

ДИСКУРС О СВОБОДНОЙ ВОЛЕ И ЕГО ИСТОКИ В ХРИСТИАНСТВЕ ДО АВГУСТИНА

Д. С. Маяцкий

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 5 июля 2023 г.

Аннотация: в статье рассматриваются вопросы истории развития представлений о свободе в христианской антропологии до V в. н. э., возникновения и синтеза понятий, повлиявших на становление учения Церкви в данной тематике. Особое внимание уделяется влиянию апостола Павла на дальнейшее развитие представлений о свободе человека.

Ключевые слова: свобода, предопределение, ранняя Церковь, иудаизм, христианская антропология.

Abstract: the article examines the history of the development of ideas about freedom in Christian anthropology up to the 5th century AD. Also it considers the emergence and synthesis of concepts that influenced the formation of the Church's teaching in this subject. The attention is paid to the influence of the Apostle Paul on the further development of ideas about human freedom.

Key words: freedom, predestination, early church, judaism, Christian anthropology.

Проблематика дискурса о свободе достаточно древняя и восходит к античной философии, от которой в будущем многое возьмет и христианская антропология. Но прежде, нежели рассматривать понятие свободы в Античности, нам необходимо сразу отметить важный факт: в греко-римском язычестве фатум или рок был неумолимой безличной силой, которую не могли преодолеть ни бессмертное божество, ни уж тем более смертный человек. Отсюда античный фатализм: «Но судьбы, как я мню, не избег ни один земнородный» [1, с. 91], – этот тезис является общим местом в рассматриваемых нами примерах.

Вспомним теперь один древнегреческий сюжет: Ореста, убившего свою мать, преследуют эринии, заставляя его страдать [2, с. 165]. Мы очень легко превращаем наказания эриний в муки совести. Но для древнего грека, равно как и для древнего римлянина, понятия совести как какого-то внутреннего мерила правильности поступков не было. Они эксплицировали понятие совести вовне, создавая образы эриний. То же самое происходило и со свободой. И для грека, и в особенности для римлянина, свобода – это внешний атрибут человека: человек свободен, потому что он обладает рядом внешних (политических, правовых, коллективных) признаков, позволяющих его определить как свободного человека, а не как раба [3, с. 3].

С приходом Сократа свобода уже начала восприниматься в политико-этическом аспекте, т. е. «свободность» уже связывается с определенным нрав-

ственным выбором и моральными нормами. Для Аристотеля – это, прежде всего, акт выбора при осознанности действий. Но и Стагирит придает ей значение внутреннего условия деятельности, всё же направленного вовне и побуждаемого извне, ведь для того, чтобы люди жили счастливо, свобода должна соотноситься с добродетелью, которая является целью государства [4, с. 117]. И, таким образом, видно, что для греческой философии свобода воспринималась в большей степени как акт, действие.

Но очевидным недостатком аристотелизма можно считать подмену свободного выбора выбором разумным, при том что чистый разум способен лишь к самоопределению, но не к действию. И здесь есть еще одна проблема: процесс познания невозможно назвать независимым, ведь мы можем выбирать только из тех возможностей, которые нам предоставлены независимо от нас. Это показывает нам объективные условия, с которыми наш разум и наша воля должны считаться, ведь по большому счету мы несем ответственность как за согласие, так и за то, с чем мы не согласны. Поэтому можно сделать вывод, что из нашего действия мы несем ответственность, которая определяется как внешними, так и внутренними или как объективными, так и субъективными условиями.

Но особое внимание мы уделим стоикам, ведь именно их восприятие свободы наиболее интересно нам в рамках работы. Для них *προαίρεσις* – это моральное состояние личности, ее характер. Особый же вклад в проблему свободу воли стоики внесли введением тезиса о внутреннем согласии воли с внешней необходимостью. И, несмотря на то что они продол-

жали заданную Аристотелем подмену воли разумом, они все-таки предоставляли некую свободу в том плане, что разум, будучи неспособным к изменению объективного содержания, всё же мог принимать или отвергать оное, руководствуясь лишь собственным «волевым» решением. Но здесь стоит отметить, что они разделяли человека, отделяя от разума иррациональные порывы, превращая их в нечто «внешнее», самостоятельное или даже независимое от разума.

Так, Эпиктет связывает свободу воли с использованием нашего разума, причем использованием правильным. Она присуща целостному человеку и включает: добродетели, образ мышления, самоконтроль и т. д. – кроме того, свобода связывается с наличием совести, честности, стойкости, неподверженности страстям и эмоциям. Благодаря этому свободный человек становится независим, никто не может лишит его выбора, никто не может навязать ему то или иное суждение: «Нет насилия, которое могло бы лишит нас свободы выбора» [5, с. 187], – это идеал стоика.

Подобное стоическое восприятие свободы воли очень близко христианству, о котором мы будем говорить ниже, но перед этим нам необходимо также уделить внимание и истоку самого христианства – иудаизму.

Переходя к нему, сразу отметим, что нам придется работать в первую очередь с талмудическим писанием, которое было создано на рубеже окончания Античности, а также различными историческими текстами. Таким образом, говоря об иудейской традиции, мы прежде всего передаем записанное постфактум иудейское устное толкование Танаха, не имея доступа к оригинальным воззрениям самих иудеев древности.

Со слов Иосифа Флавия нам известно, что концепции свободы воли отстаивали в своих спорах с иными течениями иудаизма фарисеи и саддукеи [6, с. 169]. Первые, как основатели современного ортодоксального иудаизма, в полной мере изложили свои представления в Талмуде. «Всё в руках Небес, кроме страха небес» (Нида 16:2); «Всё предвидено, но воля дана» (Авот 3:15), – данные талмудические высказывания показывают нам, «что, хотя человеку предоставлена свобода выбора между честными и бесчестными поступками, но что и в этом участвует предопределение судьбы» [6, с. 169]. Это формулирует парадокс свободы воли и предопределения, который роднит фарисеев с христианами, что не удивительно, ввиду того что Павел писал о свободе больше всего и притом был фарисеем.

В свою очередь, саддукеи полностью отрицали целесообразность рассуждений о предопределении и не связывали человеческую деятельность с каким-либо влиянием Бога. Таким образом, человек в

представлении саддукеев был абсолютно свободен в выборе добра или зла, более того, ответственность за наши поступки лежит исключительно на нас самих [7, с. 25–26].

Общим же местом основных иудейских учений было восприятие греха как нарушения закона, и даже само восприятие свободы, таким образом, было изменено: известный сюжет о спасении из египетского плена трактуется мудрецами не как переход от рабства к свободе, но скорее как от рабства у человека к рабству у Господа. Особенно четко мы видим это в 25 главе книги Левит, когда читаем о том, что иудей не может превратить в раба другого иудея, ведь «сыны Израилевы Мои рабы» (Лев. 25:55).

Но в христианстве человек назван любимым творением Бога. И тут важно то, что христианство вносит в догмат о сотворении идею любви. А это, в свою очередь, меняет коннотации: грехом вы наносите ущерб Тому, Кто вас создал, Кто вас любит искренно и бескорыстно. Поэтому концепт греха впоследствии вырастает в понятие вины как психического переживания совершенного тобой проступка. Вы идете извиняться, вы стремитесь покаяться – отсюда понятие искупления и возвращения к Богу. Грех теперь стал «наиболее острой формой древнего ощущения вины за некую нечистоту» [8, с. 103].

Вообще сама идея предрасположенности человека ко злу представляет собой существенный концепт – из этого тезиса вытекают весьма важные следствия. Для начала скажем, что как в античной классике, так и в христианстве имеется понимание о двух видах свободы: свобода как внутренняя автономия и свобода как состояние (свобода «от») [8, с. 102]. В основе своей теоретический аспект этих свобод в понимании как античности, так и христианства был приблизительно одинаков. Единственное новшество, которое вводит христианство, – это понимание свободы как состояние не как свободы от плоти и природы (античный вариант), но как свободы от греха, и, соответственно, такая свобода становится свободой в Боге.

«К свободе призваны вы, братия» (Гал. 5:13) – восклицает апостол Павел. И мы должны понимать, что сама христианская свобода утверждает радостную весть о возможности принадлежать Богу, быть Его детьми: «ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий» (Гал. 4:7) – сама эта идея, популистское высказывание, направленное на растущую жажду свободы у толпы рабов и маргиналов, тех ессеев, из которых вышли Иисус с апостолами и к которым всегда была направлена проповедь Христа. Но и в этом откровенном популизме выражается новое понимание свободы. Мы уходим от политически-правовой свободы полисной системы античного мира, которая стала критиковаться еще стоиками, и пере-

ходим к свободе внутренней. Но как эта свобода реализуется внутри человека?

Прежде всего, по учению апостола Павла, мы наделяемся свободой от греха. Трагедия заключается в том, что «тот же самый я умом (моим) служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим. 7:25), – вот он момент раздвоения человека на плотского и духовного, где первый – раб закона, а второй – раб греха (Рим. 6:18). Само осуждаемое христианами «фарисейство» являет собой рабство закона.

Христианство переводит человека от оправдания законом к оправданию пришедшей через Христа благодатью. Меняется даже само осмысление свободы от греха: освобождение данного рода становится побудительная сила понимания Божественной жертвы Христа (Рим. 5:1-2). Христос выводит понимание закона на следующий уровень: речь уже не идет о внешнем своде правил, речь идет о внутренней совести как побудителе к соблюдению присущих самому человеку моральных норм. «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20), – вот та фраза, которая показывает истинную полноту свободы и от греха (ибо закон теперь внутри), и от закона (ибо закон теперь не внешний и чужеродный, но внутренне присущий и собственный), и, как итог, от смерти. Тогда такая свобода находит свою реализацию в проявлении служению ближнему (Гал. 5:13). Всё это, по сути, предпосылки кантовского понятия автономии воли и категорического императива.

Но сделаем шаг назад и вернемся к рабству греха. Оно становится возможным, ввиду того что мы внутренне имеем волю ко греху (Рим 7:14-8:2). Эта воля ко греху становится в дальнейшем свободой произвола, которая и противопоставляется свободе рационального выбора. Негативная свобода произвола, по учению того же апостола Павла, не является творением Бога (Рим. 7:7), но, по сути своей, это искажение божественного дара свободы, пагубное злоупотребление ею: «Только бы свобода (ваша) не была поводом угождению плоти» (Гал. 5:13). В то же время «игнорирование свободы произвола может означать недооценку этой свободы в сравнении со второй, ее практическое отрицание и подавление во имя свободы в добре. Тогда мы получаем деспотизм Великого инквизитора, то есть совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола» [9, с. 193–194]. Перед нами теперь два пути: путь теодицеи (так как нам приходится оправдывать Бога за наличие зла, внедряя источник этого зла в наш собственный произвол) и путь предопределения.

Теперь обратим внимание на то, что первые христианские богословы говорили об определенной неполноценности человеческого существа, которое по природе своей не было добрым, в отличие от античных философов, считавших, что рациональная доброта

человека лишь затуманена невежеством чувств. Здесь с иронией можно вспомнить слова Канта о том, что «из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» [10, с. 19]. Всё же стоит отметить, что до продвижения Августинской концепции «первородного греха» ранние патристы не делали выводов о невозможности для безбожного человека быть добрым или иметь что-то доброе.

Проще говоря, первые Отцы Церкви говорили о внутренней противоречивости природы грешного человека. Эту противоречивость могла устранить или упорядочить Божья благодать. В отношении к воле это могло означать признание факта влияния благодати на свободный выбор человека, принудительного или непринудительного, не всегда зависящего от принадлежности к народу Божию.

Одним из ранних апологетов, говорящих об этом, был анонимный автор второй половины IV в. н. э., получивший впоследствии имя Амброзиастера. Он признавал за нехристианами ощущение естественной справедливости и, более того, стремление к познанию и почитанию Бога. Также этот автор выражал мнение, что основное последствие грехопадения и греха как такового – это повреждение плоти и, как следствие, возможность телесной смерти. Таким образом, утратив святость истинного творения Божия, человек открыл дьяволу возможность воздействия на душу через плоть, которая как бы принимала на себя печать власти дьявола [11, с. 58]: «В плоти обитает грех словно в преддверии души» [11, с. 59]. Из этого можно сделать вывод, что человек после искажения грехом не лишился свободы воли, «потому что не в душе обитает грех, а в плоти, которая греховна от плотского рождения, и по преемству всякая плоть становится греховной» [11, с. 59].

Здесь можно говорить о том, что на тот момент христианство еще не знало протестантской, кальвинистской идеи о предваряющем послушание Богу воссоздании воли человека. Для ранней Церкви было скорее актуально сравнение, которое часто использовал Григорий Нисский: образ Бога в человеке подобен отражению в зеркале, которое может загрязниться так, что никакого отражения нельзя будет увидеть, но при этом зеркало остается зеркалом и его нужно лишь очистить. Так и человек может настолько сильно исказить «образ Божий» и отдалиться от Него, что перестанет быть Его отражением. Всё равно у человека будет сохраняться потенциальная возможность обретения этого истинного образа. Хотя для этого и могут быть необходимы определенное «просвещение» и даже непринудительное «влечение» со стороны благодати.

Один из крупнейших восточных христианских мыслителей Василий Великий говорил о свободе воли следующее: «“Откуда диавол, если зло не от Бога?”»

Что скажем на это? То, что и на этот вопрос достаточно нам того же рассуждения, какое представлено о лукавстве в человеке. Ибо почему лукав человек? По собственному своему произволению. Почему зол диавол? По той же причине, потому что и он имел свободную жизнь, и ему дана была власть или пребывать с Богом, или удалиться от Благого. Гавриил – Ангел и всегда предстоит Богу. Сатана – ангел и совершенно ниспал из собственного своего чина. И первого соблюло в горних произволение, и последнего низринула свобода воли. И первый мог стать отступником, и последний мог не отпасть. Но одного спасла ненасытимая любовь к Богу, а другого сделало отверженным удаление от Бога» [12, с. 104]. В другом же месте у него можно найти, что удерживаться от греха также в воле человека: «Посему в собственном смысле зло, то есть грех, – это зло, наиболее достойное сего наименования, зависит от нашего произволения; потому что в нашей воле – или удержаться от порока, или быть порочным» [13, с. 150].

Можем заметить также и тот факт, что до появления монархического учения Аврелия Августина ранние патристики солидаризировались в отношении к свободе воли с мнением Иоанна Златоуста: «Бог не создал рабства, но одарил человека свободой». Так, размышляя над стихом из книги пророка Исаяи: «Делаю мир и произвожу бедствия» (Ис. 45:7), – Иоанн соглашается с идеей причастности Бога к злу лишь в смысле наказания за уже совершенное зло. Таким образом, по мнению Златоуста, пророк понимал «зло Бога» как катаклизмы и бедствия, учиняемые Богом в ответ на человеческие грехи [14, с. 278–279].

В целом, представления ранней Церкви о проблеме, происхождении и природе зла мы обнаруживаем в антигностических сочинениях христианских мыслителей II–III вв. Одним из первых защитников свободы воли был Ориген. В первую очередь, его защита выражалась в качестве критики различных детерминистских концепций: гностического предопределения к добродетели или пороку, стоического «вечного возвращения», а также астрологического детерминизма Цельса. Именно благодаря Оригену в христианской философии закрепилась идея, что свобода воли – это единственное условие реального существования как добрых поступков, так и злых, ведь именно свобода позволяет нам выбирать между тем и другим [15, с. 186]. «По отношению к добродетели – значит потерять самую ее сущность, если лишить ее свободы» [15, с. 673]. Исходя из этого Ориген сделал вывод о том, что благодаря длительным тренировкам и упражнениям можно выработать в себе привычку выбора добра [15, с. 130].

Не менее интересны прозрения восточных патристов III в. Так, Макарий Великий предвосхищает пелагианские и полупелагианские ереси и за век до них

подводит им итог: «Природа наша удобоприемлема и для добра, и для зла, и для Божией благодати, и для сопротивной силы» [16, с. 162]. И в другом месте: «... присущая в человеке Божия сила дает место свободе, чтобы обнаружилась воля человека...» [17, с. 15]. Отсюда следует, что природа грешного человека не полностью потеряла причастность Божественному, но, наоборот, именно эта причастность вызывает у нас нужду в Нем. Потому греховна не вся человеческая воля, но лишь та ее часть, которая сопротивляется или отвергает волю Бога. Но далее святой пишет: «Как сопротивная сила, так и благодать Божия оказываются побуждающими, а не приневоливающими, чтобы вполне сохранились в нас свобода и произвол...» [17, с. 133], – то есть мы не принуждаемы, если наша воля в послушании Господу, ведь несмотря на то, что Он этого хочет, мы можем отказаться. Выбор зависит от нас, но на нас влияют последствия греха.

Макарий считал, что из-за грехопадения Адама «умные чувства души стали в нем угашены и как бы умерщвлены лишением небесного и духовного утешения...» [17, с. 157]. То есть можно говорить о том, что искажение человеческого естества не уничтожило способности нуждаться в Боге и Его прощении. Но эта жажда была угашена, так как в телесной части мы подобного не чувствуем. В Эдеме мы потеряли силу, которая позволяла осуществлять Божью волю – у нас остались лишь остатки бывшего величия, мы стали слабы. Но именно к этой слабости апеллирует Божественная благодать (Ср. 2Кор. 12:7-10).

Так или иначе, но многие первые христианские богословы полагали, что первородного греха недостаточно для осуждения всех людей. С этим мнением соглашался и Иоанн Кассиан, который находился под влиянием египетских монахов: «Но и человеку дана Богом сила отвергать все их действия и, более того, сокрушать их вредоносную славу или свободно соглашаться с ними» [18, с. 182]. Притом Кассиан учил, что через Адама всё человечество становится грешным в том смысле, что теперь человек способен совершать зло. Но это не уничтожает в человеке его богоподобия: на человеке лежит ответственность за выбор покоряться или нет Божьей воле и насколько сильно покоряться ей, но именно эта свобода выбора выражает богоподобие – «выражение по образу обозначает разумное и одаренное свободною волею» [19, с. 70]. Отказ от подчинения не уничтожил волю человека, хоть и делал ее порочной, но человек обладал способностью вновь покориться Богу. Поэтому, по святоотеческому преданию, настоящая проблема свободы человека состоит не в наличии или отсутствии, но в характере применения воли.

Можно сделать следующий вывод. Христианские богословы I–IV вв. считали, что человеческая воля в своей природе является особенностью человеческого

бытия, его феноменом и сущностной частью, неизгладимой ни грехом, ни отказом от Бога, но именно в возможности возвращения к Нему являющаяся свою потенциальную реализацию в человеке – этот consensus patrum сохранялся до прихода Августина.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гомер*. Илиада / Гомер ; пер. Н. И. Гнедича. – СПб. : Наука, 2008. – 572 с.
2. *Эсхил*. Трагедии / Эсхил ; пер. В. Иванова ; изд. подгот. Н. И. Балашов. – М. : Наука, 1989. – 592 с.
3. *Кот Я. И.* Становление и развитие представлений о свободе в античной философской традиции / Я. И. Кот // Гуманитарный вестник. – 2018. – № 2. – С. 1–15.
4. *Аристотель*. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории / Аристотель. – Мн. : Литература, 1998. – 1391 с.
5. *Аврелий Марк*. Наедине с собой : сборник / Марк Аврелий. – М. : АСТ, 2019. – 192 с.
6. *Флавий Иосиф*. Иудейская война / Иосиф Флавий. – СПб. : Типо-лит. А. Е. Ландау, 1900. – 560 с.
7. *Флавий Иосиф*. Иудейские древности : в 2 т. / Иосиф Флавий. – СПб. : Типо-лит. А. Е. Ландау, 1900. – Т. 2. – 420 с.
8. *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания / А. А. Столяров. – М. : Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с.
9. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев. – М. : Республика, 1994. – 367 с.
10. *Kant I.* Idee zueiner allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht / I. Kant. – Göttingen : Vollständige Neuausgabe, 2019 – 24 с.
11. *Ambrosiaster Commentaries on Romans and 1–2 Corinthians.* – USA : InterVarsity Press, 2009. – 300 с.
12. Симфония по творениям святителя Василия Великого. – М. : ДАРЪ, 2008. – 512 с.
13. *Василий Великий*. Творения : в 2 т. / Василий Великий. – М. : Сиб. благовонница, 2008. – Т. 1: Догматико-полемические творения ; Экзегетические сочинения ; Беседы. – 1136 с.
14. *Иоанн Златоуст*. Творения : в 12 т. / Иоанн Златоуст. – СПб. : С.-Петерб. духов. акад., 1896. – Т. 2. – 979 с.
15. *Ориген*. О началах. Против Цельса / Ориген. – СПб. : Библиополис, 2008 – 792 с.
16. *Макарий Египетский*. Духовные беседы / Макарий Египетский. – М. : Тип. В. Готье, 1855. – 666 с.
17. *Макарий Египетский*. Слова / Макарий Египетский. – СПб. : При Священном Синоде, 1817. – 168 с.
18. *Скурат К. Е.* Великие учителя Церкви / К. Е. Скурат. – Клин : Христ. жизнь, 1999. – 288 с.
19. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – М. : Изд-во Сретен. монастыря, 2003. – 162 с.

Воронежский государственный университет
Маяцкий Д. С., магистрант
E-mail: dm.majatsky@yandex.ru

Voronezh State University
Mayatsky D. S., Master's Student
E-mail dm.majatsky@yandex.ru