумаемся в сказанное. У Филона свобода обитала в высшей части естества — в разуме, господствующем над страстями. У Оригена свобода поднялась выше: она возвышается уже над самой разумной душой в её природной устремлённости к благу. Душа свободна от собственной природы — формула, в которой второе восхождение прописано с полной откровенностью. Детерминизм был изгнан из тела в пользу души; теперь он обнаружен в самой душе — в её природной склонности — и свобода вновь перенесена этажом выше, в чистое самоопределение, не связанное уже ничем, даже стремлением естества к Богу.

Уже здесь, на втором этаже, можно было бы остановиться и спросить: на каком основании это чистое самоопределение избирает то, а не иное? Если на основании каких-либо свойств души — оно ими определено, и восхождение было напрасным. Если ни на каком — оно случайно, и грех Адама есть космическая рулетка. Но традиция не остановилась: вопрос был заглушён дальнейшим восхождением. Оставался последний доступный этаж — вынести свободу за пределы природы вообще.

Богословие VII века в лице Максима Исповедника осуществило тонкое различие, которому суждено было стать вершиной всего восхождения.

Максим различает естественную волю (θέλημα φυσικόν) и волю избирающую, гномическую (θέλημα γνωμικόν). Естественная воля есть свойство природы — природное стремление к благу, присущее всякой разумной природе как таковой. Человеческое естество желает жизни, блага, счастья, Бога — всё это входит в его целеполагание. Помимо же этой природной

воли существует воление гномическое, которое осуществляет выбор между возможностями, принимает или отвергает то, к чему стремится природа. Христос, по учению Максима, обладал полной человеческой природой, а значит — и человеческой естественной волей; но Он не обладал волей гномической, ибо не нуждался в совещании и выборе — Он непосредственно видел благо и желал его.

По Максиму, гномическое воление предполагает неведение, колебание, совещание с самим собой — и потому несовместимо с совершенством. Выбор оказывается признаком не богоподобия, а тварной ограниченности. Пока же проследим, как это различие было употреблено для завершения восхождения.

Различение Максима позволило локализовать свободу окончательно: она принадлежит не природе, а тому, что над природой. Природа действует в соответствии со своими склонностями — выбирает нечто иное. В категориях позднейшего богословия это иное было названо личностью, ипостасью. Природа детерминирована своим устройством; личность свободна от природы.

Следует оговориться: столь чёткое отождествление личности с ипостасью и последовательное противопоставление её природе — это уже язык неопатристического синтеза XX века, прежде всего В. Лосского. Сами отцы выражались осторожнее. Однако именно в этой систематизированной форме восточная антропология функционирует в современном богословии, и именно с ней я буду полемизировать ниже.

В этой итоговой форме учение звучит так. Свобода есть онтологическое свойство личности — то, что конституирует её как личность. Человек, определяемый своей природой, действующий в силу природных свойств и характера, — наименее личен: он утверждает себя лишь как индивид, как частный случай человеческого естества. Истинная же личность свободна от своей природы и не определяется ею. Это не означает, что личность существует вне природы или без природы: личность есть способ существования природы, ипостась, в которой природа содержится. Но личность не тождественна природе и не детерминируется ею. Воля есть функция природы, говорит эта традиция, но выбор принадлежит личности.

Так завершилось восхождение. Свобода, изгнанная детерминизмом со всех уровней естества — из тела, из характера, из самой души с её природной устремлённостью, — обрела последнее прибежище над естеством как таковым. Выше подниматься некуда: над личностью — только Бог.

Здесь уместна историческая параллель, которую эрудированный читатель проведёт и сам. Тем же путём, что патристическая традиция, прошёл Кант: его различие эмпирического характера, всецело подчинённого причинности, и характера умопостигаемого, свободного от неё, структурно тождественно различию природы и личности. И показательно, что кантовский ноуменальный выбор столь же недоступен какому-либо анализу, как трансцендентная свобода личности у неопатристов. Ход мысли, выносящий свободу за пределы всякой данности, воспроизводится в истории философии с закономерностью, которая сама по себе наводит на подозрение: не потому ли свобода всякий раз оказывается «выше» любого рассмотрения, что при всяком рассмотрении она распадается на детерминацию и случай?

Антиохийская экзегетическая традиция, представленная Иоанном Златоустом, придерживалась сходных воззрений, хотя и выражала их менее метафизическим языком.

Как я показал в первом томе настоящего исследования, Златоуст последовательно различал природу и произволение (πρᾶξις). Грех, по его учению, проистекает не из природы, но из свободной воли. Природные страсти сами по себе не суть грех — они становятся грехом лишь при неумеренности, которая зависит исключительно от произволения.

Грехопадение, по Златоусту, изменило условия человеческого существования: тело стало смертным, в нём появились страсти, борьба между духом и плотью усилилась. Однако способность воли к добру не была утрачена. Человек в силах изгнать грех из себя и поселить в себе

добродетель — это утверждение основано на убеждении, что произволение не детерминировано повреждённой природой. Более того, Златоуст настаивает на существовании естественного закона совести, вписанного в саму разумную природу и являющегося союзником воли в её стремлении к добру: знание добра и зла изначально вложено в человека и не было утрачено при падении.

Эта концепция трансцендентной свободы стала фундаментом либертарианской сотериологии. Если личность свободна от природы, если воля личности не детерминирована состоянием естества, то человек сохраняет способность принять или отвергнуть благодать независимо от повреждённости своей природы. Спасение мыслится как синергия двух свобод: Божественной благодати и человеческого произволения.

Критика концепции трансцендентной свободы

Восточное богословие выстраивает свою антропологию на фундаменте отождествления образа Божьего со свободой воли. Однако этот фундамент не имеет библейского основания.

Как я показал в первом томе настоящего исследования, Священное Писание нигде не утверждает, что образ Божий в человеке состоит в свободе воли или способности поступить иначе. Книга Бытия констатирует факт сотворения человека по образу, но не определяет, в чём этот образ заключается; единственный контекстуальный намёк связывает образ с владичеством над творением, с представительской функцией Бога на земле (Быт. 1:26–28). Новозаветные тексты связывают образ с познанием Бога (Кол. 3:10), с праведностью и святостью (Еф. 4:24), с преображением Духом (2 Кор. 3:18), с уподоблением Христу (Рим. 8:29). Нигде не сказано: образ есть свобода выбора.

Отождествление образа Божьего со свободой избрания есть философская интерпретация, привнесённая в христианское богословие из платонизма через Филона и усвоенная александрийской школой. Это не экзегеза библейского текста, но наложение греческой антропологии на Писание.

Более того: если образ Божий заключается в свободе выбора между добром и злом, то либо этот образ отражает несовершенство Первообраза, либо образ оказывается не подобием, но искажением Первообраза, — ибо Бог не колеблется между добром и злом. Такой вывод абсурден. Показательно, что к нему подводит сама восточная традиция: если Христос, совершенный Человек, не имел гномической воли, значит способность колебаться между противоположностями — не образ Божий, а следствие удалённости от Него. Максимова различие, призванное спасти либертарианскую свободу, на деле её обесценивает. Очевидно, что образ Божий содержится в чём-то ином — не в способности колебаться между противоположностями; об этом я говорю в другом месте настоящего труда.

Обратимся к изложению восточного богословия образа у Лосского:

«Иногда, как в "Духовных беседах", приписываемых святому Макарию Египетскому, образ Божий представляется в двойном аспекте: это прежде всего – формальная свобода человека, свобода воли или свобода выбора, которая не может быть уничтожена грехом; с другой стороны, – это "небесный образ" – положительное содержание нашей сообразности, каковым является общение с Богом».

Лосский излагает это как авторитетную позицию восточной традиции:

«Он остаётся личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным: это означает, что образ Божий неразрушим в человеке».

Но буквально через абзац:

«Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бес- сильна; она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, став- шей рабой греха».

Восточное богословие, отождествляя образ со свободой выбора, создаёт логическую ловушку. Если образ неразрушим, а образ есть свобода выбора, то человек всегда сохраняет способность избрать добро — но тогда библейские утверждения о рабстве воли греху (Ин. 8:34), о неспособности плотского ума покориться Богу (Рим. 8:7), о смерти в преступлениях (Еф. 2:1) становятся непонятными. Если же эти утверждения принимаются всерьёз, то образ оказывается разрушенным или серьёзно повреждённым — но тогда рушится сама концепция неразрушимого образа как основания синергии.

Концепция трансцендентной свободы призвана решить фундаментальную проблему либертарианства: как избежать детерминизма при признании, что воля действует в соответ- ствии с характером. Различение личности и природы предлагает элегантное на первый взгляд решение: природа хочет и действует, личность выбирает.

Однако — и здесь сбывается то, что было предсказано в начале главы, — это различие не решает проблему, но лишь переносит её на последний этаж. Вопрос остаётся прежним: на каком основании личность осуществляет свой выбор?

Если природа повреждена и предлагает личности искажённые желания, ложные блага, призраки добра — то на каком основании неповреждённая личность выберет истинное благо? У неё нет иного источника сведений, кроме повреждённой природы. И в каком смысле она ответственна за выбор зла? Это как если бы сказали: судья не повреждён, лишь все свидетели лгут. Формально судья свободен вынести любой приговор; практически он вынесет ложный, ибо весь материал для решения искажён.

Когда утверждается, что личность трансцендентна природе и потому свободна от её детерминаций, это звучит как глубокая метафизическая истина. Однако при попытке конкре- тизировать формулу обнаруживается её пустота. Что именно означает «трансцендентность» личности? В чём конкретно проявляется эта надприродность? Как работает механизм транс- цендентного выбора? На эти вопросы традиция не даёт ответа. Трансцендентность остаётся красивой конструкцией, за которой не стоит конкретного содержания, — не объяснением, но мистификацией, подменой ответа торжественным возвещением тайны. Сказать, что личность свободна, потому что трансцендентна, — всё равно что сказать, что опиум усыпляет, потому что обладает усыпляющей силой. Это тавтология, облечённая в учёную форму.

Предвижу возражение: личность, скажут мне, не находится «вне» природы — она есть иной модус вопрошания, не «что», а «кто»; упрёк в онтологической локализации бьёт мимо цели. Пусть так. Но эта модальная переформулировка не спасает от дилеммы, заявленной в начале главы. Чем бы ни была личность онтологически — вещью, модусом, отношением, спо- собом существования, — её выбор либо имеет основания, либо не имеет. Если имеет — эти основания чему-то принадлежат: свойствам, данностям, устройению, — и мы возвращаемся к детерминации, лишь переименованной. Если не имеет — перед нами случайность. Струк- турная дилемма равнодушна к онтологическому статусу того, к чему прилагается; в этом и состоял смысл предпосланного главе тезиса о том, что затруднение либертарианства не суб- станциально, а структурно.

Остаётся и вопрос о происхождении. Если личность сотворена Богом, то сотворена с определёнными свойствами — и мы вновь приходим к детерминации, только возведённой к творческому акту: личность создана такой, что её выборы суть выборы именно этой личности. Если же личность как-то сама себя конституировала — это абсурд, нарушающий основной принцип христианской метафизики: всё тварное получает бытие от Творца.

Итак: идея трансцендентной, надприродной свободы воли не имеет библейского основания, философски ведёт к неразрешимым апориям и богословски создаёт непреодолимые трудности в объяснении грехопадения и действия благодати.

Проследим историческую эстафету либертарианства. У греков — Аристотель говорит, что начало действия «в нас» (ἐφ' ἡμῶν), но что такое это «в нас» как причина — не раскрывается; прослеживание оснований останавливается декретом, а не находкой. Эпикур прячет свободу в беспричинное отклонение атома — клинамен, о котором по определению нечего сказать, кроме того, что оно есть. В патристике αὐτεξούσιον утверждается как образ Божий — но механика самовластного акта не даётся никогда; Августин, спрошенный о причине злой воли, отвечает, что искать её — как искать источник тьмы: то есть освящённый отказ от ответа. Схоласты изошряются в различениях воли и разума, но в точке самоопределения ставят то же самое: воля движет себя сама — а как движет себя то, что ещё не движется, покрыто тайной. Кант честнее всех: он прямо выносит свободу в ноумен, в область, о которой знание невозможно в принципе, — и тем самым не решает проблему, а выдаёт ей вечную охранную грамоту: свобода есть, но там, где её никогда нельзя проверить. Современная аналитическая агентная причинность — тот же ход в новом костюме: агент есть причина особого рода, несводимая к событиям, — а на вопрос, чем определяется его причинение, отвечают, что ничем, в этом и суть. В этом и суть — точнее не скажешь.

Структура везде одна: посылкой служит «мы же выбираем» — очевидность переживания, а при детализации обнаруживается пустота, которую объявляют святилищем. Это движение стоит назвать по имени: понятие, которое при всяком уточнении отвечает «об этом нельзя спрашивать», — не глубокое понятие, а пустое; запрет на детализацию есть его единственное содержание. В любой другой области мысли конструкция «X существует, но что такое X, на чём основано его действие и как его отличить от случайности — принципиально неизвестно» была бы немедленно опознана как мистификация. Только здесь она две с половиной тысячи лет носит имя великой тайны свободы — потому что охраняет не истину, а потребность: без неё рушится вменение, как его привыкли мыслить, и рушится право твари на последнее слово перед Творцом.

И контраст, завершающий картину: детерминизм в той же точке детализации не пустеет, а наполняется. Спросите его «почему человек выбрал это» — он ответит: характер, мотивы, история, устройство, и каждый ответ открыт дальнейшему прослеживанию. Спросите либертарианца — он ответит: агент, — а на вопрос «что в агенте решило» скажет: ничего не решило, он сам, — а на вопрос «на основании чего сам» скажет: без основания, но и не случайно, — и вот тут разговор окончен, ибо «не по причине и не случайно» — это не третий вариант, а словесный жест, указывающий в пустоту. Одна теория при увеличении показывает структуру, другая при увеличении показывает надпись «не увеличивать». И настоящий труд, в сущности, и делает то, что запрещено этой надписью, — увеличивает. И то, что при увеличении обнаруживается — от Тронхеймского трактата до нейронауки, — всегда одно и то же: под переживанием выбора основания, под основаниями устройство, под устройством рука Устроившего, и нигде, ни на одном уровне, ни разу — обещанный неподвижный двигатель.

Возражение либертарианца

Сторонник свободы воли может ответить на изложенное рассуждение следующим образом. Свойства, определяющие направление выбора, даны человеку Богом при сотворении. Личность, бытийно укоренённая в Творце, совершает выбор на основании самой себя, оставаясь верной благой природе, дарованной ей в акте творения. При этом самоопределение не нуждается в предшествующем акте, ибо не сводится к внешним условиям и причинам — оно лишь происходит в определённых обстоятельствах, но ими не детерминировано; именно потому оно и есть самоопределение. Бог сотворил личность не сводимой к детерминированным условиям её бытия, но способной свободно развиваться. Одни характеристики Творец вложил в человека

непосредственно, другие предоставил ему свободно приобретать. Природа есть то, что Бог в человеке определил; личность и свобода составляют область, которую Бог намеренно оставил неопределённой. Человек одновременно зависит от воли Бога и свободен в тех границах, в которых эта свобода ему дарована.

Ответ

Перед нами хорошо узнаваемая философская позиция — теория агентной причинности, разработанная в современной аналитической философии Родериком Чизолмом и его последователями. Богословская оболочка не меняет существа концепции и не разрешает затруднений исходной проблемы.

Во-первых, тезис о несводимости остаётся декларацией. Утверждение, что самоопределение происходит в обстоятельствах, но не определяется ими, не есть аргумент — это постулирование того, что требует обоснования. Вопрос остаётся открытым: на каком основании личность избирает именно этот путь, а не иной? Здесь мы возвращаемся к обоим рогам дилеммы, заявленной в начале главы: беспричинное самоопределение неотлично от случайности, а самоопределение на основании благих свойств, дарованных Творцом, детерминировано этими свойствами — то есть природой.

Во-вторых, различие «данных» и «свободно приобретаемых» характеристик не решает проблемы. Допустим, Бог сотворил личность со способностью к самоопределению и оставил часть характеристик на свободное приобретение. Чем определяется первый акт такого приобретения? Либо он определяется уже вложенными при сотворении свойствами — и тогда детерминирован творческим актом; либо ничем не определяется — и тогда случаен. Сама способность приобретать одни характеристики, а не другие, есть характеристика, которая либо дана Богом, либо возникает из ничего. Третьего варианта логика не предоставляет.

В-третьих, апелляция к божественному всемогуществу не имеет силы. Тезис «Бог может это сделать — что Ему мешает?» предполагает, что речь идёт о технически сложной, но логически возможной задаче. Однако классическая традиция, восходящая к Фоме Аквинскому и принятая реформационными богословами, единодушно признаёт: всемогущество Божие не распространяется на логически противоречивое. Бог не творит квадратных кругов и не делает бывшее небывшим. Если понятие либертарианской свободы включает в себе внутреннее противоречие, апелляция к всемогуществу ничего не меняет: даровать можно лишь то, что в принципе может существовать.

В-четвёртых, богословское следствие. Предложенная оппонентом картина — Творец, намеренно ограничивший Своё действие, чтобы предоставить области человеческой воли автономии от Своего промысла, — отстоит от классической христианской традиции дальше, чем может показаться. Послание к Филиппийцам свидетельствует, что Сам Бог производит в верующих «и хотение, и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:13). Апостол Павел возвещает, что в Нём мы «живём, движемся и существуем» (Деян. 17:28). Воля человека не есть изъятая из-под божественного промысла область — она сама определяется этим промыслом. Концепция автономной воли, действующей в пределах, куда Творец сознательно не вторгается, ближе к социнианскому богословию и современному открытому теизму, нежели к ортодоксальному исповеданию всеобъемлющего провидения.

Таким образом, возражение оппонента воспроизводит исходную проблему в новой терминологии, не разрешая её. Богословская надстройка не устраняет логического затруднения: подлинная свобода требует либо оснований в субъекте — и тогда детерминируется ими, — либо отсутствия оснований — и тогда сводится к случайности. Апелляция к творческому акту Бога лишь отодвигает вопрос на шаг назад, ибо об основаниях выбора с равной силой спрашивается и применительно к свойствам, дарованным Творцом.

Восхождение окончено, и итог его таков: свобода, которую либертарианская традиция уровень за уровнем возносила над телом, над характером, над душой и над самой природой,

на последнем этаже не обрела ничего, кроме переименованной дилеммы. Выше личности — только Бог. И когда свобода будет наконец положена в Нём — когда будет исповедано, что Он производит и хотение, и действие, — это будет уже не либертарианство, а монергизм. К этому исповеданию и движется настоящий труд.

Агентная причинность

Разбор концепции агентной причинности я предлагаю провести в форме диалога — жанре, восходящем к платоновской традиции и обретшем новую жизнь в современной интеллектуальной культуре. Сегодня подобные дискуссии регулярно проходят на философских и научных площадках, где сторонники различных мировоззренческих позиций встречаются для прямого обсуждения фундаментальных вопросов. Такая форма обладает несомненными преимуществами перед монологическим изложением. Она позволяет увидеть аргументацию каждой стороны в её наиболее сильном виде, проследить движение мысли в ответ на возражения, оценить устойчивость позиций под давлением встречных доводов.

Один из таких диалогов, посвящённый проблеме либертарианской свободы воли, послужил концептуальной основой для нижеследующего изложения. Имена участников я опускаю намеренно, поскольку моя цель состоит не в полемике с конкретными авторами, а в богословском осмыслении самой структуры аргументации. Содержание диалога представлено здесь в переработанном виде, с сохранением логической последовательности доводов и контрдоводов, но с углублением богословской составляющей, которая в исходной дискуссии оставалась на втором плане.

Диалог построен как обмен репликами между сторонником либертарианской свободы воли и её критиком, стоящим на позициях монергизма. Каждый из участников последовательно развивает свою аргументацию, отвечает на возражения оппонента, признаёт силу отдельных доводов и указывает на слабости других. Я стремился изложить позицию либертарианства в её наиболее последовательной форме, не упрощая её и не превращая в риторическую мишень. Только серьёзная аргументация заслуживает серьёзного ответа, и только в столкновении с действительно сильным оппонентом проявляется подлинная природа разбираемого вопроса.

Читателю предоставляется возможность самостоятельно оценить, какая из позиций оказывается более последовательной и убедительной. Я не скрываю собственного богословского предпочтения, однако стараюсь представить аргументы сторон таким образом, чтобы каждый мог совершить осмысленный выбор на основании ясного понимания существа спора. Подлинное богословское убеждение рождается не из принятия готовых формул, но из честного рассмотрения возражений и проверки собственной позиции в свете наиболее сильных контраргументов.

Л – либертарианец, К – критик.

Л - Аргумент либертарианцев

Характер — не причина действий, а их форма. Когда я выбираю помочь другу, мой «добрый характер» не толкает меня извне, как бильярдный шар. Характер — это способ, которым я осуществляю выбор. Сказать «ты детерминирован характером» — всё равно что сказать «твоя походка детерминирована твоим способом ходить». Это тавтология, а не объяснение.

Либертарианец не утверждает, что свободный выбор происходит без причины или случайно. Он утверждает, что существует особый тип причинности — агентная причинность (agent causation). Агент сам является источником причинной цепи, а не её звеном. Родерик Чизолм формулировал это так: агент — это «неподвижный двигатель», который инициирует действие, не будучи полностью детерминирован предшествующими состояниями.

К - Ответ на обвинение в тавтологии

Не все тавтологии бесполезны. «Выживает наиболее приспособленный» — тоже тавтология (кто приспособлен? Кто выжил). Но это утверждение эволюционной теории всё равно осмысленно — оно указывает на механизм естественного отбора, противопоставляя его целенаправленному замыслу.

Так же и здесь. Утверждение «выбор определяется самым сильным мотивом» содержательно говорит: выбор детерминирован внутренними факторами агента, а не является беспричинным событием. Это противопоставление либертарианской случайности.

Однако, мы можем переформулировать аргумент о регрессе характера по просьбе нашего оппонента. Получится примерно так:

Человек всегда действует согласно совокупности своих желаний, ценностей, убеждений, характера в момент выбора. При абсолютно тех же внутренних состояниях он сделает тот же выбор.

Это не тавтология. Это содержательное утверждение о детерминированности выбора внутренними факторами.

Фраза «самый сильный мотив» — это упрощённая формула для удобства. Если она кажется тавтологичной, можно переформулировать: «Человек не может выбрать вопреки совокупности своих желаний и характера».

Л - Ответ либертарианца

Здесь скрыта дихотомия: либо детерминизм, либо случайность. Но либертарианец не утверждает, что выбор беспричинен. Он утверждает, что существует третий тип причинности — агентная.

Событийная причинность: состояние А вызывает состояние В.

Агентная причинность: субстанция (агент) вызывает событие.

Когда я выбираю, причина — не «совокупность состояний», а я сам как несводимая к состояниям сущность. Это не случайность и не беспричинность. Это причинность иного рода. Проблема с «теми же состояниями». Утверждение «при абсолютно тех же внутренних состояниях — тот же выбор» принципиально непроверяемо. Мы никогда не воспроизведём тождественные состояния. Это не эмпирический факт, а метафизическое допущение, которое критик вносит в описание.

Либертарианец делает другое допущение: при тех же состояниях агент мог бы выбрать иначе. Оба тезиса апеллируют к невозможности практической проверки. Но второй лучше согласуется с феноменологией делиберации.

Однако, должен признать переформулировка снимает обвинение в тавтологии. Аналогия с естественным отбором корректна.

К – Агентная свобода

«Агентная причинность» — это философский термин для той же идеи, что «трансцендентная воля». Обе концепции утверждают: причина выбора — не свойства агента (характер, желания), а сам агент как субстанция, стоящая «над» или «вне» цепи событийных причин.

Это попытка найти третий путь между детерминизмом и случайностью. Но она проваливается.

Проблема 1: Как субстанция действует без свойств?

Вы говорите: «Я как субстанция причиняю выбор, а не мои состояния/свойства».

Вопрос: Как именно субстанция причиняет что-либо, не используя свои свойства?

Субстанция действует через свои свойства. Огонь жжёт через свойство быть горячим. Магнит притягивает через магнитное поле. Человек выбирает через... что? Если через желания, убеждения, характер — это его свойства, и мы вернулись к детерминизму.

Если не через свойства, а «напрямую как субстанция», то что это значит? Это пустые слова. Это как сказать: «Магнит притягивает железо не через магнитное поле, а просто как субстанция-магнит». Это не объяснение, это отказ от объяснения.

Проблема 2: Критика Эдвардса всё ещё применима

Эдвардс спрашивал: что определяет, что воля выберет А, а не В? Либертарианец теперь отвечает: «Агент определяет». Хорошо. Но что в агенте определяет, что он выберет А, а не В? Если ничего — тогда выбор случаен относительно агента. Агент становится генератором случайных чисел. Если что-то (некие свойства агента) — тогда это детерминизм. Выбор детерминирован свойствами агента. Сказать «агент сам» не отвечает на вопрос. Это просто перемещение тайны на уровень выше без объяснения.

Л – Ответ на критику причинности агента

Как субстанция действует и что определяет выбор?

Ваш аргумент предполагает, что всякое объяснение должно иметь структуру «Х через механизм М производит Y». Но это уже принятие событийной причинности как единственной парадигмы. Вы требуете от агентной причинности, чтобы она была событийной — и торжествуете, когда она ею не оказывается.

Либертарианец отвечает: агентная причинность — примитивное понятие. Не всё разложимо на более простые элементы. Событийная причинность тоже примитивна — Юм показал, что мы не можем объяснить, почему огонь жжёт. Мы просто наблюдаем регулярность. «Через свойство быть горячим» — это не объяснение механизма, это переописание.

Агентную причинность мы знаем не через внешнее наблюдение, а через опыт первого лица. Я переживаю себя как источник выбора. Это такой же базовый datum, как восприятие цвета или боли.

Вопрос «что в агенте определяет выбор?» — это уже «заряженный» вопрос. Он уже предполагает, что причина должна быть частью агента (свойством). Либертарианец отвечает: не часть определяет, а целое — агент как неразложимый субъект.

К – критика причинности агента.

Есть сущность и есть ее наполнение свойствами. Если агентность это атомарное неделимое, и характер не при чем и свойств нет, это что? Пустота Дао? В таком случае насколько выбор мой?

И что значит «Я переживаю себя». Это аргумент к интуиции? Апелляция к интуиции в философии и науке крайне ненадежна, поскольку то, что кажется «очевидным» и «самоочевидным», радикально меняется от эпохи к эпохе и разбивается о новые открытия. Для древнего шумера было интуитивно ясно, что Земля плоская, а небо — твёрдый купол; для средневекового человека самоочевидным было, что Солнце вращается вокруг Земли, ибо мы же видим его движение собственными глазами. Ньютоновская интуиция абсолютного пространства и времени, которая казалась незыблемой триста лет, была разрушена Эйнштейном, показавшим, что время замедляется, пространство искривляется, а одновременность относительна — всё это абсолютно контринтуитивно, но экспериментально доказано. Однако и сам Эйнштейн, чья интуиция восстала против классической физики, не смог принять квантовую механику именно на интуитивном уровне, написав знаменитое «Бог не играет в кости», — его интуиция детерминированной Вселенной разбилась о принципиальную вероятностность квантового мира. Каждое поколение учёных думало, что его интуиция отражает устройство реальности, и каждый раз реальность оказывалась гораздо более странной и контринтуитивной — что делает апелляцию к «самоочевидности» в серьёзных философских и богословских вопросах методологически несостоятельной.

После этой стадии, обычно, спор уже начинает идти по кругу. Главные аргументы были мною изложены, и читатель сам может принять ту или иную сторону. Однако, некоторые замечания требуют дополнительного упоминания.

Насколько выбор мой

Рассмотрим слова критика в проведенном споре: «В таком случае насколько выбор мой?» Свобода, по её определению, есть способность при абсолютно тождественных условиях избрать любой из исходов. Посмотрим, что следует из этого определения, если принять его всерьёз.

Человек изменил жене. Он прелюбодей — так скажет всякий, включая либертарианца. Но не будем спешить и произведём опыт, который само либертарианство объявляет осмысленным. Отмотаем время назад — к тому же вечеру, к той же жене, к тому же соблазну, к тому же состоянию души до последнего помысла — и дадим сцене разыгаться заново. По либертарианскому исповеданию, исход не предрешён ничем: при тождественных условиях агент способен избрать иное. Стало быть, при десяти отмотках исходы могут разойтись — положим, пять измен и пять верностей.

Теперь вопрос, на который у либертарианца нет ответа: кто этот человек? Верный муж? Прелюбодей? Он — ни то и ни другое; он — монета. И заметим, что этим разрушено: разрушено самое вменение, ради которого свобода к альтернативам вводилась. Вменить поступок — значит признать, что деяние говорит о человеке, выражает его, принадлежит ему. Но поступок, который при тождественных условиях выпадает то так, то эдак, не говорит о человеке ничего: измена характеризует такого мужа ровно так, как решка характеризует монету, — в соседнем прогоне та же монета при том же броске легла бы орлом. Осуждать её за решку было бы странно; странно и хвалить за орла.

Предвижу поправку: не пять на пять, скажут мне, а девять на один — характер создаёт склонность, свобода лишь изредка её преодолевает. Поправка самоубийственна, и её надлежит догнать до конца. Если распределение задано характером, то в девяти случаях из десяти человек детерминирован — признание немалое. А тот единственный случай, когда «свобода преодолела склонность», — чем определён он? Характером — тогда десять из десяти, и детерминизм полон. Ничем — тогда этот одинокий подвиг свободы есть чистая флуктуация, и именно ему-то вменить нельзя ничего. Выходит изумительное: всё осмысленное и вменяемое в поступках человека идёт от характера, то есть детерминировано; всё, что идёт от «свободы», есть шум. Либертарианская добавка к личности оказывается не венцом её достоинства, а генератором случайных помех в ней. Уточню и модальность, дабы не спорить о числах: либо при отмотках возможны разные исходы — и тогда сказанное в силе при любой пропорции; либо исход всегда один — и тогда он определён условиями, и либертарианство сдано. Ссылка же на «третий род причинности, не случай и не необходимость» разобрана в главе об агентной причинности: слово «третье» — не ответ, а табличка на пустом месте.

Возьмём сцену, знакомую всякому русскому читателю. Пьер Безухов, уязвлённый и взбешённый, вызывает Долохова на дуэль. Толстой строит эпизод с той художественной честностью, которая не оставляет зазора: вызов вырастает из всего, что Пьер есть в этот вечер, — из оскорблённой гордости, из накопившегося унижения, из вина и гнева. Поступок вытекает из человека, и потому он его поступок.

Проведём теперь отмотку по либертарианскому уставу. Тот же вечер, тот же тост Долохова, тот же Пьер до последней жилки — и Пьер не вызывает. Из чего не вызывает? Хочется сказать: из гуманности, из христианского незлобия. Но остановимся: откуда гуманность, если условия тождественны? Если во втором прогоне в Пьере было больше жалости или меньше гнева — условия не тождественны, и мы вернулись в детерминизм. Если ровно столько же — то «не вызвал» не мотивирован ничем, и это не гуманность, а осечка. Гуманность есть мотив; либертарианский же выбор, по условию задачи, перевесом мотивов не решается. Второй Пьер не добрее первого — он лишь другой исход того же броска, и нравственные имена к исходам броска неприложимы.

А теперь дадим этому второму Пьеру слово — и послушаем, как звучит либертарианская этика, произнесённая вслух. К нему подходят и говорят: «Вы не вызвали обидчика. Вы, Пьер, трус». И Пьер, начитавшийся новейших трактатов о свободе, отвечает с достоинством: «Никак нет-с. Не вызывать — так решил мой агент. Заметьте: я всегда мог поступить иначе — стало быть, из поступка моего обо мне ничего не следует. Я не трус, не храбрец, не добряк и не гордец; я — неподвижный двигатель, и масть нынче легла воздержаться». Собеседник, надо думать, отойдёт в задумчивости — и будет прав: перед ним человек, отвязавший себя от собственных дел. Агентная причинность вводилась ради того, чтобы поступки принадлежали человеку, — а выдала ему вечное алиби: ни одно деяние не характеризует агента, ибо при тех же условиях он мог выдать противоположное. В либертарианском мире нельзя сказать «Иуда — предатель»: при отмотке Иуда, глядишь, и не предал бы — при тех же тридцати сребренниках. Мир без негодяев и без святых, населённый датчиками случайных чисел. Замечу мимоходом, что художественная правда всей мировой литературы стоит на противоположном: ни один романист не написал либертарианского героя, ибо герой, чьи поступки из него не вытекают, — не характер, а лотерейный барабан, и рассказывать о нём нечего. Толстой знал о человеке больше, чем аналитическая метафизика.

От мысленных опытов перейду к факту, наблюдаемому в каждом городе земли.

Либертарианский агент есть неподвижный двигатель: источник решений, не определяемый ничем предшествующим — ни телом, ни мозгом, ни желаниями, ни историей. Примем это и сделаем вывод, который либертарианцы предпочитают не делать. Влейте в тело человека все наркотики мира — они останутся в теле, в нейронах, в желаниях, то есть в том, что агента по определению не определяет. Сам агент пребывает над этим нетронутым — и, следовательно, в любой момент способен с равной лёгкостью избрать «не колоться», «не пить», «не играть», с какой избирает противоположное. Больше того: в либертарианском мире не должно существовать самого феномена трудности воздержания. Трудность есть давление на выбор; на неподвижный двигатель давить нельзя — иначе он подвижный. Слово «тяжело» в устах либертарианца — контрабанда из детерминизма: тяжесть есть вес мотива, а он поклялся, что мотивы не решают.

И вот факт: мир полон зависимых. Людей, которые хотят бросить — хотят отчаянно, со слезами, с ненавистью к своей страсти — и не могут. По либертарианской схеме этой фразы не существует: «хочет и не может» при неподвижном двигателе невозможно — двигатель, который хочет и не может, есть двигатель, который движим. Каждый наркоман, каждый алкоголик, каждый игрок есть ходячее опровержение доктрины; всякое собрание анонимных алкоголиков еженедельно свидетельствует против неё, начиная с первого шага своей программы: «мы признали своё бессилие». Признание бессилия — исповедание компатибилиста; у либертарианца бессилия не бывает по определению.

Знаю ответ, который последует, и прошу читателя проследить, что им подписывается. «Зависимость, — скажут мне, — особый случай: наркотик разрушает свободу, зависимый уже не свободен, и вменение с него снижено». Три расписки выдает этот ответ, одна дороже другой. Первая: признано, что химия тела способна определять волю — что вещество, впрыснутое в кровь, достаёт до трансцендентного агента и гнёт его. Но тогда агент не трансцендентен природе: если героин определяет волю, то определяют её и собственный дофамин, и усталость, и голод, и воспитание — вся эмпирическая природа, вынесенная было за скобки, вламывается обратно, ибо разница между героином и дофамином — в дозе, не в онтологии. Одной уступкой сдана вся крепость: свобода, разрушаемая молекулой, никогда не была надприродной. Вторая расписка: где граница? Первый укол был свободен, десятый — рабство; а третий? Пусть назовут укол, на котором трансцендентный агент скончался, и объяснят механизм: как событие в теле умерщвляет то, что телу не подчинено. Ответа нет, ибо граница проведена не теорией, а конфузом. Третья расписка — самая дорогая: если привычка снимает свободу и снижает вме-

нение, то по мере закоренения во зле ответственность падает, и матёрый злодей менее виновен новичка. Писание учит обратному — привычка ко греху усугубляет вину, и «пёс, возвращающийся на блевотину свою» (2 Пет. 2:22), не извиняется своим возвращением; и всякое человеческое правосудие судит рецидивиста строже. Либертарианская теория вменения переворачивает нравственный мир вверх дном; учение о вине-состоянии читает его прямо: закоренелость и есть углублённое состояние, за которое человек ответствен как за своё.

Прибавлю, чем зависимость является в исповедуемой мною системе: не аномалией, а увеличительным стеклом. Обычный грех скрывает свою механику за иллюзией «могу в любой момент иначе»; зависимость срывает покров и показывает устройство всякого греха: воля следует сильнейшему наличному мотиву, и когда мотив вскормлен до чудовищных размеров, цена этого «могу» обнаруживается сполна. Зависимый — не иной вид грешника; он грешник, у которого видно. Потому и Писание описывает грех как таковой языком рабства и жажды — «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34), — а не языком нейтрального выбора.

Последнее испытание — богословское, и обращено оно к синергисту, который до сих пор мог полагать, что беседа его не касается. Его формула известна: человек свободен, но немощен; благодать помогает воле избирать благо. Задам один вопрос, которого эта формула не выдерживает: каким образом помогает?

Ответов мыслимо два, и за шестнадцать веков третьего не предложил никто. Первый: благодать усиливает мотив — прибавляет веса желанию добра, делает благо привлекательнее, укрепляет отвращение ко греху. Прекрасно; но произнёсший это только что исповедал компатибилизм. Если помощь действует через усиление мотива, значит, исход решается перевесом мотивов — иначе зачем усиливать? Усиливают то, что влияет на исход. Стало быть, воля следует сильнейшему побуждению — а это и есть августиновский закон, «то, что услаждает сильнее, по тому и поступаем». Синергист, объясняющий благодать через мотивацию, стоит обеими ногами в детерминизме, и спор с ним остался лишь о том, Чья рука кладёт гири на весы, — спор, давно решённый Карфагеном: благодать, лишь помогающая наличному стремлению, анафематствована; благодать же, творящая стремление и решающая исход перевесом, есть непреодолимая благодать под псевдонимом — монергизм, стесняющийся собственного имени. Второй ответ: благодать помогает не через мотивы, а как-то иначе, обращаясь к самому трансцендентному агенту поверх всех весов. Тогда пусть объяснят, что значит «помочь» неподвижному двигателю. Помощь есть причинное содействие исходу; неподвижный двигатель причинному воздействию не подлежит — иначе он подвижен. Всякий толчок либо ничего не меняет — и тогда «помощь» есть пустое слово, а благодать декоративна, — либо меняет исход — и тогда агент определяем, и либертарианство пало. С тем, что ни от чего не зависит, невозможно со-работать: синергия с перводвигателем невозможна грамматически. Клепсы сомкнуты: благодать-через-мотивы есть наш дом, благодать-мимо-мотивов есть пустой звук.

И печать на всё сказанное ставит апостол — в исповеди, которую либертарианское богословие семнадцать веков не может прочесть, не отводя глаз. «Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Рим. 7:18). Вслушаемся: желание — есть; наличествует, живо, засвидетельствовано. Исполнения — нет. Перед нами человек, у которого мотив к добру присутствует и проигрывает — проигрывает сильнейшему: «в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником» (7:23). Это протокол взвешивания, составленный самим апостолом: два побуждения на весах, перевес пленяет. Приложите к этим стихам либертарианскую схему — и она рассыпается: между желанием и делом у либертарианца стоит равноспособный агент, и фраза «желание есть, а сделать не нахожу» для него невозможна — чего ты «не находишь», неподвижный двигатель? Захотел — избрал; где затор? Либертарианский Павел написал бы: «желание есть во мне, и исполнение в моей власти — стоит лишь избрать». Апостол пишет противоположное — и завершает воплем, которого не может испустить ни один свободный агент: «Бедный я человек! кто избавит меня от сего

тела смерти?» (7:24). Кто избавит — крик о силе извне, о том, что изнутри выхода нет; агенту с вечно открытой альтернативой избавитель не нужен — при нём всегда его выбор. И ответ Павла — не «соберись и употреби свободу», но: «благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим» (7:25). Избавляет Другой. Седьмая глава Послания к Римлянам есть исповедь пленённой воли и благодарение освобождающей благодати — формула зависимости, произнесённая о всяком человеке под грехом, и эпитафия неподвижному двигателю, написанная за семнадцать столетий до его изобретения.

Подведу итог четырёх испытаний. Отмотка показала, что либертарианский человек был бы монетой и вменение при нём невозможно. Пьер показал, что либертарианская этика, произнесённая вслух, отвязывает человека от его дел и упраздняет сами имена добродетелей и пороков. Зависимый показал, что либертарианского человека не существует: мир, полный бесилия, эмпирически опровергает неподвижный двигатель. Вопрос же о благодати показал, что и синергия, призванная спасти схему, работать в ней не может: помощь либо решает через мотивы — и тогда это монергизм, либо не решает ничего — и тогда это не помощь. Свобода к альтернативам не прошла ни одного испытания, поставленного её собственным определением; воля же, следующая сильнейшему побуждению и освобождаемая Тем, Кто полагает в нас и хотение и действие, прошла все четыре — вместе с Толстым, с анонимными алкоголиками, с Карфагенским собором и с апостолом Павлом.

Интроспекция

Настоящая глава принадлежит к важнейшим во всей книге, и читателю надлежит понимать её место в общем замысле. Либертарианское учение о свободе воли, при всём многообразии его формулировок, покоится на двух столпах, и лишь на двух. Первый — философский: теория агентной причинности, согласно которой личность есть несводимый источник собственных действий, перводвигатель, не определяемый ничем. Этот столп был разрушен в предшествующих главах: агентная причинность при строгом анализе распадается на детерминацию и случайность, и третьего логика не предоставляет. Второй столп — эмпирический, и его защитники считают его несокрушимым: интроспекция, базовый опыт самосознания. Каждый человек, говорят они, непосредственно переживает себя источником своих решений; опыт свободы дан прежде всякой теории, и отрицать его — значит идти против самоочевидного, разрушая основание всякого познания вообще. На этом datum держится вся народная сила либертарианства: аргументы философов можно не понять, но «я же чувствую, что выбираю сам» понятно всякому. Посему разрушение второго столпа есть разрушение последней опоры — и оно совершается в настоящей главе. Совершается же оно не отвлечённо: я буду говорить о том, что знаю изнутри, ибо путь мой прошёл через две созерцательные школы — сперва даосскую, затем, после обращения, христианскую молитвенную традицию, — и, разрушив ложное свидетельство опыта, я обязан буду дать истинное его истолкование: изложить антропологию, объясняющую, что в действительности обнаруживает созерцатель в глубине себя и Кого он там не находит.

Сторонник либертарианской позиции может возразить следующим образом. Аргумент против свободы воли методологически некорректен, ибо существует принципиальное различие между суждениями о внешнем мире и суждениями о собственном сознании. Когда древний шумер полагал Землю плоской, он судил о предмете, к которому не имел прямого доступа. Когда же человек переживает себя источником свободного выбора, он имеет дело с непосредственной данностью своего сознания. Внешний наблюдатель не располагает доступом к чужому сознанию; субъект же обладает таким доступом к собственному. Следовательно, если отвергать свидетельство интроспекции о наличии свободы, тем менее основательно принимать свидетельство внешнего наблюдения, эту свободу отрицающее. Подобная позиция ведёт к пол-

ному скептицизму, при котором всякое познание становится невозможным. Опыт свободы есть базовая данность самосознания, и отрицать её — разрушать основу познания вообще.

Возражение будет разобрано в три приёма, расположенных по убыванию силы: сначала — анализ того, что в переживании выбора действительно дано, а что к нему приписано; затем — аргумент, не зависящий ни от какой интроспекции вовсе; наконец — свидетельство мировых созерцательных традиций как вспомогательное подтверждение. Оговорю сразу, во избежание недоразумения, разделение труда между главами: настоящая глава опровергает эпистемический довод — утверждение, будто либертарианская свобода дана в опыте; метафизический же вопрос о самой возможности такой свободы решён дилеммой оснований и разбором агентной причинности в главах предшествующих. Кто знает сильные, догматические версии либертарианства, не опирающиеся на опыт, — благоволит спросить с тех глав; эта закрывает довод, царящий в живой полемике.

Начну с признания, которое, возможно, удивит критика: переживание выбора реально, и я не намерен его оспаривать. Человек подлинно переживает, как взвешивает, колеблется, склоняется и решает; августиновская традиция именует это *liberum arbitrium* — выбором внутри характера, — и никто в монархистском лагере его не отменял. Спор идёт не о переживании. Спор идёт об этикетке, которую либертарианец наклеивает на переживание: будто выбор совершается без всякого основания, будто выбирающий есть двигатель, на который ничто не воздействует. Спросим же со всей строгостью: может ли это быть содержанием опыта? Переживается выбор; переживается ли беспричинность выбора? Чтобы пережить отсутствие оснований, надлежало бы обозреть все действующие на волю определения — характер, желания, память, телесность, обстоятельства — и опытно удостовериться в их бездействии. Такого опыта не существует и существовать не может: отсутствие причин не есть возможный предмет переживания, как тишина за пределами слышимого не есть возможный предмет слуха. Опыт фиксирует, что через меня нечто происходит и что живо чувство «могло быть иначе»; он не фиксирует и не может фиксировать, что это «иначе» ничем не основано. Либертарианский тезис не считывается с переживания — он прибавляется поверх переживания как интерпретация. И потому весь довод от базового опыта рушится в самой своей постановке: базовым датумом объявлено то, что датумом не является. Между «я переживаю выбор» и «мой выбор беспричинен» лежит пропасть, которую не переступала ещё ни одна интроспекция.

Второй приём не нуждается в интроспекции вовсе и бьёт по всякой версии либертарианства, включая самую утончённую. Возьмём посылки самого оппонента: души сотворены Богом благами; свобода дана им равная; природа их не различает. Отчего же тогда, по свидетельству самой аскетической традиции, одна душа следует пришедшему помыслу, а другая отвергает его? Благость при полной свободе, по самому определению благости, должна избирать благое — всегда и всякая. Если исходы различны, дилемма неумолима: либо души различались прежде выбора — устройством, состоянием, мерой дара, — и тогда выбор объясняется различием, то есть определён; либо не различались ничем — и тогда различие исходов из тождественных начал есть чистая случайность, которая не есть свобода и не подлежит вменению. Знаю классический ответ, которым обороняются от этой дилеммы со времён Августина: падение-де есть не акт с причиной, а *defectus*, отпадение, нехватка; у тьмы нет источника, и искать действующую причину злой воли — как искать источник тьмы. Ответ этот не разрешает дилемму, а переводит её в отрицательный регистр, где её труднее разглядеть: спросим о «нехватке» то же самое — почему нехватка приключилась этой душе, а не той? Либо было основание в её тварном устройстве — предопределение; либо не было — случай. Переименование события в дыру не избавляет от вопроса, почему дыра открылась именно тут. Настоящий труд, замечу, единственный даёт августиновской безымянной *causa deficiens* имя: структура предоставленного себе самосознания, тяготение тварного центра воли из себя, — читатель найдёт это построение в разделе «Грехопадение». Для целей же настоящей главы довольно

зафиксированного: различие судеб одинаково сотворённых душ необъяснимо либертариански — и объяснимо только различием оснований, которыми правит промысл.

Лишь теперь, когда несущие аргументы изложены, призову вспомогательное свидетельство — и призову его с той точностью модальности, которой требует честность.

Аргумент критика опирается на обыденное, нетренированное самонаблюдение. Между тем существует иной корпус данных: созерцательные школы Востока и Запада тысячелетиями практикуют систематическое наблюдение за сознанием — с разработанной методологией, подробными протоколами состояний, воспроизводимыми результатами. Это наиболее обширный и методологически строгий корпус интроспективного исследования в истории человечества, и если уж апеллировать к интроспекции, то первенство принадлежит тренированной — как во всякой области наблюдения свидетельство обученного наблюдателя весит больше свидетельства случайного очевидца.

Что же находят обученные? Обзорю четыре главные школы, ибо карта их поучительна.

Мадхьямака и восходящие к палийскому канону техники сатипаттханы и випассаны подвергают опыт последовательному анализу — и «я», принимаемое обыденным сознанием за выбирающего деятеля, распадается при рассмотрении на пять совокупностей телесных и психических процессов; среди них деятель не обнаруживается, и воля (четана) оказывается процессом, возникающим в зависимости от условий. Учение об анатмане — отсутствии субстанциального «я» — есть прямая метафизическая интерпретация этого результата.

Дзогчен и махамудра практикуют «поиск ума»: наблюдающий ищет наблюдающего — и не находит; интерпретация, однако, иная: обнаруживается ригпа, безобъектная осознанность, и ненаходимость толкуется не как отсутствие, а как неопредмечиваемость.

Адвайта-веданта в практике атма-вичары проводит ту же процедуру с обратным выводом: искомое не найдено среди объектов потому, что оно есть чистый субъект, по определению не могущий стать объектом; при этом — что решающе для нашего спора — Атман адвайты прямо исповедуется недеятелем (akartā): эмпирическое «я»-деятель объявляется порождением неведения.

Наконец, патристическое трезвение — Евагрий, Исихий, вся линия Добротолюбия — наблюдает помыслы и различает ступени: прилог, сочетание, сосложение, пленение. И в опыте трезвения выбирающее «я» как данность также не встречается; традиция при этом догматически утверждает произволение — утверждает, подчеркну, поверх опыта, который его не предъявляет.

Итог карты таков, и я обозначу его со всею требуемой осторожностью. Четыре техники, четыре несовместимые метафизики — и один феноменальный результат: выбирающий агент в опыте не обнаруживается нигде. Не скажу большего: «не обнаруживается» не значит «показан отсутствующим», и отрицательный результат отчасти предсказуем устройством наблюдения — то, чем наблюдают, не попадает в поле наблюдения, как глаз не видит себя. Потому онтологии я из ненаходимости не вывожу — онтологию несут аргументы, изложенные выше. Но для суда над доводом критика ненаходимости достаточно с избытком: критик утверждал, что свободный агент дан в опыте как базовая, самоочевидная данность, — а он не дан никому: ни буддийскому созерцателю, ни ведантисту, ни христианскому исихасту с полувековым стажем трезвения. Утверждение о находке убивается всеобщей ненаходкой. И показательно, что западная мысль, обращаясь к дисциплинированному самонаблюдению, приходила к тому же: Юм признавался, что, вникая в то, что зовётся «я», всякий раз наталкивается лишь на отдельное восприятие и никогда не улавливает «я» помимо восприятий; современная аналитическая феноменология сознания подтверждает: устойчивое ядро-агент в опыте не находится.

Предвижу и последнюю линию обороны, тонкую: произволение-де по самой своей природе не объект наблюдения, а модус его — не то, что видят, а то, чем видят; потому и не находится, и ненаходимость предсказана, и ничего не доказывает. Отвечаю двояко. Во-первых,

сама аскетическая традиция свидетельствует против либертарианского прочтения собственной схемы: сосложение с помыслом происходит у страстного по страсти и не происходит у трезвящегося по навыку трезвения — то есть по состоянию, по устройению, по основаниям; вменяется же человеку то, что стало его — что нашло согласие в его устройении, — и не вменяется прилог, пришедший извне и не усвоенный. Вменение по принадлежности, а не по альтернативности: аскетика ложится на компатибилистский чертёж без зазора, и чтобы прочесть её либертариански, надо показать склейку, происходящую без оснований в душе, — чего не показывает ни опыт, ни учение. Во-вторых — и это надлежит оценить по достоинству — оборона эта покупается ценой полной капитуляции исходного довода: если свобода по определению есть ненаблюдаемый модус, то никто, никогда и нигде не имел права говорить «я переживаю свою свободу», и аргумент от базового опыта сдан своими же защитниками — добровольно и навсегда. Меня этот размен устраивает совершенно.

Прибавлю, наконец, свидетельство третьего рода. Писание не обещает человеку прозрачности собственного сердца — напротив: «лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» (Иер. 17:9); подлинное ведение сердца принадлежит не интроспекции, а Богу: «Ты разумеешь помышления мои издали... испытай меня, Боже, и узнай сердце моё» (Пс. 138:2, 23). И данные нейронауки, рассмотренные в своём месте, согласны: паттерны, определяющие решение, складываются прежде, чем субъект осознаёт выбор, — сознательное переживание оказывается вестником решения, а не его производителем. Так сходятся независимые линии — анализ данности, аскетика, философская интроспекция, наука и Писание — не в доказательстве онтологического отсутствия (его несут другие главы), но в единодушном низложении довода: базовый опыт либертарианства не есть опыт, подтверждаемый тренированной интроспекцией.

Оговорюсь, дабы не быть превратно понятым. Традиция монархизма не принимает метафизики буддизма и веданты. Учение об анатмане противоречит библейской антропологии, исповедующей реальность сотворённой и позванной по имени личности; адвайта с её тождеством Атмана и Брахмана несовместима с творением из ничего и онтологическим различием Творца и твари. Феноменологические наблюдения этих традиций, отделённые от их метафизических истолкований, суть ценное свидетельство об устройстве тварного сознания — не более, но и не менее. Они не доказывают истинности восточных онтологий; они опровергают либертарианский тезис о переживании автономного агента как универсальной данности самосознания.

Проведённая полемика может породить ложное впечатление, будто опыт первого лица вовсе лишён богословского значения. Вывод этот был бы поспешен. Показано иное: обыденная интроспекция не есть аргумент, а тренированная не есть онтология; опыт сознания реален, но нуждается в истолковании, и истолкование не добывается из самого опыта — оно должно прийти извне его, из Откровения. Такое истолкование я и намерен предложить — и предложить не понаслышке. Путь мой прошёл через две созерцательные школы последовательно, не в совмещении: прежде обращения я не просто следовал даосской традиции, но годами практиковал и преподавал её методы; затем, приведённый ко Христу, я узнал изнутри христианскую молитвенную жизнь. Я знаю внехристианское созерцание не по книгам и потому имею основание судить, о чём говорю, когда сопоставляю опыты; подробно этот путь описан в моих предыдущих работах, к которым и отсылаю читателя. Опираюсь же я не только на феноменологию состояний, но и на созерцание в том древнем смысле, в каком понимали его философы: Платон в седьмой книге «Государства» описывает феорию как восхождение души, преображающее самого созерцателя; Аристотель в десятой книге «Никомаховой этики» полагает созерцательную жизнь высшим осуществлением человеческого назначения. Созерцание в этой традиции — не пассивное наблюдение, но акт, изменяющий созерцающего. Подробное описание моей антропологии читатель найдет в главе «Антропология».

Подведём итог главы в её двойном движении — полемическом и положительном.

Возражение об интроспекции пало трижды. Переживание выбора реально, но беспричинность выбора не есть и не может быть содержанием переживания: базовый датум либертарианства оказался интерпретацией, выдающей себя за данность. Аргумент от одинаково сотворённых душ показал, что различие их путей объяснимо лишь различием оснований — или не объяснимо вовсе; отрицательное понятие «отпадения» лишь прячет ту же дилемму в темноту. Свидетельство же созерцательных традиций — четырёх школ с несовместимыми онтологиями — довершило дело: выбирающий агент не дан в тренированном опыте никому, и кто спасает его непереживаемостью «модуса», тот собственной рукой хоронит довод от переживания. Второй столп либертарианства лежит в обломках рядом с первым.

Халкидон и свобода воли

Сторонник либертарианской позиции может выстроить аргумент следующим образом. Согласно халкидонской традиции, как она раскрыта Шестым Вселенским (Третьим Константинопольским) собором 680–681 годов, во Христе пребывают две воли — Божественная и человеческая, — соответствующие двум природам при единстве Лица. Человеческая воля Спасителя не упраздняется и не поглощается Божественной, но сохраняется в своей полноте и подчиняется воле Отца свободно. Гефсиманская молитва являет это с предельной ясностью: «не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42). Здесь, скажет оппонент, дан образец для всякого верующего. Подобно тому как человеческая воля Иисуса свободно подчинилась воле Отца, наша воля призвана свободно подчиниться той же Божественной воле. Речь идёт не об упразднении человеческой свободы, но о её правильном употреблении. Мы остаёмся людьми и после возрождения: дух, душа, тело и воля сохраняются как наши собственные, человеческие. И эта воля должна прийти в полную гармонию с волей Творца, как это совершилось в Иисусе.

Аргумент представляется убедительным, поскольку опирается на халкидонское исповедание, разделяемое всей церковной традицией. Однако при внимательном анализе обнаруживается, что халкидонская христология не только не поддерживает либертарианскую антропологию, но прямо её опровергает. Пример Христа становится богословским камертоном, по которому надлежит выверить само понятие свободы, — и звучание этого камертона окажется иным, нежели ожидает оппонент.

Богословская традиция разделилась по вопросу о возможности греха для воплощённого Логоса на две позиции.

Первая утверждает импекабильность (*impeccabilitas*) — онтологическую невозможность греха, а не просто фактическое воздержание от него. Основание этой позиции состоит в единстве Лица Богочеловека. Субъектом человеческой воли Христа является Логос, а Логос по Своей Божественной природе не может быть источником греха. Искушения переживались Спасителем как подлинный человеческий опыт, однако исход не был открытым вопросом.

Вторая позиция утверждает пекабильность (*peccabilitas*) — реальную возможность греха при фактическом воздержании от него. Её сторонники ссылаются на свидетельство Послания к Евреям: Христос был, «подобно нам, искушён во всём, кроме греха» (Евр. 4:15) — и полагают, что без реальной возможности падения искушение превращалось бы в театральное действо, лишённое подлинного нравственного содержания.

Каждая из этих позиций по-своему разрушает либертарианский аргумент.

Если Христос не мог согрешить, то Его человеческая воля не обладала либертарианской свободой в смысле реальной альтернативной возможности. При этом она оставалась подлинной человеческой волей в полноте своей природы. Следовательно, подлинность человеческой воли не требует либертарианской свободы. Гефсиманский подвиг был реален как опыт страда-

ния и борьбы, но не был открытым выбором между двумя онтологически равновозможными исходами.

Если же Христос мог согрешить, возникают два непреодолимых затруднения. Первое — сотериологическое. Совершение искупления оказывается поставленным в зависимость от случайности свободного решения, тогда как Писание свидетельствует, что Христос был «предан по определённому совету и предведению Божию» (Деян. 2:23). Предвижу возражение в молинистском духе: предведение не отменяет возможности иного, ибо Бог предвидел свободное устояние. Однако здесь вступает второе затруднение — христологическое, и оно решающее. Возможный грех должен иметь субъекта. Если субъектом человеческой воли Христа является Логос, то допущение возможности греха есть допущение, что Логос мог стать источником греха, — а это богохульство, отвергаемое обеими сторонами. Если же субъектом возможного греха объявляется некий человек Иисус, отличный от Логоса, то во Христе полагаются два субъекта — и мы покидаем почву Халкидона прежде, чем успели на неё встать. Пекабельность, таким образом, несовместима с единством Лица независимо от сотериологических соображений.

В обоих случаях пример Христа не оказывает либертарианской антропологии никакой поддержки. Обнаруживается противоположное.

Последовательная либертарианская антропология нуждается в определённой христологической предпосылке — в признании, что человеческая воля Христа обладала подлинной свободой выбора, включающей реальную возможность греха. Через свободное преодоление искушений Спаситель нравственно совершенствовался и достигал всё более тесного единства с Логосом. Такая модель действительно поддерживает либертарианскую концепцию свободы последовательно.

Однако эта модель имеет имя в истории догматики. Это христология Феодора Мопсуэстийского — в той её реконструкции, которая была рассмотрена и осуждена Пятым Вселенским собором 553 года в составе «Трёх глав». Согласно этому построению, человек Иисус обладал автономной нравственной свободой и через прогрессивное послушание достигал единства с Логосом. Единство личности здесь становится не онтологическим, но нравственным и динамическим: Логос и человек Иисус оказываются двумя субъектами, приходящими к согласию воли. Оставляя в стороне продолжающиеся среди патрологов споры о том, насколько соборная оценка отвечает подлинной мысли антиохийского экзегета; для настоящего рассуждения существенно одно — именно такую христологию Церковь соборно отвергла как несторианскую.

Это и есть последовательная либертарианская христология. Но цена её принятия — прямое противоречие определению Вселенской Церкви.

Халкидонский собор 451 года и Шестой Вселенский собор утверждают принципиально иное. Единое Лицо Логоса есть единый субъект двух природ и двух волений. Человеческая воля Христа реальна и не упраздняется, однако её носителем является не отдельная человеческая ипостась, не автономный человек Иисус, но Сам Сын Божий, принявший человеческую природу в единство Своего Лица.

Из этого соборного определения с необходимостью следует импекабильность. Но смысл сказанного надлежит очертить точно. Импекабильность есть свойство Лица, а не подавление или неполнота человеческой природы. Сама человеческая воля оставалась полной, свободной по совершенству природы и подлинно искушаемой. Здесь уместно классическое различение составного и разделённого смысла: в составном смысле, как соединённая с Логосом, человеческая воля Христа грешить не могла; в разделённом смысле, рассматриваемая в самой своей природе, она была искуσιμα. Так удерживается и непадаемость Лица, и полнота человеческой воли.

Возникает вопрос: как понимать Гефсиманскую молитву при таком исповедании? Если исход борьбы был онтологически определён, не превращается ли подвиг Спасителя в театральное действо?

Ответ требует тщательного различения. Две воли реальны и действительно выражают различное. Человеческая воля произносит: «да минует Меня чаша сия» — и это подлинное выражение человеческой природы, не желающей страдания и смерти. Божественная воля непреклонна в решении совершить искупление. Напряжение между двумя волеиями реально как переживаемый опыт. Однако исход не был неопределённым, ибо Волящий в обоих волеиях един — это Логос.

Поясню единство субъекта при двойственности воли осторожной аналогией. В целостной личности могут напрягаться разум и чувство, могут возникать импульсы, направленные к разному. Оба движения реальны, но исход определяется средоточием самой личности; различные голоса не суть разные субъекты, заключающие между собой договор. Аналогия надлежит держать в её мере: человеческая воля Христа — не подрациональный порыв наподобие чувства, но полная природная воля, волящая по-человечески во всей целостности природы, — иначе мысль соскользнула бы к монофелитству, осуждённому Шестым собором, исповедавшим во Христе два природных волеия и два природных действования. Образ разума и чувства поясняет лишь одно: множество движений не означает множества волящих.

Поэтому в Гефсимании один и тот же Волящий произносит и «да минует Меня чаша», и «не Моя воля, но Твоя». Не два субъекта пришли к согласию — единый Субъект содержал человеческое волеие в совершенном послушании Божественному через единство Своего Лица. Собор формулирует это с догматической точностью: человеческая воля Христа следует Божественной не по внешнему принуждению, но по совершенству природы и единству ипостаси.

Напряжение реально. Борьба подлинна как опыт. Однако неопределённость исхода исключена онтологически. Это и есть точное халкидонское исповедание.

Это исповедание имеет прямое святоотеческое подтверждение. Максим Исповедник, чьим богословием подготовлено определение Шестого собора, проводит различие, точно отвечающее нашему вопросу. Природной воле (θελήμα φυσικόν) он противопоставляет волю гномическую (θελήμα γνωστικόν) — присущий тварной ипостаси в её нынешнем состоянии способ волеия, включающий совещание, колебание и выбор между альтернативами. Гномическое волеие предполагает неведение блага — и потому самую возможность уклонения от него.

Во Христе Максим исповедует полную природную человеческую волю — и отрицает волю гномическую. Господь не совещался между равновозможными исходами, ибо Его человеческое волеие, воипостазированное в Логосе, было всецело утверждено в благе. При этом, по Максиму, гномическое принадлежит не логосу природы, а тропосу её употребления, — потому отсутствие гномической воли ничего не отнимает у полноты человечества.

Здесь надлежит увидеть всю силу свидетельства. Само предание, отстоявшее полноту человеческой воли Христа против монофелитов, отказало этой воле именно в том, что либертарианская позиция полагает существом свободы, — в выборе между онтологически открытыми возможностями. Полнота природы и отсутствие альтернативности не только совместимы: они соединены в Том, Кто есть совершенный Человек. Следовательно, способность к альтернативному выбору не принадлежит определению человеческой воли как таковой. Она есть черта несовершенного, странствующего состояния — симптом пути, а не достоинство природы.

Здесь оппонент предпримет предсказуемый манёвр. Отсутствие гномической воли у Христа, скажет он, объясняется уникальным ипостасным единством: человеческая природа Спасителя анипостасна, она воипостазирована в Логосе, тогда как всякий человек есть твар-

ная ипостась, — потому у нас гномическая воля есть и законна, и вывод из христологии на антропологию не переносится.

Возражение несостоятельно по трём основаниям.

Во-первых, оно самоубийственно диалектически. Христа как образец для нашей воли привёл сам оппонент — на этом стоял весь его исходный аргумент от Гефсимании. Нельзя апеллировать к молитве в Гефсимании как к образцу свободного подчинения и одновременно объявлять устройство воли Христа несравнимым с нашим. Пример либо работает, либо нет. Если случай Христа исключителен, оппонент обязан снять свой собственный аргумент; если же пример действителен, он свидетельствует против либертарианской свободы, как показано выше. Со своей стороны утверждаю: Христос действительно есть образец — но не для падшего человека в его мнимой автономии, а для возрождённого, о чём речь пойдёт ниже.

Во-вторых, возражение вскрывает противоречие внутри самой восточной традиции. Как было показано в предыдущей главе, эта традиция отождествляет образ Божий со свободой выбора и настаивает на неуничтожимости образа: формальная свобода избрания, по слову Лосского, «не может быть уничтожена грехом» и принадлежит человеку как таковому. Но Халкидон исповедует Христа «совершенным в человечестве». Если образ Божий есть неуничтожимая свобода выбора, она обязана присутствовать в совершенном Человеке по преимуществу — а Максим свидетельствует о её отсутствии. Совершенный Человек оказывается лишён того, в чём традиция полагает самое богоподобие человека. Вывод неизбежен: либо образ Божий не есть свобода выбора — и тогда рушится основание восточной антропологии и построенной на ней синергийной сотериологии; либо Максимова христология ошибочна — и тогда рушится оборона против монофелитства. Удержать оба тезиса одновременно невозможно.

Утончённый оппонент попытается уйти из-под этой вилки терминологическим манёвром, и его надлежит встретить заранее. Отождествление образа с выбором между альтернативами, скажет он, есть огрубление: каппадокийцы определяли образ через *αὐτεξουσίον* — самовластие, господство над собственными движениями, способность быть источником своего действия, — а Максим прямо развёл: *αὐτεξουσίον* принадлежит природе и остаётся у святых, *γνώμη* принадлежит состоянию и исчезает; удар по гномической воле, стало быть, не задевает образа, ибо образ не в колебании, а в самовластии, — и у Христа самовластие человеческой природы было, иначе природа была бы неполна.

Манёвр этот я принимаю с благодарностью, ибо он выводит противника из укрытия прямо под главное орудие настоящего труда. Вслушаемся в определение: способность быть источником своего действия. Но это дословно та агентная причинность, та самоисточность, которая была разобрана в философских главах и приговорена в выводе первой части: перводвигатель собственных актов, начало причинного ряда — прерогатива, принадлежащая одной лишь божественной самобытности, и перенесение её на тварь есть не описание образа, а формула Эдема. Приложим же к самовластию-без-альтернатив ту дилемму, от которой оно должно было укрыть. Что движет волей святого, властвующего собою и не колеблющегося? Если её движет природа, укоренённая благодатью в благе, — то источник действия есть природа и благодать, и от «самовластия» остаётся власть без само-: не самоисточность, а дарованная и Другим держащая устойчивость — то самое, что настоящий труд исповедует под именем укоренённости; восточное *αὐτεξουσίον* оказывается монархизмом, произносимым по-гречески. Если же волю святого не движет ничто — перед нами случайность, которая не есть ни власть, ни образ. Самовластие, стало быть, либо невозможно (как самоисточность — по дилемме), либо не своё (как дарованная устойчивость — и тогда спор окончен в мою пользу). Оппонент волен выбирать зубец; укрытия между ними нет. Замечу для точности: этим уточняется и мера моего тезиса — способность к альтернативам не существует как самоисточная (по дилемме) и не есть образ или благо (по свидетельству совершенства); формула же «образ есть свобода выбора», по которой бьёт настоящая глава, царит в популярном богословии, у значительной части синер-

гистов и в неопатристическом синтезе, разобранным выше, — и её крушения довольно для крушения построенной на ней сотериологии.

В-третьих, ссылка на тварность ипостаси не спасает и сама по себе. У Максима гномическое воление связано не с тварностью как таковой, но с неведением и странствующим состоянием. Ангелы, устоявшие в благе, и святые в эсхатологической славе суть тварные ипостаси — однако, по свидетельству той же традиции, они утверждены в добре и не колеблются между альтернативами, не переставая быть свободными и личными. Стало быть, тварная ипостась без гномического колебания не только возможна — она есть самая цель обожения. Но тогда гномическая свобода не конституирует ни личность, ни образ Божий. Она — болезнь пути, подлежащая упразднению. Странно полагать условием спасения то, что в спасённом состоянии исчезает.

Обнаруженная христологическая структура имеет прямое следствие для учения о возродённом человеке. Подобно тому как во Христе человеческое воление обрело своё основание в Лице Логоса, так и в рождённом свыше Христос через Святого Духа становится новым основанием и средоточием воления.

Аналогия имеет точный предел, который надлежит обозначить сразу. Во Христе человеческая природа анипостасна: она не имеет собственной человеческой ипостаси, но воипостазирована в Логосе, и потому Волящий один. В верующем дело обстоит иначе: он остаётся сотворённой ипостасью, в которую вселяется Христос, не упраздняя и не замещая её. Слова «живёт во мне Христос» предполагают того, в ком Христос живёт. Посему, говоря о Христе как основании воления возродённого, я имею в виду не замену тварной ипостаси ипостасью Логоса, но новое средоточие, к которому собрана вся жизнь духа. Иначе единство обратилось бы в поглощение, а возродённый — во второе воплощение или в растворённую в Боге безличность. Верующий не становится Богом, как Христос не перестал быть Богом, восприняв человеческую природу; онтологическое различие между Творцом и творением сохраняется.

Таким образом, обращение к халкидонской христологии за подтверждением либертарианской антропологии оказывается богословски несостоятельным.

Свобода по Августину

Полемика вокруг августиновского учения о свободе нередко начинается с ложной развилки. Спрашивают: признавал ли Августин либертарианскую свободу — способность при тех же условиях избрать иное — повсеместно, включая отношение человека к благодати? Или же держал такую свободу в обыденной жизни, но снимал её в области спасения? Обе постановки вопроса неверны, ибо предполагают то, чего у Августина нет: двухэтажную конструкцию, в которой один род свободы действует в естественном порядке, а другой — в сотериологическом.

Никакой двухэтажности у Августина не существует. Его понимание свободы единообразно и распространяется на всякий выбор без изъятия. Воля для него есть функция природы, а не самодвижущийся центр, стоящий над нею. Она всегда уже нагружена своими любовями и движется согласно им: *pondus meum amor meus* — «тяжесть моя есть любовь моя» (Исповедь, XIII, 9). Поэтому в каждом акте выбора воля склоняется к тому, что представляется ей большим благом и доставляет большее услаждение; Августин формулирует это как закон душевной жизни: «то, что услаждает нас сильнее, по тому мы и поступаем по необходимости» (К Симплициану).

Вся дилемма «может или не может поступить иначе» построена на либертарианском тождестве свободы и способности к иному. У Августина свобода не есть способность поступить иначе — и доказательством служит его учение о четырёх состояниях воли, прочитанное на просвет и целиком.

Первое состояние — Адам до падения: *posse peccare et posse non peccare*, способность грешить и способность не грешить. На первый взгляд перед нами либертарианская свобода собственной персоной: возможность иного открыта в обе стороны в наибольшей мере, какая только встречается в схеме. Но не будем спешить — Августин описывает не нейтральный двигатель, равноудалённый от исходов. Воля Адама была *расположена* к благу: правильно упорядоченная любовь, природная лёгкость добра, ориентирующая помощь (*adiutorium sine quo non*) — всё склоняло её к Богу; возможность падения была не равновесием весов, а хрупкостью ещё не утверждённого расположения. И решающее: именно это состояние, где способность к иному максимальна, Августин оценивает как *нижнее* из четырёх — младенчество свободы, а не её образец. Либертарианец, указывающий на Эдем, указывает на то, что сам Августин назвал непрочным начатком, подлежащим превосхождению.

Второе состояние — падший человек: *non posse non peccare*, невозможность не грешить. Способность к иному в отношении подлинного блага утрачена вовсе: воля движется своим весом, а вес её — искривлённая любовь; человек грешит необходимо, хотя и охотно, без всякого принуждения. Заметим, что это состояние — по либертарианской мерке нулевое, ибо альтернатива добра закрыта, — Августин тем не менее не отказывается называть состоянием *воли*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.