

Свобода воли: все «за» и «против»

Геннадий ГОЛОЛОБ, *Черкассы, Украина*

© Геннадий Гололоб, 2008

Загадочное свойство человеческого естества

Свобода воли – явление сложное не только для понимания, но и наблюдения, анализа и описания. Существует ли свобода воли? В каком виде она существует? Каковы ее возможности? Как она "работает"? Как взаимодействует с необходимостью? Как правильно пользоваться свободой? Что о ней говорит Библия? Вот тот круг вопросов, ответить на которые мы попытаемся в данной статье.

Мнения ученых о том, что такое свобода воли, и даже о реальности ее существования весьма противоречивы. Одни признают ее существование, наблюдая за проявлениями свободы воли в практической жизни. Другие считают ее выдумкой, поскольку уверены в том, что все в мире подчинено жестким законам, исключающим существование этого странного качества человеческого естества. Для одних людей она слишком опасна, потому что всегда содержит в себе потенциальное зло. Для других она является условием любой добродетели, поскольку без нее невозможен настоящий подвиг, подвижничество, героизм. Лишь в одном сходятся все эти мнения: свобода воли содержит в себе риск и пользоваться ею нужно осторожно.

Свободу воли обычно противопоставляют принуждению, однако это неверно, по крайней мере, не всегда. Как и принуждение, она может быть доброй и злой, однако, в отличие от последнего, она обладает весьма загадочным свойством – она изменчива и потому обратима. Насколько она обратима и каковы условия ее обращения к противоположному выбору – предмет непрекращающихся дискуссий среди специалистов. Обратимость человеческого выбора объясняет, почему свободу воли то хвалят, то порицают. Когда она отказыва-



Геннадий Гололоб (род. 1964) – автор ряда публикаций по систематическому богословию и апологетике в различных христианских периодических изданиях и Сети. В 2001 году получил степень бакалавра теологии в Донецком христианском университете. В 2008 году в издательстве "Библия для всех" вышла его книга "Свобода воли: между рабством и произволом". В настоящее время работает богословским редактором в издательстве "Смирна" (г. Черкассы, Украина).

ется от плохого выбора и становится на путь исправления, ее боготворят. Когда же она от доброго решения поворачивается в сторону злого и следует по гибельному пути, ее чуждаются, преследуют и проклинают. А между тем, несмотря на всю свою противоречивость, она – дар Божий людям, хотя и самый опасный из всех Его даров!

Что означает тот факт, что свобода воли вложена в нашу природу и поддерживается Богом? Поскольку человек – не результат действия слепых природных сил, а существо, имеющее своего Творца, без понимания замысла Бога относительно свободы воли человека понять во всей полноте данный феномен невозможно. Иначе говоря, только находясь на библейских позициях, мы можем достоверно познать, что же такое свобода вообще, и свобода воли человека, в частности.

Различные науки о свободе воли

Свободу воли считают предметом своего изучения несколько наук: физиология, психология, социология и философия. Разумеется, в каждом из них есть как противники, так и сторонники свободы воли. В целом физиологи пытаются объяснить спонтанность поведения человека чересчур приземисто – как случайные отклонения от наследственной предрасположенности (К. Лоренц, И. Павлов). З. Фрейд серьезно потеснил всеильность законов наследственности при помощи изучения механизма функционирования подсознания. Инстинктивный подход, между тем, явно не подходит для полного описания по-

ведения человека. Например, объяснить такие психологические феномены как угрызение совести, внутренняя борьба, покаяние и даже сомнение, малодушие и уступчивость он был не в состоянии. По-фаталистски он делил всех людей на альтруистов и эгоистов, не допуская никакого перехода из одного лагеря в другой.

В психологии некоторое время царило убеждение в существовании души у человека, но к началу прошлого столетия от него отказались, когда в 1912 году Дж.Б. Уотсон провозгласил, что предметом этой дисциплины должно быть поведение (англ. behavior), а не сознание человека. Так просто психология оказалась в рабстве социологической методологии, подчинившей поведение человека детерминирующему влиянию со стороны его социального окружения. Уотсон считается основателем бихевиористского движения в психологии, которое развил Б.Ф. Скиннер. Так последний высказал убежденность в возможности "запрограммировать на подобающее поведение" каждого человека путем изменения внешних условий его жизни. Свою книгу "За гранью свободы и достоинства" (1971) он завершает словами: "Мы еще не видели, что человек может сделать из человека"^[1].

Психологи столь легкомысленно отказались от изучения сознания человека по той причине, что, мол, только внешнее поведение людей доступно научному наблюдению, а значит способно предоставить ученым объективные данные для анализа. Подлинной же причиной этой ложной посылки было неприятие философских и религиозных допущений о существовании души, ума или сознания. Разумеется, при таком подходе сознание человека лиша-

^[1] B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (London: Penguin, 1973), P. 210.

лось своей природной самостоятельности (автономии). Между тем ряд психологов (напр. У. Джеймс, Э. Фромм, В. Франкл, Н. Хомский) отступили от этого правила, признавая автономный от внешних (социальных) и внутренних (генетических) факторов характер поведения людей. Таким образом, засилье в психологии методологических подходов социологии свело ее собственную ценность на нет. Сама же социология объясняла поведение человека как и физиология, только на место законов наследственности были поставлены утопические социальные закономерности типа марксистского детерминизма.

Намного серьезнее к данной проблематике отнеслись философы, разделившиеся по этому вопросу на множество течений (от вульгарного материализма до интуитивизма и экзистенциализма). Мыслителей, принципиально отрицающих существования случайности в мире и свободы воли в человеке, принято называть детерминистами (от лат. "определять"). Их же оппонентов, склонных видеть в свободе воли и разнообразии мира самодостаточность, обозначают волюнтаристами (от лат. "произволение"). Иными словами, детерминисты сводят любую случайность в мире к необходимости, а волюнтаристы наоборот.

Представители первого направления (напр. П. Гольбах, Ж. Ламетри, П. Лаплас) считали человека частью механически устроенной вселенной, поэтому по большому счету исключали его самостоятельность. Здесь они следовали взглядам античных стоиков, которые учили, что "послушных судьбы

ведут, непослушных тащат". Неудивительно, что Гольбах называл свободу воли полнейшей "химерой"^[2].

В истории философии этот подход, господствовавший в античности, в Новое время был вытеснен альтернативным.

Сторонники волюнтаризма (напр. А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Ж.П. Сартр, А. Камю, А. Бергсон), напротив, отличают человека от упорядоченного мира именно принципиальной произвольностью его поведения. При этом крайним выражением этой точки была позиция абсолютного произвола воли. Например, Альберт Камю настаивал на понимании свободы воли как абсолютно безразличного выбора:

"...Все дозволено и ничто не имеет значения. Нет доводов "за", нет доводов "против", и убийцу невозможно ни осудить, ни оправдать. Что сжигать людей в газовых печах, что посвящать свою жизнь уходу за прокаженными – никакой разницы. Добродетель и злой умысел становятся делом случая и каприза"^[3].

Кажется, противостояние этих двух теорий свободы воли неустранимо. Однако по мере того, как каждая из них обнаруживала определенные проблемы, не могла не появиться третья, пытавшаяся избежать недостатков двух предыдущих. Назовем представителей этой средней позиции "центристами". К этим философам следует отнести, прежде всего, Р. Декарта, Г.В. Лейбница, Х. Вольфа, И. Канта. Они считали, что мир не всегда и не полностью подчиняется физическим законам, но взаимодействует как со случайными процессами, так и с целенаправленной волей человека, имеющей некоторую самостоятельность. На их взгляд, свобода воли человека представляет особый вид

^[2] Гольбах П. Здравый смысл. – М., 1941, с. 60.

^[3] Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М. 1990, с. 121-122.

существования, коренящийся в потусторонней реальности. Как говорит Виктор Франкл,

"свобода разума человека поднимается над законами, управляющими природой, и действует на своем собственном, более высоком уровне бытия, который автономен, несмотря на его зависимость от нижних уровней бытия"^[4].

На этом основании человеческая воля может самостоятельно избирать себе цель, т.е. создавать новый причинно-следственный ряд явлений. Если эта цель имеет моральный характер, человека можно рассматривать как самоуправляемую и даже самоопределяющуюся "природу".

Эту позицию выражает известный русский мыслитель и педагог Константин Ушинский так:

"Произвольный рассудочный процесс свойствен только человеку: только человек, часто с заметным насилием для своего нервного организма, ищет различия, сходства, связь и причины там, где их и не видно: перебирает с этой целью свои произвольно или произвольно составленные представления и понятия, связывает те, которые связываются, разрывает те, которые должны быть разорваны, ищет новые. Источник этой свободы в рассудочном процессе человека находится в свободе его души – в ее самосознании, ибо свободную волю, как это мы увидим в последствиях, может иметь лишь то существо, которое имеет способность не только хотеть, но и сознавать свой душевный акт хотения: только при этом условии мы можем противиться нашему хотению"^[5].

На этом основании последователь педагогической школы Ушинского В. Сухомлинский говорил о необходимости развития "умения управлять своими желаниями".

Разумеется, центристскую позицию не мог удовлетворять ни крайний детерминизм, ни крайний волюнтаризм. Первый, потому что называет волю обманчивым чувством, не имеющим под собой никаких реальных оснований; второй, потому что считает человека неспособным совладать с произволом собственной воли. Если по представлениям детерминистов человек является рабом внешних обстоятельств, то в учении волюнтаристов он – раб собственного произвола. Свободе воли приходится избегать двух крайностей, как говорит Федор Степун:

"В отрыве от истины свобода превращается в произвол, в анархию, в борьбу против всех; в отрыве от личности она превращается в пассивное послушание, в дисциплинарный батальон иезуитско-орденского, прусско-казарменного или большевистски-партийного типа"^[6].

Получается, что детерминизм чересчур сковывал свободу воли, а волюнтаризм – расковывал. При этом более утопично выглядит именно последний. Еще Ж.Ж. Руссо высказывался против представлений об абсолютной свободе человека, хотя и питал большие симпатии к идее свободы. Он утверждал, что полная свобода человека невозможна, поскольку ее ограничивает самое его существование. Для достижения человеком абсолютной свободы ему нужно

^[4] Франкл В. Человек в поисках смысла. – М: Прогресс. 1990, с. 162-163.

^[5] Ушинский К.Д. Педагогический сочинения. В

6-ти тт. т. 5. – М: Педагогика. 1990, с. 457.

^[6] Степун Ф.А. О свободе // Опыт русского либерализма. – М. 1997, с. 358.

было бы умертвить вокруг себя не только всех людей и даже Бога, но и самого себя. Человеческое существо сковано даже своей природной ограниченностью. Впрочем, в этом вопросе Руссо был не совсем прав, поскольку в своем сознании человек не скован даже материальными условиями жизни. Так он может вспоминать, абстрагировать, мечтать, воображать, планировать и т.д. Однако известный французский мыслитель был полностью прав в том, что абсолютная свобода действий невозможно для смертного существа. В этой сфере своего проявления свобода воли не может быть абсолютной.

Центристская позиция сместила спор во внутрь человеческого сознания. Особую остроту принял вопрос отношения между собой воли, чувств и разума в сознании человека. В психологии сторонники волюнтаризма отстаивают мнение о том, что не разум, а воля является решающим фактором психической жизни. Действительно, человек является единственным существом, способным идти против доводов разума, что можно увидеть, например, в суициде. Однако означает ли это то, что он обязан это делать? Вовсе нет, отказ от разума вовсе не обязателен для воли. Лесли Стевенсон в своей книге "Десять теорий о природе человека" писал:

"Понятие свободного действия никак не подразумевает, что это действие вообще не имеет причин (это сделало бы его случайным, а значит, его едва ли можно было бы вменять совершившему его), но предполагает, что оно происходит по причине выбора со стороны

субъекта. И мы можем продолжать считать людей ответственными за те действия, которые они избрали для себя, даже если полагаем, что сам этот выбор небеспричинен"^[7].

Тем не менее, доводы разума являются лишь поводом, а не причиной для принятия решений волей. "Наше "я" не может оставаться пассивным зрителем мотивов и должно вмешаться в грозящую "ничью" мотивов или отказаться временно от решения"^[8]. Таким образом, несмотря на то, что внутри человеческого сознания ведется борьба не только чувств и мнений, но и мотивов, принятие конечного решения, от которого зависит конкретный сознательный поступок, зависит от "усмотрения" исключительно воли человека. В этом смысле воля способна отвергнуть в качестве неприемлемого даже абсолютное знание, доведенное до ведома людей Самим Богом. И здесь нам нужно перейти в область библейского, а затем и систематического богословия.

Свобода воли в Библии

К библейской точке зрения приближена центристская позиция светских мыслителей. Согласно Библии, человек является носителем двух природ: материальной и духовной, поэтому первая подчинена законам физической реальности, а вторая – нет. Первая называется свободой поступка, вторая – свободой желания, и обе эти разновидности свободы, конечно же, различаются и в науке. Разумеется, и внутренняя свобода испытывает на себе борьбу раз-

^[7] L. Stevenson, D. Haberman. Ten Theories of Human Nature, N.Y.: Oxford University Press, 3d ed., 1998. Русское издание: Слово, 2004; цит. по: <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/>

stevenson=10_theories_of_human_nature=ann.htm.
^[8] Левицкий С.А. Трагедия свободы. – Франкфурт-на-Майне: Посев. 1984, с. 14.

личных мотивов, чувств и рациональных доводов, но последние не имеют над ней такой же власти как законы природы над свободой внешнего поведения. Здесь имеют место влияния, но не принуждения, о чем мы поговорим ниже. Даже действие "первородного греха" не имеет полной власти над сознанием человека (Рим. 7:18-19).

Примером произвольной части свойств свободы воли является случай неоднозначной реакции двумя сыновьями на отцовское повеление из притчи Христа: "У одного человека было два сына; и он, подойдя к первому, сказал: сын! пойди сегодня работай в винограднике моем. Но он сказал в ответ: не хочу; а после, раскаявшись, пошел. И подойдя к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: иду, государь, и не пошел" (см. Мф. 21:28-32). Как видим, свобода воли человека предполагает обращение не только от добра к злу, как это ошибочно учил Августин, но и от зла к добру. Примечателен и тот факт, что с двумя этими сыновьями Христос сравнивал целые категории людей: фарисеев и мытарей.

Представляет ли собой этот факт обратимости свободы воли особую разновидность необходимости? Является ли непреодолимым этот произвол? Нет, поскольку Слово Божьей указывает на возможность непринудительного влияния на свободу воли со стороны, по крайней мере, истины и любви. Это означает, что воля способна к самоограничению и самоконтролю. Например, познание истины имеет воспитательное для свободной воли значение. Поскольку моральное знание способно влиять на произвол свободной воли, мы говорим о необходимости воспитания, особенно в детском возрасте чело-

века. Текст Притч. 20:5 содержит в себе эту важную истину: "Помыслы в сердце человека – глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их". Таким образом, знание выполняет важную роль в деле побуждения воли к самоконтролю и духовной дисциплине, при этом не принуждая ее к выбору. Это находится в полном согласии с выше приведенным мнением Стевенсона.

Свобода воли грешника реализуется не только во зле. Он способен к добру, по крайней мере, в области своих убеждений и намерений (Лк. 6:32; Рим. 7:18). Используя эту внутреннюю способность, Божья благодать действует через неверующих людей и во внешней их жизни. Поскольку свобода воли не уничтожена в грешнике полностью, от него ожидается согласие воспользоваться Божьим предложением спастись (Быт. 4:7; Ис. 45:22; Иер. 33:3; Иез. 18:30; Иоил. 2:12-14; Зах. 1:3; Мал. 3:7; Мф. 16:24; Деян. 5:4; Иак. 4:7-10; 1 Кор. 6:12; 7:36; 9:17; 2 Кор. 8:17; Кол. 2:18, 23; Флм. 1:14; Евр. 10:23; 12:10). Если бы грешник был духовно мертв совершенно, его следовало бы хоронить, а не спасать.

Таким образом, мы видим, что наказание за грех Адама, постигшее все человечество, касалось лишь тела человека, и потому было временным, а не вечным, земным, а не духовным, обратимым, а не окончательным. Бог не лишил Адама в Едеме всей Своей благодати, но оставил за ним ту ее толику, которая обеспечивала способность людей осудить свой грех и воззвать к Нему за помощью. Таким образом, действию "первородного греха", неотразимым образом поработившего телесную природу человека, противостоит предшествующая благодать (Ин. 1:9; 6:44; Деян. 17:27; Рим. 2:4). Она укрепляет слабую

волю человека, пробуждает ее от духовного паралича и невежества, и таким образом делает его способным принять спасение верой и покаянием (Мф. 23:37; Лк. 13:1-7; Ин. 5:40; 6:67; Деян. 13:46). Поскольку эта всеобщая благодать подготавливает сознание человека к признанию его личной греховности и побуждает его искать спасение, Бог ожидает от него определенного ответа на Свое приглашение спастись (Втор. 4:29; Пс. 26:8; Ис. 45:19; Иер. 29:13-14; Мф. 23:37; Лк. 11:2-13; Ин. 5:40; Деян. 17:27; 2 Кор. 4:2; Гал. 6:10; 1 Тим. 4:10; Евр. 3:7-8; 4:2; 5:9).

Если свобода воли обладает способностью частично (лишь в своем желании) преодолеть последствия "первородного греха", как она может быть свободной от предопределения Божьего? По идее это невозможно, однако Писание не характеризует волю Господа в качестве неотразимой. Напротив, оно изображает Божье предопределение, в частности в вопросе спасения, условным и ограниченным Его предугаданием будущих желаний человека. Например, Господь "знал" наперед поведение не только верных, но и отступников (Быт. 18:21; Исх. 3:19; 2 Пет. 2:9), но это Его предугадание не предопределяло их к гибели. Следовательно, Его предугадание и предопределение (Рим. 8:29) имеют не абсолютный, а условный характер. Бог избирает к какому-то поручению не произвольно, но ищет смиренных и осознающих свою зависимость от Него людей (Пс. 36:11; 39:5; 149:4; Притч. 15:33; 21:4; 29:23).

Если таково положение неверующего человека, то свобода христианина налагает на него полную ответственность за свое спасение. Текст 1 Фес. 5:21-22 гласит: "Все испытывайте, хоро-

шего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла". Прежде чем "держаться", нужно определить "зло". И здесь Бог не оставил свободу человека, желающую слушать Бога, без какого-либо руководства. И другие тексты Нового Завета свидетельствуют о том, что вопрос определения зла и добра зависит от Бога, предоставляющего людям те критерии, по которым нужно "все испытывать". Иными словами, в новозаветном учении о свободе человеческой воли представлена как зависимость человека от знания Бога, так и свобода отношения к этому знанию. Воля нуждается в помощи, но все же кое-что она делает самостоятельно.

Учение Павла о свободе воли человека в его сознании и ее несвободе в его действиях (Рим. 7:14-25) показывает двойственность проблемы свободы. В его понимании свобода человека имеет два уровня: внешний (в поступках) и внутренний (в сознании). В поступках свобода человека весьма ограничена, так что желаемое не всегда удается осуществить на практике. Это значит, что в таких случаях к неуспевающему человеку нужно проявлять снисхождение. Он может прийти к нужному результату, но не сразу, а позднее. Вот почему Иисус Христос прощал поступки мытарей и блудниц, но осуждал помышления фарисеев, несмотря на их внешнюю безупречность.

Бесспорно, что для духовного выражения свободы и реализации цели нравственного совершенствования необходимо познание истины. В этом смысле необознанную свободу следует понимать как рабство духовное, и, наоборот, рабство праведности является подлинной свободой, поскольку позволяет человеку отвергнуть злую состав-

ляющую самой своей воли (Ин. 8:36; Рим. 8:16). Когда же самоорганизующаяся свобода воли добровольно выбирает рабство духовное, происходит ее самоограничение и самоопределение (укоренение в своем выборе).

Представления о свободе воли человека авторов Нового Завета опираются на богословское утверждение о непринудительном характере воли Бога. Это объясняет, почему благодать Бога, встречаясь с упорным и сознательным сопротивлением человека, предоставляет ему возможность отвергнуть спасительный призыв и Божьи усилия по его спасению (Иов. 37:23; Мф. 18:33-34; 21:43; 22:12-13; 23:37; Мк. 10:21; Лк. 4:28-29 (ср. 4:22); 8:13; 9:53; Ин. 5:40; 6:67; 8:46; 10:36; 15:5-6; Деян. 14:6-20; 26:19; Иуд. 4-6; Рим. 8:13; 10:16; 1 Кор. 10:1-12; Гал. 5:13; Кол. 1:23; Евр. 4:2; 6:6-8; Откр. 3:20). Только условностью предложения и пребывания в спасении конкретного человека можно объяснить описанные в Библии случаи отпадения от благодати, веры и Бога (1 Цар. 10:1 (ср. 1 Цар. 9:16,17); 3 Цар. 11:4,9-10 (ср. 1 Пар. 28:9); Иер. 17:13; Иез. 18:24,26; 33:18; Мф. 10:33; 13:11-15,21; Мк. 4:17; 14:21; Лк. 8:9,10,13; 15:24; 22:32; Ин. 16:1; Иак. 4:4; 2 Пет. 2:1; 1 Ин. 2:15; Рим. 11:20-23; 1 Кор. 6:9-10; 8:11; 15:2; Гал. 5:21; Кол. 2:6-8; 1 Фес. 3:2-5; 1 Тим. 3:6; 2 Тим. 4:10 (ср. Кол. 4:14; Флм. 1:24); Евр. 6:12; 10:26-27).

Разумеется, условность принятия спасения в дар подразумевает некую форму синергии или взаимодействия. Текстуальные основания синергической концепции находятся в таких местах Нового Завета, как Мф. 25:29; Мк. 16:20; Лк. 17:5-6; 2 Пет. 1:5,8; Рим. 1:10; 8:26; 1 Кор. 10:13; 2 Кор. 1:10-11; 9:10; Флп. 1:19. Благодать Божья ожидает от

человека определенных встречных действий, и только на этом условии даруется ему. Примером библейской разновидности синергизма в принятии спасения является текст Ис. 59:1: "Вот, рука Господа не сократилась на то, чтобы спасти, и ухо Его не отяжелело для того, чтобы слышать, но беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лице Его от вас, чтобы не слышать". Как видим, Бог может (как и хочет) спасти всех людей, но грехи людей (а точнее внутренняя привязанность к этим грехам) не позволяют Ему осуществить эту возможность. Но почему? Потому что, Бог терпелив ко злу лишь до определенной меры (Быт. 15:16; Иер. 44:22; Иез. 7:4,9; Мф. 23:32-33; 1 Фес. 2:16).

То, что Божья воля или Его предопределение не ограничивают свободу воли человека, видно из условных Божьих пророчеств или таких примеров, как представленный в тексте 1 Цар. 23:7-13. Обратившись к Богу через священнический ефод, Давид получил Божий ответ о намерениях жителей Кеиля предать его в руки Саула. Перед нами налицо факт предведения Божьего. Имело ли оно принудительный характер? Нет, поскольку Давид оставил этот город заблаговременно, так что это предвиденное Богом действие не исполнилось. Причем в этом деле проявление свободной воли Давида налицо. Если бы Давид не поспешил скрыться, намерения жителей могли бы стать реальностью. Бог предостерег Давида не от мнимой, а от реальной опасности. Следовательно, Бог предпочел не Самому извлечь Давида из рук его врагов, а задействовать его собственную предусмотрительность, поскольку тот искал

Его совета. Получается, предусмотрительность Давида не задействовала предсказание Божье, и оно не сбылось. Следовательно, не всякое предвидение является предопределением, коль не всякое предсказание сбывается. Этот вид всеведения Божьего называется условным предузнанием, поскольку его осуществление зависит от условий, выполняемых с человеческой стороны, и потому оно изменчиво и обратимо.

В пользу непринудительности воли Божьей красноречиво свидетельствует и желание Бога спасти всех без исключения людей (Мф. 11:28; Мк. 16:15; Ин. 1:29; 3:16-17; 12:32; Деян. 4:12; 2 Пет. 3:9; 1 Ин. 2:2; Рим. 10:12,18; 11:32; 14:15; 1 Кор. 8:11; 2 Кор. 5:15,19; Флп. 2:6-11; 1 Тим. 2:4,6; 4:10; Тит. 2:11; Евр. 2:9,15; Откр. 22:17). Если же Бог желает, но не настаивает на Своем желании, значит Его воля условна и достигается не посредством принудительных мер. Поскольку Бог имеет моральные причины для Самоограничения, непринудительный и условный характер Его влияния на людей объясняет, почему человек может сопротивляться этому влиянию.

В новозаветном богословии Бога характеризует определенная терпимость к заблудшему человечеству (Лк. 13:8; Ин. 12:47-48; 1 Пет. 3:20; 2 Пет. 3:9,15; Рим. 2:4; 3:26), позволяющая Ему отсрочивать при отсутствии покаяния (напр. Израиль при Моисее и позже) или отменять при его наличии (напр. ниневитяне, Ахав, Езекия) Свое наказание виновных лиц. По этой причине Бог быстро и решительно наказывает лишь крайние проявления зла, выраженные, в основном, в виде гордости (напр. Навуходоносора, Валтасара),

обычным же грешникам Он предоставляет шанс для покаяния и возможность исправления при Своей помощи (Притч. 14:17).

Свобода воли в христианском богословии

Свобода воли в христианском богословии оспаривалась с двух позиций: учения о "первородном грехе" Августина и учения об абсолютном предопределении Кальвина. Августин впервые в истории христианского богословия заявил, что Бог спасает человека, совершенно не согласовывая с ним Свои намерения. "Если благословение должно быть дано человеку, он точно станет благословленным, но если оно никогда не должно быть ему дано, он никогда не пожелает его" ("Об укорении и благодати", пар. 34). "Бог избрал нас во Христе до создания мира, предопределив нас к усыновлению, не потому, что мы намеревались сами по себе быть святыми и непорочными, но Он избрал и предопределил нас к тому, чтобы мы могли быть таковыми" ("О предопределении святых", пар. 57). Как видим, здесь нет ни слова о грехопадении... Оно здесь совершенно не причем, когда Бог суверенен губить и спасать.

Правда, первоначально Августин не высказывал мысль о том, что любое согласование Богом с людьми Своих действий противоречит верховенству Его власти. Он просто учил, что грешный человек не в состоянии ни заслужить себе спасение, ни пожелать его принять в дар. Грех Адама просто лишил его свободы воли: "Не человеческая воля достигает благодати посредством свободы, но скорее свобода достигается посредством благодати"^[9].

^[9] "Об упреке и благодати", 8.17.

Августин, однако, допустил в этом вопросе досадную ошибку. Дело в том, что для получения спасения Бог от человека все же кое-что требует. Конечно, не дел, но веры и покаяния. Августин это знал, но выкрутился из данного положения весьма странным способом: Бог делает вместо нас то, чего и требует. Однако при таком изложении вопроса спасения возникает, по крайней мере, одна неувязка. Разве Бог должен каяться вместо грешника? Разве Он должен вместо нас ежесекундно испытывать всю боль и ужас нашего падения? Разве не мы сами должны переживать на себе все мучительные последствия собственного зла? Конечно, Богу стыдно за нас, но не вместо нас. Это наша собственная вина, которую мы должны признать, чтобы не погибнуть. И одного Божьего обличения здесь мало. С ним нужно согласиться свободной волей. Это наше собственное действие, которому Бог может лишь содействовать, но не причинять односторонним образом.

Убедив себя в том, что Бог не может допускать, а лишь все причиняет в нашей жизни, Августин столкнулся с проблемой несоответствия реального опыта основным доводам своей теории. Если Бог благ и всемогущ, то как могло возникнуть на земле зло? В поисках ответа на этот вопрос Августин пришел к возмутительному с христианской точки зрения выводу: зло имеет место на земле потому, что так пожелал Сам Бог, пусть даже лишь пассивно или позволительно. Таким способом Августин пытался объяснить живучесть зла и самого существования ада. Отсюда и его требование физической расправы над еретиками: "Кто может любить нас больше, чем Бог? И, однако, Он не пе-

рестает не только учить нас с благостью, но и устрашать нас с пользой".

Однако здесь Августина поджидала еще одна западня: при помощи идеи "первородного греха" нельзя было объяснить происхождения зла сатаны и падших ангелов. И вот здесь, мучительно терзаясь над ответом на этот вопрос, Августин был вынужден ввести зло в самую природу Бога – по крайней мере, в виде доктрины двойного предопределения – одних сотворенных Им существ к спасению, других к гибели. Мир оказался разделенным на два лагеря таким образом, что переход из одного в другой и обратно был невозможен. Отсюда свободе воли людей Августин предоставил место действовать либо внутри добра, либо внутри зла. Выбирать между тем и другим она уже не могла. Следовательно, одни люди становились объектами милости Бога, а другие – Его ненависти. Так к безусловному праву Бога на насилие, пускай и к добру, добавилось понятие "избрание", понятое не в евангельском, а в манихейском смысле. Таким образом, к концу своей жизни Августин стал высказывать идеи близкие к тем, которые через тысячу лет после него выскажет Жан Кальвин.

В целом Августин допустил две досадные ошибки: превратил Бога в диктатора, не допускающего ничьей и никакой свободы, а человека – в полнейшее ничтожество, в котором полностью исчез "образ Божий". Он не смог понять, что абсолютный произвол в воле Бога был не достоинством, а пороком. Такое понимание означало, что Бог лишился права контролировать Собственную волю, получившую способность в равной мере как спасать, так и губить людей, делая это абсолютно

произвольно даже по отношению к одному и тому же грешнику. Однако Августин искажил библейское представление не только о природе Бога, но и о природе человека. Он не заметил в грешнике одной важной способности, которую Господь пожелал не отвергнуть, а преобразить, – смирение. Смирение – это не порок, а большая добродетель, однако добродетель, доступная не только христианам, но и невозрожденным людям. Без нее невозможно было бы их покаяние и, следовательно, прощение. Вот эту способность Бог и сделал условием с человеческой стороны для получения людьми Его неоценимой милости. Суть заблуждения Августина выразил Бернар Клервоский в простых словах: "Отними свободу воли – и не будет, чему спастись; отними благодать – и не будет, чем спастись". Если в ереси Пелагия не было нужды в Спасителе, то в ереси Августина – исчез сам спасаемый. В чьих же взглядах было больше ереси, судить читателю.

По вопросу понимания характера предопределения столкнулись взгляды таких богословов как Жан Кальвин и Якоб Арминий. Кальвин считал, что Бог не допускает никакой свободы в сотворенном Им мире, но все предопределяет, причем данное его утверждение означало, что в это "все" необходимо должно быть включено и зло. Отсюда и неприменимость к Богу вопросов морали, включая и тот, почему "некоторым предназначена вечная жизнь, а другим – вечное проклятие"^[10].

В отличие от Кальвина, Якоб Арминий не рассматривал волю Бога как

принуждающую – ни к гибели, ни к спасению.

"Если [Бог] решил использовать силу, которой... творение может сопротивляться, значит, следует говорить, что событие происходит не неизбежно, но допустимо, хотя его действительное течение определено известно Богу заранее"^[11].

А если кто-либо и сомневается в этом, необдуманно считая Господа абсолютным тираном, то ему следует обратить внимание на следующие слова Иисуса Христа: "Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крыльями, и вы не захотели!" (Мф. 23:37). Интересы двух волей сталкиваются между собою, но уступает именно Божья. Невообразимый факт, граничащий с полнейшим абсурдом, с точки зрения богословия кальвинизма!

Проблему же рабства воли по причине "первородного греха" Арминий решал при помощи учения о предварительной или предшествующей (возрождению) благодати, которую считал универсальной. Последняя нейтрализовала последствия "первородного греха" в такой мере, что воля человека оказывалась способной откликнуться на Божий призыв к спасению. Бог потому и требует от человека веру, а не производит ее, что "постановил даровать человеку достаточно благодати, чтобы он мог поверить"^[12].

Таким образом, по Арминию, человеческая воля способна поверить по

^[10] Calvin, J. Institutes of the Christian religion. V.1.2. Philadelphia, w. y., V.2, P. 925.

^[11] James Arminius, The Writings of James Arminius (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker,

1956), vol. 1, P. 291.

^[12] James Arminius, The Writings of James Arminius (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), vol. 1, P. 383.

причине непринудительного действия как всеобщего искупления Христа, так и универсального действия Духа Святого. "Сам по себе" (это важная оговорка у Арминия) человек не способен пожелать благое, но предварительная благодать делает его способным к этому. Иными словами, как Бог теоретически может делать все, но практически не может делать зла, так и человеческая воля в теории сама по себе не может желать добра, но фактически всегда способна на это благодаря безусловному и универсальному воздействию предварительной благодати.

Необходимость самоограничения свободы воли

Почему же Бог так долготерпелив к первым и одиночным согрешениям и столь нетерпелив к согрешениям последующим и продолжительным? Это связано с особенностями человеческой воли. Для осуществления вполне осознанного выбора, который только и может нести на себе всю ответственность, свобода воли должна встретиться не только с добром, но и со злом, причем в полном их проявлении. Лишь после этого ее выбор между ними будет сознательным, а, следовательно, и ответственным. До этой встречи свобода воли пребывает в состоянии детского произвола. Она не в состоянии избирать сознательно, поскольку не имеет возможности на опыте познать последствия обоих альтернативных действий.

Зло, конечно же, свободная воля познает из личного непослушания воле Господа. Соответственно она познает и противоречивость зла для ее природы,

^[13] Франкл В. Человек в поисках смысла. – М: Прогресс. 1990, с. 77.

носящей в себе первоначальный "образ Божий". Конечно, цена за это первичное познание зла существует. Это наказание, непременно отражающееся на ее земной судьбе, однако оно не относится к вечной участи человека. Окончательное осуждение за грех человека ожидает лишь при повторном, а вернее систематическом совершении греха. Делая грех повторно и вопреки своему внутреннему и Божьему внешнему сопротивлению, воля "закаляется" в грехе до такой степени (Пс. 36:8; Мф. 24:12), что свыкается с ним, так что в конечном счете теряет свою способность к осуждению этого греха (Иер. 13:23; 2 Тим. 2:25).

Таким образом, для Бога первоочередную важность обретает не тот факт, что человек согрешил, а то, что он собирается делать с этим своим грехом. Как говорит Франкл, "человек не свободен от условий. Но он свободен занять позицию по отношению к ним. Условия не обуславливают его полностью. От него – в пределах его ограничений – зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям"^[13]. Следовательно, свобода воли может позволить себе попробовать все, включая и зло, однако она не имеет морального права оставаться в этом зле, сохраняя дружбу с истиной.

Свободная или автономная воля встретившись в Божественной истине претерпевает сильнейшие изменения, так что не может оставаться в младенческом состоянии первоначального произвола. Истина ставит ее в состояние неминуемого выбора, так что каждый сделанный волей выбор – в сторону ли добра или зла – приближает ее либо к одному, либо к другому. Выберет воля добро, ей уже легче будет при-

нять следующее добро; выберет зло – еще более укоренится в этом зле. Истина призвана помочь воле самоопределиться в добре, но не принуждает к нему. Неслучайно безудержному произволу неразумной человеческой свободы Ф. Достоевский противопоставлял религиозные ценности: "находя Христа, человек сам себя находит".

Разумеется, Божественным авторитетом освящены и светские моральные ценности, поскольку основаны на свидетельствах голоса совести. Все эти знания способны помочь свободной воле решиться на самокритику и самоограничение, которые для нее являются единственным способом самовывживания. Оставшаяся же в детском (первоначальном) состоянии свобода воли обрекает себя на самовыврождение и потерю духовной самоидентичности, по крайней мере, она лишается способности к самоконтролю, а, следовательно, и к покаянию. Когда человек лишается способности к покаянию, он становится предметом "ожесточения сердца", осуществленного на этот раз уже Богом. Таким людям нет возможности спастись, и они находятся в полной власти врага человеческих душ, дьявола.

Теперь нам становится ясным, что свобода воли имеет не одного, а двух своих врагов: принуждение внешнее, перекладывающее всю ее ответственность на другого, и принуждение внутреннее, отказывающееся вообще от какой-либо ответственности. Собственно говоря, для осуществления сознательной деятельности свободы воли необходим поиск состояния между полной внешней неуправляемостью и полной

внутренней неуправляемостью воли. Таким образом, свободной воле нужно научиться избегать подчинения как внешним воздействиям, делающим ее беспомощной, так и собственному произволу, который делает ее заложником самой себя. Так что прав оказывается Ж.Ж. Руссо сказавший: "Если ты хочешь увидеть самого большого своего врага, посмотри в зеркало". Человек, лишенный способности к самоконтролю, неспособен к моральному или духовному действию не в меньшей мере, чем человек, испытывающий на себе внешнее принуждение.

Иммануил Кант особо подчеркивает факт внутренней борьбы, всегда происходящей в душе человека, и обязанность последнего в обуздании злой части своей воли:

"Мудрость, состоящая в согласии воли существа с конечной целью, нуждается у человека прежде всего в развитии стремления устранять внутренние препятствия (некоей злой, гнездящейся в нем воли), а затем культивировать никогда не утрачиваемые первоначальные задатки доброй воли..."^[14].

Эрих Фромм заявляет о праве человека распоряжаться своей судьбой даже независимо от Бога: "Дело человека – сделать свой выбор; никто, никакой Бог не может его "спасти". С особой ясностью этот принцип проявляется в ответе, который Бог дает Самуилу, когда евреи захотели иметь царя (1 Цар. 8:9). После того как Самуил дал им наглядное описание восточного деспотизма и евреи все же хотели иметь царя, Бог сказал: "Послушай голоса их и поставь им царя" (1 Цар. 8:22). Подобный же дух альтернативности находит свое выражение в следующем: "Жизнь и смерть предложил Я тебе, благослове-

^[14] Цит. по: Мыслители разных эпох о совести / Этическая мысль. – М. 1990, с. 284-293.

ние и проклятие. Избери жизнь..." (Втор. 30:19). Человек может выбирать. Бог не может его спасти. Все, что может сделать Бог, – это поставить его перед принципиальной альтернативой жизни и смерти и потребовать от него выбрать жизнь"^[15].

Таким образом, человек в ряду других причин является независимой самопричиной или началом особого ряда причинно-следственных явлений. Как говорит психолог Магда Б. Арнольд: "Каждый выбор имеет причину, но он имеет причину в выбирающем"^[16]. Человек в праве относиться к различного рода внешним и внутренним детерминантам своего поведения суверенно. Даже бояться он может по-разному и различную длительность времени, потому что он выше страха как такового, хотя не всегда осознает это. Разумеется, мы должны осознать, что в определенном смысле мы сами выбираем себе спасение или гибель, даже если и не знаем всех их условиях.

Если нет свободы воли, тогда человек не может быть ни наказан, ни награжден. Тогда разговор о святости и вине – пустой звук. Тогда человек является лишь рабом обстоятельств, от него совершенно независящих. И здесь нет разницы, кто выступает в их роли: государство или Бог. Помочь осознать человеку свою, по крайней мере, внутреннюю независимость от влияющих на него воздействий – основная задача пасторского душепопечения. Не существует такого состояния греховности, из которого нельзя было выбраться каждому желающему, тем более с Божьей помощью. Макс Шелер указывал на

то, что человек имеет право быть виновным и наказанным, и если его рассматривать лишь как жертву обстоятельств, то таким образом наносится огромный ущерб его воле к изменению^[17]. Таким образом, только тогда, когда человек свободен, он может нести на себе ответственность.

Возможность влияния на свободу воли

Разумеется, воспитание ответственности не подразумевает предоставления человеку абсолютной свободы. Свобода это лишь одно из условий ответственного поведения людей. Произвольный выбор вообще не подчиняется моральным или религиозным требованиям, поскольку он произволен. Маленький ребенок в этом отношении свободен как никакой взрослый, но и наказывать его мы не можем таким же образом, как взрослых. Его свободе необходимо достигнуть состояния, которое называем ответственной свободой. Какие же факторы могут этому содействовать, разумеется, не на пути принуждения?

Приверженцы философии экзистенциализма считают, что свобода воли принципиально не способна покоряться. Для них любой выбор свободы – это прежде всего и всегда риск. Бесспорно, риск не требует ни знаний, ни ощущений, однако только безответственный риск. Риск, даже тот, с которым мы связываем проявление веры, таковым не является. Благородный риск никогда нельзя уподобить бесшабашному самоубийству, поскольку он не является безразличным. Человек должен быть убеж-

^[15] Фромм Э. Душа человека. – М: Республика. 1992, с. 106.

^[16] Arnold M.B. The Human Person (New York,

1954), P. 40.

^[17] См. Max Scheler. On the Eternal in Man (Harper & Brothers. New York, 1960).

ден, по крайней мере, в том, что нет никаких достойных причин, противоречащих рискованному решению или поступку.

Позиция крайнего волюнтаризма совершенно не учитывает право свободы воли на саму себя. На то она и свобода воли, чтобы быть способной к самоограничению и к самоконтролю, а не только к произволу. Но чтобы ограничить себя, ей нужно прислушаться к внешним советам, к числу которых Библия относит, по крайней мере, познание истины и выражение любви. Первое относится к доводам разума, второе – к положительным чувствам человека. Обе эти сферы сильно взаимодействуют с человеческой волей, поскольку разум, чувства и воля являются базовыми качествами личности человека. Несмотря на самостоятельность этих трех областей самовыражения человеческой личности, все же существует возможность их гармоничного взаимодействия. Когда же любовь и истина оказывают на волю человека совместное воздействие, последняя оказывается наименее пригодной для сопротивления.

Что можно сказать о способности воли прислушиваться к голосу истины? Нам хорошо известен пример такого изменения воли в случае с Нееманом. Вначале он разгневался на пророка Елисея за то, что тот не почтил его вниманием и предложил весьма странный способ исцеления. Но затем, на пути домой, к нему обратились его слуги с предложением: "Отец мой, если бы что-нибудь важное сказал тебе пророк, то не сделал ли бы ты? а тем более, когда он сказал тебе только: "омойся, и будешь чист" (4 Цар. 5:13). И здравый рассудок взял верх над оскорбленным

чувством. Нееман послушался разумного совета. Он не только решил поступить так, как ему было предложено, но и отказался от свободного поклонения языческим божествам, которым поклонялся раньше. Гордость – основной порок свободы воли, но, осознавая под воздействием знания все свои ограничения, она все же способна преодолеть его.

Там же, где не помогает познание истины, на способность самоограничения воли может повлиять любовь. Это неоднократно засвидетельствовано в Библии. Кроткие слова и поведение жены Навала мгновенно сменили гнев Давида на милость к этому человеку (1 Цар. 25:14-35). То же случилось и с гневом ефремлян, который успокоил полный смирения ответ Гедеона: "Что мог сделать я такое, как вы?" (Суд. 8:3). По этой причине любовь очень важно применять при обличении грехов других людей. Ее способность к смирению делает само обличение безболезненным. Даже гордый Саул не мог устоять против кротких слов Давида: "Против кого вышел царь Израильский? За кем ты гоняешься? За мертвым псом, за одною блохою" (1 Цар. 24:15). Наилучшее обличение – это сделанное без унижения и превозношения над виновным. Если мы подскажем брату его ошибки, указав на них осторожно, а не грубо, мы расположим его сердце к себе. Если же мы сумеем еще и унизиться вместе с ним – гарантия того, что он никогда на нас не обидится. Только таким способом мы можем сравнительно легко и безболезненно "приобрести своего брата", а значит воздействовать на его волю в нужном направлении.

Почему свобода воли работает столь необычно, как говорится "вплоть до на-

оборот"? Потому что не приемлет никакого насилия над собой. Она, как говорил Иммануил Кант, автономна или самоуправляемая. Это не значит, что она не способна прислушаться к другому мнению. Это не значит того, что она игнорирует все и вся вокруг себя. Это значит, что она обычно сопротивляется любому насилию, включая и мнение, навязываемое при помощи грубых требований, оскорблений, придирок или угроз. Это принуждение может быть проявлено даже в эмоциональной окраске речи (например, высокомерный или настырный тон разговора).

Неверно думать, что свобода воли заведомо отвергает любые доводы разума. Нет, она их выслушивает, но принимает собственное решение. Почему же собственное? Потому что кроме разума на ее выбор оказывают свое влияние также совесть и интуиция – свойства, присущие нашим бессмертным душам. Разум может требовать от воли самосохранения или избегания опасности любой ценой, а совесть, наоборот, самопожертвования. И воля может выбрать последнее. В таких случаях мы говорим, что совесть является внутренним двигателем нравственного выбора.

Кроме прислушивания к голосу истины и любви, свобода воли обладает свойством укореняться в первоначальном выборе. В этом случае ее способность к пересмотру прежних взглядов, убеждений и решений уменьшается с каждым сделанным выбором, подтверждающим первоначальный. Такое самоограничение свободы воли является способом ее добровольного порабощения, причем не кому-либо, а исключительно любимому человеку или справедливой идее. Это единственное в мире рабство и единственный в мире риск,

которым свободная воля не сопротивляется. Мало того, она даже стремится найти себя в достойном ее важности "укротителе". Найдя его, она успокаивается, потому что наконец-то может скинуть с себя бремя неоправданных забот и избавиться от назойливого чувства одиночества.

Если же два эти стимулятора воли сравнивать между собой, то первенство в деле укрощения свободы воли нужно отдать любви. Закхей слышал справедливые доводы разума против себя каждый день, но в них не было и толики любви, чтобы он смог обратить свое лицо к истине. Любовь же Господа сделала то, что не могла достигнуть Его справедливость. Как же прекрасно, что истина и любовь соприкасаются в одном месте – в сердце Всевышнего Бога. Любовь – наилучший из регуляторов произвола человеческой воли, даже когда достигнутые с ее помощью изменения недостаточны для перехода на сторону добра.

Важно отметить, что чем больше любовь, тем сильнее она влияет на волю. Это можно понаблюдать, например, в жизни любящих друг друга супругов. С годами их любовь крепнет, поскольку крепнет самоотдача. Этот же принцип применим и к духовным вопросам. Неверующий человек до момента своего обращения к Богу знает лишь часть Его любви к себе, хотя эта часть и достаточна для первичного пленения его воли. Соответственно его свободная воля оказывается способной отказаться от своих прав лишь частично, поскольку реагирует на ограниченное познание любви Божьей. Когда же объектом волевого усилия на этот раз уже христианина становится любовь Божья в ее более совершенном виде, сво-

бодная воля может отказаться от своих прав в значительно большей мере, чем это имело место ранее.

Разумеется, когда мы окажемся в вечности и познаем любовь Божью в самом совершенном ее виде, мы откажемся от негативной части своей свободы полностью. Там наша свобода найдет свое подлинное предназначение, прекратив метаться из стороны в сторону в поисках лучших вариантов раз и навсегда. Лучшей любви ей просто негде будет найти. Там исполнится мечта всех представителей христианского мистицизма, ищущих пути совершенного соединения с Господом.

Трудолюбие свободы

Животным, обычно олицетворяющим нежелательную изменять волю, является осел. Упрямство этого животного отмечено даже в Библии. Однако многие знают о том, что осел довольно трудолюбивое животное, а его своеволие объясняется совершенно другой причиной. Дело в том, что он капризничает обычно лишь тогда, когда просто перетрудится. Если ему дать отдохнуть и поесть, он продолжит путь без применения насилия. Нечто подобное случается и со свободной волей человека: когда ее принуждают, особенно без милосердия, она останавливается и устраивает бойкот. Когда же ее загружают работой по силам и дают ей нужное для ее существования жизненное пространство, она терпеливо несет бремя своих обязанностей.

Зная эту особенность воли человека, психологи советуют не принуждать других людей к своему мнению, поскольку в свободном существе это неизбежно вызывает только негативную ре-

акцию. Подобно ослу такой человек будет сопротивляться насилию изо всех сил, даже если это будет делаться для его же блага. Он должен убедиться в этом благе самостоятельно. Мало того, чем больше ему будут запрещать что-то делать, тем больше он будет этого желать. Применение же средств убеждения, разъяснения, доказательства и, что самое главное, любви – всегда способно склонить свободную волю каждого к предлагаемому решению. Таков механизм работы удивительнейшего из всех свойств человеческого естества.

Бог извечным Своим замыслом постановил включить в работу духовного совершенствования человеческих существ их собственную волю. И это работа достижима лишь на путях самоконтроля, самоограничения и самодисциплинирования. Этот путь отличается как от фатализма, так и от произвола – обоих видов рабства для нашей воли. Имея это в виду, апостол Павел восклицает: "Все мне позволительно, но не все полезно. Все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною" (1 Кор. 6:12). В этих словах представлена позиция избежания двух крайностей: Павел отказывается от всего, что хочет "обладать" его свободной волей принудительным образом, но признает внутреннюю потребность человека в Божественной "полезности". Таким образом, он призывает нас к труду над самими собой, осуществляемому добровольно, но по Божьему плану. Господь "иссекает" из нашей неупорядоченной воли шедевр духовного искусства (Ис. 51:1), но делает это не без нашего желания. Мы проявляем желание и готовность отвечать Его замыслу, а Он осуществляет это на практике.

Библиография

- Несмелов В.И. Наука о человеке: В 2 т. – Казань, 1898-1906 (репринт – 1994).
- Олсон Г. Моральное правление Бога. – СПб, 1994.
- Форлайнс Ф.Л. Библейская систематика. – СПб: Библия для всех, 1996.
- Шенк Р. Жизнь в Сыне. Исследование учения о неотступности. – СПб: Библия для всех, 2000.
- Пикирилли Р.Е. Кальвинизм, арминианство и богословие спасения. – СПб: Библия для всех, 2002.
- Корнер Д.Д. Вечное спасение на условии веры. – Верлаг (Германия): Титул, 2003.
- Гололоб Г.А. Свобода воли: между рабством и произволом. – СПб: Библия для всех, 2008.
- Прист С. Теории сознания. – М., 2000.
- Сёрл Дж. Открывая сознание заново. – М., 2002.
- Проблема человека в западной философии: Сборник переводов. – М.: Прогресс, 1988.
- Jacobus Arminius, The Writings of Arminius, 3 vols. tr. James Nichols and W. R. Vagnall (Baker, 1956).
- John Miley, Systematic Theology, 2 vols. (Methodist Book Concern, 1892, 94; Reprint: Peabody, Mass.: Hendriksen, 1989).
- Klein, William W., The New Chosen People: A Corporate View of Election (William Wade Klein, 1990).
- Emil Brunner, Karl Barth, Natural Theology, ed. John Bailie (London: Geoffrey Bles, Centenary Press, 1946)
- Brunner, Emil, Man in Revolt: A Christian anthropology, tr. Olive Wyon (1937; Lutterworth, 1939).
- Understanding the Self, ed. R. Stevens (London: Sage, 1996).
- Roger Scruton, An Intelligent Person's Guide to Philosophy (London: Duckworth, 1996).
- Mary Midgeley, Beast and Man: The Roots of Human Nature (London: Methuen, 1980).
- Trusted J. Free will and responsibility (Oxf., 1984).
- Van Inwagen P. An essay on free will (Oxf., 1983).
- Jeeves, Malcolm A., Berry, R. J. and Atkinson, David, Free to Be Different (Marshalls, 1984).
- Pink T. Free Will: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press. 2004).
- Watson G. ed., Free Will (Oxford: Oxford University Press, 1982).