

**ВСЕЕДИНСТВО И СВОБОДА ВОЛИ:
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ**

В предлагаемой статье с религиозно-философской точки зрения анализируется проблема возможности согласования представлений о целостности мироздания и о наличии у человека как части целого свободной воли; рассматриваются некоторые подходы к пониманию свободы; на основании подобия человеческой свободы божественной утверждается особая значимость деятельности человека и его ответственность за нее.

A. Lagunov

**ALL-UNITY AND FREEDOM OF WILL:
RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ASPECT**

The author of the article analyses the possibility of coordinating ideas about the integrity of the universe and man's possession of free will from the religious and philosophical point of view. Some approaches to understanding of freedom are considered. Basing on similarity of the human freedom and the divine one, the author proves special importance of man's activity and responsibility for it.

Интуиция «положительного всеединства»¹ у В. С. Соловьева, определившая пути развития русской религиозной философии, на наш взгляд, не случайна. Лю-

бая религиозная система, в том числе и православное христианство, которому уделяли немалое внимание представители этой философии, в своем социальном

аспекте призвана интегрировать дифференцированные части общества (личности) в соборное целое. Соборность — не просто общность, это софийное единение людей на прочном религиозном основании, не устраняющее их индивидуальности. На III Вселенском (Эфесском) соборе в 431 г. против несторианства был сформулирован догмат о том, что два естества, божеское и человеческое, во Христе соединены нераздельно и неслиянно. Христос — Богочеловек, прообраз будущего Богочеловечества, поэтому и к понятию соборности, объединяющему начала эмпирического человечества, применима подобная характеристика, «нераздельность и неслиянность». Она указывает, во-первых, на подобие составляющих становящееся соборное сообщество людей Иисусу и, во-вторых, на цельность этого сообщества, сохраняющего частную индивидуальность.

Части с необходимостью должны осознавать связь с целым, свою неотъемлемость от него, что и обуславливает религиозные чувства, детерминирующие становление конкретных религий, нормирующих ценности и цели, важнейшие из которых связаны с постижением и достижением целостности бытия. Совпадение корней в словах «целое» и «цель» невольно заставляет задуматься об общем их происхождении. Однако считается, что слово «целый» (кстати, происходящее от древнерусского «цель», обозначающего «нетронутость») употребляется в русском и во многих славянских языках с очень давних времен, вследствие чего установить точно, когда оно появилось, невозможно. Слово же «цель» — древнемецкое (*zil*, «цель», «мишень»), оно появилось в русских словарях только в XVIII в., но было заимствовано значительно раньше². И все-таки, учитывая давность появления этих слов и, соответственно, не окончательную этимологическую проясненность, можно предположить их общее происхождение и построить следующую логическую цепочку,

замыкающуюся в круг: «целое» — «целомудрие» — «цель» — «религия» — «целое». Цельность, единство мира вызывает в человеке стремление к размышлениям о всеобщем, формирующем мудрую религиозность, ставящую конкретную задачу — осознание и объяснение жизненной цели, а значит, и смысла бытия. Со временем это стремление оформляется, догматизируется, порождая конкретную религиозно-ценностную систему. Религии могут быть разными, они соответствуют возрасту «взрослеющего» человечества, в социальном мире которого, по мысли В. С. Соловьева, «равнодействующая истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения частных групп к *всеобщей солидарности*»³. Поэтому на определенном этапе становления религиозных систем религиозно-философские размышления приводят к идее всеединства, возвращают человека к целому, когда-то «направившему» его к началу размышлений о всеобщем.

Однако концепция всеединства предполагает постановку вопроса если не о самой возможности наличия свободной воли у человека (части целого), то, по крайней мере, о ее значимости в процессе развития человечества. Действительно, части не могут действовать совершенно произвольно, поскольку они подчинены иерархичной целостной системе, к нарушению и разрушению которой может привести их свобода. То есть свобода частей с необходимостью должна ограничиваться «целями целого» (возможно, последнее выражение является тавтологией). Но во избежание крайнего детерминизма и от свободы частей мы полностью отказаться не можем, иначе действительность превратится в подобие театральной постановки с плохим сценарием. Значит, индивидуальные и социальные цели правомерно рассматривать и как произвольно полагаемые человеком (субъективные), и как воспринимаемые им извне (объективные), а целеполагающие религии — как

субъективно-объективные. Но рост солидарности в человеческом обществе, по нашему мнению, постепенно приводит к превалированию объективных целей над субъективными. Тем самым субъективная человеческая свобода уступает место свободе объективной, т. е. свободе божественной в религиозно-философском аспекте, которая для человека есть божественная необходимость.

Проведенные противопоставления человеческой и божественной свобод, а также отождествление божественной свободы и божественной необходимости требуют осмысления. Человеческая свобода часто понимается как возможность выбора между двумя или более вариантами действия, а в этическом плане — как свобода выбора между добром и злом, что, соответственно, допускает субстанциальность зла в мире, приводит к дуализму манихейского толка и к отрицанию идеи всеединства, так как противоположение субстанций ей противоречит. При таком понимании свободы воли неизбежно или обращение к трудно рационализируемым вопросам теодицеи, или иное концептуальное осмысление проблемы.

Л. П. Карсавин, например, представлял процесс творения как результат самоограничения Бога: «Непостижимым образом Невидимый стал видим, т. е. ограничил Себя, но не в Себе самом безграничном, а в сотворенной Им твари, которая была только образом или отражением Его, ничем своим не обладающим и все-таки от Бога отличным, ибо отражался Он не в Себе (в себе самом ничто не отражается, а если даже Бог в Себе и отражается, то в своей бесконечности), но в чем-то. При этом самоограничение Бога, Его самоотражение и сотворение Им для Себя живого зеркальца не разное, но — одно и то же действие»⁴. Философ полагал неверным считать, что тварь обладает свободой воли в смысле возможности выбора ею между двумя или более вариантами действия. Свобода воли, по его мнению, это свобо-

да хотения постижения полноты божественного бытия, свобода стремления к Богу, а зло, соответственно — следствие немощи, недостатка воли, нежелания человека почувствовать свое единство со всей тварью в божественной истине. Все человеческие и иные действия в мире есть действия Бога, вернее, их отражение в «живом зеркальце». Но если действия Бога бесконечно быстры, то действия в мире замедляются, поэтому в последнем и возникают, по Л. П. Карсавину, пространство и время. Иначе, зло в мире есть замедление, сознательное или бессознательное, бесконечно быстрых движений, действий Бога, тождественных совершенному покою (т. е. зло — не противодействие добру, а недостаточное, неполное действие), а свобода воли твари выражается не в возможности выбора «злого» вожделения, которого, собственно, и нет, а в недостаточности «доброе», истинного желания. Страдание и блаженство, которыми мы обычно определяем последствия злых и добрых деяний, в Боге сливаются, сходятся, совпадают⁵.

Акцентируем внимание на том, что просматривающийся в данном подходе гегельянский пантеизм противоречит общехристианской парадигме, разделяющей «иной», божественный мир и «этот», человеческий, грешный и тварный. Поэтому следует наряду с понятием божественной необходимости ввести в наш дискурс и понятие необходимости природной, а также прояснить отношения человеческой свободы и этих двух необходимостей.

Давно подмечено, что человек является существом двух миров — бесконечно-духовного и конечно-материального. Блез Паскаль говорил, что «человеческую натуру можно рассматривать двояко: исходя из конечной цели существования человека, и тогда он возвышен и ни с кем не сравним, или исходя из обычных присущих ему свойств... — и тогда человек низок и отвратителен»⁶. В качестве дифференциаций конечной цели возможно рассматривать

уже выделенные нами объективные цели, а в качестве исходящих из присущих человеку как природному существу свойств — субъективные. Последние цели предполагают произвол человека, его возможность свободно действовать в соответствии с субъективным волением. Но такая субъективная человеческая свобода, по сути, есть несвобода, подчинение природной необходимости. В мире неорганической природы мы не встречаемся с тем, что можно было бы отнести к свободным действиям, в растительном мире — аналогично, и лишь в животном проявляется некоторая произвольность действий, да и то эту произвольность следует рассматривать как проявление свободы особи, все еще по преимуществу подчиненной природной необходимости, только со значительными оговорками. И только в отношении существ, обладающих разумом, способных мыслить, применимо понятие свободы. Значит, поскольку человек с религиозно-философской точки зрения является жителем двух миров, божественного и человеческого, его разум есть атрибут мира божественного, а истинной следует полагать свободу объективную, или божественную, проявляющуюся в этом мире как осознанная человеком божественная необходимость.

Такое понимание божественной свободы-необходимости близко к утверждениям Б. Спинозы, который отмечал, что истинный разум создан непосредственно Богом, а не внешними причинами, в связи с чем от последних не может изменяться. Поскольку же действия разума — внутренние действия, они вечны, как и их причина. «Все действия, совершаемые нами вне себя самих, тем совершеннее, чем больше в них возможности соединяться с нами, чтобы образовать с нами одну и ту же природу. Ибо таким образом они больше всего подойдут к внутренним действиям». Поэтому философ определял человеческую свободу следующим образом: «...она есть прочное существование, которое наш разум по-

лучает благодаря непосредственному соединению с Богом, с тем чтобы вызвать в себе идеи, а вне себя действия, согласующиеся с его природой; причем его действия не должны быть подчинены никаким внешним причинам, которые могли бы их изменить или преобразовать»⁷.

Но отметим, что при таком подходе к пониманию свободы из сферы действия божественной благодати устраняются природные элементы, а синергийные богословские представления исходят также из взаимного движения человека к Богу, человек же не только божествен, но и природен, а значит, подвержен действию внешней природной необходимости, свободен и несвободен одновременно. Думается, затруднение теоретически преодолимо, если поменять вектор направленности действий: не природная необходимость должна влиять на человека и обуславливать способы его жизнедеятельности, а наоборот, человек, осознавший божественную свободу-необходимость, устремившийся к постижению божественной полноты, должен влиять на тварную природу, преображая ее. «Свобода есть неподчиненность воздействию извне, действие из себя самого, самоосуществление... Свобода совсем не есть возможность чего угодно, беспричинность, ничем не определенность; она, наоборот, не только сочетается с необходимостью, а *есть* необходимость — именно внутренняя необходимость как определенность самим собой... Августин со свойственной ему лаконичностью выразил это в словах: “Велика свобода — быть в состоянии не грешить; но величайшая свобода — не быть в состоянии грешить”»⁸, — писал С. Л. Франк.

Осознание человеком собственной греховности, недолжности своих действий, арбитром в котором является его совесть — свидетельство того, что, во-первых, человек уже этим отличается от природного мира, не знающего греха, так как, во-вторых, имеет в своих духовных глубинах представление о должном, позволяющее

ему формировать и развивать системы нравственных ценностей. Эти системы имеют как уникальные, субъективно-особенные элементы, так и универсальные, объективно-общие. Последнее и есть, думается, то должное, которое исходит из мира божественного и к которому устремлен человек в своей подлинной свободе, преображая мир природной необходимости. Практическая же выполнимость такого преображения вызывает сомнение прежде всего в связи со сложностью и долговременностью этого процесса.

Итак, человек в состоянии приобщиться к божественной свободе, но тогда его воление перестает определять ход социального развития, замещаясь волей божественной. В таком контексте допустимо говорить о «конце истории», и многие эсхатологические концепции религиозной философии являются свидетельством правильности, или, по крайней мере, традиционности нашего дискурса. И все же, если интуиция всеединства верна, а человек при этом обладает свободой воли, подобной божественной свободе, правомерно ли утверждать возможность изменения человечеством исторического сценария, пока он еще не завершен или, иначе, могут ли части нарушить и, в конце концов, разрушить целое? Представляется, что нравственная свобода человека должна предполагать возможность выбора между добром и злом, при этом зло следует понимать как добровольное подчинение человека царству природной необходимости и отрицание им божественной свободы, отказ от осуществления основополагающей идеи Божества, отражающей Его волю. Поэтому допустима возможность «отрицательного» варианта реализации человечества, причем рассмотрение негативных результатов становления последнего как замедление во времени осуществления позитивных возможностей в свете глобализирующихся проблем современности, не оставляющих человеку права на «отсрочку», становится весьма проблематич-

ным. В данном аспекте, думается, более применим подход Н. Ф. Федорова, утверждавшего возможность трансцендентного Воскресения немногих, осуждения и наказания большей части человечества в случае, если не будет реализован вариант Воскресения имманентного. Однако в этом случае мы предполагаем исправляющий ситуацию, опекающий и наказывающий акт Бога в отношении «заблудших сынов», не справившихся с поставленной задачей.

Для утверждения свободы человека, подобной неограниченной свободе Божества, по нашему мнению, вполне возможно представление о множественности миров, согласующееся с бесконечностью Абсолюта, добавление к которому любого числа «конечных» миров несколько не прибавит и не убавит его, поскольку любая конечность в отношении к Абсолюту есть ноль.

У С. Л. Франка встречается замечательная аналогия, призванная примирить, с одной стороны, несовершенство природного мира и идею страдающего Бога, с другой — представление о неограниченном божественном всемогуществе. Трудности объяснения этих несовместимых положений разрешаются уподоблением творчества Бога и творчества человека. Последнее «носит характер трудного процесса напряжения воли, преодоления препятствий, драматической смены неудач и удач и неизбежного относительного несовершенства его итога. Эта трудность, этот драматический характер творчества — оставляя в стороне относительную слабость человеческой творческой силы — определены противодействием формируемого при этом материала... Мы вправе мыслить Бога по образцу предельного типа величайшего творческого гения, творчество которого есть произвольно-свободное, не ведающее никакой внутренней слабости, изливание самого Его существа. И все же этот Вселенский Гений должен считаться с анархическими, беспорядочными силами

формируемого им материала и может осуществлять свое творчество лишь постепенно, последовательным рядом творческих усилий, направленных на все большее совершенствование материала...». Идею непрерывного и предустановленного прогресса мыслитель полагает недоразумением, поскольку всякое творчество по своему характеру драматично, часто оно бывает и регрессивным. Единственное, в чем мы не можем сомневаться — это в наступлении конечной победы Бога, первоисточника и первоосновы бытия, но победа эта наступит с необходимостью только после тяжелой борьбы. Философ приводит пронизательную фразу Гете («Я предвижу наступление времени, когда Бог, снова не удовлетворенный своим творением, опять смешает все, чтобы начать творить сначала») и утверждает: «У нас нет никаких гарантий, что достигнутый в течение 6000-летнего исторического развития уровень духовной и моральной культуры сохранится в буду-

щем; ему не только может быть суждено — и по всей вероятности, суждено — пережить катастрофы временного разрушения и упадка в будущем, как это неоднократно уже бывало в прошлом. У нас нет даже оснований быть уверенными, что наша маленькая планета есть предопределенное средоточие мировой духовной истории — вселенского процесса гармонизации и обожения мирового бытия. Мыслимо даже, что этот процесс, начатый как первый набросок Божьего творчества на земле, может продолжиться и закончиться в другом месте вселенной»⁹.

Таким образом, религиозно-философский дискурс о возможности свободы индивидуальной воли во всеедином мироздании приводит нас к утверждению особой значимости деятельности человека и его ответственности за нее (пока история длится и потенции человеческой свободы, подобной божественной, могут еще актуализироваться).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. — Ростов н/Д.: Феникс, 1999. — С. 8.

² *Семенов А. В.* Этимологический словарь русского языка. — М.: ЮНВЕС, 2003. — С. 617–618.

³ *Соловьев В. С.* Первый шаг к положительной эстетике // Соч.: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 550–551.

⁴ *Карсавин Л. П.* Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л. П. Saligia. Noctes Petropolitanae. — М.: АСТ, 2004. — С. 23.

⁵ В связи с вышеизложенным нельзя не вспомнить о графике перемежающихся положительных и отрицательных ощущений, вызывающих у человека чувства счастья или страдания, предложенном М. Веллером: система координат (X — время жизни, Y — сила «+» и «-» ощущений) располагается не на плоскости, а на цилиндрической поверхности (ось Y замыкается в окружность), поэтому самые сильные противоположные ощущения, их пики, сходятся. См.: *Веллер М.* Все о жизни. — М.: АСТ, 2006. — С. 96.

⁶ *Паскаль Б.* Мысли. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 91.

⁷ *Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза: Соч. — Ростов н/Д.: Феникс, 1998. — С. 123.

⁸ *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С. Л. Франк. С нами Бог. — М.: АСТ, 2003. — С. 358.

⁹ Там же. С. 425–431.