

Рец. на кн.: *Timpe K. Free Will in Philosophical Theology. New York; London: Bloomsbury, 2014. 177 p.*

**Review on: *Timpe K. Free Will in Philosophical Theology. Bloomsbury, 2014***

Кевин Тимпе — профессор кафедры философии в Кальвин-колледже (Гранд-Рапидс, Мичиган). В сферу его интересов, как он сам указывает на своем сайте<sup>1</sup>, входят свобода воли, моральная ответственность и философия религии. Он автор многих книг, среди которых «Свобода воли: источник и ее альтернативы»<sup>2</sup>, «Метафизика и Бог»<sup>3</sup>, «Рассуждая о религии»<sup>4</sup> и др.

Свои религиозные взгляды Тимпе характеризует как «соборные»: будучи протестантом, он испытал большое влияние средневековых католических богословов Августина и Фомы Аквинского, а в последнее время открыл для себя богословие прп. Максима Исповедника, чьим творчеством собирается заняться в ближайшее время. Сразу замечу, что это влияние оказалось весьма благотворным: автор умело решает многие проблемы, связанные с вопросом свободы, и не делает тех грубых на грани ереси ошибок, которые делают многие авторы разбираемых им книг.

Первая глава книги называется «Природа и важность свободной воли». По распространенному мнению, пишет Тимпе, первым о свободе воли стал писать блж. Августин, а затем почти все великие философы поднимали эту проблему. Но вопрос о свободе воли важен не только в философском, но и в богословском плане. Ведь Бог сотворил человека свободным и обращается к нему как к свободному существу. Без понятия свободы воли нельзя понять такие богословские вопросы, как грех и искупление. Однако Тимпе указывает, что в современной литературе он не видит взаимодействия богословского и философского подхода к этому вопросу. Поэтому он хочет преодолеть этот недостаток. «Цель этого труда — изложить богословские проблемы философским способом. В центре этой книги стоит вера в то, что понимание свободы воли формирует многие богословские положения» (с. 3).

Предмет книги, указывает автор, находится на точке пересечения философии и теологии. Обычно это называют естественной теологией, которую следует понимать не столько как теологию, сколько как философию, т. е. как стремление установить истину о Боге на основании человеческого разума. «Я не собираюсь доказывать существование Бога и т. п., — пишет Тимпе. — Вместо этого я приму некие богословские рамки и попытаюсь показать, как последние работы в области метафизики свободы воли могут прояснить и защитить различные аспекты этих богословских рамок» (с. 4). «Я хочу показать, — продолжает он, — что при встрече философии и теологии ортодоксия не распинается на алтаре философии... Я не буду доказывать, что свобода воли существует. Наоборот, предпола-

<sup>1</sup> <http://kevintimpe.com>.

<sup>2</sup> *Timpe K. Free Will: Sourcehood and Its Alternatives. L.; N. Y., 2013*<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> *Idem. Metaphysics and God. L., 2009.*

<sup>4</sup> *Idem. Arguing about Religion. L., 2009.*

гая свободу воли, я объясню, как свобода воли относится к главным положениям христианского богословия» (с. 6).

Автор дает такое определение свободы воли: «Свобода воли — это контролирование с моральной ответственностью<sup>5</sup>; т. е. способность или набор способностей управлять выбором или волевыми действиями, осуществление которых необходимо, чтобы быть морально ответственным за этот выбор или волевое действие» (с. 7). Причем можно иметь свободу воли, даже если невозможно осуществить действие на основе этого выбора или волеизъявления. При этом возможно свободно *хотеть* сделать некое действие и не быть свободным *осуществить* это действие. В этом состоит различие между формальной и материальной свободой. Формальная свобода — свобода желать, материальная свобода — свобода осуществить выбор.

В современной философии свободы отмечаются два основных спора. Первый фокусируется на двух основных концепциях природы свободы воли: либо свобода воли есть главным образом функция быть способным сделать что-то так или иначе, либо свобода воли — это главным образом способность быть источником своих действий. Автор считает, что «есть причина предпочесть последний вариант первому» (с. 8). Трудно не согласиться с таким предпочтением автора книги. Первый вариант, т. е. понимание свободы как выбора, принимается, как правило, людьми, не разбирающимися в философии, в то время как большинство философов, например Плотин, блж. Августин, Спиноза, Кант, Ясперс и мн. др., понимали свободу именно как независимость. Так, Спиноза в «Этике» дает такое известное определение свободы: «...*свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой»<sup>6</sup>. Более того, при таком понимании свободы, по моему мнению, становится понятной условность противопоставления свободы как выбора и свободы как способности быть источником своих действий: свободна лишь та вещь, которая является источником своих действий и поэтому может выбирать.

Второй спор, продолжает Тимпе, касается взаимоотношения свободы воли и детерминизма. Детерминизм бывает каузальный и теологический. Каузальный детерминизм утверждает, что будущее полностью определено состоянием в прошлом и законами природы. Теологический детерминизм, в отличие от каузального, учитывает божественный промысл. По мнению автора, они оба могут быть истинными: Бог предопределяет все события посредством каузального детерминизма.

Тимпе предлагает следующие способы решения спора о совместимости свободы и детерминизма: 1) *компатибилист* считает, что можно иметь свободу воли даже в случае каузального или теологического детерминизма; 2) *инкомпатибилист*, наоборот, утверждает, что существование свободы воли логически несовместимо с детерминизмом; 3) разновидностью инкомпатибилизма является *либертарианство*, согласно которому можно поступать свободно, не будучи ограниченным внешними причинами; 4) *исходный инкомпатибилизм* (source

<sup>5</sup> «The control condition on moral responsibility».

<sup>6</sup> Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 2. С. 362.

incompatibilism) (или исходное либертарианство, source libertarianism) есть такая точка зрения, согласно которой самым важным для свободной воли является не наша способность выбирать из разных альтернатив (так считают многие), а тот факт, что мы сами являемся высшим источником, так сказать, исходным пунктом наших действий; 5) согласно *добродетельному либертарианству* (virtue libertarianism), мы несем моральную ответственность даже тогда, когда мы не можем по тем или иным обстоятельствам сделать выбор. В этом случае «важно то, следует ли поступок действительно из моральной добродетели или порока. Как следствие, Бог часто может, когда это служит Его целям, не принимать во внимание нашу свободу для достижения величайшего блага» (с. 11).

Тимпе, на наш взгляд, совершенно прав, и такой спор действительно существует. Однако, как показал И. Кант, спор этот невозможно решить, поскольку он зависит от исходных мировоззренческих установок спорящих сторон и приводит к антиномии<sup>7</sup>, а в «Критике практического разума» он убедительно доказал, что свобода является необходимым условием существования нравственности, ведь «если бы не было свободы, то не было бы в нас и морального закона»<sup>8</sup>. Из существования свободы вытекает и существование души, ведь очевидно, что если бы человек состоял только из тела, а тело полностью подчиняется законам природы, то в таком случае для человека не может быть и нравственной ответственности. Для нее необходимо существование чего-то независимого от материальной природы, а таким может быть лишь нематериальная душа. Иначе говоря, если бы не было души, не было бы свободы, а в этом случае не было бы и нравственности. Поэтому, на наш взгляд, при решении этого спора нужно согласиться с Кантом и развести по разным полюсам свободу и детерминизм: детерминизм относится к телу, а свобода — к душе. Правда, это решение не распространяется на «теологический» (в терминологии Тимпе) детерминизм. При анализе этого последнего, по нашему мнению, предпочтительнее обратиться к учению прп. Максима Исповедника о природной и гномической воле<sup>9</sup>.

Таким образом, подводит итог своему введению Тимпе, в книге он собирается рассмотреть и ответить с точки зрения исходного инкомпатибилизма и добродетельного либертарианства на следующие вопросы:

- Как объяснить выбор греха, учитывая связь между свободой воли и добром?
- Как случилось, что непадшее, неиспорченное нравственное существо смогло выбрать грех?
- Существует ли свобода воли в аду? Если да, то означает ли это, что возможен выход из ада?
- Если свобода подразумевает способность к злу, как понять, что спасенное существо, которое не может более грешить, все же остается свободным?
- Свободен ли Бог? Если да, похожа ли свобода Бога на человеческую?

<sup>7</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1999. С. 378–379.

<sup>8</sup> Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 314.

<sup>9</sup> Более подробно об этом см.: Лега В. П. Христианство и нравственность // Возможна ли нравственность, не зависящая от религии? М.: Канон+, 2012. С. 250–263; Он же. Философская и религиозная этика: пути взаимодействия // Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 217–220.

Во второй главе, озаглавленной «Свобода воли и добро», Тимпе рассматривает в деталях добродетельное либертарианство и показывает связь между причинами поступков, их моральным характером и существованием свободы воли. Прежде всего, он ставит вопрос о связи свободы воли и блага. Большинство средневековых мыслителей определяют свободу воли в понятиях блага, современные философы вместо этого предпочитают говорить на языке «причин» (reasons). По мнению автора, этот подход все равно включает в себя тезис блага. Ведь свободное действие по своей природе телеологично, так что причина, по которой выбор делается в пользу того или иного поступка, всегда связана с уверенностью, что цель, которая должна быть достигнута вследствие выбора, блага. Под «благом» не обязательно следует понимать собственно моральное благо, но и другие его формы — сущностные, инструментальные, доставляющие наслаждение и др. (с. 20).

Успешное действие зависит от способности знать причины наших поступков. Существует множество различных видов причин. Важно учитывать два различия. Первое — между мотивационными и нормативными причинами. Мотивационные причины необязательно должны быть благими или правильными, они зависят от различных условий. Нормативные, наоборот, морально оправдывают конкретный выбор субъекта в определенное время, неважно, понимает это субъект или нет. Иначе говоря, в той мере, в какой действие оценивается субъектом как морально хорошее, существует нормативная причина для его выполнения и наоборот. Но если субъект не знает, будет ли его действие морально добрым или злым, или просто не думает об этом, то причины этого действия не будут нормативными. Второе различие — между интеллектуальными и аффективными причинами. Интеллектуальные причины подразумевают, что субъект знает, что содержание цели благое и поэтому желаемое. Аффективное, наоборот, эмоционально. Они могут совмещаться (с. 22).

Проведя соответствующую классификацию типов взаимодействия свободы воли, поступков и детерминизма, Тимпе приступает к рассмотрению проблемы свободы применительно к различным богословским вопросам. В третьей главе поднимается вопрос о первородном грехе. Наиболее остро, напоминает Тимпе, эту проблему поставил блж. Августин, для которого проблема зла была лейтмотивом всех его работ. Для Августина было непонятно, как существо, сотворенное благим Богом, может совершать зло. Откуда возникает воля ко злу? Известно, что первым совершил зло дьявол. До падения ангела в мире, созданном благим Богом, не было места злу. Многие современные авторы справедливо, как считает Тимпе, обращают внимание на то, что сотворенный Богом мир не был идеальным, и в тексте книги Бытия слово, которое описывает состояние мира и человека до грехопадения, — это не *shalom*, что означает «идеальный», а слово *tob*, что означает просто «хороший» (с. 36).

Но все-таки такой ответ представляется недостаточным. Почему же дьявол избрал зло? Тимпе указывает, что этот вопрос не имеет в современной литературе однозначного решения. Одни авторы придерживаются интеллектуального подхода и считают, что причиной греха была неосведомленность о последствиях, в то время как другие придерживаются волюнтаристского решения и настаивают, что это был его осознанный свободный выбор. Действительно, причиной падения

дьявола, как отмечают отцы Церкви, была его свободная воля, а знал ли он о последствиях своего выбора или нет, ответ на этот вопрос отцы Церкви не дают. К сожалению, Тимпе не обращается к учению отцов Церкви, которые практически единогласно указывают, что причиной падения дьявола является его гордыня: «Но он (дьявол. — *В. Л.*)... возгордился против Творца своего — Бога, восхотев восстать против Него, и первый, отступив от блага, впал в зло. Ибо зло не есть что-либо иное, как лишение добра, подобно тому как и тьма есть лишение света, ибо благо есть духовный свет; равным образом и зло есть духовная тьма»<sup>10</sup>.

Августин, единственный из отцов Церкви, на которого часто ссылается Тимпе, также считал, что зло есть недостаток добра и поворот от большего добра к меньшему. Но почему же те, кто совершил первородный грех, так поступили? Странники интеллектуальной интерпретации считают, что они не приняли во внимание то, что Бог есть абсолютное благо, они ошибочно приняли меньшее благо за большее, не подумали, если можно так выразиться. С точки зрения Тимпе, такой ответ кажется странным: как можно общаться с Богом, Который является высшим благом, непосредственно смотреть на Него и при этом принять Его за благо меньшее? Другие считают, что первородный грех заключался в их «легкомыслии» (*carelessness*) в практическом смысле (с. 43).

Рассмотрев оба подхода, Тимпе приходит к выводу, что, скорее всего, однозначно решить эту проблему не удастся, необъяснимость и загадочность первородного греха так и останется для нас. Наверное, можно согласиться с таким его выводом. Православное богословие однозначно указывает на то, что отпадение дьявола от Бога было совершенно свободным, произошло «по самовластному произволению»<sup>11</sup>, «не по какой-нибудь необходимости или року, а самовольно, то есть имея полную возможность исполнить волю Божию в то мгновение, когда не исполняет ее»<sup>12</sup>, а стремление современных протестантских богословов, которых цитирует Тимпе, найти *причину* падения основано на их неявном признании отсутствия этой свободы.

Главным вопросом четвертой главы является проблема воссоединения человека с Богом. Из-за потери первоначальной праведности человек больше не в силах спасти себя сам, ему нужна благодать Бога. В связи с этим встает вопрос: каково же соотношение свободной воли и предопределения? Является ли оправдывающая благодать богословским детерминизмом? Автор указывает, что начать необходимо с определения основного отличия между определяющей и неопределяющей благодатью и ее отношением к спасающей вере.

По мнению Тимпе, в данном случае совпадающему с позицией Православной Церкви, для нашего спасения божественная благодать необходима, но не является достаточным условием. Точка зрения сторонников определяющей благодати, т. е. что человек спасается только благодатью, продолжает он, принималась Лютером и Кальвином, а в некотором смысле и Августином. Только Бог направляет человека к спасению, а человек не может возжелать блага, если Бог этого не пожелает. Но тогда оказывается, что Бог хочет, чтобы какие-то люди не

<sup>10</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 190.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1910. С. 197.

спаслись, чтобы кто-то унаследовал вечное страдание, а это делает Его источником этого страдания. Чтобы избежать столь неприятных заключений, некоторые богословы утверждают, что поскольку Бог хочет спасения всех людей, то Он дает всем необходимую для спасения благодать, и, значит, все уже спасены. Однако Церковь отвергла такую позицию. Оценка благодати как детерминизма может дорого обойтись, поэтому необходимо дать оценку соотношения благодати и веры, не прибегая к богословскому предопределению.

Защитники определяющей благодати (*determining grace*) считают, что точка зрения неопределяющей благодати (*non-determining grace*) несовместима с православием (*orthodoxy*) (правда, что именно Тимпе понимает под православием, непонятно), а ее сторонники являются еретиками, наиболее известными среди которых являются Пелагий и Целестий. Согласно Августину, на которого опирается Тимпе, вследствие первородного греха человек и его природа были испорчены, из-за этого человек не может лишь своей свободной волей выбрать благо.

Некоторые богословы считают, что позицию Августина стоит рассматривать как либертарианскую и, следовательно, инкомпатибилистскую. Ведь основное во взгляде Августина, считают они, это то, что для появления в человеке спасающей веры благодать необходима, но не достаточна. В споре с пелагианством Августин утверждает необходимость благодати, ведь уверовать в Бога уже есть благо, но никто не может желать добра, если сначала ему не была дана благодать. Но тот, кто получает эту благодать, должен не противиться ей. Проблема заключается в том, что это непротивление благодати по своей сути тоже является благом, а значит, должно иметь еще один акт благодати до своего проявления. Таким образом, мы приходим к пелагианству, но на шаг раньше. Получается, что человек, соглашающийся принять благодать, делает это без благодати. По мнению автора, Августин понимал эту проблему и поэтому пришел в своих поздних трактатах к крайним выводам, что только Бог является источником не только добрых дел, но даже веры в человеке (с. 57).

Решить это противоречие Тимпе предлагает следующим образом. Бог каждому предлагает благодать веры, но за человеком остается свобода принять эту благодать или отвергнуть. Если это так, то существуют три возможности воли относительно благодати. Воля может принять ее, отвергнуть и остаться неподвижной. Оставаясь неподвижной, она не отвергает благодать, но и не принимает ее. В этом случае Божественная благодать делает акт воли необходимым для оправдания, но при этом воля остается непредопределенной. Такой подход, говорит автор, избегает предопределения и не является пелагианским (с. 64). Наш взгляд, Тимпе правильно замечает, что мысль многих современных богословов мечется между двумя крайностями: либо пелагианское отрицание благодати и утверждение полного самовластия свободной воли, либо отказ от свободной воли в духе позднего Августина. Надо отказаться от такого подхода и признать необходимость для нашего спасения как благодати, так и свободной воли. Такая точка зрения Тимпе хорошо согласуется и с учением отцов Церкви. Например, свт. Григорий Богослов в поэтических образах так описывает отношение благодати и свободной воли: «И к преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно: первая и последняя, а также одна доля и от меня. Бог сотворил

меня восприимчивым к добру, Бог подает мне и силу, а в середине я — текущий на поприще»<sup>13</sup>.

Непредопределяющий (non-deterministic) взгляд на благодать, указывает Тимпе, может быть понят как средний вариант между крайностями предопределения и пелагианства. Человек не может повлиять на то, будет ли дана ему благодать или нет, но, начиная с момента, когда благодать уже дана и человек может ее отвергнуть, у него появляется не прямой контроль своего же спасения. Если же принять точку зрения постоянного принятия этой благодати людьми, мы приходим к предопределению и всеобщему спасению.

Подводя итог, автор пишет, что «взгляд, развитый в этой главе, утверждает, что Сам Бог является причиной появления в человеке спасающей веры через благодать, которую Он дает всем, но каждый человек решает, принять ли эту благодать, или нет» (с. 66). Тимпе ссылается на решения Тридентского собора: «Человек не может сделать ничего, чтобы получить благодать, за ним остается право отвергнуть ее, он не способен по своей свободной воле без Божьей благодати направиться к спасению и оправданию», — и на Фому Аквинского, который в «Дискуссионных вопросах об истине» сказал, что «Бог порождает в нас добродетель без нашего участия, но не без нашего согласия» (с. 66).

В пятой главе «Проклятая свобода» Тимпе рассматривает проблему свободы в аду. Чтобы попасть в ад, человек должен не соединиться с Богом. Человек не может соединиться с Богом, пока свободно не захочет этого. Таким образом, ад — это сознательная оторванность от Бога.

«Традиционная доктрина ада включает в себя следующие положения:

- а) ад — это место физического наказания и осознанного страдания;
- б) по своей природе наказания в аду карательны;
- в) попав в ад, человек не может оттуда вырваться;
- г) ад не пуст, в нем есть еще местный контингент» (с. 69).

Кроме этого, продолжает автор, традиционная доктрина ада предполагает, что те, кто находится в аду, сохраняют свободу<sup>14</sup>. Для них невозможен уход из ада, потому что люди сами сознательно и свободно выбрали ад, еще живя на земле. Они никогда свободно не выберут покаяние, даже если им его предложат<sup>15</sup>. Люди находятся в аду вследствие своей моральной природы, а не потому, что Бог якобы приговаривает их к аду в качестве наказания. Человек сам сделал этот выбор,

<sup>13</sup> Григорий Богослов, *свт.* Собрание творений: В 2 т. Сергиев Посад, 1994. Т. 2. С. 40.

<sup>14</sup> Правда, с этим утверждением сложно согласиться, ведь если понимать свободу как независимость, то полную свободу поэтому имеет только Бог, а достигшие спасения и возшедшие на небеса обладают свободой как отражением свободы Бога, как напишет и сам Тимпе в последней главе этой книги (с. 112–114), то в аду при полном отсутствии Божественной благодати невозможна и свобода.

<sup>15</sup> Тоже довольно вольная интерпретация вечности адских мук. Несмотря на то что Тимпе отрицает возможность покаяния в аду, тем не менее он предполагает, что оно *в принципе* возможно («если им его предложат») и поэтому *в принципе* можно допустить уход из ада. Православными отцами Церкви даже такая гипотеза однозначно отвергается. «А нужно знать, что падение для ангелов есть то же самое, что для людей смерть. Ибо после падения для них невозможно покаяние, как и для людей после смерти», — пишет прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» (Указ. соч. С. 191).

а Бог уважает любые проявления свободной воли. У Бога в этом случае есть два варианта: либо уничтожить проклятых (что невозможно в силу благодати Бога), либо поместить их в ад, где их вторая природа сможет наслаждаться той степенью свободы, на которую она способна. Таким образом, в основе традиционной доктрины ада, пишет Тимпе, лежит божественная любовь и уважение к свободной воле человека (с. 73). С выводом автора может согласиться и православный христианин. Например, преподобный Исаак Сирийский также писал: «Неуместно никому такая мысль, будто грешники лишаются в геенне любви Божией. Любовь дается всем вообще. Но любовь силой своей действует двояко: она мучает грешников и веселит собою исполнивших долг свой»<sup>16</sup>.

Однако в таком понимании ада, продолжает Тимпе, есть проблема: если нахождение в аду это результат выбора, то где гарантия, что решение человека не изменится?

Некоторые говорят, что причиной может быть разделение тела и души. Душа, отделенная от тела, не может меняться и таким образом не способна покаяться после смерти. Но поскольку, считает Тимпе, это мнение противоречит доктрине физического воскресения, то у него нет философского ответа на этот вопрос.

Шестая глава посвящена теме совершенной свободы, или свободы в раю. Человек может находиться в четырех основных состояниях: до грехопадения, в состоянии грехопадения, под благодатью и во славе. «Каждое из четырех состояний предполагает, что Бог наделил человека свободной волей, по причине которой человек может выбрать грех, что он, к сожалению, и делает» (с. 83). Однако покаяние и принятие Божьей благодати искупает грехи, и после смерти такой человек разделяет бесконечную радость на Небесах. Таких людей называют спасшимися. Они будут неспособными ко греху и тем не менее будут обладать свободной волей. Однако возможно ли, чтобы человек одновременно был и свободен, и не склонялся ко греху?

Решая эту проблему, некоторые богословы считают, что в раю не будет свободы, другие допускают возможность нового грехопадения и даже «выселения» из рая за грех. Однако в последнем случае нарушается концепция рая как места безграничной радости, так как человек не уверен, будет ли он вечно находиться с Богом или нет, ведь есть вероятность согрешить и, следовательно, отпасть от Него.

Остается еще один способ решения проблемы свободы в раю — компатибилизм. В этом случае Бог сохраняет человеку свободу воли, но запрещает ему грешить, и это не будет нарушением свободной воли человека. Однако в этом случае Бог мог бы просто-напросто предопределить всех существ к непогрешимости, и тогда в мире не было бы зла. Таким образом, компатибилизм, указывает Тимпе, не может быть решением проблемы свободы в раю (с. 86).

Автор утверждает, что решение указанных проблем возможно в системе добродетельного либертарианства. Во время своего земного существования человек формирует свой нравственный характер, который позже не позволяет человеку желать определенных вещей. Таким образом, в раю все греховные действия и помыслы будут просто немыслимы для человека в силу его совершенного ха-

<sup>16</sup> *Исаак Сирийский, прп.* Слово 18 «О видении естества бесплотных, в вопросах и ответах» // Слова подвижнические. М., 2012. С. 133.



рактера. То есть, например, человек может выбрать, если это возможно в раю, прекрасно играть на арфе или совершенно петь в хоре — это и будет проявление свободной воли, человек не будет грешить не потому, что он не может, а потому, что он не видит в этом никакого смысла. «Точно так же, как осужденный на вечные муки в аду не может покаяться и обратиться к Богу, так и искупленный в раю не может больше видеть причин для греха» (с. 89).

Логично, что люди, достигшие совершенства, попадают в рай. А что же случается с людьми, достойными спасения, но все еще не совершенными? По мнению автора, ответ на этот вопрос дает доктрина (которую Тимпе называет теологуменом) чистилища, так как если предположить, что Бог моментально после смерти человека делает его святым, то Он подавляет человеческую свободную волю, в чистилище же человек, соработничая с Богом, постепенно очищается от грехов в соответствии со своей свободной волей.

В седьмой главе Тимпе рассматривает проблему божественной свободы. Несмотря на онтологическую разницу между Богом и остальным творением, многие размышления о свободе человека могут быть приложены и к Богу. По мнению некоторых богословов, свобода Бога не является полной, ведь выбор Бога всегда ограничен Его благодатью. Автор с этим не согласен и считает, что эту проблему можно решить с помощью добродетельного либертарианства. С этой точки зрения, свободная воля — это способность действовать исходя из определенных соображений. Если приложить эту концепцию к божественной свободе, то оказывается, что никакого конфликта между свободой Бога и Его сущностной благодатью нет (с. 104).

Однако возникает вопрос: если моральная свобода, т. е. свобода выбора между добром и злом, настолько великое благо у людей, почему ее нет у Бога? И если отсутствие таковой не умаляет величия Бога, не было бы лучше для нас также не иметь ее?

Автор считает, что выбор не может быть свободным, если он был определен внешними факторами. Но никакое действие Бога не есть результат внешних факторов. Однако Бог все равно выбирает, исходя из чего-то. Есть что-то, что мотивирует Его делать то, что Он делает. Учитывая Его совершенство, мы можем сказать, что Бог всегда делает то, что является самым лучшим, несмотря на то что Он свободен.

Тимпе указывает, что не нужно ценить моральную свободу, т. е. свободу, включающую возможность грешить, более, чем свободу, исключаящую возможность грешить. Людям нужна моральная свобода, чтобы развивать свободу, исключаящую возможность грешить. И если кто-то развил такую свободу, то моральная свобода для него уже не является ценностью. А учитывая, что Богу не нужно развивать свободу, исключаящую возможность грешить, то Ему и не нужна моральная свобода. Как раз наличие такой свободы умалило бы сущность Бога (с. 111).

Божественная свобода — это образец того, как мы должны понимать и нашу свободу. Бог — источник Своих действий, Он действует на основе Своих собственных мотиваций и не может выбрать то, для чего у Него такой мотивации нет. То же самое можно сказать и про нашу свободу. Но в отличие от нас, Бог име-

ет такой моральный характер по Своей сущности, а мы должны его приобрести. Правда, некоторые богословы указывают, что «либертарианское понимание свободы воли уступает компатибилистскому, если речь идет о божественной свободе», поскольку, по их мнению, «совершенная Божья благодать и всеведение фактически противоречат Божественной свободе» (с. 112). Тимпе не согласен с этим, поскольку «неспособность Бога что-либо сделать — это не обязанность (liability), которая подрывает Его совершенство, а следствие Его совершенства» (с. 112).

Исходя из этого, Тимпе выделяет три черты божественной свободы:

- божественная свобода выражается неспособностью ко греху;
- божественная свобода более совершенна, т. к. предполагает невозможность выбрать грех;
- невозможность выбрать грех присуща Богу по природе, а не насаждена извне.

«Невозможность грешить не является ограничением божественной свободы, но ее проявлением» (с. 113).

Таким образом, свобода Бога — самая совершенная свобода из всех возможных. Моральный характер Бога таков, что ничто не может ограничить Его действие или как-то Ему помешать, ничто внешнее не может ограничить Его свободу. «Свобода Бога — это основание совершенной свободы, и поэтому свобода взошедших на небеса есть ее отражение» (с. 114).

Заканчивается книга рассуждениями о творении Богом мира. Выбирает ли Бог между различными вариантами мира, и если да, то является ли этот выбор между чем-то более и менее лучшим? Совершенный Бог не может создать плохой мир. «В концепции добродетельного либертарианства, которую я развивал в предыдущих главах, — завершает свои рассуждения Тимпе, — эта неспособность грешить не только не вступает в противоречие со свободой Бога, но является проявлением Его совершенства. Как говорится, лучшие вещи в жизни бесплатны» (с. 118).

В этой рецензии мы остановились главным образом на взглядах самого К. Тимпе, не пересказывая мнения многочисленных современных западных богословов, с которыми полемирует автор книги. К чести автора нужно заметить, что он не впадает в крайности, свойственные многим рассматриваемым им современным протестантским богословам, и старается придерживаться классической, традиционной христианской точки зрения. Заметно, что глубокое изучение средневековой философской и богословской мысли благоприятно повлияло на взгляды автора рецензируемой книги.

*Лева Виктор Петрович,*  
канд. богословия  
зав. кафедрой философии ПСТГУ  
Российская Федерация, 127051,  
г. Москва, Лихов пер., 6–1  
legavp@gmail.com

*Lega Viktor,*  
Candidate of Science in Theology  
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities,  
6/1 Likhov pereulok, Moscow  
127051, Russian Federation  
legavp@gmail.com