

Проблема свободы воли в восточном и западном христианстве

А. Ю. Лебедев

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия,
Российская Федерация, 115035, Москва, ул. Пятницкая, 4/2

Для цитирования: Лебедев А. Ю. Проблема свободы воли в восточном и западном христианстве // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 4. С. 619–639.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.405>

Современный интерес к проблеме свободы воли человека во многом стимулирован концепциями искусственного интеллекта и трансгуманизма, но ее исследование ведется в физикалистских рамках, в отличие от средневековых дискуссий, когда рассматривалась в основном «метафизика воли». В статье описываются исторические особенности восточного и западного подходов к данной проблеме. Обсуждаются отличия схемы античного мировосприятия от христианской картины мира и вопрос согласования автономии воли с Провидением. Сложность этого вопроса состоит в необходимости совмещения антиномических тезисов божественного всеведения и возможности совершения человеком альтернативного выбора. Выявляется природа данной антиномии, обусловленная некорректностью описания духовного и божественного миров посредством языка, основанного на принципах классической логики и распространяющего на эти миры эмпирические законы мира грубой материи. Отмечается, что в западноевропейской традиции попытка выхода за рамки классической логики делается молинистами в учении о «среднем знании». В восточной патристике волевая проблематика полнее всего раскрывается в творчестве Максима Исповедника, позиция которого по заявленной теме состоит в том, что, в отличие от свободы выбора, свобода воли является для человека не данностью, а заданностью.

Ключевые слова: свобода воли, предопределение, логика, августинизм, пелагианство, фатализм, Максим Исповедник.

Введение

Вопрос о свободе воли и связанной с ней моральной ответственности является одной из древнейших загадок в истории человеческой мысли. Обсуждение его происходит и в наши дни, получив дополнительный стимул вследствие развития направлений искусственного интеллекта и робототехники, возникновения концепций транс- и постгуманизма и проблем регулирования юридических отношений между человеком и «умными»

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2022
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

объектами, рассматриваемыми в качестве самостоятельных субъектов, также наделяемых определенными правами.

За свою долгую историю проблема свободы воли исследовалась в различных религиозно-философских традициях и с разных точек зрения, однако, в отличие от характерного для современности подчеркнуто материалистического, физикалистского подхода, рассматривалась преимущественно «метафизика воли», составившая предмет особо пристального интереса в латинском христианском мире.

Вместе с тем при любой интерпретации данной проблемы речь, по существу, шла о том, является ли человек в его естественном состоянии «господином самого себя» или представляет собой лишь некую марионетку, всецело зависящую от действия природных или сверхприродных сил и управляемую посредством внешних причинных факторов необходимости и случайности.

1. Свобода воли в западной средневековой мысли

Обсуждение проблемы свободы воли на христианском Западе началось в работах Тертуллиана и получило глубокое развитие у Аврелия Августина, чьи тексты считаются «наиболее обстоятельным теоретическим обобщением всего комплекса вопросов “волевой” проблематики, которые были поставлены как античной, так и предшествующей Августину христианской мыслью»¹.

В творчестве Гиппонского епископа концепция свободы воли претерпела эволюцию, в которой выделяются три этапа. В ранний период (386–395 гг.) для него характерна интеллектуалистская установка в русле традиционных для крупнейших философских школ Античности представлений о примате разума в сфере природных сил человека, когда воля рассматривалась как стремление разума, а свобода воли — как свобода самоопределения разума (*liberum arbitrium*)².

Однако если схема античного мировосприятия была двухуровневой (материальное и нематериальное сущее), то христианская картина мира включала третий, онтологический, горизонт — мир личного Божества, иноприродного тварному космосу. Поэтому проблема свободы воли приобретала новое измерение: возник вопрос, как автономия воли соотносится уже не с языческим фатумом, а с Провидением, или божественным попечением о спасении человека.

¹ Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. С. 109.

² В патристике, как и в античной философии, под разумом (*νοῦς, intellectus*) понимается не рассудок (*διάνοια, ratio*) или мыслительная сила души, а ее духовная (*πνεῦμα*) сила. Подробнее см.: Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Православный паломник, 1996. С. 378–379.

Сложность этой проблемы состояла в необходимости совмещения двух положений: всеведения Бога и возможности совершения человеком альтернативного выбора. Если Бог провидит выбор, который в будущем осуществит человек, то данный выбор становится единственно возможным. Следовательно, задавались вопросом средневековые теологи, если Бог провидит грех, то человек неизбежно грешит? Совместимо ли это с представлением о свободе воли, без чего, в свою очередь, неправомерно возлагать на человека вину и трудно обосновать теодицею?

В раннем трактате *De libero arbitrio* Августин утверждает, что воля как власть действовать из себя не уничтожается предведением. Акт воления не реализуется, если человек не желает, а способность желать, как поначалу считает Августин, находится под его контролем. Бог не предопределяет ко греху, но только предвидит его, не являясь его автором, чем устраняется знак следования между предведением и необходимостью предвидимого.

Позднее, в 395–410 гг., взгляды блаженного Августина изменились в силу его отхода от свойственного скорее философу образа мышления и приближения к библейской традиции в связи с религиозно-философской экзегезой посланий апостола Павла.

В апостольских посланиях присутствуют два взаимоисключающих утверждения:

— оправдание предопределенных Богом ко спасению зависит только от Его милосердия, а не от человеческой воли (Рим 8:30, 9:16, 9:18, 11:6; Еф 2:8–9);

— грех вменяется в вину, и Бог воздает людям по их делам (Рим 2:6, 2:16, 5:12–13), т. е. произволение человека существенно, но тогда действие благодати не имеет абсолютного характера.

Это противоречие иногда затушевывается посредством предположения, что данные высказывания «можно и даже нужно понимать иносказательно и... они не представляют собой когерентной системы... Мы имеем дело с группой высказываний, которые нельзя подвергать теоретическому обобщению по логико-философским законам, не рискуя... исказить их смысл... Августин же... поступает с посланиями именно так, как не следовало бы, т. е. трактует их, во-первых, буквально, а во-вторых, системно»³.

Однако, на наш взгляд, такая трактовка посланий говорит не о заблуждении Августина. Подобная проблема вставала и перед участниками Вселенских соборов, формулировавших догматы, описывающие реалии духовного и божественного миров, и ее решение тоже всякий раз состояло в выборе антиномического «среднего пути» между двумя отвергаемыми «логически безупречными» крайностями.

Августин столкнулся здесь с неизбежностью антиномического описания свойств неклассического мира средствами классической логики (никаким иным логическим инструментарием его эпоха не располагала, до его

³ Столяров А. А. Свобода воли... С. 141–142.

появления оставалось как минимум полтора тысячелетия)⁴, требующего равновесия двух противоположных тезисов антиномии. Как показывает история Церкви, рецепция подобных решений оказывалась длительной и достаточно трудной, однако любая рационализация предмета в рамках аристотелевской логики приводила к выводам, которые в конечном счете приходилось квалифицировать как ересь.

Аналогичная судьба ожидала и проблему соотношения свободы и благодати, у истоков которой оказался блаженный Августин. Диапазон взглядов его последователей простирался от волюнтаризма до фатализма, но сам он благоразумно «остановился на полдороге»⁵, хотя и склонялся в третий, поздний период своего творчества (411–430 гг.) к концепции предопределения. Тем не менее, как признается Августин, «вопрос о волевом решении и Божией благодати труден для рассмотрения: защита свободного решения, по-видимому, отрицает благодать; когда же утверждается благодать, кажется, что упраздняется свободное решение»⁶. Дальнейшие колебания западной богословской мысли происходили внутри этого коридора возможностей, отмеченного еще Августином и допускаемого классической логикой.

Первым уклонением в крайность стало пелагианство, возникшее в начале V в., еще при жизни Августина. Это учение развивалось в русле волюнтаристической парадигмы⁷ и было осуждено на ряде североафриканских, палестинских и римских соборов, а также на Третьем Вселенском соборе, после чего сошло с исторической сцены⁸.

Затем в ходе «полупелагианских» споров в течение столетия обсуждалось расхождение августиновского понимания соотношения свободы и благодати с православной позицией монахов Галлии, восходящей к восточной традиции раннего исихазма. Завершение этой полемики произошло на соборе 529 г. в Оранже, где акцент Августина на примате благодати, зависящей от божественного предопределяющего суда, происходившего до основания мира, был скорректирован в пользу синергии божественной и человеческой воли в вопросе спасения. Собор утвердил умеренную форму августинизма. Недостатком в его решениях явилось то, что тема предопределения не получила должного освещения⁹.

⁴ См. об этом: *Вригт Г. Х. фон.* Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 80–91.

⁵ *Столяров А. А.* Свобода воли... С. 149.

⁶ *Augustinus.* De gratia Christi et de peccato originali. I, 47, 52. URL: http://www.augustinus.it/latino/grazia_cristo/grazia_cristo_1_libro.htm (дата обращения: 28.12.2020).

⁷ См. подробнее: *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. I: Миросозерцание блаженного Августина. М.: Типография Э. Лиснера и Ю. Романа, 1892. С. 175–177.

⁸ См. об этом: *Сержантов П., диак.* Так называемые полупелагианские споры // Философия религии: альманах 2008–2009. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 449.

⁹ См., напр.: *Карпов К.* Доктрины предопределения в средневековой философской теологии // *Academia.* 2014. № 1 (32). С. 233.

К тому же периоду относят появление схоластики, первым представителем которой считается Боэций. Тему свободы и провидения он рассматривает в трактате «Утешение философией», по сути, в русле взглядов раннего Августина, но с большим акцентом на автономии воли человека. Согласование свободной воли и божественного знания будущего Боэций объясняет тем, что последнее имеет место не во времени, а в вечности¹⁰.

Непроясненность вопроса о предопределении на Оранжском соборе стала причиной полемики вокруг учения саксонского монаха Готшалка из Орбе в IX в. Этот богослов уклонился в противоположную пелагианству крайность и отстаивал положения о том, что Бог не желает спасти всех, и что Он «от века» предопределил избранных к вечной жизни, а осужденных — к смерти, так что ни те, ни другие не могут избежать своей участи¹¹.

Оппонентом учения о «двойном предопределении» стал архиепископ Реймский Гинкар. Он ввел различие предвидения и предопределения Божьего, при котором предвидение относится к всеведению Бога, а предопределение — к Его всемогуществу. Если предвидение касается любых человеческих действий, то предопределение имеет место только в отношении спасения. Формулировку Гинкара, согласно которой Бог желает спасти всех, кто будет спасен и был предопределен ко спасению¹², приняли в 860 г. на соборе в Туси, где были утверждены положения о предопределении ко спасению и необходимости благодати для спасения человека, за которым сохранялась свобода воли.

Одним из участников этой полемики стал Эриугена, посвятивший данной проблеме трактат «О божественном предопределении». Его позиция состояла в следующем: 1) предвидение и предопределение совпадают; 2) Богу неизвестно зло, так как оно не обладает подлинным бытием, и, соответственно, Он не предопределяет ко злу; 3) для реализации предопределения ко спасению человеку необходима свободная воля, которую он не утратил в результате грехопадения¹³. Эти взгляды осуждены как крайность пелагианского толка, противоположная готшалковской, на соборе 855 г. в Балансе и папой Гонорием III в 1225 г.

Как отмечает К. В. Карпов, хотя «все стороны, принявшие участие в споре, апеллировали к Августину, как высшему авторитету... четкого решения вопросов, связанных с крайними выводами из учения Августина, Церковь найти не смогла. Это, в свою очередь, открывало дорогу для нового всплеска этой полемики в будущем»¹⁴.

¹⁰ Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 288–289.

¹¹ См. об этом: Карпов К. Доктрины предопределения... С. 234–236.

¹² Там же. С. 236.

¹³ См. об этом: Карпов К. В. Проблема предопределения и свободы воли в культуре позднего Средневековья (концепция Григория из Римини): дис. ... канд. филос. наук. М.: Институт философии РАН, 2009. С. 80.

¹⁴ Там же. С. 81.

Ансельм Кентерберийский в написанном в конце жизни трактате¹⁵ рассматривает ту же проблему. Он вносит в ее решение элемент новизны, обращая направление каузальности: не божественное знание предопределяет у него необходимость будущих событий, а само их существование обуславливает необходимость божественного знания о них¹⁶. Это позволило ему совместить утверждения о божественном предзнании и свободе выбора, сделав причиной того, что произойдет, свободное решение воли.

Однако такая интерпретация не устраняет логического противоречия, обусловленного тем, что если для человека его будущее действие является *возможным*, то для Бога, знающего *то же самое действие* уже осуществленным, оно *необходимое*. Ансельм уходит от конфликта модальностей, утверждая, что они взяты в разных отношениях. Возможное реализуется во времени, а необходимое — в вечности.

В мистической теологии Бернарда Клервоского под волей понимается «разумное движение, повелевающее чувством и влечением»¹⁷. Понятие свободы он рассматривает на трех онтологических уровнях как «свободу от необходимости, от греха и от страдания»¹⁸. Первая из этих свобод (свобода выбора) присуща человеку всегда, в том числе в условиях земного бытия. Второй уровень свободы от греха духовен и отчасти реализуется для праведников. Третья, сверхприродная, свобода от страдания связана с понятием спасения, она наступит, «когда будет побеждена последняя смерть, и мы перейдем в свободу славы сынов Божиих»¹⁹.

При этом у Бернарда присутствуют антиномические утверждения, создающие логические трудности, но характерные для мистического мировосприятия²⁰. Например, хотя «одна только воля... делает тварь праведной или неправедной, достойной блаженства или страдания»²¹, тем не менее «Богом вершится наше спасение, а не посредством нас и, во всяком случае, не с нами»²².

Расцвет схоластической мысли XII–XIV вв. ознаменовался созданием ряда теологических компендиумов, содержащих тезисы, извлеченные

¹⁵ Ансельм Кентерберийский. О согласии божественного предзнания, предопределения и благодати со свободным выбором / пер. В. П. Гайденок // Историко-философский ежегодник. 1996. М.: Наука, 1997. С. 130–132.

¹⁶ Та же мысль была выражена на Востоке еще Оригеном. См. об этом: *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2013. С. 69.

¹⁷ *Бернард Клервоский.* О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. Т. 1 / под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2001. С. 446.

¹⁸ Там же. С. 458.

¹⁹ Там же. С. 450.

²⁰ См. подробнее: *Софроний (Сахаров), схиархим.* Преподобный Силуан Афонский. 3-е изд. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2011. С. 172–173.

²¹ *Бернард Клервоский.* О благодати и свободе воли. С. 448.

²² Там же. С. 473.

из канонических церковных текстов, патристической литературы и сочинений предшествующих теологов²³. В этих сборниках, носивших название «Сентенций» или «Сумм», излагались вопросы догматики, антропологии и этики с привлечением аристотелевской логики и во многом с опорой на философское наследие Аристотеля. Наиболее значительной из таких работ стала «Сумма теологии» Фомы Аквинского.

Обсуждая вопрос соотношения провидения, предопределения и свободы воли, Фома вводит ряд каузальных различий. Он подразделяет все причины на общую, имеющую своим источником непосредственно Бога, и частные, вторичные причины природного происхождения. В его схеме «нечто может выпасть из порядка частной причины, но не из порядка общей причины»²⁴.

В трактовке Фомы «предопределение есть часть провидения, но не все, что подчинено провидению, необходимо: ибо нечто происходит контингентным образом, соответственно состоянию ближайших причин»²⁵. Однако «провидение... так провидит следствия, что и порядок вторичных причин также подлежит ему»²⁶. «Бог есть первая причина, движущая и природные, и волевые причины. И подобно тому как, придавая движение природным причинам, Он не лишает их того, чтобы их действия были природными, так же, придавая движение волевым причинам, Он не лишает их того, чтобы их действия были волевыми... выбор в нашей власти, хотя и при предположении помощи Бога»²⁷.

Здесь уместно замечание общего характера. Описание духовного и божественного миров с помощью языка, основанного на принципах классической логики, неявно распространяет на эти миры эмпирические законы мира грубой материи²⁸. Некорректность такой процедуры влечет за собой логические трудности. Стандартный способ их обхода состоит во введении дистинкций в описываемые сущности. Используя сопряженные понятия, возникшие благодаря этой операции, можно устранить формально-логические противоречия в высказываниях, но это не решает проблему антиномий по существу, о чем свидетельствует продолжение обсуждений соответствующих вопросов вплоть до настоящего времени, оно лишь переносит ее сложность из логической плоскости в терминологическую и семантическую²⁹.

²³ См., напр.: *Грамманн М.* Введение в Сумму теологии св. Фомы Аквинского / пер. с нем. А. В. Апполонова. М.: Сигнум Веритатис, 2007. С. 5–11.

²⁴ *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1: Вопросы 1–64 / пер. А. В. Апполонова. М.: Изд. Савин С. А., 2006. С. 305.

²⁵ Там же. С. 325.

²⁶ Там же. С. 330.

²⁷ *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1: Вопросы 65–119 / пер. А. В. Апполонова. М.: Изд. Савин С. А., 2007. С. 233.

²⁸ Подробнее см.: *Васильев Н. А.* Воображаемая логика. Избранные труды. М.: Наука, 1989. С. 115–116.

²⁹ Наглядной иллюстрацией этому может служить утверждение, что «в Средние века приоритетным оказывается диалектическое знание, а не формально-логическое,

Однако в силу соотнесенности предложенных Аквином формулировок с традиционными церковными представлениями его учение оказалось взвешенным и дистанцирующимся от любого рода логических крайностей. Оно было официально признано Римской церковью, пользовалось большим влиянием в Средние века не только на Западе, но и в Византии и возродилось в XX в. под названием неотомизма — одного из наиболее значительных течений католической философской мысли.

Возникновение в середине XIV в. нового вида пелагианской ереси связано с именем Оккама, который провел различие между абсолютным и упорядоченным могуществом Бога. Абсолютное могущество означало, что производимое посредством вторичных причин Бог может осуществлять и без их участия, из чего следовала принципиальная контингентность всего существующего. Радикальные выводы, к которым пришли оккамисты, — в частности, о том, что Бог может обманывать, спасти грешника и осудить праведника, а человек только своей свободной волей способен достичь спасения без содействия благодати как вторичной причины, — рассматривались специальными комиссиями и были подвергнуты осуждению³⁰.

Против заблуждений Оккама было направлено учение Григория из Римини. Полемизируя с пелагианством оккамистов, он, в отличие от Фомы Аквинского, державшегося «золотой середины», допускает крен в сторону крайностей позднего августинизма, считая, что, поскольку Бог избирает одних и количество избранных точно и неизменно, *следовательно*³¹, остальные, неизбранные, осуждены и погибнут³². В этом аспекте позиция Григория близка к отвергнутому Церковью учению о двойном предопределении.

Однако от фаталистической концепции он все же уходит, акцентируя внимание на свободе божественной воли, не ограниченной не только в начале времен, но и в любой момент исторического времени, поскольку все такие моменты для Бога суть вечное настоящее. Решение Бога лежит вне времени, а потому окончательно еще не принято, и Он всегда может предопределить человека к спасению или отвергнуть его в зависимости от характера свободного волеизъявления последнего.

Тем не менее, как отмечает К. В. Карпов, «исследователи (особенно немецкоязычные) сходятся во мнении, что новая августинская школа... инициированная Григорием из Римини... стала одной из сил, способствующих возникновению Реформации Лютера в Виттенберге»³³.

а способом мышления — иносказания-тропы», причем принципиальной становится эквивокация (двузначность понятий) (*Неретина С. С.* Абеляр и особенности средневекового философствования // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты / пер. с лат.; вступ. ст., сост. С. С. Неретиной. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. С. 11–12).

³⁰ См. об этом: *Карпов К.* Доктрины предопределения... С. 240.

³¹ Яркий пример использования двузначной классической логики, к которой нередко прибегал в аргументации риминиец.

³² См. подробнее: *Карпов К. В.* Проблема предопределения и свободы воли... С. 121.

³³ *Карпов К.* Доктрины предопределения... С. 248.

Родоначальник протестантского движения встал на позицию безусловного детерминизма и полного отрицания свободы воли. Полемизируя с доводами Эразма Роттердамского, выраженными в трактате «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли», построенном на герменевтическом истолковании библейских текстов, Лютер утверждает, что свобода воли есть вымысел или пустое название без действительного предмета. В основе его аргументации — все то же логическое противоречие между понятиями свободной воли и божественного всеведения и предопределения. По его мнению, «никакой свободной воли нет»³⁴, и человек не более чем духовный флюгер, воля которого «находится где-то посередине, между Богом и сатаной, словно вьючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает... если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает»³⁵.

В этой полемике, по сути, столкнулись противоположные крайности августиновского влияния. «Эразм и Лютер представляют собою как бы две “половины” Августина»³⁶ — раннего и позднего, и если Эразм выражает взгляды, в большей мере тяготеющие к пелагианству, то Лютер решительно договаривает то, к чему склонялся, но так и не осмелился сказать поздний Августин.

Не менее радикально отрицает свободу воли и Кальвин, считая, что следует вообще отказаться от этого термина в связи с тем, что человек — грешник от природы и находится под властью греха. «А если человек удерживается в рабстве греху, то необходимо, чтобы главная часть его существа, воля, была ограничена и крепко повязана»³⁷.

Эти взгляды обоих реформаторов анафематствованы Католической церковью в 1547 г. на VI сессии Тридентского собора в 4-м и 5-м канонах об оправдании.

Оппозицию детерминистским идеям протестантизма составили учения, развитые представителями ордена иезуитов. К нему принадлежал, в частности, один из наиболее ярких философов и теологов XVI в. Луис де Молина, предложивший новый подход к проблеме соотношения предопределения и свободы человеческой воли.

Развивая мысль Аквината о первичной (божественной) и вторичных (природных) причинах, Молина формулирует доктрину совместного действия, согласно которой *causa prima* и *causa secunda* действуют согласованно, как бы поддерживая человека с двух сторон. «Свободный выбор в конкретном случае складывается из божественной поддержки, которая имеет

³⁴ *Мартин Лютер*. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 349.

³⁵ Там же. С. 332.

³⁶ *Столяров А. А.* Свобода воли... С. 198.

³⁷ *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере II 2, 27. URL: <https://www.reformed.org.ua/2/857/2/Calvin> (дата обращения: 02.09.2020).

общий характер и обеспечивает направление выбора, и проявления воли человека, предпочитающей именно *это* именно в *данной* ситуации»³⁸.

Поскольку вопрос о предопределенности результатов такого выбора, представляющихся самому человеку случайными, при этом по-прежнему остается открытым, для его решения Молина вводит концепцию *среднего знания*, существующего у Бога наряду с *естественным знанием* и *свободным знанием*.

Молинизм родился из ответа на 9-й раздел 14-го вопроса «Суммы теологии», озаглавленный «Обладает ли Бог знанием несуществующего»³⁹. Эта несколько парадоксальная формулировка вводит в проблему описания виртуальных миров, имеющих бытие «в потенции или самого Бога, или в потенции творения»⁴⁰, в том числе тех, которые никогда не существовали и не будут существовать в явленной реальности. Молина продолжил рассуждения Аквината и сформулировал вопрос так: знает ли Бог о будущих условных событиях? Условными он называет события, реализация которых зависит от решений человека, т. е. от его свободной воли.

Согласно Молине, Бог обладает тройким знанием:

Одно — исключительно *природное*... при помощи которого Он познал все те [сущие], на которые либо непосредственно, либо при посредничестве вторых причин распространяется божественное могущество... Иное — исключительно *свободное*... которым Бог после свободного акта своей воли... абсолютно и определенно... познал, какие из всех контингентных связей были бы [когда-либо] в будущем... Наконец, третье — *среднее знание*... посредством которого Бог в силу... постижения... Им в своей сущности любой [способности] свободного решения узрел... что именно сделала бы [такая способность в будущем]... если бы она была помещена в такой или в другой... порядки вещей (курсив мой. — А. Л.)⁴¹.

По мнению Молины, эта трехступенчатая система божественного знания позволяет решить проблему согласования абсолютной власти Бога с человеческой свободой. «Бог безошибочно и предвечно предвидит, каким умонастроением будет руководствоваться данный человек при всех возможных комбинациях условий, и, соответственно этому, Он уделяет каждому особый вид благодати, вполне достаточный для спасения этого человека»⁴².

³⁸ Шмонин Д. В. Поворот в лабиринте: Луис де Молина о свободе воли // Verbum. 2000. № 2. С. 44.

³⁹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. С. 196.

⁴⁰ Там же. С. 197.

⁴¹ Луис де Молина. Согласие свободного решения с дарами благодати, божественным предзнанием, провидением, предопределением и отвержением / пер. В. Л. Иванова // EINA. 2014. Т. 3 (1/2). С. 217–218 (Диспутация 52. Есть ли в Боге знание будущих контингентных [вещей] и каким образом (ratione) свобода решения и контингенция вещей согласуются с ним? Разд. 9).

⁴² Цит. по: Левицкий С. А. Трагедия свободы: избранные произведения. М.: Астрель, 2008. С. 286.

Данное учение вызвало полемику, в которой, помимо философов и теологов различных конфессий, участвовали представители науки Нового времени, в частности Паскаль и Лейбниц, и в подходе последнего среднее знание оказывается излишним⁴³.

В работе Р. Гескина⁴⁴ на основе сопоставления учения о среднем знании с интерпретацией Молиной аристотелевского текста «Об истолковании 9» делается вывод, что позиция Молины не свободна от внутренних противоречий, поскольку его представление о божественном знании будущего несовместимо с ограничением им принципа логической двузначности по отношению к будущим контингентным событиям. Это принципиальный момент. Молинисты (а вслед за ними и Лейбниц) впервые в западноевропейской традиции делают попытку выхода за рамки классической логики. В их представлении «человек создан Богом как “нечеткий Адам”, т. е. сеть с набором различных возможностей (сценариев поведения), из которых будет осуществляться только один, соответствующий свободному выбору человека. Как мы знаем сегодня, нечеткая логика является паранепротиворечивой (параконсистентной)»⁴⁵.

В самой Католической церкви учение Молины встретило оппозицию со стороны доминиканцев и янсенистов, но было поддержано и дополнено другим выдающимся представителем поздней схоластики — теологом-иезуитом Франсиско Суаресом, который «видел в нем единственное спасение от альтернативы признать Бога лишенным свободы и вынужденным некоей безличной необходимостью творить именно наш мир»⁴⁶.

В концепции Суареса, получившей наименование *конгруизма*, благодать согласуется с индивидуальными способностями человека, т. е. Богом учитываются особенности характера индивида, а также место, время и иные обстоятельства, определяющие ситуацию выбора⁴⁷. По мнению Суареса, «нет ничего произвольного или противного физическому, природному порядку вещей в том, что первая причина содействует вторичным причинам и восполняет их недостаточность там, где они выглядят ущербными»⁴⁸.

Согласование свободы и предвещения Суарес объясняет так: «Поскольку всякое событие... нуждается для своего осуществления в божественном содействии, т. е. в том, чтобы Бог извечно постановил, что такое

⁴³ Лейбниц Г. В. Среднее знание // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 142.

⁴⁴ Gaskin R. Molina on Divine Foreknowledge and the Principle of Bivalence // Journal of the History of Philosophy. 1994. Vol. 32, no. 4. P. 551–571.

⁴⁵ Лурье В. Максим Исповедник и его китайская логика. Мысли по поводу новых публикаций Г. И. Беневича и соавторов // Волшебная Гора. 2016. № 17. С. 477.

⁴⁶ Лупандин И. В. «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса и зарождение новоевропейской философии. URL: <https://refdb.ru/look/1462385-pall.html> (дата обращения: 07.09.2020).

⁴⁷ См. об этом: Шмонин Д. В. «Украшение Испании» // Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения / пер. с лат. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 59.

⁴⁸ Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. С. 651 (рассуждение 5, разд. 9).

событие произойдет в сотворенном Им мире, то Бог узнает о результате случайного события из Своего собственного решения оказать этому событию Свое содействие»⁴⁹.

В то же время Суарес предлагает наиболее полное в схоластике рассмотрение вопросов каузальности, дополнив аристотелевскую четверичную классификацию причин интенциональной причинностью, ориентированной на описание сферы человеческой психики, и рассматривает пятый вид причинности — образцовые причины, действующие в качестве образца, или идеи.

Однако, по замечанию Г. В. Вдовиной, это внесение в аристотелевскую метафизику элементов платонизма не объясняет того, как именно удастся «метафорическому побуждению со стороны мыслимого, но несуществующего объекта породить физическое следствие в виде актуализации воли. Как... преодолеть онтологический запрет на переход из сферы мыслимого в сферу реального... У самого Суареса нет ответа на эти вопросы»⁵⁰.

В целом, раскрывая тему свободы воли в теоцентрическом миропонимании, философская мысль средневекового Запада столкнулась с проблемой, так и не получившей окончательного разрешения. Говоря словами Суареса, «в этом темном и трудном вопросе никакие ответы не выглядят вполне удовлетворительными»⁵¹.

2. Свобода воли в православной традиции

В число существенных элементов христианского учения входит представление о распаде целостной природы человека вследствие грехопадения, а также идея восстановления этой целостности, лежащая в основе понятия о спасении. Однако интенции восточной и западной половин христианского мира оказались различными. Восток больше ориентировался на практические аспекты достижения спасения и фигуру самого Спасителя, и его философия христоцентрична, тогда как христианским наследникам древнего Рима, по мнению В. Герье, импонировал скорее путь совмещения аскетизма и теократии⁵², в значительной степени обращенный к миру.

Вместе с тем на этом пути западная мысль не могла не оказаться очарованной аристотелизмом как наиболее совершенным средством описания зримой реальности. Восток же был более свободным от такого влияния, так как, по утверждению всех стяжавших опыт богообщения, средствами обычного языка он невыразим.

⁴⁹ Цит. по: *Лупандин И. В.* «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса...

⁵⁰ *Вдовина Г. В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. С. 186–187.

⁵¹ *Франсиско Суарес.* Метафизические рассуждения. С. 650.

⁵² Приводится по: *Иванова Т. Н.* Дилеммы западноевропейского Средневековья в исторической концепции В. И. Герье // Ученые записки Казанского государственного университета. Сер. Гуманитарные науки. 2009. Т. 151, кн. 2, ч. 1. С. 150.

Тема свободы воли рассматривается в патристике рядом восточных Отцов⁵³, однако с наибольшей полнотой волевая проблематика раскрывается Максимом Исповедником. Г. И. Беневиц пишет:

Учение о промысле прп. Максима является оригинальным творческим синтезом, в котором усвоены и переработаны соответствующие учения свт. Немесия Эмесского, Евагрия Понтийского и Ареопагита, возможно, с учетом наследия более ранних авторов, в частности, апологетов, св. Иринея Лионского, св. Климента Александрийского и Оригена. В свою очередь, поскольку учение Немесия сформировалось в творческой полемике со стоиками и главным образом с перипатетиками и средними платониками, в учении Евагрия была усвоена аскетическая монашеская традиция и наследие Оригена, а в Ареопагитиках — достижения неоплатонической философии от Плотина до Прокла (возможно, и Дамаския), то в творческом синтезе прп. Максима прямо или косвенно усвоен и переработан огромный пласт античной и позднеантичной философии — христианской и языческой⁵⁴.

Преподобный Максим «был не только богословом, но и мистиком... и его богословие питается прежде всего из глубин духовного опыта»⁵⁵. Как отмечает А. И. Сидоров, во второй половине XX столетия творчество Максима Исповедника стало вызывать большой интерес на Западе, особенно у католических ученых, и в настоящее время он является одним из наиболее изучаемых Отцов Церкви⁵⁶. В центре его богословия, значение которого для восточной мысли сопоставимо с авторитетностью августинизма на Западе⁵⁷, находятся событие Боговоплощения и Христос как воплотившееся второе Лицо Святой Троицы, соединивший в Себе божественную и человеческую природы во всей полноте с присущим каждой из них свободным произволением. Тем самым антиномия божественного знания и свободы человеческой воли получила в христологии Максима фактическое разрешение, ставшее парадигмальным и для подхода, рассматривающего эту проблему в более широком контексте — применительно к обычному человеку.

В соответствии с принятой в патристике схемой, Максим Исповедник описывает три состояния человеческой природы: 1) исходное, имевшее место до грехопадения; 2) текущее, падшее; 3) будущее, возрожденное,

⁵³ См.: Чистякова О. В. Свобода воли и божественное предопределение в восточной и западной патристике в контексте ортодоксальных (сотериологических) и философских различий // *Logos et Praxis*. 2018. Т. 17, № 2. С. 6–15.

⁵⁴ Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 221.

⁵⁵ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V–VIII вв. 2-е изд. М.: Паломник, 1992. С. 197.

⁵⁶ Сидоров А. И. Монументальное творение преподобного Максима Исповедника // Максим Исповедник. Творения. Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV / пер. с др.-греч. и комм. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 7.

⁵⁷ См. об этом: Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998. С. 171.

которому предстоит реализоваться в конце истории. Для каждого из них характерна своя форма проявления волевого начала.

Согласно преп. Максиму, изначальная воля человека была целостной и единой. Для нее используется термины «природная воля» (θέλησις) или «воление» (θελήσεως):

Воление не есть преднамеренный выбор... это просто некое осмысленное и жизненно важное стремление... это способность стремления того, что существует по природе, и поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих. Ибо сущность, природно охваченная волей, стремится быть, жить и двигаться соответственно чувству и уму, влекомая к полноте бытия, соответствующей ее природе⁵⁸.

Именно такая воля, исходно присущая человеку и направлявшая все его естественные действия, не встречавшие препятствий в своей реализации, ассоциируется в восточной патристике со свободой. Как формулирует это Максим Исповедник на диспуте с Пирром, «свобода, согласно Отцам, есть [природная] воля»⁵⁹.

Вследствие грехопадения целостная воля распалась, утратив первоначальную силу и приобретя избирательную, гномическую составляющую. Γνώμη представляет собой точный коррелят западному *liberum arbitrium* и не является свойством природы, а составляет принадлежность личности, выражая акт самоопределения после предшествующей борьбы мотивов.

Обычно у преп. Максима этот термин употребляется для обозначения воли... постоянно колеблющейся между добром и злом, постоянно стоящей перед выбором того или другого и большей частью зависящей от мотивов и побуждений частного и случайного характера — разного рода пристрастий, симпатий, настроений, житейских соотношений⁶⁰.

Однако «свобода и свобода выбора не одно и то же»⁶¹, утверждает преп. Максим в «Богословско-полемиических сочинениях», поясняя, что свобода в подлинном смысле слова подразумевает не столько способность делать выбор, сколько власть актуализировать избираемое. «Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает... Выбор... предполагает раздвоение и неясность, т. е. неполноту

⁵⁸ Максим Исповедник. Марину, преподобнейшему пресвитеру / пер. А. М. Шуфрина // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 2. / под науч. ред. Г. И. Беневица, Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. М.; СПб.: Никея; Русская христианская гуманитарная академия, 2009. С. 184.

⁵⁹ Цит. по: *Lourie B. A freedom beyond conflict: The logic of internal conflict and the free will in Maximus the Confessor* // *Scrinium*. 2018. Vol. 14. P. 69.

⁶⁰ См. комм. к: Максим Исповедник. Творения. Кн. 2: Вопросы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV. С. 186.

⁶¹ Цит. по: *Lourie B. A freedom beyond conflict... P. 70.*

и нетвердость воли. Колеблется и выбирает только грешная и немощная воля»⁶².

Данный пример раскрывает саму идею подхода к решению обсуждаемой проблемы в восточной патристике: достижение состояния свободы воли означает не что иное, как обретение человеком божественных качеств.

По словам известного русского патролога И.В.Попова, «идея обожения... была центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики»⁶³. Хотя главным периодом раскрытия понятия теозиса считается эпоха исихастских споров и свт. Григория Паламы, но, как отмечает Ж.-К. Ларше, во всем святоотеческом богословии именно у преп. Максима Исповедника названное учение достигает своего апогея — даже Палама не подвергал его столь всестороннему рассмотрению⁶⁴.

Концепция обожения подробно описана в литературе⁶⁵. Оно становится возможным благодаря Боговоплощению и описывается формулой *tantum-quantum* (букв. «настолько, насколько», т.е. человек становится богом в той мере, в какой Бог стал человеком). Эта часто используемая преп. Максимом формула в сотериологическом отношении эквивалентна принципу, сформулированному св. Григорием Назианзином (Богословом): «не воспринятое — не уврачевано»⁶⁶, или, иначе говоря, то, что не воспринято в Боговоплощении, то не обожено.

Однако, как замечает В. Лурье⁶⁷, возникает искушение применить эти слова к человеческой воле, поскольку у Христа она имела иное устройство, чем у обычного человека. По изъяснению преп. Иоанна Дамаскина, гномическая воля у Христа отсутствовала⁶⁸. Человеческая природа в момент соединения с божественной при Боговоплощении была обожена и восстановлена в своем исходном совершенстве. Поэтому в человеческой воле Христа «нет колебаний и противоречий. Она внутренне едина и... согласуется с волей Божества»⁶⁹.

⁶² Флоровский Г., *прот.* Восточные Отцы V–VIII вв. С. 217.

⁶³ Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Московская духовная академия, 2004. С. 48.

⁶⁴ Larchet J.-C. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: CERF, 1996. P. 677.

⁶⁵ См., напр.: Ларше Ж.-К. Образ Обожения. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/16069-Образ-Обожения.pdf> (дата обращения: 30.10.2020).

⁶⁶ Григорий Богослов. Послание к пресвитеру Кледонию // Григорий Богослов. Собрание творений: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 10.

⁶⁷ Лурье В. Максим Исповедник и его китайская логика. С. 476.

⁶⁸ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, XXII (36), 122 // Иоанн Дамаскин. Источник знания / пер. и комм. Д. Е Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. С. 221.

⁶⁹ Флоровский Г., *прот.* Восточные Отцы V–VIII вв. С. 217.

Иная ситуация складывается для человека, обладающего гномической волей. Ему приходится использовать эту имеющуюся у него волю и свободу выбора таким образом, чтобы «отказаться от своей гномической воли в пользу воли Божией... На обоженном человеке буквально сбываются слова апостола Павла: “уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал 2:20). Подобно Христу, он продолжает совершать поступки, соответствующие человеческой природе, но при этом в нем действует не его гномическая воля, а воля Божия, соединенная с не гномической, а природной волей человеческой»⁷⁰.

В эсхатологической перспективе даже эта природная активность святых как бы деактивируется. Согласно преп. Максиму, в состоянии полноты святости человек свободно и добровольно уступает свое природное действие и имеет «одного лишь Бога действующим в себе, так чтобы во всем было одно лишь единственное действие — Бога и достойных [Его], вернее же — одного Бога»⁷¹. Или, как пишет об этом в другом месте преп. Максим, «произойдет совпадение в волеии спасаемых друг с другом и спасающего их Бога, так что Он целиком войдет во всех вообще и в каждого в отдельности, наполняя все мерой благодати и во всех с Ним сращенных соразмерно вере каждого, словно в членах, обретая полноту»⁷².

Это единение святых с Творцом столь велико, что преп. Максим именует таких достигших спасения праведников «частицей Бога»⁷³, в котором они имеют свою начальную и целевую причины. В этом аспекте мысль Максима Исповедника перекликается с идеей «естественного места» Аристотеля, стремление к которому заложено во всем, совершающем свое «естественное движение», если интерпретировать данную идею в духовном, а не вещественном смысле.

Однако закономерен вопрос: если у человеческой воли нет более ни малейших расхождений с божественной и *liberum arbitrium* упраздняется, то что остается от свободы в ее привычном понимании? Почему грех отрицает нашу свободу, а обожение — нет? В современной западной культуре, где привито отвращение от мышления противоречиями, а свобода ассоциируется исключительно со свободой выбора, на этот вопрос не дается конструктивного ответа⁷⁴.

Различие состояний «рабства греху» и «раба Божия» состоит в том, что первое характеризуется невозможностью выбора, а второе предполагает выбор из единственной возможности. Логика «выбора без выбора» не вполне тривиальна и связана с математическим парадоксом синглтона

⁷⁰ Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006. С. 402.

⁷¹ Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну (1076С) // Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. и прим. архим. Нектария. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 64.

⁷² Максим Исповедник. Марину, преподобнейшему пресвитеру. С. 190.

⁷³ Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну (1080BC). С. 66.

⁷⁴ См. об этом: *Lourie B. A freedom beyond conflict*. P. 68.

(множество, состоящее из одного элемента, которое и является, и не является множеством)⁷⁵. В формальном плане такой выбор представляет собой нечто «третье» между необходимостью и невозможностью. «Если необходимости *A* нет, но *A* выбрано, то, значит, был выбор... Это и есть характеристика свободы воли Бога и обоженных: для них нет ничего ни необходимого, ни невозможного, но при этом есть всё»⁷⁶.

В. Лурье комментирует данную ситуацию так:

Чтобы убедить себя отказаться от обожения только ради сохранения за собой свободы грешить (как этого требовало бы консистентное понимание свободы), нам нужно совершить некоторое насилие над собственным разумом (или признать, что возможности обожения просто нет; но тогда мы выходим за рамки всей византийской православной традиции)⁷⁷.

Таким образом, оставаясь в русле восточнохристианской мысли, можно сказать, что, в отличие от свободы выбора, состояние свободы воли является для человека не точкой отправления, а целью пути. И достигается оно посредством использования имеющейся свободы выбора для преодоления индивидуалистического своеволия и творческого, а точнее, со-творческого, синергичного претворения своей расколотой грехопадением воли в волю целостную и соответствующую изначальному замыслу Божию о человеке.

Заключение

Многовековые дискуссии по вечным вопросам почти всегда имеют проекцию в современность. История обсуждений проблемы свободы воли шла параллельно с формированием цивилизационного менталитета двух частей христианского мира, что выразилось, в частности, в том, как понимается свобода и какое место в их системе ценностей она занимает.

Поиск свободы на православном Востоке велся не ради ее самой и направлялся, по слову апостола, туда, «где Дух Господень» (2 Кор 3:17). Но этот путь имеет весьма необычную особенность. «Чтобы стать свободным, надо, прежде всего, себя “связать”... Связать в себе нужно страсти, чтобы они не возобладали тобою»⁷⁸.

Западные же приоритеты склонились в пользу рационализма и свободы выбора человека в его обычном состоянии. Однако на практике подоб-

⁷⁵ Подробнее см.: Лурье В.: 1) О свободе воли, чуть более формально. 2017. URL: <https://hgr.livejournal.com/2177551.html> (дата обращения: 08.11.2020); 2) О свободе воли, еще раз формально. 2017. URL: <https://hgr.livejournal.com/2178504.html> (дата обращения: 08.11.2020).

⁷⁶ Лурье В. О свободе воли, еще раз формально. 2017. URL: <https://hgr.livejournal.com/2178504.html> (дата обращения: 08.11.2020).

⁷⁷ Лурье В. Максим Исповедник и его китайская логика. С. 477.

⁷⁸ Труханов М., прот. Апология христианского поста. Б/м, Б/г. С. 189.

ное духовное устроение уводит от богообщения⁷⁹, поэтому закономерно, что «в XVII в. возникла, а в XX в. достигла расцвета тенденция сводить проблему свободной воли к проблеме *свободного действия*»⁸⁰, и произошел постепенный переход от теистического мировоззрения к деизму, а затем и атеизму.

Дальнейшая автономизация человека от Того, чьим образом он является, неминуемо переведет этот процесс в следующую стадию, где речь пойдет уже о судьбе гуманизма как такового. В перспективе человеку, видимо, предстоит еще один свободный выбор, о котором столетие назад предупреждал о. Павел Флоренский: «Или отказаться от последнего остатка христианства, “христианской морали”, или отказаться от всего курса предыдущей антихристианской культуры»⁸¹.

Статья поступила в редакцию 13 января 2022 г.;
рекомендована к печати 31 августа 2022 г.

Контактная информация:

Лебедев Александр Юрьевич — канд. физ.-мат. наук, соискатель, специалист;
leb-alexandr@yandex.ru

The problem of free will in Eastern and Western Christianity

A. Yu. Lebedev

Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate and Doctoral Studies,
4/2, ul. Pyatnitskaya, Moscow, 115035, Russian Federation

For citation: Lebedev A. Yu. The problem of free will in Eastern and Western Christianity. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 4, pp. 619–639.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.405> (In Russian)

Modern interest in the problem of human free will is largely centered on artificial intellect and transhumanism concepts. However, within a physicalist framework, in contrast with medieval thought, this issue is not considered to belong to the area of metaphysics. The article describes historical features of Eastern and Western approaches to this problem. The contrast between the ancient worldview and the Christian standpoint is discussed, as well as the complicated issue of the autonomy of will in coordination with Providence, which demands antinomic combination of divine omniscience and the optionality of human choice. The nature of this antinomy was understood based on an incorrect description of spiritual and divine worlds by means of a language based on classical logic principles, which include empirical laws of rough matter. It is noted that in Western European tradition an attempt to

⁷⁹ Подробнее см.: *Старец Паисий Святогорец*. Слова. Т. 1: С болью и любовью о современном человеке / пер. с греч. иеромонаха Доримедонта. М.: Святая Гора, 2002. С. 232.

⁸⁰ Кейн Р. Поступать «по своей собственной свободной воле»: современные размышления о древней философской проблеме // *Логос*. 2016. Т. 26, № 5. С. 106.

⁸¹ Флоренский П., *свящ.* Соч.: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 548.

go beyond the classical logic framework was made by Molinists in the doctrine of Middle Knowledge. The problem of the will in Eastern patristics was thoroughly investigated by Maximus the Confessor, who affirms that free will, unlike freedom of choice, is not actuality, but a certain goal for a person.

Keywords: free will, predestination, logic, Augustinism, Pelagianism, fatalism, Maximus the Confessor.

References

- Anselm of Canterbury (1997) "On the Harmony of the Foreknowledge, the Predestination, and the Grace of God with Free Choice", transl. by V. P. Gaidenko, in *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*. 1996, pp. 130–132. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Augustinus. *De gratia Christi et de peccato originali*. Available in Latin at: http://www.augustinus.it/latino/grazia_cristo/grazia_cristo_1_libro.htm (accessed: 28.12.2020).
- Benevich G. I. (2013) *A brief history of "Providence" from Plato to Maximus the Confessor*. St Petersburg, Russkaia khristianskaia gumanitarnaia akademiia Publ. (In Russian)
- Bernard of Clairvaux (2001) "Concerning grace and free will", in S. S. Neretina, L. V. Burlak, eds. *Antologiya srednevekovoi mysli (Teologiya i filosofiia evropeiskogo Srednevekov'ia)*. In 2 vols, vol. 1, pp. 445–476. St Petersburg, Russkii khristianskii gumanitarnyi institut Publ. (In Russian)
- Boethius (1990) *"Consolation of Philosophy" and other treatises*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Brilliantov A. I. (1998) *Influence of eastern theology on western one in works of John Scotus Eriugena*. Moscow, Martis Publ. (In Russian)
- Calvin J. *Institutes of the Christian Religion*. Available at: <https://www.reformed.org.ua/2/857/2/Calvin> (accessed: 02.09.2020). (In Russian)
- Chistiakova O. V. (2018) "Free will and divine predestination in eastern and western patristic in a context of Orthodox (soterological) and philosophical distinctions", in *Logos et Praxis*, vol. 17, iss. 2, pp. 6–15. (In Russian)
- Florenskii P. A., priest (1996) *Works*. In 4 vols, vol. 2. Eds hegumen Andronik (A. S. Trubachev), P. V. Florenskii, M. S. Trubachev. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Florovsky Georges, archpriest (1992) *Byzantine Fathers of the 5th–8th centuries*. 2nd ed. Moscow, Palomnik Publ. (In Russian)
- Gaskin R. (1994) "Molina on Divine Foreknowledge and the Principle of Bivalence", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 32, no. 4, pp. 551–571.
- Grabmann M. (2007) *Introduction to St Thomas Aquinas's "Summa theologiae"*. Transl. from German by A. V. Appolonov. Moscow, Signum Veritatis Publ. (In Russian)
- Gregory of Nazianzus, St (1994) "Epistle to Presbyter Cledonius", in Gregory of Nazianzus, st. *Collected works*. In 2 vols, vol. 2, pp. 9–18. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Publ. (In Russian)
- Ivanova T. N. (2009) "Dilemmas of the West European Middle Ages in V. I. Gere's historical concept", in *Uchenye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki*, vol. 151, iss. 2, part. 1, pp. 145–156. (In Russian)
- John Damascene (2002) "An accurate statement of the Orthodox faith", in John Damascene. *The source of knowledge*. Transl. and comm. by D. E. Afinogenov, A. A. Bronzov, A. I. Sagarda, N. I. Sagarda, pp. 156–227. Moscow, Indrik Publ. (In Russian)
- Kane R. (2016) "Acting 'of one's own free will': Modern reflections on an ancient philosophical problem", in *Logos*, vol. 26, no. 5, pp. 103–130. (In Russian)
- Karpov K. (2014) "Predestination Doctrines in medieval philosophic Theology", in *Academia*, no. 1 (32), pp. 228–250. (In Russian)
- Karpov K. V. (2009) *Predestination and free will problem in the late medieval culture (Gregory of Rimini concept)*. PhD Thesis in Philosophy. Moscow, Institute of Philosophy, RAS. (In Russian)

- Larchet J.-C. (1996) *La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, CERF Publ.
- Larchet J.-C. *The Mode of Deification*. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/16069-Obraz-Obozheniya.pdf> (accessed: 30.10.2020). (In Russian)
- Leibniz G. W. (1984) *Works*. In 4 vols, vol. 3. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Leviczkij S. A. (2008) *The Tragedy of Freedom: Selected works*. Moscow, Astrel' Publ. (In Russian)
- Lourie B. (2016) "Maximus the Confessor and his Chinese logic. Pondering on new published works by G. I. Benevich with coauthors", in *Volshebnyaya Gora*, no. 17, pp. 468–478. (In Russian)
- Lourie B. (2017) *On a free will a bit more formally*. Available at: <https://hgr.livejournal.com/2177551.html> (accessed: 08.11.2020). (In Russian)
- Lourie B. (2017) *On a free will once again formally*. Available at: <https://hgr.livejournal.com/2178504.html> (accessed: 08.11.2020). (In Russian)
- Lourie B. (2018) "A freedom beyond conflict: The logic of internal conflict and the free will in Maximus the Confessor", in *Scrinium*, vol. 14, pp. 63–74.
- Lourie B. M. (2006) *History of the Byzantine philosophy. The formative period*. St Petersburg, Axioma Publ. (In Russian)
- Luis de Molina (2014) "The harmony of free will with gifts of Grace". Transl. by V. L. Ivanov, in *EINAI*, vol. 3, no. 1/2, pp. 213–260. (In Russian)
- Lupandin I. V. "*Metaphysical Disputations*" by Francisco Suarez and Origin of modern European Philosophy. Available at: <https://refdb.ru/look/1462385-pall.html> (accessed: 07.09.2020). (In Russian)
- Martin Luther (1986) "On the bondage of the will", in Erasmus of Rotterdam. *Philosophical works*, pp. 290–545. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Maximus the Confessor (2006) "Ambiguities' to John", in Maximus the Confessor. "*Ambiguities*" in the works of Gregory of Nazianzus and Pseudo-Dionysius. Transl. from Greek and notes by archim. Nectarius, pp. 51–385. Moscow, Institut Filosofii, Teologii i Istorii sv. Fomy Publ. (In Russian)
- Maximus the Confessor (2009) "To Marin, reverend presbyter". Transl. by A. M. Shufrin, in *Anthology of Eastern Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy*. In 2 vols, vol. 2. Moscow, St Petersburg, Nikeia Publ., Russkaia khristianskaia gumanitarnaia akademiia Publ. (In Russian)
- Neretina S. S. (1995) "Abelard and features of medieval philosophizing", in Abelard P. *Theological treatises*, pp. 5–49. Moscow, Progress, Gnozis Publ. (In Russian)
- Paisius the Athonite (2002) *The words*. Vol. 1: *With pain and love about modern man*. Transl. from Greek by hieromonk Dorimedont. Moscow, Sviataia Gora Publ. (In Russian)
- Popov I. V. (2004) "The idea of deification in the ancient Eastern Church", in Popov I. V. (2004) *Works on Patrology*. In 2 vols, vol. 1: *Holy Fathers of the Second to Fourth Centuries*, pp. 17–48. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra, Moskovskaia dukhovnaia akademiia Publ. (In Russian)
- Serzhantov P. (2010) "The so-called half-Pelagian disputes", in *Philosophy of Religion: The Almanac 2008–2009*, pp. 449–453. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ. (In Russian)
- Shmonin D. V. (2000) "Turn in a labyrinth: Luis de Molina regarding free will", in *Verbum*, no. 2, pp. 39–51. (In Russian)
- Shmonin D. V. (2007) "Decoration of Spain", in Suarez Francisco. *Metaphysical Disputations*. Transl. by G. V. Vdovina, pp. 18–71. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ. (In Russian)
- Sidorov A. I. (1994) "Monumental creation of St Maximus the Confessor", in Maximus the Confessor. *Writings*. Book 2: *Questions to Thalassius*. Part 1: *Questions I–LV*. Transl. and comm. by S. L. Epifanovich, A. I. Sidorov, pp. 7–10. Moscow, Martis Publ. (In Russian)
- Sofrony (Sakharov), archimandrite (2011) *Elder Silouan*. 3rd ed. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Publ. (In Russian)

- Stoliarov A. A. (1999) *Free will as a problem of the European moral consciousness. History sketches: from Homer to Luther*, Moscow, Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina Publ. (In Russian)
- Suarez Francisco (2007) *Metaphysical Disputations*. Transl. by G. V. Vdovina. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ. (In Russian)
- Thomas Aquinas (2006) *Summa Theologica. Part 1: Items 1–64*. Transl. by A. V. Appolonov. Moscow, Izdatel' Savin S. A. Publ. (In Russian)
- Thomas Aquinas (2007) *Summa Theologica. Part 1: Items 65–119*. Transl. by A. V. Appolonov. Moscow, Izdatel' Savin S. A. Publ. (In Russian)
- Trubetskoi E. N. (1892) *Religious public ideal of the western Christianity in the 5th century. Part 1: A world view of St Augustine of Hippo*. Moscow, Tipografia E. Lissnera i Iu. Roman Publ. (In Russian)
- Trukhanov Mikhail, archpriest. *Christian fasting apology*. S.l. et anno. (In Russian)
- Vasil'ev N. A. (1989) *Imaginary logic. Selected works*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Vdovina G. V. (2019) *Intentionality and Life. Philosophical psychology of postmedieval scholasticism*. Moscow, St Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian)
- Wright G. H., von (1992) "Logic and Philosophy in the 20th century", in *Voprosy filosofii*, no. 8, pp. 80–91. (In Russian)
- Zarin S. M. (1996) *Asceticism according to Orthodox Christian teaching*. Moscow, Pravoslavnyi palomnik Publ. (In Russian)

Received: January 13, 2022

Accepted: August 31, 2022

Author's information:

Alexander Yu. Lebedev — PhD in Physics and Mathematics, Postgraduate Student,
Specialist; leb-alexandr@yandex.ru