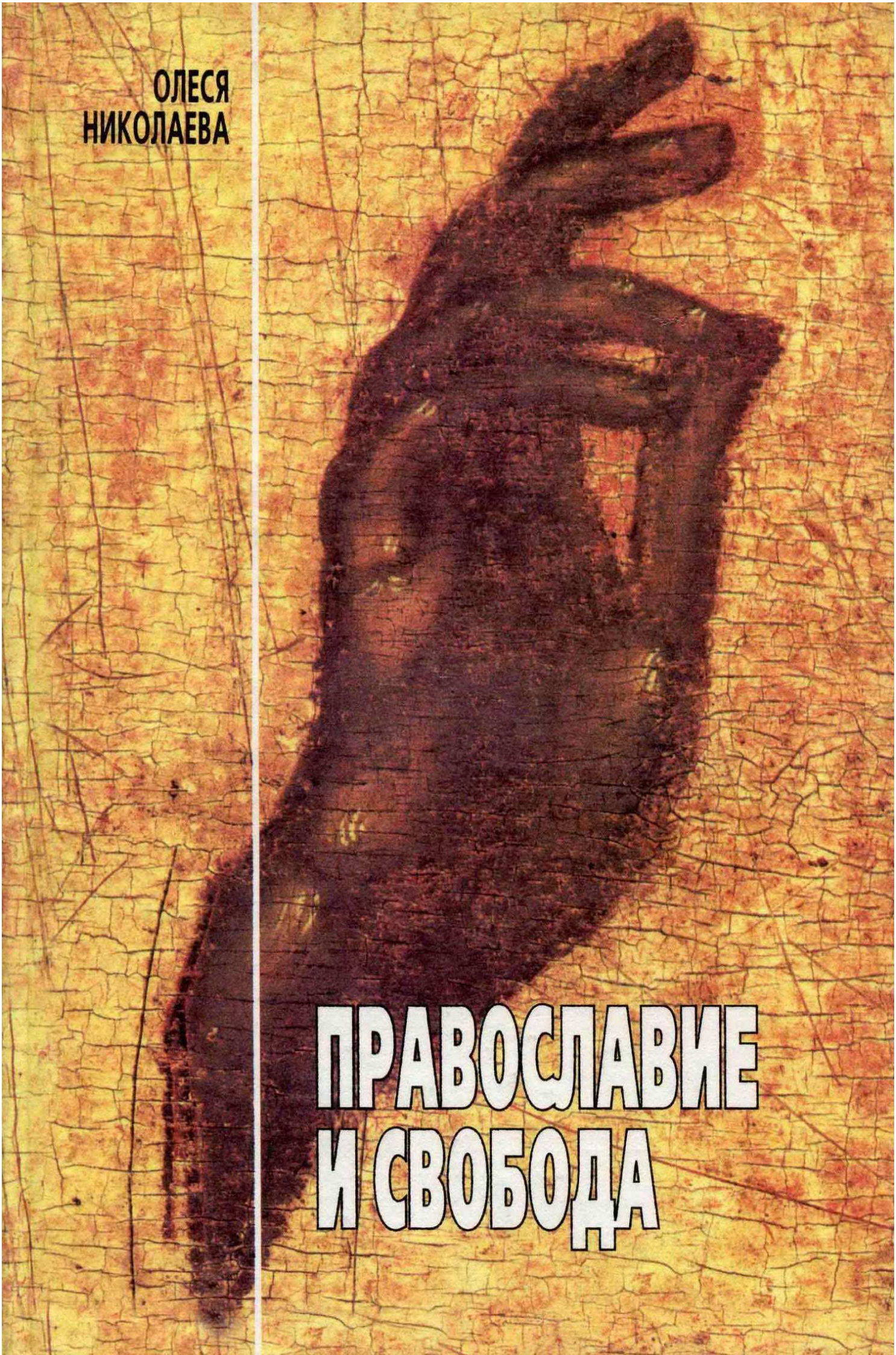
ОЛЕСЯ
НИКОЛАЕВА



ПРАВОСЛАВИЕ И СВОБОДА

Олеся Николаева

Православие и свобода

«Московское Троицкое Подворье Свято-Троицкой
Сергиевой Лавры Русской Православной Церкви»

2002

ББК 86.372

Николаева О. А.

Православие и свобода / О. А. Николаева — «Московское Троицкое Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Русской Православной Церкви», 2002

ISBN 5-7789-0127-5

Представлять талантливую работу всегда приятно. А книга Олеси Николаевой «Православие и свобода» несомненно отмечена Божиим даром приумноженного таланта. В центре её внимания – проблема свободы воли, то есть та проблема, которая являлась мучительным вопросом для многих (и часто – выдающихся) умов, не просвещённых светом боговедения, но которая получает своё естественное разрешение лишь в невечернем свете Откровения. Ведь именно в лучах его открывается тот незыблемый факт, что свобода, то есть, по словам В. Лосского, «способность определять себя из самого себя», и «придаёт человеку отличающую его особенность: быть сотворённым по образу Божию, ту особенность, которую мы можем назвать личным его достоинством». Грехопадение исказило и извратило это первозданное достоинство. «Непослушанием Богу, которое проявилось как творение воли диавола, первые люди добровольно отпали от Бога и прилепились к диаволу, ввели себя в грех и грех в себя (см.: Рим. 5:19) и тем самым в основе нарушили весь моральный закон Божий, который является не чем иным, как волей Божией, требующей от человека одного – сознательного и добровольного послушания и вынужденной покорности». Правда, свобода воли как изначальный дар Божий не была полностью утеряна человеком, но вернуть её в прежней чистоте он сам по себе не был уже способен. Это было по силам только Спасителю мира. Поэтому, как говорит преподобный Иоанн Дамаскин, «Господь, пожалев собственное творение, добровольно принявшее страсть греха, словно посев вражий, воспринял болящее целиком, чтобы в целом исцелить: ибо “невоспринятое неисцеляемо”. А что воспринято, то и спасается. Что же пало и прежде пострадало, как не ум и его разумное стремление, то есть воление? Это, стало быть, и нуждалось в исцелении – ведь

грех есть болезнь воли. Если Он не воспринял разумную и мыслящую душу и её воление, то не уврачевал страдание человеческой природы – потому-то Он и воспринял воление». А благодаря такому восприятию Спасителем человеческой воли и для нас открылся путь к Царству Божиему – путь узкий и тесный, но единственный. И Царство это – лишь для свободно избравших сей путь, и стяжается оно одним только подвигом высшей свободы, то есть добровольным подчинением воле Божией. Об этом и говорится в книге Олеси Николаевой. Великим достоинством её, на наш взгляд, является тот факт, что о свободе здесь пишется свободно. Композиция книги, её стиль, речевые обороты – свободны. Мысль течёт плавно, не бурля мутным потоком перед искусственными плотинами ложных антиномий приземлённого рассудка. Но чувствуется, что свобода эта – плод многих духовных борений автора, прошлых исканий и смятений, то есть плод личного духовного опыта. Именно такой «опытный» характер и придаёт сочинению Олеси Николаевой убедительность. Безусловно, её книга – отнюдь не богословско-научный трактат и не претендует на это. Отсюда вряд ли можно требовать от автора предельной и ювелирной точности формулировок и отдельных высказываний. Данная книга – скорее богословско-философское эссе или даже богословско-публицистическое и апологетическое произведение. Но, будучи таковым, сочинение Олеси Николаевой целиком зиждется на Священном Писании и святоотеческом Предании, что является, несомненно, великим достоинством его. А литературный талант автора делает сокровищницу Писания и Предания доступным для широкого круга православных читателей, что в настоящее время представляется особенно насущным. Поэтому, думается, книга Олеси Николаевой привлечёт внимание как людей, сведущих в богословии, так и тех, которые только вступают в «притвор» боговедения. Профессор Московской Духовной Академии и Семинарии,доктор церковной истории А. И. Сидоров © Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 2002
По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

ББК 86.372

© Николаева О. А., 2002
© Московское Троицкое Подворье
Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
Русской Православной Церкви, 2002

ISBN 5-7789-0127-5

Содержание

Предисловие 7
Часть I 9
Дар свободы 9
Свобода и грехопадение 16
Свобода и познание добра и зла 24
Конец ознакомительного фрагмента. 29

Олеся Николаева
Православие и свобода

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

Консультанты и рецензенты:

Священник Константин Польсков, магистр богословия Парижского богословского института, докторант Сорбонны (Париж), преподаватель Свято-Тихоновского богословского института;

Н. М. Зоркая, доктор искусствоведения, ведущий сотрудник Института искусствознания;

Т. А. Бек, поэт, критик, доцент Литературного института им. Горького.

Предисловие

Представлять талантливую работу всегда приятно. А книга Олеси Николаевой «Православие и свобода» несомненно отмечена Божиим даром приумноженного таланта. В центре её внимания – проблема свободы воли, то есть та проблема, которая являлась мучительным вопросом для многих (и часто – выдающихся) умов, не просвещённых светом боговедения, но которая получает своё естественное разрешение лишь в невечернем свете Откровения. Ведь именно в лучах его открывается тот незыблемый факт, что свобода, то есть, по словам В. Лосского, «способность определять себя из самого себя», и «придаёт человеку отличающую его особенность: быть сотворённым по образу Божию, ту особенность, которую мы можем назвать личным его достоинством»[1]. Грехопадение исказило и извратило это первозданное достоинство. «Непослушанием Богу, которое проявилось как творение воли диавола, первые люди добровольно отпали от Бога и прилепились к диаволу, ввели себя в грех и грех в себя (см.: Рим. 5:19) и тем самым в основе нарушили весь моральный закон Божий, который является не чем иным, как волей Божией, требующей от человека одного – сознательного и добровольного послушания и вынужденной покорности»[2]. Правда, свобода воли как изначальный дар Божий не была полностью утеряна человеком, но вернуть её в прежней чистоте он сам по себе не был уже способен. Это было по силам только Спасителю мира. Поэтому, как говорит преподобный Иоанн Дамаскин, «Господь, пожалев собственное творение, добровольно принявшее страсть греха, словно посев вражий, воспринял болящее целиком, чтобы в целом исцелить: ибо “невоспринятое неисцеляемо”. А что воспринято, то и спасается. Что же пало и прежде пострадало, как не ум и его разумное стремление, то есть воление? Это, стало быть, и нуждалось в исцелении – ведь грех есть болезнь воли. Если Он не воспринял разумную и мыслящую душу и её воление, то не уврачевал страдание человеческой природы – потому-то Он и воспринял воление»[3]. А благодаря такому восприятию Спасителем человеческой воли и для нас открылся путь к Царству Божиему – путь узкий и тесный, но единственный. И Царство это – лишь для свободно избравших сей путь, и стяжается оно одним только подвигом высшей свободы, то есть добровольным подчинением воле Божией.

Об этом и говорится в книге Олеси Николаевой. Великим достоинством её, на наш взгляд, является тот факт, что о свободе здесь пишется *свободно*. Композиция книги, её стиль, речевые обороты – свободны. Мысль течёт плавно, не бурля мутным потоком перед искусственными плотинами ложных антиномий приземлённого рассудка. Но чувствуется, что свобода эта – плод многих духовных борений автора, прошлых исканий и смятений, то есть плод личного духовного опыта. Именно такой «опытный» характер и придаёт сочинению Олеси Николаевой убедительность.

Безусловно, её книга – отнюдь не богословско-научный трактат и не претендует на это. Отсюда вряд ли можно требовать от автора предельной и ювелирной точности формулировок и отдельных высказываний. Данная книга – скорее богословско-философское эссе или даже богословско-публицистическое и апологетическое произведение. Но, будучи таковым, сочинение Олеси Николаевой целиком зиждется на Священном Писании и святоотеческом Предании, что является, несомненно, великим достоинством его. А литературный талант автора делает сокровищницу Писания и Предания доступным для широкого круга православных читателей, что в настоящее время представляется особенно насущным. Поэтому, думается, книга Олеси

---

[1] *Лосский В.* По образу и подобию. М., 1995. С. 113.

[2] *Архимандрит Иустин* (*Попович*). О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 35.

[3] Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты // Слова на Богородичные праздники / Перевод и комментарии священника Максима Козлова, Д. Афиногенова. М., 1997. С. 117.

Николаевой привлечёт внимание как людей, сведущих в богословии, так и тех, которые только вступают в «притвор» боговедения.

Профессор Московской Духовной Академии и Семинарии,
доктор церковной истории А. И. Сидоров

Часть I
Православие и свобода

Дар свободы

Нет, наверное, для человека дара более желанного, прекрасного и драгоценного, чем дар свободы. Но нет и дара более обременительного, искусительного и страшного, чем она.

О свободе принято говорить как о Божием даре, свидетельстве богоподобия человека: Бог создал человека свободным, дал ему право и власть самоопределения и творчества. И в то же время свобода предстаёт как метафизическая проблема человека, как тяжкое бремя, как трагедия.

Несвобода всегда воспринималась человеком как безусловное зло, как духовное порабощение. Вся человеческая история, в конце концов, сводится к попыткам освобождения от той или иной формы рабства: социально-политического, национально-религиозного, духовного. Вся история человечества есть бесконечный исход из Египта.

И в то же время, по словам великого инквизитора, «нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться», и «нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается»[4]. Исход человека из Египта всегда сопровождается томительным вожделением надёжных египетских *мясов и котлов* (Великий покаянный канон святителя Андрея Критского). Нельзя утверждать наверняка, что же больше манит человека – обетованная земля свободы или эти надёжные египетские дымящиеся *мяса и котлы*, насыщающие *хлебы*…

Свобода сама по себе есть непреложная ценность. Но в ней таится и странный парадокс: ставя самое себя на самом верху иерархии ценностей и превращаясь в свободу ради свободы, она вдруг начинает терять свою творческую энергию, вырождается в слепой, порой противоречивый произвол. Томительное ощущение пустоты, которое появляется у человека, освободившегося от всех стесняющих его условностей, обстоятельств, долженствований и не знающего, куда, собственно, девать эту свободу и что с ней делать, свидетельствует о том, что свобода не может быть ценностью абсолютной: она должна быть использована ради чего-то превосходящего её по значительности, достоинству, ценности, даже если это превосходство мнимо и субъективно.

Человек использует свою свободу для тех ценностей, которые он избирает. Однако в падшем человеческом существе эти ценности не всегда прояснены, выстроены, согласованы: они то и дело сталкиваются между собой, враждуют, попирают друг друга. Кроме того, они могут принадлежать к разным уровням бытия. Такими ценностями, например, могут быть: желание сытости, стремление к престижу, потребность в моральном удовлетворении. Порой – и очень часто – они приходят в противоречие и предъявляют человеку требование пожертвовать одной из них в пользу другой. Ситуация мучительного, порой непосильного выбора может сложиться при неких экстремальных ситуациях, например, во времена тоталитарного режима или оккупации, когда человеку приходится выбирать между инстинктом самосохранения и исполнением своего человеческого нравственного призвания: поступок «по совести» обрекает человека на мученичество.

---

[4] *Достоевский Ф.* ПСС: В 30 т. Л., 1975. Т. 14. С. 286.

Но и в более благополучные и спокойные времена борьба мотивов и ценностей, которую претерпевает человек, может быть жестокой и трагичной. Надо ли сообщать смертельно больному человеку, которому свойственны состояния паники, о часе его близкой кончины, дабы он смог достойно к ней подготовиться? Или надо это скрыть от него, чтобы он не впал в отчаяние и мог провести остаток дней в спокойствии и надежде на лучшие времена?

Надо ли талантливому физику, получающему сущие гроши за свою научную работу и не имеющему возможности прокормить семью, бросать свою работу и идти на денежную должность в коммерческую фирму?

Надо ли выходить замуж за нелюбимого человека только по той причине, что это – последний шанс обзавестись семьёй? Надо ли ради детей продолжать жить с женой, которая имеет любовника и не собирается с ним расставаться?

Что предпочесть? Чем пожертвовать? На что решиться? Порой человеческая воля пасует перед коллизиями жизни, двоится в колебании именно тогда, когда от неё требуется определённость выбора. Порой она предпочитает вовсе отказаться от своей мятущейся и мятежной воли и желает, чтобы выбор был сделан за неё кем-то другим, тогда ей бы оставалось только принять эту новую данность и покориться ей. Свобода видится человеку именно в том, чтобы вручить свою свободную волю кому-то другому – судьбе, Промыслу Божиему, – а это значит «достичь… совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли»[5]. Парадокс здесь в том, что свободное волеизъявление человека не теряет при этом своей ценности: моя воля состоит в том, чтобы предаться в волю Божию (***не Моя воля, но Твоя да будет*** [Лк. 22:42]).

Свободная воля на путях обретения свободы имеет власть отказаться от своеволия.

Нет, однако, и слова, столь смутного и многозначного, употребляемого в самых разнообразных смыслах и потому обесцененного. Но нет, пожалуй, слова более «культового» для нашего времени: стремлением к свободе стало возможным оправдать любую человеческую низость, любую политическую подлость. За последние годы мы могли много чего услышать, скажем, о борьбе «свободолюбивого чеченского народа» за свою независимость или об «угнетённых косовских албанцах», для освобождения которых демократический мир Запада превратил в руины прекрасную Сербию…

Мы постоянно слышим: «свобода слова», «свобода печати», «свобода совести», «свобода рынка», «свобода любви», «свобода самовыражения»… Противники этого обречены на общественное презрение, сторонники ощущают свою причастность к цивилизованному миру. Свобода в данном случае означает отсутствие зависимости от какой-либо инстанции, от какого-либо ограничения и приобретает качество относительности, становясь понятием отрицательным: *свобода от*… Однако свобода от какой-либо формы цензуры не может служить панацеей от другой формы зависимости, например: моды, общественного мнения, политической ангажированности, духа партийности, социального заказа или просто заказчика, групповой идеологии, часто оказывающейся формой табуированного мышления на основе кодовых установок, как в случае со «свободной прессой», или рэкета и коррумпированных чиновников, как в случае со «свободным рынком». Или, скажем, извращённого естества и сознания – в случае с некоторыми патологиями «свободного самовыражения»… Так, недавно Европу потряс некий «свободный художник», наш соотечественник, приезжавший «на гастроли» в Париж, Мюнхен, Рим, где он, раздевшись догола и разлёгшись на асфальте, с лаем кусал за ноги – порой до крови! – проходивших мимо добропорядочных граждан.

Русская Православная Церковь выразила своё отношение к принципу «свободы совести» в своей недавно принятой социальной концепции. Отметив, что этот принцип появился как юридическое понятие в XVIII–XIX вв., превратился в основополагающее понятие лишь после

[5] Там же. С. 26.

Первой мировой войны и только в наше время стал достоянием Всеобщей декларации прав человека, Православная Церковь квалифицировала его как свидетельство того, что «в современном мире религия из “общего дела” превращается в “частное дело” человека». Православная Церковь также увидела в утверждении этого принципа симптом распада «системы духовных ценностей, потерю устремлённости к спасению в большей части общества», подчеркнув, что «если первоначально государство возникло как инструмент утверждения в обществе божественного закона, то свобода совести окончательно превращает государство в исключительно земной институт, не связывающий себя религиозными обязательствами». Православная Церковь имеет основания видеть в утверждении юридического принципа свободы совести свидетельство утраты обществом «религиозных целей и ценностей», «массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом»[6].

При этом Православная Церковь отмечает, что этот «принцип оказывается одним из средств», позволяющих Церкви существовать в безрелигиозном секулярном мире. Однако и в этом случае к обязанностям Церкви относится и то, что она «должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности»[7], то есть, по сути, к подавлению её свободы.

Надо сказать, что архиереям, принимавшим эту концепцию, нельзя отказать в гражданском мужестве, ибо принцип «свободы совести» с некоторых пор стал «знаковым» и непререкаемым в секулярном либеральном обществе. Впрочем, нельзя им отказать и в строгом следовании традициям Церкви, сложившимся во времена её существования в плюралистическом языческом мире.

Так же как во времена языческого государства, принуждавшего граждан к поклонению своим богам, христиане отвечали на это «гражданским неповиновением», исповеданием своей веры, мученичеством, социальная концепция Церкви закрепляет за церковным Священноначалием право «в случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты… обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению»[8].

Порой люди понимают под свободой совсем разные, иногда и вовсе противоположные вещи. Кто-то понимает её как возможность выбора, кто-то – как возможность *par excellence*, как возможность творить нечто новое.

Христиане же понимают свободу как возможность быть со Христом. Как возможность обожения. Ибо только там, ***где Дух Господень, там свобода*** (2 Кор. 3:17). По словам Самого Христа: ***познаете истину, и истина сделает вас свободными*** (Ин. 8:32).

Кто-то вслед за древними греками и римлянами полагает, что свобода состоит в покорности судьбе, ибо в любом случае, поскольку, как считали древние греки, покорных судьба ведёт, а непокорных тащит, первые идут за ней по собственной воле, а вторые – следуют за ней принудительно. Мировоззрение такого рода предполагает наличие в бытии некоей безличной и потому неумолимой метафизической константы, которую вынуждены признавать не только смертные люди, но даже боги и герои. Для человека не остаётся ни малейшей лазейки для возможности сотворить нечто иное, помимо предустановленного. Здесь всё уже решено и неотвратимо. Звёзды сложились таким образом, что человек, желающий для себя благоприятного течения жизни, обязан покоряться их влияниям.

Древнегреческая мысль предлагала искать свидетельства свободы в самопознании, преодолевающем человеческую ограниченность и открывающем идею того, каким призван стать

[6] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 15–16.

[7] Там же.

[8] Там же.

человек. Отсюда вытекала максима: познай самого себя. Высшая свобода осознавалась как разумное следование добродетели, которая включала в себя и покорное принятие судьбы.

Кто-то вместе с Гегелем и марксистами утверждает, что свобода – это осознанная необходимость. И если познать разумность и неотвратимость законов необходимости («всё действительное – разумно»), можно сознательно и свободно выбрать именно этот путь. Необходимость предстаёт здесь всевластным идолом – безликим и безгласным (***Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат; есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят*** [ср.: Пс. 113:13–15]), в жертву которому должны быть принесены не только свободные движения человеческого духа, не только произвол, но порой и сами человеческие личности: всё должно быть подклонено под власть «категорического императива» или, как это было у марксистов-ленинцев, перемолото во имя появления «нового человека» – творца бесклассового коммунистического общества. Мы помним, как в процессе этой роковой большевистской переплавки уничтожались не только отдельные люди, но целые семьи, кланы, сословия и даже народности. Такова была «историческая необходимость», её «неумолимый императив».

Неудивительно, что кто-то видит свободу как волюнтаризм, как произвол частного человека. «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»[9]. Человек оставляет за собой право сделать подобный жест именно тогда, когда над миром и над его свободной личностью сгущаются тучи всяких исторических «необходимостей», «судьбоносных» решений и долженствований, социально-партийных утопических «разумностей» и коллективных идолопоклонских «энтузиазмов».

Особенно в такие времена свобода представляется человеку именно такой, как у некоего «джентльмена с ретроградной и насмешливою физиономией», который «ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия… упрёт руки в боки и скажет: “а что, господа, не столкнуть ли нам всё это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправились к чёрту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!”»[10].

И наконец, кого-то прельщает свобода, которая представляется ему в образе блудницы из притч царя Соломона. Она сидит на пороге дома и говорит проходящим мимо неё: «Спокойно ешьте утаённый хлеб и пейте краденую вкусную воду»[11].

Словом, повсюду человек ищет свободу и гонит её от себя, тоскует о ней и попирает её, жертвует ради неё жизнью и продаёт её за чечевичную похлёбку, падает и осуществляется через неё, дорожит и тяготится ею, обожествляет и страшится её. Именно здесь, перед лицом человеческой свободы, решается судьба человека в вечности.

Наше время – то, что принято называть современностью, – может быть определено как царство тотальной человеческой низости. Не в том смысле, что люди никогда не творили столь низких поступков или не предавались столь низким желаниям, а в том, что никогда ещё низость столь уверенно и успешно не претендовала на статус нормы, если не образца человеческого поведения. Никогда ещё низость не заявляла столь агрессивно о правах на собственное существование, никогда ещё не требовала себе преимуществ и никогда ещё не утверждала столь безнаказанно то, что никакого «верха» вовсе и нет, а то, что называется «низким», «есть самое настоящее полезное, ценное и непобедимое, чему и надлежит властвовать в мире»[12].

---

[9] *Достоевский Ф.* ПСС. Т. 5. С. 174.

[10] Там же. С. 113.

[11] Именно такой перевод дан у блаженного Августина. (*Блаженный Августин*. Исповедь. М., 1992. С. 78.) В синодальном переводе: ***воды краденые сладки, и утаённый хлеб приятен*** (Притч. 9, 17).

[12] *Вышеславцев Б.* Этика преображённого Эроса. М., 1994. С. 214.

В условиях поверженной на землю иерархии традиционных ценностей и легализованного общественного раскрепощения самых низменных человеческих влечений вопрос о свободе приобретает своеобразное звучание. Под свободой ныне подразумеваются самые разноречивые феномены моральной разнузданности и социальной вседозволенности, профанации и спекуляции, аффектированной болтливой глупости и навязчивой самодовольной пошлости, от агрессии которых личность вынуждена защищать именно что собственную свободу. Вспоминается признание героя Достоевского Шигалева, предвестника коммунистической утопии: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю бесконечным деспотизмом»[13].

Таким образом, в нашем свободном обществе создаётся парадоксальная ситуация, когда человек, так или иначе вынужденный адаптироваться к этому вывернутому наизнанку миру и не имеющий при этом никакой христианской основы, то есть абсолютно нравственно и духовно дезориентированный, подстраивает себя под существующие стандарты. Поскольку в этом обществе едва ли не зазорно быть кротким и смиренным, он культивирует в себе тщеславие и бесстыдство. Поскольку стыдно быть целомудренным, он, чтобы соответствовать «духу времени», пускается во все тяжкие. Поскольку позорно быть не таким, как все, он подчиняется расхожему шаблону, нивелируя свои индивидуальные черты. Поскольку общепринятой моделью свободного поведения объявляется беспрепятственное следование голосу собственного своеволия, он старается неукоснительно исполнять требования своего эгоцентричного желания или инстинкта, убивая в себе личность. Происходит ситуация, при которой всем влечениям инфантильного сознания, всем низменным инстинктам придаётся статус ценностей, наделённых качествами свободы, в то время как подлинные ценности христианской культуры «вытесняются», становясь призрачным и подпольным содержанием бессознательного.

Этот неосознаваемый, но реально ощутимый план души то и дело вторгается в сознание, ориентированное на ценности своеволия и своекорыстия, в виде мучительных обличений совести, внезапных ощущений пустоты и тоски, которые воспринимаются как «беспричинные». Человек, воспитанный в атмосфере потребительства и потому не имеющий ни культурной почвы, ни душевного или духовного инструмента для того, чтобы распознать истинные причины своего состояния, пытается заглушить его, исходя из тех представлений, которые были навязаны ему средой. Такими средствами «освобождения» может быть всё тот же привычный ассортимент новой цивилизации: алкоголь, наркотики, секс, экзотические культы и т. д. Образуется порочный круг зависимости человека, лишённого нравственного центра и опирающегося на извращённые аксиологические основания: в ситуации, когда грех натурализуется и объявляется нормой, человек начинает в себе вести борьбу с «добром», которого не может осознать или которого стыдится, ибо оно противоречит общепринятым установкам и обязывает к разрыву с ними.

В связи с этим встаёт вопрос: что именно должно быть освобождено в человеке, чтобы при этом не пострадали ни его аутентичность, ни его цельность, ни его свобода? Какой уровень его экзистенции должен быть реализован в свободе, чтобы человек мог состояться как человек, то есть как живая неповторимая творческая личность? И наконец, что именно в самом человеке является препятствием к этой реализации и каким образом это препятствие может быть преодолено? Действительно ли свободна свободная воля человека? Правда ли, что свобода человека сводится лишь к свободе выбора? Что происходит с человеческой свободой, если этот выбор окончательно сделан? Есть ли свобода в добре? Есть ли она в зле? Есть ли она во власти, и есть ли она в служении? Есть ли она в необходимости, и есть ли она в самопожертвовании? Сводится ли вопрос о свободе к вопросу о человеке, созданном Творцом, искуплённом Кровию Христовой и оживотворённом Святым Духом?..

---

[13] *Достоевский Ф.* ПСС. Т. 10. С. 311.

Люди порой задаются вопросом: зачем Господь создал человека именно таким – неудобопреклонным к добру и скорым на всякую пакость и нечистоту? Зачем Он вообще даровал человеку эту сомнительную, колеблющуюся, двусмысленную свободу, которая может его соблазнить, ввести во искушение, ввергнуть в бездну греха, поставить на службу силе зла, помрачить разум самой возможностью «вернуть билет» своему Создателю?

Ведь действительно, рассуждают эти благонамеренные люди, насколько бы всё было проще, спокойнее и величественнее, если бы человек вместо этого опасного дара получил от Бога такое устроение, такую форму самоопределения, которые сущностно совпадали бы со святостью, с неодолимой приверженностью исключительно к одному добру, так что человек уже и не мог бы творить злое, а только одно доброе и разумное. И вообще – не имел бы никаких иных удовольствий в жизни, кроме как «беседовать с добродетелью»? И даже не мог бы помыслить такую дерзость, чтобы сказать своему Богу: «Нет!». И вообще – зачем Господь Бог насадил у Себя в раю это «вредоносное» древо познания добра и зла, да ещё и запустил в Эдем коварного змия, если при этом дал человеку возможность нарушить запрет и вкусить запретный плод?.. Как мог всеблагой Творец допустить такое? Так говорят из лучших побуждений некоторые, повторяем, вполне добродетельные люди. И даже не понимают, что тем самым хулят Творца.

И вот нынешняя цивилизация, осознавая резонность и справедливость такого рода суждений, берёт на себя ответственность «исправить» Божий «недосмотр» – почти так же, как это решил сделать великий инквизитор, желавший «исправить подвиг Христа».

Нынешняя цивилизация решила при помощи генетических и технических манипуляций, при помощи всякого рода ухищрений кардинально «переработать» природу человека и вывести породу особых, генетически «запрограммированных» людей, напоминающих «нравственно обеспеченных» роботов, послушных воле хозяина. А для тех, кто родился вне всяких «программ», она разрабатывает целую систему воздействий на психику человека, способную подавить какие-то одни – «лишние» – части мозга и «раскрепостить» другие. Человек после таких вмешательств становится тихим, податливым, послушным, незлобивым и совсем не гордым. Ему можно внушить идею «добра» и полностью блокировать все поползновения, связанные с его злыми бунтарскими инстинктами. И тогда наступит нечто вроде своего местного цивилизованного рая…

Но у Господа была совсем иная идея о человеке. Он создал его не роботом, не зомби, не манекеном, не имеющим воли. Напротив, Он сотворил его ***по образу и подобию Своему*** (ср.: Быт. 1:26), наделил его разумом, бессмертной душой и свободной волей. Он даровал ему талант любить, творить, наследовать жизнь вечную, самому стать сыном Божиим, богом. ***Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы*** (Пс. 81:6).

Он подарил ему всю землю, дал ему во владение всех рыб морских, всех птиц небесных, всех зверей, всех пресмыкающихся. И поселил его в саду Эдемском. Он дал ему власть наречь имена всякой душе живой… Он сотворил ему помощника – жену его – и позволил ему плодиться и размножаться, и наполнять землю, и обладать ею. Он разрешил ему вкушать от всякого древа в Эдеме, кроме единственного – древа познания добра и зла (см.: Быт. 1:26, 28; 2:17, 19). И благоденствовали Адам и Ева в раю, и были наги, потому что благодать покрывала их с головы до ног.

Таким создал Господь Бог человека. Человек мог день и ночь поучаться Премудрости Божией, созерцать Божественную Красоту и всей бессмертной душой любить Господа Бога своего, Ему одному поклоняться и Ему одному служить, возрастая в премудрости и добре и вкушая радость своей свободы.

Эта свобода человека столь дорога в очах Божиих, что Господь ничем не стеснил её. Он захотел от человека свободной любви, свободного служения добру, свободного творчества.

Бог и человек, конечно, не сопоставимы: Бог – всемогущ и всеблаг, а человек – немощная колеблемая былинка, персть… Но наделив человека свободной волей, Бог поставил его в такое

положение по отношению к Себе Самому, что в какой-то момент человеческая воля и воля Божия становятся как бы равновеликими: человек волен сказать своему Богу: «Нет, я не хочу Тебе поклоняться и Тебе служить». И Бог не насилует человеческую волю. Именно в этом ключе разрешается великая схоластическая загадка: может ли Бог создать такой огромный камень, который Он Сам не может поднять? Таким огромным камнем оказывается человек с его свободной волей.

Православное вероучение свидетельствует, что всеведущему Богу было заранее известно, что человек отпадёт от Него, низвергнется в царство тления и смерти и всё творение Божие подпадёт под проклятье: искупительный Агнец Божий был предназначен ещё ***прежде создания мира*** (1 Пет. 1:20)[14]. И, тем не менее, человеческая свобода была столь дорога Творцу, что Он предпочёл отдать Сына Своего на страдание и смерть и «пошёл на риск», оставив человеку возможность свободного произволения.

[14] См.: *Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков).* Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 27.

Свобода и грехопадение

В замысле Божием о человеке уже заключалась возможность того, что человек мог *не поверить* Богу, отвернуться от Него в сомнении, не послушаться Его единственной заповеди. Мог послушать лукавого змия, искуситься, поверить и поклониться ему. «***Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло,*** чтобы ты избрал добро и ходил в нём», – говорит Господь (ср.: Втор. 30:15).

Но человек выбрал смерть и зло.

Искушая человека, змий оклеветал Господа и обманул человека. Вот он спрашивает Еву: ***подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?*** (Быт. 3:1). То есть в подтексте его вопрос звучит так: «Правда ли, Господь столь жаден, столь авторитарен, столь немилостив, что велел не есть ***ни от какого дерева***?». Но Господь – напротив, милостивый и щедрый, – разрешил есть ***от всякого дерева***, кроме одного – дерева познания добра и зла. ***Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь*** (Быт. 2: 16–17).

Но змий отрицает предупреждение Господа. «Нет, – говорит он, – плоды вовсе не смертельны – ***нет, не умрёте***» (Быт. 3:4). Подтекст таков: «Ваш Господь лжёт». И далее – змий продолжает: ***но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло*** (Быт. 3:5). То есть фактически змий говорит: «Бог, по Своему властолюбию и зависти, не хочет, чтобы вы были всевидящими, как Он».

Кто-то из современных исследователей остроумно заметил, что, если выражаться в терминах сегодняшнего дня, придётся признать, что Творец здесь выступает как тоталитарист и антидемократ, в то время как змий прививает первочеловекам демократические понятия. «Райский змий – первый большевик», – как утверждал дьякон Андрей Кураев в одном из выступлений. «Равенство! – провозглашает змий. – Братство! Свобода!» Можно сказать, что он прививает человеку понятие о существовании ценностей, автономных от Бога: автономность Красоты (***и увидела жена, что дерево приятно для глаз***), автономность Премудрости (***дерево даёт знание***), автономность Свободы (***дерево вожделенно***), автономность человека (***откроются глаза ваши, будете, как боги***). Однако единственное, что увидели первочеловеки, когда ***открылись глаза у них***, единственное, что узнали, – это то, что ***они наги*** и отныне вынуждены скрываться от Творца. Путь человеческой культуры и цивилизации есть попытка человека в той или иной степени спрятаться от Бога, укрыться среди деревьев, сшить себе ***смоковные опоясания*** (ср.: Быт. 3:5–7).

Райский змий ввёл человека в заблуждение, потому что после вкушения запретного плода грех и смерть вошли в саму природу человека. Он лишился своего одеяния святости и облёкся в тление. Но змий солгал и относительно ценности плодов с древа познания. Они не сделали человеков «яко бози». Напротив, они извратили в нём самый путь познания. Ибо человек, удостоенный таким преимуществом перед всякой тварью, как образ и подобие Божие, с самого своего сотворения не мог быть лишён главного блага, то есть блага познания. «Добра и зла не знают только те, которые по природе не имеют разума, – пишет святитель Иоанн Златоуст, – а Адам обладал великою мудростью и мог распознавать то и другое. <…> ***Господь Бог***, – сказано, – ***всех животных полевых и всех птиц небесных привёл к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их, и чтобы как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей*** (ср.: Быт. 2:19). …Какою мудростью обладал тот, кто мог дать имена, и притом собственные, столь многим различным и разнообразным породам скотов, пресмыкающихся и птиц. Сам Бог так принял это наречение имён, что не изменил их и даже после грехопадения не

восхотел отменить названия животных. Сказано: ***как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей***»[15].

Также в подтверждение мудрости Адама и способности к познанию святитель приводит тот факт, что Адам сразу узнал Еву: ***вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей*** (Быт. 2:23). Первочеловек смог распознать самую суть, самый логос брака: ***Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут*** [***два***] ***одна плоть*** (Быт. 2:24). Святитель Иоанн Златоуст настаивает на уникальности познания и премудрости Адама до грехопадения: «… знавший столько ужели… не знал, что добро и что зло?»[16]. «…Как можно согласить с разумом то, что козы и овцы, и все бессловесные знают, какая трава годна им в пищу, какая вредна, от каких нужно особенно воздерживаться и к каким обращаться, а человек – разумное животное – не знал, что – добро и что – зло?»[17] Ибо «если он [Адам] не знал до вкушения от древа, что добро и что зло, а узнал после вкушения, то, следовательно, грех был для него учителем мудрости, и змий был не обольстителем, а полезным советником, из зверя сделав человеком. <…> Если не знал, что добро и что зло, то как мог получить и заповедь? Не дают закона тому, кто не знает, что преступление есть зло. А Бог и [закон] дал, и наказал за преступление [закона]; Он не сделал бы ни того, ни другого, если бы не создал Адама вначале способным знать добродетель и порок. …Не после вкушения от древа [Адам] узнал добро и зло, но знал это и ранее»[18]. Святитель Иоанн Златоуст отмечает и дар пророчества, которым был исполнен Адам до грехопадения, – он отмечает это и в прозрении грядущего пути человека (***оставит человек отца своего и мать свою***. – NB: ни отцов, ни матерей тогда ещё не было! – *О. Н.*), и в наречении имени жены своей: ***Ева, ибо она стала матерью всех живущих*** (Быт. 3:20).

Преподобный Макарий Великий, подчёркивая, что Адам был создан прекрасным, разумным, свободным, также отмечает особые дары познания, которыми он был почтён. Ибо Творец вложил в человеческую душу «законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь… <…>… разумение, волю, владычественный ум, воцарил в ней и иную великую утончённость… <…>… Адам, пребывая в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал, покрываемый божественною славою. Само пребывавшее в нём Слово было для него всем: и ведением, и ощущением [блаженства], и наследием, и учением»[19].

Святитель Иоанн Златоуст акцентирует, что лукавый змий солгал, прельщая Адама и Еву. И равно как они после грехопадения не стали ***яко бози*** (Быт. 3:5), так же и не получили они тогда знания добра и зла. Адам же, напротив, ещё до грехопадения знал, что послушание – добро, а непослушание – зло.

Преподобный Максим Исповедник считал, что грех Адама состоял в «отпадении произволения от блага ко злу»[20], при этом он разделяет «грех естества» и «грех произволения»: «Грех естества есть смерть, вследствие которой мы, даже не желая этого, покидаем бытие; грех же произволения есть *противоестественный выбор* (курсив наш. – *О. Н.*), вследствие которого мы по своей воле отпали от благобытия»[21]. (Ср. его схолию: «Грех, [возникший] через нас, есть тленность естества, а наш грех – изменчивость произволения. Потому и стал смертным человек, подвергшийся по праведному суду естественной смерти для уничтожения смертного произволения»[22].) Вследствие этого, как считает преподобный Максим Исповедник, человече-

---

[15] *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения: В 12 т. СПб., 1898. Т. 4, кн. 2. С. 758, 759.

[16] Там же.

[17] Там же. Т. 4, кн. 1. С. 135.

[18] Там же. Т. 4, кн. 2. С. 759–760.

[19] *Преподобный Макарий Великий.* Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 1. С. 156, 157.

[20] *Преподобный Максим Исповедник*. Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 110.

[21] Там же. С. 218.

[22] Там же.

ская воля раскололась на две: природную, совпадающую с инстинктами и влечениями, и гномическую, то есть выбирающую, разумную волю.

Греческие святые отцы – святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский, преподобный Максим Исповедник, преподобный Иоанн Дамаскин, святитель Григорий Палама – считали, «что мы унаследовали от Адама *смерть*, а не *вину*. Поэтому грех Адама был… чем-то вроде “порчи” человеческой природы»[23], и именно эта «порча» ведёт ко греху.

Таким образом, грехопадение исказило «тропос[24] бытия», извратило свободную волю человека, присущую его природному «логосу» и соответствующую его ипостасному бытию[25].

Грех Адама состоит в том, что он *не поверил* Богу, а *поверил* лукавому змию, *нарушил заповедь* своего Создателя, тем самым отдав предпочтение словам искусителя. Он поверил в идею автономности добра, автономности своего выбора и автономности своего существования без Бога. Он сам возмечтал стать богом. Он возгордился, как и денница.

«Адам согрешил великим грехом, – пишет преподобный Симеон Новый Богослов, – потому что словам Бога не поверил, а словам змия поверил. …Когда от всей души поверил он змию, а не Богу, то Божественная благодать, почивавшая в нём, отступила от него, так как он стал врагом Богу, по причине неверия… Адам подумал, что Бог позавидовал ему и не хотел, чтоб и он знал доброе и лукавое, и для того заповедал ему не вкушать от древа познания добра и зла, чтоб и он не стал богом, подобным Богу… И вкусил, и тотчас познал наготу свою, и вместо того чтобы соделаться богом, стал тленным и, как тленный, – смертным»[26].

Следствием этого стало проклятие, а затем и изгнание первого человека из рая. Этот сюжет священной истории перекликается с другим – евангельским – сюжетом: Христос ввёл в рай разбойника. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Тот (диавол. – *О. Н.*) изгнал человека, не имевшего [другого] греха, кроме пятна непослушания, а Христос ввёл в рай разбойника, обременённого бесчисленными грехами. …Ввёл прежде всех, даже прежде апостолов…… За одно слово, за одну *веру* (курсив наш. – *О. Н.*)… <…>… Разбойник, – пишет святитель, – не слышавший пророков, не видевший чудес, видя пригвождённого на кресте, не обратил внимания на это бесчестие, не посмотрел на это бесславие, но, проникая в самое божество, сказал: ***помяни меня во Царствии Твоём*** (ср.: Лк. 23:42). <…> …Он [разбойник] смотрел *очами веры* (курсив наш. – *О. Н.*) …И Бог видел сердце разбойника и сказал: ***ныне же будешь со Мною в раю*** (Лк. 23:43)»[27].

Блаженный Августин, а вслед за ним и некоторые святые отцы (например, святитель Паулин Ноланский), понимал «первородный грех» несколько иначе, чем на Востоке, и утверждал, что он влечёт за собой: во-первых, наследственную вину и смертность как её плод[28], во-вторых, беспорядочность и слабость человеческой души, выражающиеся в бессилии воли, неспособной решиться на доброе, в незнании Бога и добра, в активном стремлении ко злу. При этом блаженный Августин полагал, что «всякая неупорядоченная душа сама в себе несла своё наказание»[29]. Вообще он видел во всяком грехе, прежде всего соперничество с Богом, тщетную

---

[23] Там же. С. 219.

[24] τρόπος ὑπάρξεως («тропос существования») сущности

[25] См. там же. Кн. 1. С. 298.

[26] *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. 2-е изд. М., 1892. Т. 1. С. 22.

[27] *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения. Т. 4, кн. 2. С. 766, 767.

[28] Крайности именно такого понимания первородного греха унаследовала от блаженного Августина западная римско-католическая Церковь. По её учению, первородный грех отразился не столько на самой природе человека, сколько на отношениях Бога с человеком (см.: *Огицкий Д., священник Максим Козлов.* Православие и западное христианство. М., 1999. С. 82).

[29] *Блаженный Августин*. Исповедь. С. 41.

попытку найти и «урвать» для себя от тех благ, которые может дать только *Сам Бог* и которые сами по себе обесцениваются без Него[30].

Святые отцы описывали состояние падшего человека как состояние рабское, подневольное. Человек сделался рабом греха, невольником смерти и тления. Преподобный Макарий Египетский пишет: «Лукавый князь облёк душу грехом, всё естество её и всю её осквернил, всё пленил в царство своё, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена её, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облёк её в порфиру тьмы. <…> Лукавый всю душу… облёк в злобу свою, то есть в грех… и тело соделалось страждущим и тленным. <…> Оковами тьмы связывают [падшую] душу духи злобы, почему не может она ни, *сколько желает*, любить Господа, ни, *сколько желает*, веровать, ни, *сколько желает* (курсив наш. – *О. Н.*), молиться, потому что… противление… во всём овладело нами»[31].

Блаженный Августин называет свободу падшего человека «извращённой и рабской»: «Душа в своих грехах в гордой, извращённой и… рабской свободе стремится уподобиться Богу. Так и прародителей наших оказалось возможным склонить на грех только словами: “Будете, как боги”»[32].

Грех осквернил всего человека, извратил его разум, поразил «духом противления» его душу, внёс разлад в его свободную волю.

Святитель Григорий Богослов называет свою плоть «льстивым своим врагом и противником, никогда не прекращающим нападений», «злобно ласкающимся зверем». В душе своей он наблюдает лютое противоборство: «…всё… противоположно и противоборствует одно другому. <…> Я – образ Божий, и родился сыном срама…»[33].

«Откуда это чудовищное явление, – восклицает блаженный Августин, – и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас повинуется; душа приказывает себе – и встречает отпор. <…> Душа приказывает душе пожелать – она ведь едина – и, однако, она не делает по приказу. <…> Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у неё желания, – и не делает по приказу. <…> А значит, приказывает она не от всей полноты, поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: всё уже было бы исполнено. А следовательно: одновременно желать и не желать – это не чудовищное явление, а болезнь души…»[34].

Эта *расколотость* и двусмысленность свободной воли в падшем человеке порой образно описывались святыми отцами как две разноречивые воли. Преподобный Анастасий Синаит различает в человеке «богозданную и богоданную волю разумной души» и «плотскую, диавольскую и вещественную волю», возникшую в результате греха[35]. Также и преподобный Максим Исповедник писал о двух волях в человеке – воле «естественной», неотделимой от природы и являющейся сущностным выражением её, и воле «гномической», выбирающей, личностной,

---

[30] «И гордость ведь прикидывается высотой души, хотя Ты один возвышаешься над всеми, Господи. <…> И жестокая власть хочет внушить страх – но кого следует бояться, кроме одного Бога? <…> И нежность влюблённого ищет ответной любви – но нет ничего нежнее Твоего милосердия, и нет любви спасительнее, чем любовь к правде Твоей… И любознательность… усердно ищет знания, но Ты один обладаешь полнотой его. Даже невежество и глупость прикрываются именами простоты и невинности – но ведь ничего нельзя найти проще Тебя. <…> Лень представляется желанием покоя – но только у Господа верный покой. Роскошь хочет называться удовлетворённостью и достатком. Ты – полнота и неиссякающее изобилие сладости, не знающей ущерба. Расточительность принимает вид щедрости – но ведь все блага в избытке раздаёшь Ты. Скупость хочет владеть многим, Ты владеешь всем. Зависть ведёт тяжбу за превосходство – что превосходит Тебя? <…> Люди убиваются в печали, потеряв то, чем наслаждалась их жадность, которая не хочет ничего терять, – но только от Тебя нельзя ничего отнять» (*Блаженный Августин*. Исповедь. М., 1992. С. 61–62).

[31] *Преподобный Макарий Великий*. Наставления о христианской жизни. С. 159.

[32] *Блаженный Августин*. Исповедь. С. 435.

[33] *Святитель Григорий Богослов*. Творения: В 2 т. СПб., Б. г. С. 435.

[34] *Блаженный Августин*. Исповедь. С. 219.

[35] Цит. по: *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. С. 218.

формирующей характер. Грехопадение, утверждает он, извратило и исказило свободную волю человека (*liberum arbitrium*), присущую его естеству, его «логосу природы»[36].

Она подчинилась страстям, которые обрели власть над человеком и сделали его своим рабом. Эта искажённая воля принимает характер личного произвола, расположения (*habitus*) – человека как индивидуального существа, представляя собой личностный и актуализированный аспект способности к самоопределению[37].

«…Два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления божественной заповеди: …первый – от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй – от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия»[38].

Вслед за ним и преподобный Иоанн Дамаскин различает в человеке «волю естественную» и «волю избирательную». Способность «хотеть» принадлежит природе человека, созданного по образу Божиему, ибо Божеству по природе свойственны свобода и произволение. Но сама определённость «воления», сам «образ воления» не принадлежит его природе: именно здесь заключена в человеке возможность выбора и решения.

«Не одно и то же – желать и каким образом желать, ибо желать, подобно тому, как и видеть, есть принадлежность естества, потому что это свойственно всем людям, а то, каким образом желать, есть свойство не естества, но нашей души, избирающей направление и решающейся, подобно тому, как и то, каким образом видеть, хорошо или худо»[39].

Слабость, неопределённость и нерешительность воли являются одним из наказаний за грех Адама. Воля оказывается расколотой, внутренне противоречивой. Она двоится, будучи неспособной полностью отождествить себя со своим желанием. На человека нападает некий «паралич воли», и он порой застывает, не в силах сделать выбор, как некий витязь на распутье. Или совершает нечто противоположное тому, чего желала, однако не в полную меру, его воля. (ср.: «Благое // Вижу, хвалю, но к дурному влекусь…»[40].)

Вспоминаются слова преподобного Антония Великого: «…кто хочет спастися, тому нет… никакого препятствия – разве только нерадение и разленение души»[41]. О том же говорит и преподобный Серафим Саровский, отмечая, что главное отличие святых от нас – в решимости. То есть в такой полноте воли, которая собирает воедино всего человека и влечёт его ко Христу, чего бы это ни стоило – вплоть до смерти. Эта полнота воли созидается силой любви, которая сочетает «человека в единстве логоса [его естества] и образа [существования]… <… > Через эту силу любви [человек] добровольно освобождает себя от самого себя, отделившись от представлений и свойств, которые он [был склонен] мыслить относящимися к себе соответственно [греховной] воле»[42].

В этом же акте полной цельной решимости во что бы то ни стало быть со Христом блаженный Августин видел высшую свободу человека: абсолютный поворот воли к добру. «Следует внимательно и зорко различать возможность не грешить и невозможность грешить… в первой выражается свобода воли: я могу не грешить; вторая значительно выше: я не могу грешить»[43].

Об этом же внутреннем расколе немощной воли, парализованной грехом, пишет апостол Павел: ***Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что нена-***

---

[36] Там же. Кн. 1. С. 297.

[37] См. там же. С. 147, 149, 298.

[38] Там же. Кн. 2. С. 110.

[39] *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 154 /226/.

[40] *Овидий.* Метаморфозы. М., 1977. С. 170.

[41] *Преподобный Антоний Великий.* Наставления о доброй нравственности и святой жизни // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 1. С. 72.

[42] *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 149.

[43] *Блаженный Августин*. Исповедь. С. 470–471.

вижу, то делаю. Потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех (Рим. 7:15, 18–20)[44].

Падшая душа оказывается целиком под игом князя мира, который непрестанно волнует её разнообразными помыслами и желаниями, рассеивает по ветру воспоминаний, населяет множеством пригрезившихся привидений, ловит её мирскими обольщениями, запугивает страхами и смущениями, жестоко потрясая её до самого основания. Ощущая в себе паралич воли, она не в состоянии сосредоточиться на главном, ухватиться за что-то бесспорное, непреложное, Абсолютное, – наконец, войти во внутреннюю свою клеть, заглянуть в себя и в самых глубинах сердца отыскать своего Творца, создавшего её наедине: *Студных*[45] *помышлений во мне точит наводнение тинное и мрачное, от Бога разлучающее ум мой, еже иссуши, о заступниче мой*! (канон Ангелу Хранителю).

«Земля предлагает нам, что полюбить; время похищает то, что мы любим, и оставляет в душе толпу призраков, которые подстрекают страстное устремление то к одному, то к другому. И душа становится беспокойной и печальной, напрасно стараясь удержать то, что её удерживает»[46].

«Грех, – пишет преподобный Антоний Великий, – порабощая любителя своего, держит его в плену у себя»[47].

Диавол в житии преподобного Антония делает знаменательное признание, что ему приходится держать грешников «в оковах»[48].

Таким образом, сама по себе свободная воля оказывается чем-то двусмысленным и внутренне противоречивым. Ещё блаженный Августин разделял в свободе воли два модуса: свободу хотеть и свободу мочь, то есть свободу хотения и свободу действия. ***Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю*** (Рим. 7:19). Действительно, человек может хотеть совершить нечто и в то же самое время не иметь никакой возможности осуществить желаемое. Сама эта невозможность обращает к нему лицо несвободы. Или же, имея твёрдое намерение свободной воли, человек может поступать так, что все его действия оказываются в противоречии с первоначальным намерением: *Веси бо, Владычице моя Богородице, яко отнюд имам в ненависти злая моя дела, и всею мыслию люблю закон Бога моего, но не вем, Госпоже Пречистая, откуду яже ненавижду, та и люблю, а благая преступаю* (молитвы на сон грядущим).

С другой стороны, человек, зная о превратностях своей капризной воли, может избрать для себя такую ценность, ради которой он готов пожертвовать всеми издержками своего свободного воления: *Не попущай, Пречистая, воли моей совершатися, не угодна бо есть, но да будет воля Сына Твоего и Бога моего. Господи, или хощу, или не хощу, спаси мя* (молитвы на сон грядущим); *научи мя творити волю Твою, яко Ты еси Бог мой* (молитва по 15-й кафизме).

Преподобный Иоанн Кассиан ставил вопрос, как надо понимать слова апостола Павла: ***Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих*** (Рим. 7:19, 22–23). Ведь Апостол достиг верха человеческой праведности, поистине приблизился к совершенству, стал святым – не проще ли было бы объяснить его слова таким образом, словно он произносит их от лица тех грешников, кото-

---

[44] *Господи, или хощу, или не хощу, спаси мя!* – читаем мы в вечерних молитвах.

[45] Студный. – постыдный, бесчестный, позорный, срамной.

[46] *Блаженный Августин*. Исповедь. С. 475.

[47] *Преподобный Антоний Великий*. Наставления о доброй нравственности и святой жизни. С. 72–73.

[48] Цит. по: *Юнг К.* Психологические типы. М. – СПб., 1995. С. 90. Ср.: *Святитель Афанасий Великий.* Творения // Житие отца нашего Антония. Т. 3. С. 212.

рые, даже и желая уклоняться от греха, всё же настолько пленены своими плотскими страстями и порочными навыками («жестокою тираниею», пишет преподобный Иоанн Кассиан), что не могут, вопреки своей воле, обрести желаемую свободу не грешить. И сам же он отметает такое предположение, относя написанное апостолом Павлом не к грешникам, а именно что к праведникам. «Ибо кто из согрешающих, – восклицает у него некий старец Феона, – *нехотя* (курсив наш. – *О. Н.*) оскверняет себя прелюбодейством? Кто принуждённо делает козни ближнему? Кто неизбежною необходимостью бывает вынужден обижать человека ложным свидетельством, или обворовывать, или… проливать кровь? Напротив, – напоминает он, – ***помышление сердца человеческого есть зло от юности его*** (Быт. 8:21)»[49]. Пророк Иеремия утверждал, что грешники не только не против воли совершают свои беззакония, но творят их даже с великими усилиями, преодолевая препятствия – ***до усталости*** (Иер. 9:5).

Так что вовсе не их имеет в виду апостол Павел: он свидетельствует о своём собственном многотрудном опыте, сокрушается о своих собственных болезнях и противоречиях: ***Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю***. Греховный закон, водворившийся во всём составе человека, в его природе, во всех его пяти чувствах, во всех его частях и членах, стремится поработить свободную волю и заставить её работать на себя. ***Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха*** (Рим. 7:25). Грех пожирает свободу человека. В бытийственном плане свободе противостоит именно грех: ***всякий, делающий грех, есть раб греха*** (Ин. 8:34). Путь освобождения лежит через преодоление греха, через покаяние, молитву и аскезу.

Преподобный Максим Исповедник, у которого встречаются чрезвычайно глубокие и дерзновенные идеи о сублимации страстей в добродетели, пишет о том, что поскольку нас побуждают ко злу три начала: бесы, страсти и злое произволение[50], то все низшие, греховные и грубые желания и влечения должны преодолеваться с помощью высшего желания, вернее, они должны преобразоваться путём одухотворения в это высшее желание[51]. Только любовь может преобразовать нашу свободную волю и обратить нас к нашему ипостасному призванию[52]; при этом преподобный Максим как бы подчёркивает, что любовь может также неразрывно сочетать любящего с любимым, как нераздельно были соединены оба естества, а следовательно, и обе воли Господа[53].

Как видим, в святоотеческих писаниях свободная воля, или произволение, считается самой высшей, существенно необходимой способностью человека. Именно в ней, как утверждают многие отцы Церкви, коренится богоподобие человека, ибо именно она определяет избрание и осуществление пути Божьего творения, пути, приводящего или к вечной жизни или к вечной погибели, к вечному блаженству или к вечным мучениям. Именно воля лежит в основе двух порядков бытия человека – греха или делания правды, веры или неверия.

С другой стороны, свободная воля падшего человека предстаёт во всей своей двусмысленности и противоречивости, неустойчивости и даже непредсказуемости. Это объясняется тем, что она является принадлежностью природы, которая поражена грехом. Но при этом она сохраняет способность выйти из-под тирании естества, возвыситься над природными влечениями и инстинктами и противостоять им. Отступление от инстинкта и противопоставление

---

[49] *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин.* Писания. 2-е изд. М., 1892. С. 583.

[50] См.: *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 112.

[51] «…Должно разумом, вместо неведения, через ведение устремляться… к наиединственнейшему Богу; желанием, чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении к одному только Богу; яростным же началом, отделённым от тирании, бороться за единого Бога». (*Преподобный Максим Исповедник*. Творения: В 2 кн. М., 1994. Кн. 1. С. 148.)

[52] «Она (любовь. – *О. Н.*) убеждает волю двигаться соответственно естеству и не бунтовать против логоса природы». (*Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 147.)

[53] «…Совершенным делом любви и пределом деятельности её является приуготовление к тому… чтобы сделать Бога человеком, а человека проявить как бога…» (Там же. С. 150.)

ему себя образует сознание. Так, собственно, и формируется личность. Ибо личность есть в человеке именно то, что возвышается над природой и, в свою очередь, воздействует на неё, развивая или заглушая те или иные позывы естества и обладая властью сублимировать природные движения (страсти) в духовные качества. Инстинкт, который представляет собой природу и действует через неё, может быть преобразован волей личности в энергию нравственного порыва, ибо сильное и развитое сознание имеет власть положить предел неограниченному господству инстинктов. Эти воздействия личности на природу и природы на личность формируют характер.

Любопытно, что в аналитической психологии также делается различие между «процессами воли» и «процессами влечений». При этом последние представляют собой импульсы, проистекающие из бессознательного или непосредственно из тела (из естества) и имеющие характер принуждения. В отличие от них процессы воли характеризуются как направленные, вытекающие из процессов восприятия импульсы, природа которых позволяет человеку действовать по собственному усмотрению[54]. Это противоречие «двух воль», раздирающих, в данном случае, невротика, должно решаться во имя восстановления целостности «я», как утверждает Юнг, ссылаясь при этом на опыт христианства, «“принесением в жертву” природного человека, бессознательного, естественного, природного существа»[55]. Вспоминается утверждение апостола Павла: ***те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями*** (Гал. 5, 24). Он же определяет христиан как умерших со Христом ***для стихий мира*** (Кол. 2, 20)[56].

[54] См.: *Юнг К.* Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 114.

[55] Там же. С. 186.

[56] «Чрез крещение… умрёши со Христом, вы умерли для всей прежней жизни, так чтобы больше уже не служить стихиям, которым были подчинены прежде». (*Блаженный Феофилакт Болгарский*. Толкование на послания св. апостола Павла. М., Б. г. С. 426.)

Свобода и познание добра и зла

Райский змий произносит свою лукавую фразу: ***подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?*** (Быт. 3, 1) – так, словно ему неизвестна суть Божией заповеди. Словно он лишь что-то слышал о Божием запрете и теперь интересуется у Евы насчёт него. В его вопросе чувствуется какая-то провокационная установка, свидетельствующая о том, что тот, кто его задал, не так уж неосведомлён, как хотел бы казаться… Видимость этой неосведомлённости и заинтересованности в том, чтобы узнать подлинный смысл Божиих слов, есть лишь маска, риторический приём, уловка, которую не может распознать Ева просто по той причине, что она пока ещё не ведает зла. Но удивительно, что она отвечает ему не вполне точно, искажая смысл слов Творца: ***не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть*** (Быт. 3, 3). Эта неточность тем более непонятна в ней, если учесть, что грехопадения ещё не совершилось, человеческое «райское» слово ещё не поражено язвой приблизительности и совпадает со своей сутью. Это наблюдение позволяет заключить, что Ева, вступив в разговор со змием, уже находится в искушении. Вся сцена грехопадения позволяет говорить о том, что Адам и Ева находились, как пишет святитель Игнатий Брянчанинов, в несчастном ослеплении и непостижимом безумии[57]. Интересно, что далёкий от Православия М. Бубер так же говорит о некоей «вожделенно-мечтательной» рассеянности Адама и Евы, о некоем «параличе воли», о состоянии некоей нереальности, пленённости, «грёзы»[58]. Божий запрет нарушается в состоянии оцепенелого сознания: грехопадение происходит как бы «между прочим», бесстрашно и бестрепетно – будто и нет рядом всевидящего Творца: ***и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел*** (Быт. 3, 6).

Змий соблазняет Адама и Еву похитить у Бога власть познавать добро и зло. Однако по мере сотворения мира всё у Бога было ***добра зело*** (Быт. 1, 31). Бог не сотворил зла. И собственно Адам и Ева, прельщённые возможностью познания добра и зла, как утверждают святые отцы, не могли вполне понимать именно в этом пункте, о чём идёт речь. Ибо зло только и могло существовать лишь как то, что отпало от Бога. И поскольку зло не имеет сущности, оно может осуществляться, лишь паразитируя на какой-либо иной сущности. Зло существует не само по себе, а лишь в своей противопоставленности добру, как его оппозиция. Поэтому до грехопадения Адам и Ева, пребывая в добре, не могли иметь представления о том, что такое зло. Чтобы познать зло, надо в нём пребывать, исходить из него как из противопоставленности добру. Но сразу после грехопадения они познают своё падшее состояние, в котором они оказались, ослушавшись Бога, как зло. И в силу этого утраченное ими и недоступное теперь райское состояние осознаётся ими как добро.

И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания. И скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая (Быт. 3, 7, 8). Познав зло, Адам и Ева познали стыд. Чувство стыда обличает их в том, что они совершили нечто недолжное, недоброе. Они почувствовали, что сделались иными – не такими, какими они должны быть. Отныне они познают своё состояние, своё бытие в противопоставленности идеальному должному состоянию и бытию. И поскольку они ему не соответствуют, они, стыдясь быть такими, какими они стали, прикрывают друг от друга и от себя самих свою наготу смоковными листьями и скрываются от зовущего их к Себе Творца за райскими деревьями.

---

[57] См.: *Епископ Игнатий Брянчанинов*. Сочинения. СПб., 1865. Т. 2. С. 669.

[58] *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 128.

Отныне путь познания проходит там, где человек обречён мыслить и ощущать себя и мир в категориях противопоставленности, оппозиционности добра и зла. В категориях противоречия, борьбы, выбора, антитезы: добро и зло, Бог и диавол, рай и ад, да и нет. Цельное человеческое познание дало трещину и обрекло человека, утратившего способность пребывать над противоположными полюсами бытия, то есть пребывать в Боге, на колеблющуюся двойственность существования, зыблющуюся двусмысленность состояния.

Иисус Христос сказал: ***если пребудете в слове Моём, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными*** (Ин. 8, 31–32). ***Я есмь путь и истина и жизнь*** (Ин. 14, 6). Познать истину в христианстве значит пребывать в слове Христовом, быть учеником Христа, жить Христом и со Христом. Ибо Истина в христианстве личностна. Она – «Кто», а не «что» (ср. вопрос Пилата Христу: ***Пилат сказал Ему: что есть истина?*** [Ин. 18, 38]).

Путь такого христианского познания кардинально отличается от путей познания, предложенных как античной, языческой, так и философией нового времени, где высшим инструментом и инстанцией познания истины признавался человеческий разум.

В конце концов всё, что утверждали античные философы, а вслед за ними и европейская умозрительная философия, сводилось к тому, что знание и добродетель неразрывно связаны между собой: без познания нет ни истины, ни добра, и, как говорил Сократ, «величайшее благо для человека – это ежедневно беседовать о добродетели»[59]. И поскольку знание у Сократа приравнивается к добродетели, а добродетель – к знанию, то и правильное знание определяет правильное поведение. Этот центральный мотив Сократа превращается у Платона, а затем и у античных и новоевропейских мыслителей в исходный пункт философии.

Разум объявляется самодостаточным, саморазвивающимся, продуцирующим свои собственные автономные законы, по которым организуется его дискурс. Его мысль, которая оказывается суверенной, исходит из своих собственных оснований и движется по своим собственным законам[60].

Предпосылкой для этого был античный дуализм, утверждавший двойственность человеческой природы: всё низменное, телесное, инстинктивное подлежало осуждению и отсечению, и напротив, высшее – духовное – и обособленное начало, которое означало ум, открытый для знания, наделялось особым статусом. Отсюда – сугубое почитание ума, вплоть до придания ему божественных качеств[61].

Можно обнаружить следы этого античного влияния, антропологического дуализма даже у блаженного Августина: во всяком случае, он считает интеллектуальное созерцание сверхприродным даром, признавая разум в качестве начала, приобщённого Божественному. Именно эта традиция в отношении к человеческому уму (*nous*) возобладала в западном христианстве и легла в основу самоустроения человека Запада.

Действительно, если человек представляет собой некое «сущностное» образование (как это принято понимать в западноевропейской культуре, в отличие от «энергийного строя» человека в православной антропологии), то есть неоднородную природу, сочетающую в себе нерав-

---

[59] *Платон*. Избранные диалоги. М., 1965. С. 301.

[60] «Мышление – это абсолютный судья, перед которым содержание должно себя оправдать и удостоверить». (*Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 331.) «Внутренний мир может родиться из разума, и тот мир, который из разума рождается, есть величайший, какой только возможен». (цит. по: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 143. Ср.: *Спиноза.* Этика. Теоремы 52 // Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. Ч. 4. С. 535.)

[61] С другой стороны, в античности, а потом и в эпоху Возрождения, существовала и противоположная тенденция глубинного материализма, опиравшегося на культ телесности: чувственной красоты. «Бог создал мир, но как же этот мир прекрасен, как же много красоты… в человеческом теле, в живом выражении человеческого лица!.. Как красиво энергичное мужское тело и как изящны мягкие очертания женской фигуры! Ведь это тоже есть создание Божие». (*Лосев А.* Эстетика Возрождения. М., 1988. С. 53.)

ноценные сущности: низкие и высокие, «падшие» и «божественные» («ум», или «разум»), в этом случае задача человека сводится к их селекции и иерархическому выстраиванию: отсечению в себе худого и недоброкачественного и возвышению благого и достойного. Поскольку сущности, в отличие от энергий, неизменны, задача сводится не к преображению всей целостной природы человека, а к её переустройству, «перестройке» – закреплению и освящению разумных начал и, в первую очередь, самого разума.

Именно эта доминанта и диктует свои пути как религиозной традиции Запада, так и всей западной цивилизации. Гегель, например, утверждал, что разум есть божественное начало в человеке.

Такое непоколебимое доверие к сущностной доброкачественности («божественности») человеческого разума отличает, вслед за античной мыслью, всю философию нового времени, претендующую на богопознание исключительно силами непреображенного человеческого ума. Разум в системе идеализма становится главной инстанцией, удостоверяющей человеческое существование. Знаменитое «я мыслю – значит, я существую» Декарта становится единственно достоверной, исходной истиной бытия. Действительно, если «мыслю» обуславливает «существую», в мире правит самовластная, самодостаточная мысль, равносильная бытию и удостоверяющая его.

По этой логике становится правомочным и признание автономной этики, устанавливающей собственные императивы и претендующей на господство над бытием. Но главное – разум, или ум, обособленный от природы человека в силу своего особого статуса, приобретает черты «сверхъестественного», предстаёт как нечто бесконечное и безначальное, наделённое божественным бытием. И не случайно Гегель, говоря о судьбе Сократа, вспоминает и о древе познания добра и зла, и об искусителе с его ***будете, как боги***[62]. Он утверждает: змий не обманул человека, плоды с древа познания стали источником философии для всех будущих времён… Впрочем, вся его «Философия духа» с насмешкой, если не презрением, относится к Писанию и приемлет из него лишь то, что может «оправдаться» перед разумным сознанием[63].

Религиозный философ Л. Шестов – этот апологет веры и произвола, видевший повсюду в античной и новейшей философиях следы «райского змия», – высказывал убеждение, что только вкусивший от плодов древа познания добра и зла может так беззаветно (как Сократ, Платон, Гегель, Кант, Спиноза и др.) отдаться во власть чар знания, может иметь столь непоколебимую уверенность в том, что только знание несёт человеку истину[64]. Такое положение рождает перевёртыш: истина таким образом отождествляется лучшими философскими умами с плодами от древа познания, райский змий выступает «благодетелем» человечества, а Творцу в таком случае выпадает роль «обманщика».

Примерно так это и трактовал Гегель: Бог обманул человека, а райский змий, проникнув в Его тайные намерения, обличил Его перед первыми людьми. «Змий говорит, что Адам станет равным Богу, и Бог подтверждает, что это действительно так, что это познание ведёт к богоподобию»[65]. Плоды с древа познания добра и зла – это самодостаточный разум, всё черпающий из самого себя, до тех пор, пока он не натыкается на кантовские «всеобщие и необходимые суждения», то есть на «необходимость». Она полагает конец всяким изысканиям.

Сократ полагал, что даже сами боги подвластны этой необходимости. Знание кладёт предел их свободе, указывая границы дозволенного и недозволенного, благочестивого и неблагочестивого. И богам не дано выбирать, как это следует из платоновского «Евтифрона»: и над смертными и над бессмертными равно тяготеет необходимость и долженствование. Добро с его

---

[62] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. М., 1938. Т. 10. С. 85.

[63] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 106–107.

[64] См.: *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 419.

[65] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 108.

этическими ценностями выступает некоей автономной, самозаконной силой, перед которой должны преклониться все, даже боги. Как утверждал Платон, даже боги не борются с необходимостью: «А с судьбой не воюют и боги»[66]. Из этого следует, что не воюют они и с автономной этикой.

В связи с диктатурой необходимости свобода воли оказывается под вопросом: человек наделён ею в той же мере, в какой и камень, падающий на землю, который, будь он наделён сознанием, полагал бы, что делает это свободно (пример из Спинозы). Спиноза в своей 68-й теореме из «Этики» связывает свободу с проблемой познания: «Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого познания о добре и зле, пока оставались бы свободными»[67].

Итак, познание добра и зла ответственно за то, что свобода порабощена этическим долженствованием, «категорическим императивом». В крайнем случае, если и осталась какая-то свобода, то это только свобода выбирать между добром и злом, которые неподвластны человеку. Свобода оказывается выброшенной «по ту сторону добра и зла». Она осталась там, в Эдеме, где человеку была дана власть вовсе не вызывать зло к бытию. Там, где Творец всего сущего сотворил всё ***добра зело***.

За плоды с древа познания добра и зла, которыми воспользовалась философия, ей пришлось заплатить свободой: человек напоминает буриданова осла, поставленного между двумя равно отстоящими охапками сена, и он скорее умрёт с голоду, чем окажется в силах выбрать одну из них, если не подтолкнёт его к этому посторонняя власть (например, обязанность подчиняться законам добра).

В этом предельном детерминизме и «параличе свободы» умозрительная философия, свято верящая в то, что только знание, доставляемое человеку разумом, ведёт к истине, сходится с Лютером, полагавшим: источник истины коренится только в вере. В «Лекциях о Послании к Римлянам» и в «Большом комментарии к Посланию к Галатам» Лютер подчёркивает, что праведность «законников не только не оправдывает человека, но напротив, становится источником его гибели, ибо рождает гордыню – корень всех грехов, – гордыню этического самомнения»[68]. «Вера» Лютера не есть акт человеческой свободы (а дар исключительно Божественного предопределения) в той же мере, в какой «разум» умозрительной философии лишён каких бы то ни было средств для того, чтобы сокрушить «каменную стену» необходимости.

И, тем не менее, как это логически вытекает из всего строя умозрительной философии, змий не обманул человека, а плоды с древа познания принесли ему лучшее из существующего – знание, добытое разумом. Разум отделяет должное от недолжного, возможное от невозможного. Этим определяется и его отношение к чудесам: «чудо есть насилие над естественной связью явлений и потому есть насилие над духом»[69], «нельзя требовать от людей, чтобы они верили в вещи, в которые на известной ступени образования они верить не могут»[70]. Гегель, например, вслед за Вольтером откровенно презирал евангельские и ветхозаветные чудеса: «Досталось ли гостям на свадьбе в Кане Галилейской больше или меньше вина, это совершенно безразлично, и также чистая случайность, что у кого-то оказалась исцелённой парализованная рука… А в Ветхом Завете передаётся, что при выходе из Египта на дверях еврейских домов были сделаны красные значки, чтобы ангел Господень мог опознать их. Такая вера для духа не имеет никакого значения. Самые ядовитые насмешки Вольтера были направлены против такой веры. Он говорит, что лучше бы Бог научил евреев бессмертию души, вместо того чтобы

---

[66] *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 458.

[67] *Спиноза*. Этика // Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 548.

[68] Цит. по: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 196, 284–285.

[69] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 379.

[70] Там же.

учить, как отправлять естественные потребности… Отхожие места… становятся содержанием веры»[71].

Бог умозрительной философии становится для разума чем-то портативным и служебным: «Бог уже не является для него потусторонностью»[72], если не вовсе атрибутом сознания: «Если бы не было Бога, не было бы и меня. Если бы не было меня, не было бы Бога»[73]. Таким образом, получается, что змий был прав, обещая, что знание «уравняет» человека с Богом. Однако тут-то и разверзается роковая бездна человеческого падения: это новое знание не только не «уравняло» человека с Богом, не только обмануло его иллюзией того, что оно способно обнаружить и исследовать в Боге ту же природу, которую открывает и в самом человеке, но оно оторвало его от Создателя, лишило благодатного познания истины, превратило его в раба.

Словно в насмешку над «божественным» разумом, человек носит в себе некий дух иррационального противоборства, о котором писал апостол Павел: ***не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю*** (Рим. 7, 15, 19). Однако и не всегда человек хочет ***доброго*** и не всегда не желает ***злого***. По своей свободе человек («внутренний человек»), его ум, дух, сердце могут сознательно возжелать зла, греха, преступления. Человек может захотеть бунта против Бога, может сознательно попрать закон Божий, осквернить святыни, поставить на место Господа своё гордое «я».

Грехопадение обнажило два аспекта человеческого противления – противление духа и противление плоти. С одной стороны – сатанинский дух противоборства: нарушайте Божий запрет, ***будете, как боги***, «всё позволено». С другой – вожделения плоти: ***И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно*** (Быт. 3, 6).

С этих пор человек низвергнут в пучину противостояний, противоречий, противоборств и обременён этой «противопоставленностью… как постоянно повторяющейся редукцией к состоянию “нет” и его безнадёжной перспективе»[74]

[71] Там же. С. 378.

[72] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 316–317.

[73] Там же. Т. 1. С. 377.

[74] *Бубер М.* Два образа веры. С. 132.

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.