

**XXVII Международные Рождественские образовательные чтения
«Молодежь: свобода и ответственность»**

Российский православный университет святого Иоанна Богослова

**The XXVIIth International Christmas Readings “Youth: Freedom and Responsibility”
Russian Orthodox University of St. John The Divine**



Круглый стол

**«Проблема «свобода vs. ответственность»
в философско-богословских дискурсах современности»**

Workshop

**“Problem of Freedom vs. Responsibility within contemporary
theologian and philosophical discourse”**

Тезисы докладов

29 января 2019 г.

**Москва
Летний сад**

2019

Раздел 1. Тезисы докладов

УДК 128, 17.02

Епископ Моравичский Антоний (Пантелич)

*доктор теологии (ThD), декан факультета религиоведения
Российского православного университета
святого Иоанна Богослова, г. Москва*

ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. В предлагаемом докладе рассматриваются святоотеческие воззрения на свободу человека как его природное сущностное качество, а также взгляды на вопрос о свободе и благодати римско-католической церкви, основоположников протестантских течений и древних еретиков. В докладе представлены рассмотрения взглядов Святых Отцов на свободу человека до грехопадения и после него, а также на то, как влияет благодать на человеческую свободу и определение выбора между добром и злом, затронута заочная полемика Святых Отцов с современными им еретическими взглядами на свободу и благодать, на Крестную Жертву Спасителя и спорные суждения западных конфессий на состояние человека до и после грехопадения.

Ключевые слова: свобода; благодать; учение; Церковь; богословие; грех.

Учение Православной Церкви о свободе воли человека взято непосредственно из Священного Писания. В Книге Бытия сказано, что человек сотворен по образу и подобию Божию, а Бог обладает безграничной свободой. Целый ряд авторитетных Отцов выражали мнение о том, что человек, соотносясь с Богом, как образ соотносится со своим первообразом, отражает сущность своего Первообраза и обладает подобием Его существенных качеств. Бог имеет Свое бытие в Своей сущности, и человек обладает неуничтожимым бытием своей личности. Бог непознаваем в Своей сущности, и человек до конца непознаваем даже своим собственным разумом. И поскольку Бог непознаваем, то и никакие Его качества до конца не могут быть представлены умом человека. А стало быть,

и человеческая свобода как его существенное и неотделимое качество не может быть познана до конца. Человек свободен, но что означает это, когда мы об этом говорим, мы до конца не понимаем.

Образ и подобие Божии относятся не только к духовно-душевному составу человека, но ко всему естеству человека в целом, как, в частности, думали святые Ириней Лионский, Григорий Нисский и Григорий Палама. Поэтому свобода, данная человеку, — неотъемлемая часть его природы. Нравственный выбор человека также свободен, и основан он на движениях человеческой души. В «Добротолубии» записано поучение св. Антония Великого: «Бог создал душу свободною и самовластною, и она вольна поступать как хочет — хорошо или худо».

Свт. Григорий Богослов пишет, говоря о цели дарования свободы человеку, следующее: «Сего человека, почтив свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оного, Бог поставил в раю».

Свобода предполагает ответственность и возможность ошибочного выбора для людей. Возможность для тварной личности свободного самоопределения по своему усмотрению потенциально содержит в себе и возможность уклонения человека от божественного замысла о нем. Свобода, свойственная Богу, всегда неотделима от святости, потому что Бог свободен от всякого зла.

Интересен подход о. Сергия Булгакова к рассмотрению человеческой свободы, который определяет сущность духовной свободы человека через соотнесение свободы абсолютной, божественной со свободой тварной: «Свобода духа есть способность к творческому самоопределению, которым он имеет свою жизнь из себя и для себя, как свое самоположение. Такая абсолютная свобода свойственна лишь абсолютному, божественному духу, жизнь которого не имеет для себя какой бы то ни было данности, но есть всецело его самоположение, каковое есть и его природа. Природа и свобода здесь отождествляются... В абсолютном духе нет места самому различию или противоположению свободы как самоположения и данности, как необходимости (или природы)... Бог в своем самоположении выше соотношения свободы и необходимости

природной. Впрочем, свободу можно находить не только в жизни духа как соотношения личности и природы, самополагания и данности, но и в личном самосознании как в таковом, в чистой “Яйности”. “Я” содержит в себе и самоположение “Я”, и это есть чистый акт свободы... Поэтому личное самосознание несет в себе дыхание свободы, оно содержит в себе свободу как основную тему жизни духа... Эту свободу мы можем применять и к абсолютному, божественному “Я” как чистому самополаганию, но также и к тварному “я” как образу божественного “Я”... Тварное “я” пробуждается Богом к бытию... Это пробуждение содержит не только божественный акт творения, но и включает в себя как бы божественный вопрос к творимому: самополагает ли оно само себя?.. Это не есть ограничение всемогущества Божия, которое вполне проявляется в этом пробуждении к бытию тварного самосознанию, но всемогущество не есть произвол, действующий в противоречии со смыслом творимого... Творение по образу Божию есть иное, нежели всего тварного мира, оно включает в себя тварное самоположение человеческого “я”».

Святоотеческое понимание причины зла в нашем мире и человеке связано с представлением о свободе человека. Изначально зла, по учению Церкви, в первозданном мире не было. Именно так понимали Святые Отцы слова «все добро зело». Зло же, по выражению свт. Дионисия Ареопагита в Послании к Тимофею, «есть не сущее и его нет в сущем. Зла как такового нет нигде, и возникает оно не вследствие своего могущества, а в силу оскудения (добра)... Зло — это оскудение и недостаток добра». Но после грехопадения человеческое состояние и состояние мира вокруг него исказилось, и стало возможным извращение человеком добра, которое и называется злом. В связи с тем, что зло и грех явно «затягивают» в себя человека, еще в древности богословы задавались вопросами: что происходит со свободой человека, когда его воля, как одно из основных составляющих понятия свободы, преклоняется ко злу? Получает ли человек после падения возможность по-прежнему с равной вероятностью выбирать между добром и злом? Возникает нечто, отнимающее у человека первозданное доброе направление

его воли, но оставляющее ему возможность путем борения со своими злыми устремлениями реализовывать замысел Творца о себе? Оказывается ли человек вовсе неспособным творить добро и следовать Божественной воле? В истории христианской мысли с самых древних времен давались различные решения этого вопроса.

С IV в. в Римской Церкви имел место спор о свободе воли между так наз. пелагианами — последователями учения британского монаха Пелагия и его единомышленников: Целестия, Юлиана и др., — и блаженным Августином, епископом Иппонским. По взглядам пелагиан, после грехопадения свобода человека отнюдь не изменилась в плане его возможности одинаково легко выбирать в своей жизни добро и зло и осталась в таком же неповрежденном состоянии, как и в раю. При этом сам грех прародителей рассматривался лишь как их личное преступление, не имеющее никакого отношения к остальному человечеству.

Свобода человека, по взглядам Пелагия, включает в себя три составляющих: возможность выбора (*posse*), желание выбора (*velle*) и реальный выбор в ту или иную сторону (*esse* или *perficere*). Благодарное воздействие на человека ограничивается лишь предоставлением ему возможности выбирать между добром и злом, а сам выбор и его направленность, по мнению Пелагия, полностью зависит от свободной воли человека (в равной мере Адама и его потомков).

В противоположность пелагианам, блж. Августин рассматривал первозданную свободу человека как божественный дар, включающий в себя известное нравственное содержание: Адам в раю, обладая формальной свободой выбора между добром и злом, был расположен к исполнению божественных повелений и не имел склонности ко злу, проявившейся после его падения в его потомках. В этом, полемизируя с представителями двух противоположных взглядов на свободу человека — пелагианами и манихеями, — блаженный Августин отнюдь не видел довлеющего над человеком фатума и необходимости, указывая на то, что даже Бог в этом отношении (по Своему определению, если можно так выразиться) должен необходимо обладать свойствами вечности, бессмертия, всеведения и т. д.

Блаженный Августин полагал, что люди подверглись жестокому и жалкому рабству — греху (*duram miseramque servitutem peccato*), на основании чего многие исследователи нередко делают вывод о том, что блж. Августин считал человека после падения во все утратившим дар свободы и не способным к положительному нравственному выбору.

При более внимательном рассмотрении этого вопроса мы находим у блаженного Августина неоднократные утверждения относительно того, что изгнанные из рая прародители отнюдь не окончательно утратили свободу своей воли, хотя последняя стала отличаться особой удобопреклонностью ко греху и нарушению воли Божией. Иначе, утверждает блж. Августин, были бы бессмысленны и недостойны правды Божией как сами Закон и заповеди, возвещавшиеся Богом человеку через пророков, так и воздаяние праведникам за исполнение этих заповедей и наказание грешников за их нарушение.

Римско-католическое схоластическое богословие являет нам еще один взгляд на духовно-нравственное устройство человека до и после грехопадения. По мнению католических богословов, в раю человек обладал особым *donum super additum*, то есть чрезвычайным благодатным даром, который давал ему бесстрастие и бессмертие, не свойственные человеческой природе по естеству. После падения человек лишается этой особой благодати, якобы прилагавшейся к его естеству по особому божественному благоволению, совершенно теряет всякую свободу духа и воли и начинает испытывать перечисленные последствия.

На основе католического взгляда на состояние человека после грехопадения естественным образом сформировалось и протестантское понимание этого вопроса, ставящее акцент на том, что изгнанные из рая Адам, Ева и их потомки, теряя особую божественную благодать, вместе с тем как бы вовсе теряют образ Божий, а потому онтологически лишаются способности предпочитать добро злу, и им более ничего не остается, кроме как спасения «единой верой». Из этого понятия Лютер выводит понятие «оправданности», то есть такого субъективно переживаемого каждым отдель-

ным человеком состояния, когда он ощущает себя «пребывающим в руках Божиих» и которое заменяет православное понимание спасения человека во Христе как синергию воли божественной и человеческой, когда путем покаяния, то есть изменяя образ мировосприятия, а затем и жития, человек восходит, укрепляемый и руководимый божественной благодатью, к состоянию святости и совершенства. Причем Лютер, настаивая на том, что эта вера пробуждается там и тогда, где и когда благоугодно будет Богу, оказывается в этом отношении непоследовательным и далее не делает никаких выводов в вопросе о предопределении. В отличие от него, Кальвин завершает эти логические построения идеей о том, что все люди изначально оказываются предопределенными, одни ко спасению, другие — к гибели.

Как видим, древние заблуждения пелагиан в вопросе о свободе человеческой воли после грехопадения в средневековый период отчасти находят своих приверженцев среди схоластических богословов, которые, подобно пелагианам, приписывают человеку в его естественном первоизданном неповрежденном состоянии душевные и телесные немощи, однако, в отличие от последних, привлекая учение о *donum super additum*, делают прямо противоположный вывод о полной потере человеком свободы его воли.

Православное понимание вопроса свободы человеческой воли исключает вышеозначенные крайности. Удобопреклонность воли ко греху, состояние борения, падения и восстания ветхозаветных праведников свидетельствуют о том, что в падшем состоянии человек оказывается весьма подверженным греху, о чем писал в своем послании к Римлянам апостол Павел: «Вем бо, яко не живет во мне, сиречь во плоти моей, доброе, еже бо хотети предлежит мне, а еже содеяти доброе — не обретаю... Соуслаждаюся закону Божию по внутреннему человеку, вижду же ин закон во удах моих, воющ закону ума моего и пленяющ мя законом греховным» (Рим. 7.18, 22–23). По православному учению, благодать не насилует воли человека, но действует в согласии с ней: «Крещение не отъемлет самовластия и самопроизволения нашего, но дарует нам свободу от тиранства диавола, который уже не может против воли нашей

властвовать над нами. По Крещении в нашей уже состоит воле: пребывать самоохотно в заповедях Того, в Кого крестились», — по мнению Преподобного Макария Египетского. Итак, сущность внутренней свободы выводится из Откровения о сотворении человека по образу и подобию Божию. Согласно православному учению, образ Божий в человеке является неустранимой онтологической основой его жизни.

Список литературы

1. *Блж. Августин, еп. Иппонский.* О граде Божиим. Киев, 1906. Кн. 5. Гл. 10.
2. *Блж. Августин, еп. Иппонский.* De natura et gratia; Retractiones; De duabus animabus; De libero arbitrio.
3. *Блж. Диадок, еп. Фотикийский.* Слово подвижническое // Добротолюбие. Т. 3. Репринт. изд. ТСЛ, 1992.
4. *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж, 1927.
5. *Булгаков С., прот.* Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927.
6. *Булгаков С., прот.* Свет Невечерний. Репринт. изд. М., 1994.
7. Добротолюбие. Т. 1. ТСЛ, 1992. С. 67.
8. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
9. *Писарев Л.* Учение бл. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.
10. *Попов В., прот.* Православное понимание свободы [Машинопись]. Сергиев Посад, 1994.
11. *Преп. Григорий Синаит.* Главы о заповедях и догматах.
12. *Преп. Макарий Египетский.* Наставления.
13. *Преп. Симеон Новый Богослов.* Деятельные и богословские главы // Добротолюбие. Т. 5. Изд. ТСЛ, 1992.
14. *Св. Григорий Богослов.* Творения. Т. 4. М., 1889.
15. *Св. Григорий Нисский.* Творения. Т. 4. М., 1862.
16. *Св. Дионисий Ареопагит.* Послание к Тимофею. Репринт. изд. Киев, 1991.