Хомелев Геннадий Владимирович

МЕТАФИЗИКА АБСОЛЮТНОЙ СВОБОДЫ: ХРИСТИАНСКОЕ ПОНИМАНИЕ

В статье раскрывается учение о человеке, его бытии и свободе с точки зрения христианского миропонимания. Целью работы является философское обоснование основного положения христианской морали: нет свободы без Любви. Автор приходит к выводу, что только в отдании и Любви человек обретает самого себя, тогда как в присвоении вещей он утрачивает свою Личность, отнимая у себя свою свободу как в-себе-и-для-себя-сущее бытие для Другого.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2014/11-2/49.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2014. № 11 (49): в 2-х ч. Ч. II. С. 176-180. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2014/11-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 14.141
Философские науки

В статье раскрывается учение о человеке, его бытии и свободе с точки зрения христианского миропонимания. Целью работы является философское обоснование основного положения христианской морали: нет свободы без Любви. Автор приходит к выводу, что только в отдании и Любви человек обретает самого себя, тогда как в присвоении вещей он утрачивает свою Личность, отнимая у себя свою свободу как в-себе-и-для-себя-сущее бытие для Другого.

Ключевые слова и фразы: человек; воля; свобода; абсолютная свобода; Бог; любовь.

Хомелев Геннадий Владимирович
Санкт-Петербургский государственный экономический университет
homelev@yandex.ru

МЕТАФИЗИКА АБСОЛЮТНОЙ СВОБОДЫ: ХРИСТИАНСКОЕ ПОНИМАНИЕ©

«К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу».

Гал. 5:13

«Обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо, кто кем побежден, тот тому и раб».

2 Пет. 2:19

Тема свободы является одной из наиболее обсуждаемых в философии. Каждое философское учение, как только оно касается вопроса о сущности человека, по необходимости входит в рассмотрение этой проблемы. Многие философы прямо или косвенно выражают свое отношение к христианскому учению о свободе. Но мало кто из них связывает христианское учение о свободе с основополагающим законом нравственной жизни человека, с заповедью Любви: «да любите друг друга, как я возлюбил вас» [1, Ин. 13:34, 15: 12, 15:17]. Что есть вера и каково ее отношение к свободе человека и общечеловеческой морали? Как они соотносятся? Вот вопросы, которые оказываются первостепенными, когда мы пытаемся понять и правильно оценить поступок человека, пренебрегающего тем, что обычно высокопарно называют нравственными устоями общества.

Именно вера, согласно христианским представлениям, предполагает абсолютную свободу («движение бесконечности» – С. Кьеркегор), тогда как общечеловеческая мораль ограничивает свободу человека, не позволяя ей выходить за пределы своей субстанциальной всеобщности – государства, общества [14, с. 202-203]. Жить в обществе, скажут вам, и быть свободным от общества нельзя. Противоположное воззрение встречается редко.

К сожалению, современные философы обходят молчанием эти фундаментальные вопросы человеческой жизни, а для иных императивы человеческой морали не более чем стесняющие ограничения человеческой свободы, которая изначальна, абсолютна и суверенна[1].

Так, например, М. Хайдеггер в своем учении о *бытии присутствия* и *заботе* как сущности этого бытия[2] определяет реальное положение человека в его *стремлении жить в мире* как «падающую завлеченность», для которой характерна исключительная порабощающая волю привязанность ко всему *конечному* и *преходящему*, всегда-здесь-близлежащему и только к нему, причем любой ценой [13, с. 195]. Слепая забота ставит все возможности человека на службу *самости* [17, с. 219]. В силу чего сам Хайдеггер склонен видеть *позитивный* смысл христианского понимания личности в том, что человек рассматривается здесь как нечто больше, чем просто разумное, хотя и конечное существо, что он в своей сущности есть нечто «перехлестывающее через себя», *отрицающее* себя как в самой себе и только для себя сущую *самостность*, временность и/или конечность собственного бытия присутствия как *заботы*[3]. В чем смысл этого отрицания?

© Хомелев Г. В., 2014

[1] Так, согласно М. Хайдеггеру, экзистенция есть только от меня исходящее и только мной определяемое, мне принадлежащее умение быть, т.е. не чуждое мне, а именно мое собственное, следовательно, абсолютно свободное умение быть самим собой [13, с. 232-233]. Сартр только повторяет эту мысль: «…действие свободно, когда оно точно отражает мою сущность» [11, с. 114-115]. Сартр рассматривает свободу как способ бытия человека. И эта свобода абсолютна: абсолютная свобода «есть само бытие личности». «Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной». «Человек совсем не является вначале, чтобы потом быть свободным, …нет различия между бытием человека и его –свободным-бытием”» [Там же, с. 91].

[2] Забота выражает *присутствие в целостности* своей структуры (*способ* бытия, *от-чего* бытие, *за-что* бытие). Все основные феномены человеческого бытия (воля, желания и т.п.) «необходимо укоренены в присутствии как заботе» [13, с. 194].

[3] Согласно Хайдеггеру, именно *временность* и/или *конечность* бытия обнажают сам *смысл* заботы как способа бытия самости [Там же, с. 326, 328-330].

С христианской точки зрения, именно в том, что, принося в жертву самого себя для других, превращая свою самость, свое бренное тело в орудие Божьей воли, он утверждает бесконечность и вечность своей Личности, отрешившееся от обреченного на гибель стремления жить «жизнью мира», с его *конечными* мотивами «туда-к» и для самого себя любой ценой. О таковых сказано: «их конец – погибель, их бог – чрево, и слава их – в сраме, они мыслят о земном» [1, Флп. 3:19]. И свобода здесь, по словам апостола Павла, всего лишь повод «к угождению плоти» [Там же, Гал. 5:13].

С полным основанием Г. Гегель называет такую свободу *отрицанием* свободы воли, поскольку воля в-себе (т.е. в своем понятии) – *абсолютно* свободна. Однако воля *отчуждает* себя от самой себя, когда хочет *природного и конечного*. Ибо привязанность, следовательно, зависимость от природного есть *отрицание* свободы, т.е., согласно Гегелю, основание зла. В своей привязанности к вещам как к конечному воля *противоречит своему понятию* – тому, что она есть в себе. Гегель прямо говорит: *несвободное* и есть злое [2, с. 184; 3, с. 161]. Эта точка зрения согласуется с христианской антропологией: всякое отнятие или отрицание свободы воли как изначальной, Богом данной способности человеческого существа быть тем, что оно есть в согласно своему понятию, есть зло, как и всякое отнятие добродетели путем *принуждения* к ней[1]. Иными словами, мы нравственны во всем, что делаем *сами*, к чему определяет нас *наш* выбор, в чем состоялось *наше* волеизъявление, даже если это изъявление оказалось *злом*.

Однако природа зла такова, что человек хотя и «может, но не необходимо должен его хотеть» [Там же], т.е. хотеть быть несвободным. Таким образом, *негативное* в свободе воли есть от нее самой и в ней же самое обретаемое *отрицание самой себя*, своей свободы. Такую волю Гегель называет *природной*, поскольку ее содержание составляют природные влечения, вожделения и склонности, и *конечной*, в силу принимаемых ею и единственно признаваемых своими *частных* (партикулярных) мотивов, интересов и целей жизни. «Влечения, вожделения, склонности имеет и животное, но у животного нет воли, и оно должно подчиняться влечению, если ничто внешнее его от этого не удерживает. Человек же… стоит *над* влечениями и может определять и полагать их в качестве *своих*. Влечение заключено в природе, но то, что я полагаю его в это ~~я~~", зависит от моей воли, которая, следовательно, не может ссылаться на то, что влечение заключено в природе» [3, с. 41-42]. *Природное*, хотя оно и значимо, *не составляет личности*. Личность есть духовное существо – *сознающая самое себя свободная воля*. Имеет ли право человек делать свои естественные влечения и потребности своей целью? Да, конечно. Г. Гегель здесь прав: нет ничего унизительного в том, что человек живет [2, с. 167]. Однако это не значит, что он во всяком таком делании действительно свободен, свободен к *всеобщему* благу (добру), независимо от того, к чему его дух склоняют вожделения и склонности человека-из-плоти.

Все природное (телесное) не заключает, *не может нести в себе целостность* нерасторжимого существования своих частей. Если мое сердце или какой-либо иной орган моего тела может существовать и функционировать независимо от меня, то это значит, что *телесность не есть личность*. Во всем, что представляет собой личность, нерасторжимое единство и целостность выступают как в себе и для себя довлеющий принцип. В таком единстве и целостности нет частей в обычном их понимании. Здесь *часть* – форма своего целое, *целое* – принцип существования частей. Все части существуют и функционируют только в своем целом, они не могут существовать вне него. Только духовные образования обладают такой целостностью. Поэтому *частные* интересы, цели и мотивы (какими бы возвышенными они не казались) в обособлении от своего *всеобщего* (целого) не создают личности.

Таким образом, в полную противоположность обывательскому партикуляризму метафизика[2] абсолютной свободы будет состоять в отрицании всех *частных* интересов и *конечных* целей жизни. Она будет отрицанием и самой личности, претворяющей эти интересы, сущность ее будет состоять в *добровольном самоотвержении* [10, с. 19-28, 33-38, 40][3]. Ясно, что действием, освобождающим человека от рабства частных интересов, будет *жертва* [16, с. 130, 166-168].

Иными словами, свободен тот, *кто способен приносить и отдавать*, причем приносить и отдавать лучшее [Там же], т.е. свободен тот, кто *отрекся от себя для других*[4]. При этом совершенная жертва есть та, когда жертвующий приходит к алтарю не с чужой, а со своею собственной кровью. Такая жертва есть отрицание себя и утверждение значимости другого. Сам *смысл жертвы состоит в любви*, так как истинная любовь всегда есть «жертва эгоизмом» во имя высших целей жизни, во имя обретения и спасения своей индивидуальности [12, с. 505]. Поэтому *любовь* как *закон*, выражающий *единство* жизни, есть *самоотрицание*. Этот закон понуждает человека стремиться к тому, что *выше его сил* (преп. Иоанн Лествичник) [10, с. 39]. Жертвенная любовь не есть лишение себя, но открытие возможностей бесконечного движения ко всей полноте совершенства. В этом смысле истинно обрести себя может только тот, кто все отдал. Согласно христианским представлениям, только в совершенной любви человек абсолютно свободен, бесконечен и вечен,

---

[1] «…то, что делается по принуждению, не есть добродетель» [9, кн. 2, гл. XII].

[2] Понятие «метафизика» в данной статье выражает не только то, что *за пределами физического* мира, но, прежде всего, то, что находится за пределами *конечных* вещей и отношений – *авт*.

[3] Согласно христианским представлениям о цели человеческой жизни, истинный смысл всех наших хождений и мытарств в этом вещественном мире состоит в наставлении на путь *смиренномудрия*. *Самоотвержение* – первая ступень восхождения [1, Мф. 16:24].

[4] Ближе всего к такому пониманию свободы подошел Э. Мунье [7, с. 45; 8, с. 157].

т.е. *подобен* Богу, ничем не связан и *не от чего не зависит*. Именно к такому совершенству призывает человека христианская вера [1, Мф. 5:48; Кол. 3:14; Рим. 13:8].

Бесконечность отдания есть *полнота* совершенной *любви*. Именно поэтому христианское понимание Бога («Бог есть любовь») наиболее возвышено и в теоретическом, и в нравственном (практическом), и в эстетическом смысле. Только у абсолютно совершенного, бесконечного, ничем не ограниченного существа жертва будет такой же совершенной, бесконечной, ничем не ограниченной, т.е. абсолютно свободной. Тот, кто не способен отдавать, – не свободен [17, с. 219].

Таким образом, согласно христианским представлениям, абсолютная свобода есть *бесконечная* и *вечная* любовь, которая утверждает свое совершенство в *жертвенном* самоотрицании. В своем самоотрицании единичное и конечное утверждает *бесконечность* себя через единство с другим и со всем сущим. В жертвенной любви мы *стремимся* к *абсолютной* свободе – такой свободе, для которой все вещи мира существуют лишь затем, чтобы мы научились с легкостью и без сожаления расставаться с ними. В этом смысле «знак руки дающей – единственное оправдание вещей» [15, с. 114-115]. В христианском миропонимании этот мир существует для того, чтобы в нем мое истинное бытие, мой дух встретился со своей свободой, проявлением которой является *бесконечность отдания*, т.е. совершенная любовь. Вопрос только в том, действительно ли мы *настолько* свободны, чтобы быть способными пожертвовать *собой* или своей любовью так, как это сделал ветхозаветный Авраам, действительно ли мы готовы, как и он, *отдать то, что больше всего любим*, причем не награды ради и не ради суетной человеческой славы, но *в тайне сердца* своего во славу Божию.

Редко, очень редко можно встретить в жизни обстоятельства, при которых мы бываем испытаны в нашей свободе и нашей любви, особенно тогда, когда нам невозможно что-либо отдать, не отнимая у самих себя. И именно тот, кто, находясь в самом зависимом положении, еще способен жертвовать, – освобождает себя от рабства земных вещей и всех так называемых обстоятельств «непреодолимой» силы. Только такой человек может сказать в себе: «Я – свободен».

Пример Авраама здесь особенно подходящ, так как Авраам совершил именно то «движение бесконечности» (С. Кьеркегор), которое можно было бы назвать верой, хотя это всего лишь ее *пробный камень*. Это движение бесконечности Кьеркегор правильно понимает как акт самоотречения, принесения в жертву самого себя, отречения от самого себя и своей воли, отрицание самого себя как единичного и конечного и, следовательно, утверждение всеобщего и бесконечного, достигаемого в этом самоотрицании. Нигде еще, но только в самоотрицании единичное (вера Авраама) оказывается *больше своего общего* – общечеловеческой морали, какой бы возвышенной она не выставляла себя. Можно разлучить человека с человеком, мать с ребенком, отца с сыном, т.е. единичное с единичным, но нельзя разлучать человека с его общим, с человечеством, государством, обществом. В моральном смысле это зло большее, чем если кто-нибудь отнял у любящего отца или матери единственного сына на том основании, что это необходимо в интересах общества.

В этом отношении вера есть устранение этического как такового. Мысль, требующая разъяснения.

Если бы Авраам (единичное) принес в жертву Богу самого себя, т.е. любящего отца (особенное) вместо своего сына (единичное) или вместо любого другого человека (общее), то подобный поступок был бы правильно понят всеми и принят с воодушевлением как благородный пример исполнения своего *долга*, в котором единичное всегда меньше общего, а общее выступает как нечто более значимое, чем единичное.

Герой именно потому герой, что в нужный момент отрекается от самого себя (единичное) ради ближних или дальних (ограниченно общее, т.е. особенное) или ради любого человека и всех людей (конкретно-всеобщее). Авраам не попадает в герои. Он жертвует не ради других людей (всеобщее), а из любви к Богу (Абсолютное), потому что Богу угодно было увидеть Авраама в его вере – испытать его в движении бесконечного самоотрицания, для которого ни его сын, ни ближний, ни дальний, ни даже все человечество не могут быть *сами по себе* достойной целью служения или возвышенным мотивом. Эти конечные этические мотивы в качестве логического опосредования, если признать их как значимое для Авраама, оставили бы его в пределах обычной человеческой морали, когда общее (человечество) больше, чем единичное (Авраам во всей полноте своей веры и любви к своему сыну).

В своем поступке Авраам (единичное) стоит в непосредственном отношении к Абсолютному (Богу) [14, с. 202-207]. Поступок Авраама мотивирован только верой, особым состоянием души, обращенной к Богу и готовой принести Ему в жертву то, чем она большего всего дорожит в этом мире – любовью отца к своему сыну. Если бы Авраам не любил своего сына Исаака, то он не мог быть испытан. Не было бы смысла ставить перед ним эту задачу: отдать то, что он любит больше всего. Но Бог знал, что Авраам *любит* и *что* он любит больше всего. «Бог сказал *(Аврааму – Х. Г.)*: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты *любишь (Курсив автора – Х. Г.)*, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» [1, Быт. 22:2]. И Авраам совершает это «движение бесконечности». Он (единичное) готов принести в жертву *всесожжения* [16, с. 130-135, 150-152][1] свою любовь к сыну (особенное). Поэтому

[1] Здесь *всесожжение* – символическое выражение *полного самоотречения* или готовности отринуть все земное, смертное. «Жертва всесожжения» по существу и есть *«движение бесконечности»*, т.е. пробный камень веры. Символически всесожжение означает: 1) «сжечь все» (наиболее возвышенный аллегорический образ жертвы древних народов [1, Евр. 12:29]); 2) «девство», т.е. чистота и непорочность, совершенный уход от мира; 3) «совершенная жертва»: не только отдать все без остатка Богу, но и сделать пищей Огня, т.е. Бога [Там же], самое дорогое, лучшее из того, что может связывать человека с миром. «…если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» [Там же, Мф. 16:24; Мр. 8:34; Мр. 10:21; Лк. 9:23].

его поступок не может быть понят и оправдан какой-либо человеческой моралью, поскольку у него нет опосредования, т.е. этического оправдания или мотива, имеющего своей целью общее (общечеловеческое).

Тем не менее, вполне возможно представить себе обычную ситуацию, когда индивид полагает смыслом своей жизни *конкретно-всеобщее* – человечество, государство, общество. Если бы Авраам служил своему *всеобщему* (человечеству), то, в зависимости от значимости этой сферы, он своим актом жертвы, как говорит С. Кьеркегор, мог бы «воодушевить многих отцов на славные дела», и его поступок был бы понят и принят с воодушевлением. Да, но при одном условии, что этой жертвой был бы сам Авраам. С религиозной точки зрения, жертвовать собой ради всеобщих целей рода мы можем, но жертвовать другими мы не должны. Служащий всеобщим целям этой земной жизни пусть приходит к алтарю не с чужой, а со своею собственной кровью. Но Авраам приносит в жертву не себя, а своего сына. Он не попадает в герои. И никто не считает его таковым. Может ли он как отец (всеобщее) или как отец своего сына (особенное) гордиться своим поступком? Здесь Авраам сокрыт в тайне. Его поступок не опосредован своим всеобщим. В поступке Авраама нет цели, обращенной к человечеству. Тем не менее, во всех подобных ситуациях обычно возникает вопрос о высшей цели и мотивах жертвы. Для Гегеля как для рационалиста и панлогиста мышление – абсолютно и суверенно, оно есть единственный судия, перед которым все должно либо оправдаться, либо погибнуть. Истинная вера, разъяснит вам такой диалектик как Гегель, истинна только вместе со своим обоснованием – рациональным доказательством предмета веры, следовательно, она уже не непосредственна, а опосредована. Забавно то, что именно это «подтверждение» веры путем опосредования Гегель называет «внутренней глубиной» веры. Какая же это глубина, когда здесь нет уже и самой веры?!! Если бы Авраам был таким верующим, то он бы, конечно, потребовал от кого бы то ни было и, прежде всего, от Бога приведения всех разумных оснований, которыми могла быть продиктована необходимость принесения в жертву Исаака. Однако всякое опосредование размышлением о том, что должно быть просто предметом веры, есть движение души неверной, сомневающейся или ищущей окольных путей. О таковых сказано: «...этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня» [1, Ис. 29: 9-13]. Верующий обычно не полагается на свой ограниченный разум, не спрашивает «почему?» и не выдвигает никаких предварительных условий. Именно поэтому Авраам в своем поступке свободен и свободен абсолютно.

Новейшее философское представление о свободе как *познанной необходимости* связывает свободу с познанием. Познание – необходимое условие (предпосылка) действительной свободы. О *чувствах* сердца философы-рационалисты говорить не умеют, не любят или самонадеянно считают это чем-то незначительным, а потому излишним.

«…Милости[1] хочу, а не жертвы» [Там же, Ос. 6:6]. Сказано точно: не *внешняя* передача тех или иных материальных вещей, ценностей, богатства и т.п. составляет существо жертвы, но любовь, т.е. *чувство* сердца. Нельзя *отдать* без любви. Где нет самого *чувства* любви, нет и самой жертвы. «И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» [Там же, 1 Кор. 13:3]. Одна только *внешняя* передача вещей ничего не меняет в положении жертвующего. Сказано давно: «…где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» [Там же, Мф. 6:21; Лк. 12:34].

С другой стороны, разве может одно только *познание* необходимости, выраженной в каком-либо объективном законе, хоть что-то изменить в отношении свободной человеческой воли? Конечно, знание закона обычно побуждает нас действовать в согласии с ним как обстоятельством *непреодолимой* силы. Однако спросите себя, сколько неправды и несправедливости, зла и самых тяжких преступлений совершал и совершает человек из мотивов так называемых «обстоятельств непреодолимой силы»?![2]. Именно это чаще всего является главным аргументом отрицания абсолютной свободы. И все же абсолютная свобода существует как *метафизическая* реальность и *духовный* феномен[3]. Оправданием и доказательством нашей абсолютной свободы является борьба со всем этим царством *объективной* необходимости, в которой мы, *несмотря ни на что*, защищаем высшие принципы человеческой морали, основанные на заповеди любви. Перефразируя Г. В. Лейбница, можно сказать: «Если бы какое-либо непреодолимое событие показывало нам, что Бог в данное время *не желает*, чтобы наша *добрая воля достигла* своей *цели*, то из этого еще не следует, что Он не желает того, чтобы мы поступили так, как должны поступать любящие Его» [6, с. 128].

Наконец, когда мы говорим о свободе как познанной *необходимости*, то, разумеется, совершенно невозможно представить сам процесс познания без того, что его венчает, – без *истины*[4]. Истина христианской веры выражается просто: «Бог есть любовь… пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» [1, 1 Ин. 4:16]. Поэтому, согласно христианским представлениям, только *приближение к Богу* приносит человеку *истинную свободу* (св. Иоанн Златоуст). Этическое мировоззрение христианского мира утверждает: нет свободы без Любви. А потому пусть никто не говорит в себе: «Я свободен», но сначала размыслит о том, есть ли в его сердце Любовь.

---

[1] *Древнеевр. – checed kheh'-sed*. Это слово включает в себя как значение *доброты* и *милости* (чувства милосердия, любви), так и значение преданности и верности и, в зависимости от контекста, подчѐркивает тот или другой оттенок значений.

[2] «Непреодолимая необходимость открывает дверь бесчестью» [5, с. 58].

[3] Свобода воли абсолютна, ничем не ограничена и суверенна. Она – *субстанция* воли (Г. Гегель). «Свобода, именно, представляет собой основное определение воли, подобно тому, как тяжесть представляет собою основное определение тела» [3, с. 31-33].

[4] «…и познаете истину, и истина сделает вас свободными» [1, Ин. 8:32].

* * *

На основании вышеизложенного можно сделать следующие выводы.

Во-первых, *быть свободным*, согласно христианским представлениям, – значит поступать по закону Божьему – Закону Любви. *Нет свободы без Любви*, т.е. без *жертвы*, без *принесения* и *отдания* лучшего, без совершенного *отрешения* нашей души от всех *конечных* вещей этого мира. Только Любовь освобождает человека от рабства миру. Это значит, что *только в отдании и Любви* человек *обретает самого себя,* тогда как *в присвоении вещей он утрачивает свою Личность, отнимая у себя свою свободу как в-себе-и-для-себя-сущее бытие для Другого*.

Во-вторых, истинно свободен тот, кто является не пассивным слушателем или пусть даже самым ревностным *хранителем* или *защитником* этого закона, но его *исполнителем* [Там же, Иак. 1:25]. Любящий другого – исполнил Закон [Там же, Рим. 13:8].

В-третьих, подобно тому как *конечное* становится *бес*-конечным через *самоотрицание*, так и человек обретает свою *истинную* (бесконечную, т.е. *абсолютную*) свободу через *отдание* или *жертву*, высшим проявлением которой является *любовь*. В этом заключается собственно *философский* (всеобщий теоретический) смысл христианского учения о свободе.

Список литературы

1. **Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового заветов.** Синодальный перевод. Исправленное издание. М.: Свет на Востоке, 2000.
2. **Гегель Г.** Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
3. **Гегель Г.** Философия права // Гегель Г. Сочинения: в 14-ти т. М. – Л., 1934. Т. VII. 380 с.
4. **Кьеркегор С.** Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. 383 с.
5. **Лейбниц Г. В.** Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4-х т. М., 1989. Т. 4. 554 с.
6. **Лейбниц Г. В.** Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4-х т. М., 1982. Т. 1. 636 с.
7. **Мунье Э.** Персонализм / пер. с фр. и примеч. И. С. Вдовина. М.: Искусство, 1992. 143 с.
8. **Попова О. А.** Любовь человека как онтологическое условие бытия личности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 8 (22). Ч. II. С. 156-159.
9. **Преподобный Иоанн Дамаскин.** Точное изложение православной веры. М.: Сибирская Благозвонница, 2010. 476 с.
10. **Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица.** М., 2006. 444 с.
11. **Сартр Ж.-П.** Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Астрель, 2012. 925 с.
12. **Соловьев Вл.** Смысл любви // Соловьев Вл. Сочинения: в 2-х т. М., 1990. Т. 2. 822 с.
13. **Хайдеггер М.** Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 460 с.
14. **Хомелев Г. В.** История философии в кратком изложении. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2013. 208 с.
15. **Хомелев Г. В.** Культура как источник жизненного смысла: мировоззренческое содержание, знаки и символы религиозно-философской культуры Востока: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 1997. 135 с.
16. **Хомелев Г. В.** Тематический словарь символического языка Священного Писания: опыт философского истолкования. СПб.: СПбГУЭФ, 2005. 352 с.
17. **Хомелев Г. В., Хомелева Р. А.** Экзистенциальная аналитика бытия М. Хайдеггера как вопрошание о бытийственных основаниях морали // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 5. Ч. 2. С. 217-220.

METAPHYSICS OF ABSOLUTE FREEDOM: CHRISTIAN INTERPRETATION

Khomelev Gennadii Vladimirovich
Saint-Petersburg State University of Economics
homelev@yandex.ru

The article reveals a doctrine about a human being, his existence and freedom from the viewpoint of the Christian world outlook. The paper is aimed at the philosophical justification of the basic conception of the Christian ethics: there can be no freedom without Love. The author concludes that only in devotion and Love a human being attains himself, whereas assigning things he loses his Personality depriving himself of his freedom as within-himself-and-for-himself being dedicated to the Other.

Key words and phrases: human being; will; freedom; absolute freedom; God; love.