



DOI 10.5862/JHSS.220.16
УДК 141.5

В.А. Гура, О.Р. Пазухина

ЛЮТЕР И КАЛЬВИН О ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО СВОБОДЕ: РЕЛИГИОЗНОЕ ОБОСНОВАНИЕ НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ТИПА ЛИЧНОСТИ

Статья посвящена исследованию системы ценностей, которые предложили отцы Реформации – Мартин Лютер и Жан Кальвин. Отрицая роль церкви как посредника между человеком и Богом, они обратились к раннему христианству. Их интерпретация текстов Писания задала новоевропейскую идеологию по вопросам свободы человека, его долга, деятельности, познания. Каждая из этих тем получает развернутую и в то же время парадоксальную разработку в трудах основателей Реформации, когда принижение человека, его деятельности, свободы и разума оборачивается возвышением человека и его активности. Такое радикальное перевертывание акцентов способствовало становлению исторического типа личности индустриального общества в Западной Европе, а распространение по планете позволяет говорить о Реформации как факторе глобализации.

ЛЮТЕР; КАЛЬВИН; РЕФОРМАЦИЯ; СВОБОДА; ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ; ЧЕЛОВЕК; БОГ; ВЕРА; ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ; РАЗУМ.

Проблема генезиса демократических свобод продолжает оставаться в центре внимания многих зарубежных и отечественных исследователей. Дополнительным стимулом служит приближающаяся 500-летняя годовщина начала Реформации, послужившей отправной точкой формирования новоевропейских представлений о свободе, правах и ответственности личности. Для России, недавно ставшей на путь создания демократического правового государства, эти вопросы особенно актуальны. Анализ исторического опыта рождения и эволюции западноевропейской концепции свободы может способствовать совершенствованию демократических институтов в нашей стране. Важно подчеркнуть, что протестантская концепция свободы личности изначально плюралистична: она исходит из двух схожих, но все же имеющих специфику традиций – лютеровской и кальвиновской. Попробуем исследовать их общие и особенные черты, выявить все существенные нюансы.

Индустриальное общество формирует отличную от феодальной экономику, социальную структуру, идеологию, культуру. Изменение феодальной системы ценностей в Западной Европе начинается в эпоху Возрождения, ког-

да возникает атмосфера свободного интеллектуального и религиозного поиска и поднимается вопрос о достоинстве человека в рамках различных социальных структур и институтов. Кульминацией возрожденческой реабилитации природы и человека стала Реформация. Именно в области религии выразились сущностные тенденции эпохи, поскольку религия на протяжении веков была господствующей формой культуры и определяла все сферы жизни общества. Сдвиги в области искусства, политики, производства окончательно укоренились, лишь обретя подкрепление в области религии. В этом смысле Реформация дает ключ к ретроспективному пониманию смысла Ренессанса и расшифровке социальных изменений в Новое время, которые принесла эпоха буржуазных революций в Европе.

В исторической литературе начало Нового времени относят к разным векам и разным событиям. Так, распространенной точкой зрения является признание началом Нового времени 1640 года – года разветывания Английской революции [См., например: 1, с. 102]. Однако существует и другая позиция, которая относит начало Нового времени к концу XV – началу XVI века и связывает его развитие с именами, в

том числе, Коперника и Лютера [См.: 2, с. 403]. Это мнение представляется более обоснованным. Во-первых, именно гуманисты Возрождения понимали свое время как «новое» в отличие от древнего и среднего, и игнорировать самосознание эпохи было бы некорректным, тем более что мы до сих пор пользуемся их периодизацией истории, а значит — соглашаемся с ней. Во-вторых, период в истории — это целостный культурно-исторический мир, отличный от предшествовавшего и последующего. И определяет этот мир, формирует его целостность прежде всего базовая система ценностей, задающая отношение человека к природе, власти, Богу, другим людям, т. е. в конечном счете определенный тип личности. В этом смысле трудно переоценить переворот в этой системе ценностей, совершенный Коперником и Лютером. Эти мыслители вполне соизмеримы по масштабам совершенных ими революционных преобразований картины мира. Поэтому Возрождение можно трактовать как подготовку к этому изменению, а Реформацию Лютера и Кальвина — как окончательное оформление «протестантского» типа личности, определившего специфику европейского Нового времени.

Основной исторический и культурный пафос Реформации — изменение в позиционировании человека по отношению к Богу, а тем самым — и к власти, к обществу, природе, самому себе. Реформация начинается с бунта против католической церкви, ее претензий быть посредником между человеком и Богом, вершить судьбы людей, вмешиваться в политику, экономику, идеологию. Реформация — это протест против сложного опосредования отношений человека и Бога автоматическим ритуалом, традицией, общиной, пантеоном живых и мертвых авторитетов. По мысли основателей Реформации, на место этих сложных конструкций должен прийти прямой диалог человека и Бога, осуществляемый с полным осознанием личной ответственности за свою жизнь и возможное спасение. Сам факт появления протестантизма стал важнейшим историческим событием. Он означал обсуждение и переоценку базовых принципов религиозной и церковной жизни, которые люди веками принимали как само собой разумеющееся, и тем самым существенно изменил культурную атмосферу эпохи.

В учениях основателей Реформации Мартина Лютера и Жана Кальвина есть много сходного, но в то же время и особенного. Можно отметить даже прямое соперничество двух главных направлений протестантизма. Когда в Германии появились кальвинисты, в лютеранской среде высказывались мнения, что «лучше уж паписты, чем кальвинисты». В большинстве текстов Лютера заметно стремление опереться на национальные чувства соотечественников, он призывает их освободиться от «позорного дьявольского правления римлян». Кальвинизм же не связан с какими-либо национальными пристрастиями.

Первоначальный кальвинизм отличался строгой регламентацией жизни своих последователей. Для него была характерна практика жестких санкций против инакомыслящих и еретиков. На этом фоне лютеранство выглядело более умеренным и проникнутым здравомыслием. В частности, Лютер призывал убеждать еретиков, а не применять к ним силу. Кроме того, в кальвинизме присутствовало деление верующих на «избранных» и тех, кто, согласно неисповедимому решению Бога, не мог рассчитывать на спасение. Поэтому в кальвинизме нет места традиционному христианскому милосердию и состраданию, а преобладает холодное бесстрастное отношение к неудачникам, беды которых указывают на то, что Бог не благоволил к ним. В учении Лютера такого деления нет: спасается каждый, имеющий веру.

Но есть и сущностное сходство в учении реформаторов о свободе и человеке в общехристианском аспекте.

Христианское представление о свободе в определенном смысле парадоксально. Как монотеистическая религия, христианство исходит из того, что все происходящее определено волей Бога. При этом идею предопределения необходимо совместить с нравственной ответственностью человека, которая возможна только при наделении его свободой. Таким образом, диалектика предопределения и свободы становится предметом исследования каждого крупного христианского мыслителя. Эта тема заявлена в уже самых ранних христианских текстах. «К свободе призваны вы, братья», — говорит апостол Павел, обращаясь к своим единоверцам (*Гал. 5:13*). В другом месте: «...Раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно



и призванный свободным есть раб Христов» (1 *Коринф.* 7:22). Иоанн: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (8:32).

Понятно, что речь здесь не идет об освобождении от национального, классового или какого-либо другого социального угнетения. Свобода в этом подходе — это вера в Бога как особая жизненная установка, состоящая в безусловном доверии к Богу, в исполнении его воли. «Где Дух Господень, там свобода», — утверждает апостол Павел (2 *Коринф.* 3:17).

Именно к этому первоначальному христианству обращаются вожди Реформации в своей трактовке свободы. Лютер в трактате «Свобода христианина» обуславливает свободу наличием веры в Христа: «...Поскольку одной лишь веры достаточно для спасения, я не нуждаюсь ни в чем более, кроме веры, проявляющей силу и суверенное право своей собственной свободы. О, это воистину бесценная сила и свобода христиан» [3, с. 35].

Тогда получается, что свобода — это внутреннее состояние, несводимое ни к какой социальной позиции, и принятие зависимости от Бога и только от него. Такое абсолютное принятие Бога означало изменение отношения человека ко всему остальному миру, включая природу, общество, самого себя. Никакое общественное положение не оказывается выделенным и особым, нет основания и оправдания для социальной иерархии и для особых прав кого-либо, включая церковь. В протестантизме положение человека принципиально унижено, при этом все поправлено перед Богом в равной степени. Но подчеркивание реформаторами зависимости свободы человека от Бога, провозглашение «рабства» человеческой воли (Лютер) или «смирения и самоуничижения человека» (Кальвин) парадоксальным образом не умаляет статус и достоинство человека, а наполняет его огромной энергией. Субъективно человек воспринимает себя в качестве орудия Бога (он подчиняется только Богу как абсолютному началу и судье), а все земные обстоятельства своей жизни, включая свои собственные частные устремления, — как относительные и преходящие условия. Кальвин призывает оценивать себя «по меркам божественного суждения» [4, с. 239]. Тогда и мнение окружающих, и традиции или авторитеты, и собственные желания перестают быть мерилем человеческих поступ-

ков и факторами зависимости для человека. Свобода становится независимостью от всего, кроме Бога. Это независимость от собственного тела с его греховными наклонностями: человек «должен действительно заботиться об усмирении своей плоти путем постов, бдений, трудов и других разумных методов и подчинении ее Духу, чтобы она повиновалась и сообразовывалась с внутренним человеком и с верой, и чтобы она не восставала против веры и не препятствовала внутреннему человеку, что свойственно плотской сущности, если ее не сдерживать» [3, с. 38]. Это независимость и от внешней социальной среды, и даже от принуждения закона, особенно если закон вмешивается в духовную жизнь человека: «...Если светская власть осмеливается диктовать законы душам, она грубо вмешивается в Правление Господа, соблазняет и портит души» [5, с. 147].

Мало того, в рамках концепции предопределения человеческая свобода не скована и стимулом спасения. Человек в действии руководствуется только своей верой, а не тем, что хочет получить спасение, которое в таком случае стало бы внешней зависимостью для него. Он свободен и от этого. Лютер отмечает: «...Творя добрые дела, мы не должны думать, что ими человек оправдывается пред Богом, ибо вера, являющаяся единственной праведностью пред Богом, не выносит этой лжи» [3, с. 38].

То есть человек живет в соответствии со своей верой в Бога, в соответствии со своим внутренним решением и побуждением, наполненным высшим, а не узкопрагматическим смыслом. Это побуждение освобождает человека от всех других зависимостей, при этом оно может соответствовать, а может и противоречить сложившимся обстоятельствам. Тогда действие может быть легким и незатрудненным, а может требовать значительных затрат энергии, даже героизма для преодоления внешнего и внутреннего сопротивления. Но главное — оно свободно, ибо продиктовано одной лишь верой. Однако некоторые замечания Лютера производят впечатление, что он склоняется к позиции стоического квиетизма и исключает деятельное, активное начало из жизни человека: «...Мы оправдываемся даром... благодать — не благодать, если она достигается делами» [6, с. 363]. Казалось бы, одной веры как состояния сознания оказывается достаточно для христи-

анской жизни. Но вера, подчиняя себе человека, органично ведет его к действию, «поскольку он слуга, он исполняет все дела» [3, с. 38]. Термин «свобода» (скорее, «свободная воля») в обыденном его значении — как произвол — Лютер не принимает и критикует. Такая свобода, по Лютеру, как раз и ведет к бездействию. А христианство, переводя человека в положение слуги Господа, утверждает, что «человек не может вести праздную жизнь... Он творит дела из непосредственной, естественной любви и покорности Богу, не принимая во внимание ничего, кроме одобрения Божьего, кому он скрупулезно повинуется во всем» [Там же. С. 39]. Кальвин тоже не противопоставляет веру и деяние: «...Мы не оправдываемся без дел, хотя отнюдь не делами...» [7, с. 258]. И еще: «Предвечное божественное решение вовсе не препятствует нам заботиться о себе с его доброго согласия и приводить в порядок наши дела» [4, с. 209]. Равенство в уничтожении людей перед Богом дополняется реформаторами равенством всех возможных дел человека, коль скоро они мотивированы верой и стремлением к Богу. Как отмечает академик Л.Н. Митрохин, «священной признается повседневная мирская деятельность во всех многообразных (профессиональных) проявлениях. В самом деле, если спасает только личная вера, то нет необходимости в особых магических ритуалах, изолированных от обычной жизни и специально преследующих цели спасения. Важно не то, что делает человек, не род занятий и место в обществе, но осознание своего долга перед Богом; важен не характер деятельности (скажем, покупка индульгенции или посещение «святых мест»), а ее мотив, осознание своего земного призвания, освященного волей Бога» [8, с. 97]. Тем самым реформаторы сняли клеймо «второсортности» с производственной и торговой деятельности, столь важной в жизни общества. Любой труд становится сакральным и формой служения Богу.

Парадоксально то, что оба мыслителя, отрицая свободу человека, освободили его. Человек стал свободен от привычного земного страха — перед властью, бедностью, болезнью, собственной ошибкой. Вера и дарованная благодать стали единственными векторами его жизни. И, как видно из приведенных цитат, эти начала его существования проявляются вполне деятельно и активно.

Идея предопределения, которую обычно связывают с Кальвином, сначала появляется у Лютера. Конкретизируя свое понимание свободы в полемике с Э. Роттердамским, Лютер пишет, что свободная воля человека может проявляться в житейских делах, но только не «по отношению к тому, что выше его», т. е. к Богу [6, с. 220]. И там же: «...Когда Бог, изъяв мое спасение из моей воли, взял его на Себя и пообещал меня спасти независимо от моего попечения об этом или моего старания по своей благодати и милосердию, я спокоен и уверен, потому что Он верный и не обманет меня» [Там же. С. 378].

Для Кальвина идея предопределения находится в центре внимания. Отрицая даже частичное признание свободной воли (в частности, положение, что «человек, побуждаемый Богом, не перестает, склоняясь в ту или иную сторону, руководствоваться также и своей волей», подвергается им острой критике [4, с. 226]), Кальвин непременно уточняет, что то, что мы считаем свободной волей, является результатом божественной милости. Однако он употребляет этот термин применительно к человеку. Он пишет, что «человек обладает свободой воли для совершения добрых дел, только если ему помогает милость Бога, причем особая милость, которая дается лишь избранным через их новое рождение» [Там же. С. 259]. Избранный — свободен в своем стремлении к добру. Он ничем не скован. Но даже у Кальвина деление на избранных и лишенных благодати не столь антигуманно, как может показаться на первый взгляд. Женевский реформатор предлагает верующему ощутить себя избранным и тем самым освободиться от всего того, что воспринимается как уничтожение человека. «Для нас, — пишет Кальвин, — облегчение узнать, что Бог принял нас под свое покровительство, поручил заботе своих Ангелов, и потому ни вода, ни огонь и ничто другое не может причинить нам вреда, если на то не будет божественного позволения» [Там же. С. 218]. Таким образом, объективное неисповедимое решение Бога становится субъективным состоянием человека, субъективным переживанием своей свободы. И можно допустить, что для человека его субъективное решение (вера) становится первичным фактором в жизни. То есть человек оказался наедине с собой и своим внутренним миром. Он не может обратиться к церкви, авторитету, ритуалу в поиске руководства в жизни.



Отрицая внешнюю обусловленность спасения, Лютер и Кальвин отрицают внешние и формальные признаки веры. Вера человека, ее сила и искренность – это его личная проблема и объект его собственного духовного усилия. Он свободен в своей нравственной интуиции и, следовательно, сам несет ответственность за свой выбор. Тем самым был сделан решающий шаг к обоснованию нравственной автономии личности по отношению к внешним и внутренним обстоятельствам: человек отвечает только перед абсолютным судьей и получает абсолютный критерий критической оценки всех обстоятельств своей жизни, включая самого себя. Таким образом, реформаторы освящают и разрабатывают типичный феномен индустриального общества – тип одинокого, свободного и деятельного человека, не укорененного в социуме, не predetermined своим происхождением и социальным положением.

Стать таким духовно независимым человеком можно лишь при познании и понимании мира, себя, Бога, что делает разум человека условием реализации его веры.

Однако реформаторы не склонны превозносить человеческий разум в их общей установке на греховность и ничтожность человека. Но эта трактовка разума неизбежно, как и во многих других случаях, оказывается перевернутой. Если человек сам, своим индивидуальным усилием, без помощи извне, может и должен прийти к Богу, понять Писание, определить направление своей деятельности, то сила его разума оказывается единственным условием выполнения этой задачи. Так складывается очередной парадокс протестантизма: «Предельный пиетет перед Библией превращается в ее доступность для научного анализа, а предельное унижение разума делает его высшим судьей в религиозных вопросах» [9, с. 46]. Поэтому в текстах реформаторов, несмотря на все уничижительные замечания, высказывается доверие разуму человека. В частности, Лютер пишет: «...Хорошее решение может и должно приниматься не на основании книг, а на основе здравого смысла... Следует считать содержащееся в своде законов право ниже разума...» [5, с. 162, 163]. По Кальвину, человек создан Богом так, что «спо-

собность выбора была дана человеку для того, чтобы направлять его желания и умерять так называемые телесные порывы. Таким образом, стремления были вполне подчинены разуму и обузданы им» [4, с. 188].

Так в протестантизме связываются свободо-мыслие, вера, спасение. Этот критический интеллектуальный настрой дал мощный импульс развитию науки и философии Нового времени, в которых отстаивались права человека полагаться на свои собственные познавательные способности, не искаженные авторитетами, социальной средой и предубеждениями. Это направление в культуре в полной мере выразило себя в учении И. Канта. В этике Канта вера, долг, свобода, разум связаны неразрывно и органично.

Историческая роль и судьбы учений двух реформаторов различны. Лютер рассматривался как национальный лидер и просветитель немецкого народа. Его концепция вела к субъективизации веры, к превращению ее в частное дело, а в более дальней перспективе – к растворению в моральных императивах. Кальвинистская доктрина predetermined требовала повышения градуса социальной активности, формировала борца, абсолютно уверенного в правоте своего дела. Стремясь к осуществлению своей цели, в том числе политической или экономической, кальвинист ощущал себя орудием Бога. Как более позднее явление, кальвинизм стал в некотором смысле радикализацией лютеранства. Но оба эти учения обращались к способности человека к саморефлексии и в этом смысле поворачивали человека к реальной жизни, к своим реальным переживаниям, непрерывное изменение которых требует постоянной критической работы разума, а не следования устоявшимся догмам или принятому большинством мнению. Такой мыслящий, деятельный и ответственный человек и стал автором индустриального общества, завоевавшего Европу, а потом устремившегося и на другие континенты. Протестантизм «универсален по своей природе» [См.: 10, с. 91], ибо обращается к человеку, ограниченному только Богом, но не происхождением, культурой, языком, полом, возрастом или любыми другими земными условиями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Гусев Д.А.** Краткая история философии. М.: Изд-во НЦ ЭНАС, 2003. 224 с.
2. **Феллер В.В.** Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории. М.: КноРус, 2005. 672 с.
3. **Лютер М.** Свобода христианина / пер. с нем. К. Комарова // Избр. произв. СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 16–54.
4. **Кальвин Ж.** Наставления в христианской вере / пер. с фр. А.Д. Бакулова. В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во РГГУ, 1997. 582 с.
5. **Лютер М.** О светской власти / пер. с нем. Ю. Голубкина // Избр. произв. СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 131–163.
6. **Лютер М.** О рабстве воли / пер. с нем. Ю. Каган // Избр. произв. СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 185–382.
7. **Кальвин Ж.** Наставления в христианской вере / пер. с фр. А.Д. Бакулова. В 3 т. Т. 2. М.: Изд-во РГГУ, 1998. 479 с.
8. **Митрохин Л.Н.** Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 480 с.
9. **Фурман Д.Е.** Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Избранное. М.: Территория будущего, 2011. С. 24–65.
10. **Лункин Р.Н.** Протестантизм и глобализация на просторах Евразии // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: Изд-во Моск. центра Карнеги, 2005. С. 90–125.

ГУРА Владимир Аврамович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого.

Россия, 195251, Санкт-Петербург, Политехническая ул., 29
e-mail: kaphphil_2005@list.ru

ПАЗУХИНА Ольга Ростиславовна – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого.

Россия, 195251, Санкт-Петербург, Политехническая ул., 29
e-mail: opasuch@mail.ru

V.A. Gura, O.R. Pazukhina

LUTHER AND CALVIN ON MAN AND HIS FREEDOM: RELIGIOUS FOUNDATION OF THE MODERN EUROPEAN TYPE OF PERSONALITY

The article is a study of the system of values offered by the Reformation founders – Martin Luther and Jean Calvin. Both of them denied the Church’s role as a mediator between God and man, so they turned to the early Christianity. Their interpretation of the Holy Scripture determined modern European ideology on the issues of man’s freedom, his duty, activity, cognition. Each of these topics was elaborated in detail and quite paradoxically by them. The disparagement of man, his works, freedom and reason is turned into its reverse – into the exaltation of man and his activity. Such radical shift in accents contributed to the formation of the new historical personality type, characteristic of an industrial society – first across Europe, and its later expansion across the world allows us to understand the Reformation as a factor of globalization.

LUTHER; CALVIN; REFORMATION; FREEDOM; PREDETERMINATION; MAN; GOD; FAITH; ACTIVITY; REASON.



REFERENCES

1. Gusev D.A. *Kratkaya istoriya filosofii* [Short History of Philosophy]. Moscow, NC ENAC Publ., 2003. 224 p. (In Russ.)
2. Feller V.V. *Vvedeniye v istoricheskuyu antropologiyu. Opyt resheniya logicheskoy problemy filosofii istorii* [Introduction to Historical Anthropology. An Attempt to Solve the Logical Problem of Philosophy of History]. Moscow, KnoRus Publ., 2005. 672 p. (In Russ.)
3. Luther M. [Freedom of a Christian.] *Selected works*. St. Petersburg, Andreev i soglasiye Publ., 1994. Pp. 16–54. (In Russ.)
4. Calvin J. *Nastavleniya v khristianskoy vere* [Institutions of the Christian Religion]. In 3 vol. Of vol. 1. Moscow, RGGU Publ., 1997. 582 p. (In Russ.)
5. Luther M. [On Secular Authority]. *Selected works*. St. Petersburg, Andreev i soglasiye Publ., 1994. Pp. 131–163. (In Russ.)
6. Luther M. [On the Bondage of the Will]. *Selected works*. St. Petersburg, Andreev i soglasiye Publ., 1994. Pp. 185–382. (In Russ.)
7. Calvin J. *Nastavleniya v khristianskoy vere* [Institutions of the Christian Religion]. In 3 Vol. Of vol. 2. Moscow, RGGU Publ., 1998. 479 p. (In Russ.)
8. Mitrokhin L.N. *Baptizm: istoriya i sovremennost' (filosofsko-sotsiologicheskiye ocherki)* [Baptism: the Past and the Present (Philosophical and Sociological Essays)]. St. Petersburg, RKhGI Publ., 1997. 480 p. (In Russ.)
9. Furman D.Ye. [Ideology of Reformation and Its Role in Forming the Bourgeois Social Conscience]. *Selected works*. Moscow, Territoriya budushchego Publ., 2011. Pp. 24–65. (In Russ.)
10. Lunkin R.N. [Protestantism and Globalization Across Eurasia]. *Religiya i globalizatsiya na prostorakh Evrazii* [Religion and Globalization Across Eurasia]. Moscow, Carnegie Moscow Centre Publ., 2005. Pp. 90–125. (In Russ.)

GURA Vladimir A. – *Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.*

Politekhnikeskaya ul., 29, St. Petersburg, 195251, Russia

e-mail: kaphphil_2005@list.ru

PAZUKHINA Olga R. – *Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.*

Politekhnikeskaya ul., 29, St. Petersburg, 195251, Russia

e-mail: opasuch@mail.ru