



АРХИМАНДРИТ ПЛАТОН

ПРАВОСЛАВНОЕ
НРАВСТВЕННОЕ
Богословие

*Печатается по благословению
Патриарха Московского и всея Руси Алексия II*

Рекомендована к изданию
Советом Московской Духовной Академии

Рецензенты:

профессор Н.В. Лосский, Свято-Сергиевский Богословский Институт (Париж);
профессор К.Е. Скурат, Московская Духовная Академия;
доцент священник Максим Козлов, Московская Духовная Академия

Настоящее издание осуществляется в рамках реализации программы Круглого стола по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, созданного Отделом Внешних Церковных Сношений Московского Патриархата в сотрудничестве со Всемирным Советом Церквей.

Круглым столом осуществляется ряд проектов, к числу которых принадлежит и предложенная Учебным комитетом при Священном Синоде Русской Православной Церкви программа подготовки и издания учебно-богословской литературы для духовных школ. Представляемое учебное пособие является одним из издаваемых Круглым столом по этой программе.

Деятельность и цели Круглого стола были одобрены Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II.



ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый курс Нравственного богословия составлен на материале лекций, прочитанных в 1989—1993 годах в Московской Духовной Семинарии и частично в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова.

После долгих десятилетий вынужденного молчания Русская Православная Церковь обретает законную возможность для выражения в полный голос своего богословского исповедания в различных областях христианского учения и свидетельства, включая и область нравственности.

Основное содержание предлагаемого курса лекций составляет изложение важнейших нравственных понятий в их богословском освещении и раскрытии. Курс лекций, рассчитанный на восприятие углубленного этико-богословского видения человека, построен с привлечением ценных теоретических обобщений, содержащихся в работах отечественных и зарубежных богословов, психологов и философов: митрополита Московского Филарета, святителя Феофана Затворника, святителя Игнатия Кавказского (Брянчанинова), епископа Гурия Иркутского (Степанова), протоиерея Сергия Булгакова, протоиерея Георгия Флоровского, М.М. Бахтина, Ф. Бекле, К. Вильямса, Л.С. Выготского, К. Вьенера, Дж. Гивитца, Г. Гратаеса, Л.Н. Гумилева, У. Джемса, О.Г. Дробницкого, С.З. Зарина, И.А. Ильина, А.Н. Леонтьева, А.Ф. Лосева, Н.О. Лосского, П. Массена, А. Маслоу, Т. А. Немчина, И. Рацингера, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Ф. Фургера, Э. Фромма, С. Харакаса, К. Харни, Э. Эрикsona, К.Г. Юнга и многих других.

В предлагаемом курсе лекций говорится о том, что человек является носителем трех начал — естественного, разумного и Божественного, что его жизнь протекает одновременно в трех сферах бытия — природной, социально-культурной и религиозной, что человеческая личность обладает даром свободы, в стихии которой она осуществляет нравственный выбор, ценностную ориентацию и реализацию смысла своего существования, что личность ориентирована на свое собственное бытие, на этическое отношение к окружающему миру и на религиозное отношение к Богу, что норма, ценность и благо соответствуют трем названным аспектам ориентации личности и являются ступенями восходящего ряда на пути ее богоуподобления и достижения ею идеальной полноты бытия, что человек, как и мир, бездонен и что только в исполнении Божественного творческого замысла о человеке и в причастности человека к нетварной Божественной благодати открываются начало и последний смысл человеческого предназначения в мире.



ВВЕДЕНИЕ

Нравственное богословие как дисциплина

В системе богословского образования Нравственное богословие является одной из богословских дисциплин, предмет исследования которой составляет учение Церкви о нравственном сознании и нравственном поведении человека.

Нравственное богословие занимается изучением всего того, что происходит на внутреннем горизонте человеческой личности и что ориентирует человека в осуществлении правильного выбора в области нравственных смыслов и ценностей.

Нравственное богословие раскрывает в этических понятиях и терминах реальность человеческого существования и оценивает это существование с точки зрения нравственного блага и вечного назначения человека. Нравственное богословие исходит из предпосылки, что человеческое существование заключает в себе два основных и важнейших элемента: мировоззрение и реальную жизнь. Мировоззрение определяется воспитанием и образованием, то есть интеллектуальным, нравственным и религиозным формированием; реальная жизнь определяется умением поступать в соответствии с верой и в согласии с нравственными убеждениями. Христианское учение о человеке, как несомненно грандиозная мировоззренческая система, содержит в качестве важнейшего компонента этику, а христианская жизнь, как неисчерпаемое по глубине и богатству бытие, представляет собой процесс становления и формирования человеческой личности, стремящейся к совершенству и

святости на основе самых принципиальных и общих положений христианской этики.

Нравственное богословие — это учебная дисциплина, излагающая в систематическом порядке понятия об основных категориях этики в их библейском и богословском освещении и раскрытии, это система христианской этики, или христианское учение о морали.

Нравственное богословие создает мировоззренческие предпосылки и глубокую теоретическую основу для нравственного благовестия Церкви.

В системе богословского образования Нравственное богословие имеет исключительно важное значение для формирования богословских взглядов на нравственную природу человека, на достоинство человеческой личности и на евангельский нравственный идеал, достигаемый человеком в состоянии обожения и святости.

Значение Нравственного богословия в общей системе богословского образования определяется пастырскими задачами Церкви, важнейшими из которых являются задачи нравственного учитательства и руководства в различных сферах церковной жизни.

Таким образом, область Нравственного богословия как дисциплины включает два важнейших аспекта: теоретическое рассмотрение самых фундаментальных общечеловеческих основ нравственности и изучение вопросов конкретного воплощения и функционирования этики в христианской жизни.

Необходимость изучения Нравственного богословия

Известно, какие высокие требования предъявляются к личности пастыря Церкви, призванного быть духовным отцом, наставником и руководителем человеческих душ, вверенных его пастырскому попечению. Удовлетворению этих требований, продиктованных задачами Церкви, должно служить изучение в общей системе богословского образования дисциплины Нравственного богословия.

Заповеданный Христом идеал нравственного совершенства относится ко всем Его последователям, но в первую очередь и безусловно он относится к церковной иерархии. Отсюда следует, что степень универсальности в усвоении пастырем евангельских нравственных норм и вообще личная этическая культура пастыря являются существенно важным фактором, влияющим на успех нравственной проповеди как в плане служения пастыря, так и в плане благовестия всей Церкви в целом.

Изучение дисциплины Нравственного богословия способствует формированию высокой нравственной культуры пастыря, оказывает воздействие на его интеллектуальный и духовный рост и имеет своей непосредственной и ближайшей задачей воплощение в личной жизни пастыря христианских нравственных идеалов.

Второе важное обстоятельство, которое следует иметь в виду при обсуждении вопроса о необходимости изучения дисциплины Нравственного богословия, связано с задачами личной нравственной ответственности христиан в условиях новой ситуации, с которой Церкви приходится иметь дело в настоящее время. Быстрый научно-технический прогресс придал новое звучание старым проблемам и поставил много новых вопросов, с которыми Православной Церкви раньше не приходилось сталкиваться. В особенности успехи в области биологических наук, вмешательство в тайны человеческой природы и открывшиеся возможности регуляции жизненных процессов на уровне отдельной человеческой индивидуальности требуют глубокого и всестороннего изучения и диктуют необходимость выработки конкретных нравственных предписаний в руководстве жизнью Православной Церкви. Церковь должна найти ключ к решению возникающих этических проблем и в строгом следовании традиции дать ясный ответ на вызов нового времени. Позиция Церкви должна быть богословски обоснованной и выражаться в четких формулировках, приемлемых к руководству в конкретных ситуациях.

Таким образом, изучение важнейших в теоретическом отношении вопросов этики составляет необходимое усло-

вие для решения насущных и актуальных задач церковно-паstryрского руководства.

Нравственное богословие и нехристианская этика

Когда христианские богословы столкнулись с необходимостью сформулировать нравственные понятия, они осознали, что на этом пути они не являются первоходцами и что многие до них занимались этическими вопросами. В ранний период существования Церкви большое влияние на формирование христианского нравственного учения оказало столкновение христианского мировоззрения с греческой философской мыслью. В настоящее время, отмечает С. Харакас, православные богословы также могут иметь дело с нехристианской этикой. Но это уже не та самая этика, какая досталась в наследие от античности и с какой имели дело отцы Церкви. Современная постановка и формулировка нравственных проблем и решение этих проблем — это часто продукт относительно новых философских школ. Православная этика не может закрыть глаза на существование различных этических систем и должна принимать во внимание все то, что думает по тому или иному вопросу окружающий мир, в котором христианская нравственность должна находить свое воплощение. Это вовсе не означает, что христианская православная этика должна смешиваться с разного рода учениями нерелигиозного характера. Но для Нравственного богословия могут составлять предмет интереса вопросы, касающиеся различных проявлений человека в окружающей жизни, поскольку эти проявления отражают Божественный образ в человеке. Предметом Нравственного богословия, как и нехристианской этики, является наука о человеческом поведении; и в том и в другом случае содержится материал для общефилософского осмысления человека. Нравственное богословие и нехристианская этика не существуют изолированно друг от друга и от окружающей жизни. Они неизбежно связаны с социологией, психологией и другими науками. Нравственное богословие заключает в себе сознание кафолической веры

Церкви в Божественное призвание человека, и в этом достоинстве оно должно быть обращено к каждому человеку с учетом общечеловеческих достижений в различных областях знания.

Предмет и источники Нравственного богословия

Нравственное богословие одновременно и специфично, и универсально. Оно опирается на неповторимость Божественного Откровения, но учитывает также и ценность философского знания. Нравственное богословие содержит целый мир нравственных ценностей и занимается их теоретическим обоснованием и осмыслением. Нравственное богословие черпает свой авторитет в Божественном Откровении, то есть в Божественной воле о человеке, и поэтому является основанным на высшей и конечной действительности. Нравственное богословие рассматривает христианскую нравственность как исполнение и завершение естественной нравственности, которая присуща опыту каждого человека и требует своего совершенствования и развития.

В своем содержании Нравственное богословие опирается на источники, из которых следует указать Священное Писание, Предание Церкви и источники, не связанные с Божественным Откровением.

Основной источник Нравственного богословия — Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. Главные положения христианской нравственности изложены в 5—7 главах Евангелия от Матфея и в Посланиях святого апостола Павла. Глубокий этический характер и пламенный энтузиазм придали христианскому учению Нагорная проповедь и другие речи Христа, а также важнейшие места из апостольских Посланий. Особое значение имеют евангельское повествование о Страшном Суде, на котором оправдание человека перед Богом будет зависеть от дел любви к ближним, и те места из Посланий святого апостола Павла, где указывается на несовместимость греха с нравственным достоинством человека и его христианским образом жизни.

Предание Церкви является самым обширным источником. Сюда относятся догматическое учение Церкви, нравственно-экзегетические творения святых отцов и учителей Церкви, агиография и агиология, литургические тексты, гомилетическое наследие, канонические определения и большая нравственно-аскетическая литература.

Нравственное богословие исходит из основных доктринальных положений Догматического богословия, которое занимается изучением действий Бога по отношению к миру и человеку. Нравственное богословие рассматривает как действия Бога, так и действия человека, указывая человеку, как поступать в соответствии с Божиим призванием и как конкретно отвечать на Божественные действия, какими являются Воплощение и Искупление.

Важность нравственно-экзегетических творений святых отцов и учителей Церкви определяется их непосредственным отношением к текстам Священного Писания, то есть к первоисточнику. Изъяснение нравственного смысла священного текста получает в творениях отцов Церкви силу, глубину и церковный авторитет.

Ценность памятников агиографической письменности определяется содержащимися в них нравственными примерами из жизни святых, воплотивших в своем следовании Христу евангельский нравственный идеал.

Значение литургических текстов как источника для Нравственного богословия состоит в том, что в них находят отражение идеальные формы поведения и нравственные добродетели, явленные святыми Православной Церкви.

Гомилетическое наследие Церкви содержит обильный материал, включающий практический пастырский опыт религиозно-нравственного воспитания членов Церкви.

Каноническое право имеет несомненную ценность для Нравственного богословия, так как это единственная область, где нравственное сознание Церкви выразилось в предельно конкретной форме по отношению к этическим проблемам. Однако православное богословие стремится привлекать канон без излишнего буквализма. Меняющиеся условия жизни Церкви не допускают буквального приме-

нения патристических наказов в отношении нравственной жизни без учета характера новой действительности.

Нравственно-аскетическая литература указывает на пути деятельного и созерцательного подвигов, ведущих человека к нравственному и духовному совершенству. Аскетика много и подробно говорит о наклонностях падшей природы человека, о борьбе с помыслами и грехом, о путях нравственного богоуподобления человека, и в этом заключается несомненное значение аскетики как источника для Нравственного богословия.

Из источников, не связанных с Откровением, следует указать на различные этические дисциплины, имеющие важное научное и методологическое значение. Среди них наибольший интерес для Нравственного богословия представляет позитивная, нормативная, философская и практическая этика.

Позитивная этика занимается описанием человеческого поведения в связи с определенными нравственными взглядами в ту или иную историческую эпоху. Позитивная этика дает представление о том, как вели себя люди в прошлом и как поступают теперь. Например, можно было бы написать историю нравственности в Древнем Риме или историю какой-либо современной страны, в которой десятилетие за десятилетием описывалось бы поведение людей и их отношение к господствующим моральным нормам и ценностям.

Нормативная этика имеет своей задачей анализ и осмысление нравственных норм. Нормативная этика вырабатывает нравственные предписания относительно человеческого поведения и указывает, что конкретно должен делать человек и что он не должен делать во имя соблюдения нравственных норм.

Философская этика занимается обсуждением метафизических и метаэтических вопросов морали, например, во вопросе природы этических ценностей. Это нравственная философия, построенная на исключительно не связанной с Откровением основе.

Практическая этика имеет целью улучшение поведения людей. Это те нравственные наставления, которые человек получает в семье, в школе и в обществе. Умение соблюдать нормы нравственного поведения древние греки называли искусством, имея в виду способность человека вести достойный, нравственный образ жизни.

Из названных этических дисциплин философская и практическая этика представляет собой этику теоретического осмысления и исполнения, а позитивная и нормативная этика представляет собой этику функционирования морали в культуре.

Из других источников, не связанных с Откровением, но представляющих интерес для Нравственного богословия, следует назвать философскую и медицинскую антропологию, биологию, психологию и социологию.

История Нравственного богословия

Как богословская дисциплина Нравственное богословие сформировалось в новое время. Тем не менее мы можем говорить об истории христианской этики, которая возникла вместе с христианским нравственным благовестием и прошла большой путь исторического развития.

История христианской этики делится на три периода: патристический (I—УІІІ вв.), поздневизантийский (ІХ—XVI вв.) и современный (XVII—XX вв.).

Начало христианской этики относится к той эпохе, когда отживавшее свое историческое время язычество в борьбе с христианской религией выставило, со своей стороны, унаследованные в течение веков нравственные истины и противопоставило их простоте христианской веры. Критика, направленная против христиан со стороны язычников, отражала некоторые важные вопросы нравственного характера. Нравственное учение христианства, как живое отображение в жизни христиан святейшего идеала, явленного в лице Богочеловека Господа Иисуса Христа, открывало и утверждало высоту и превосходство христианского нравственного миросозерцания.

Первая попытка изложить христианское нравственное учение в определенной системе относится лишь к концу IV века. Мы имеем в виду святого Амвросия Медиоланского, который в трех книгах «Об обязанностях» (*De officiis*) впервые изложил в системе христианское нравственное учение, противопоставив свой труд сочинению Цицерона, также носившему название «Об обязанностях» (*De officiis*).

Начиная с IV века, мы наблюдаем интенсивный рост памятников по христианской этике. Это нравственные наставления, проповеди и аскетические слова, содержащие большой нравственно-богословский материал. Из памятников патристического периода наибольший интерес представляют: «Учение Двенадцати Апостолов» («Дидахи»); сочинения мужей апостольских — святого Климента Римского, святого Игнатия Богоносца, святого Поликарпа Смирнского, Ерма; сочинения христианских апологетов — святого Иустина Философа и автора Послания к Диогнету; сочинения святого Мефодия Патарского и Климента Александрийского; сочинения великих кappадокийцев — святых Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского; сочинения святителя Иоанна Златоуста, блаженного Августина, блаженного Иеронима и сочинения святых отцов — авторов Добротолюбия.

В целом патристический период характеризуется тем, что мы постоянно встречаемся с углубленным рассмотрением вопросов этики в трудах христианских апологетов, ранних отцов Церкви и великих богословов «золотого века» христианской письменности.

В течение второго периода, с IX по XVI век, мы имеем мало творческих работ. Преобладают аналогии, повторяющие нравственные построения отцов патристического периода. Как колосья после жатвы, собираются и переписываются творения ранних отцов. В разработку нравственных вопросов в этот период внесли вклад такие святые отцы, как Феодор Студит, Григорий Синаит, Никита Стифат и другие авторы, сочинения которых вошли в Добротолюбие. Самой важной и характерной чертой этого периода является продолжение в богословии мистической традиции, начатой еще в патристический период святыми

Дионисием Ареопагитом, Макарием Великим и Максимом Исповедником. Из писаний поздневизантийских мистиков ценность для Нравственного богословия представляют творения святого Симеона Нового Богослова, святителя Григория Паламы и их последователей. Этика богословов-мистиков может быть охарактеризована как аскетическая этика, которая процветала, главным образом, в монашеской жизни.

Третий период в истории христианской этики охватывает XVII—XX века. Здесь мы должны обратить внимание преимущественно на русских и греческих авторов. В этот период христианская этика развивается как самостоятельная богословская дисциплина, отличная от Догматического и Пастырского богословия. В начале этого периода первенство в развитии Нравственного богословия принадлежало римско-католическим и протестантским богословам. В XVIII веке в России архиепископ Феофан Прокопович создал курс Нравственного богословия, вошедший в программу Киевской и Московской Академий и Троицкой Семинарии. Митрополит Московский Платон в третьей части своего труда «Сокращенное богословие» (1765) изложил систему христианского нравственного учения, имевшую чрезвычайный успех и принятую в качестве руководства в духовных учебных заведениях. Из русских богословов XIX — нач. XX веков курсы Нравственного богословия разрабатывали: епископ Пензенский и Саратовский Иннокентий (Смирнов) (1821), протоиерей Иоаким Кочетов, законоучитель Царскосельского лицея (1824), архимандрит Платон (Фивейский), ректор Владимирской Духовной Семинарии (1854), протоиерей Петр Солярский, протоиерей Иоанн Халколиванов (1872), архимандрит Гавриил, протоиерей Н. Каменский (впоследствии архиепископ Никанор), профессор протопресвитер Иоанн Янышев (1887), И. Пятниский (1890), А. Покровский (1891), профессор М.А. Олесницкий (1892), С. Никитский, профессор М. Тареев (1908). Совершенно особое место принадлежит величайшим русским церковным писателям XIX столетия — святителю Феофану Затворнику («Начертания христианского нравоучения» и «Путь ко спасению») и святителю Игнатию

Кавказскому («Аскетические опыты»). Оценивая развитие дореволюционной школы русской православно-христианской этики, мы должны признать несомненное соответствие созданных в России в XVIII–XIX веках учебных курсов по Нравственному богословию запросам, потребностям и характеру их эпохи.

В целом третий период истории христианской этики характеризуется западно-ренессансным направлением, которое привело к формированию понятия личности, ставшим ключевым в новоевропейской культуре. Параллельно с влиянием западноевропейского просвещения в России происходит возврат к святым отцам Церкви: перевод Добротолюбия, предпринятый преподобным Паисием Нямецким и святителем Феофаном Затворником, расцвет оптинского старчества и обширная систематическая деятельность монастырей и Духовных Академий по переводу и изданию огромного святоотеческого наследия.

В начале XX века в нарастающем нравственном беспокойстве все определенное обозначаются метафизические мотивы, все резче выступает вопрос о «последнем смысле». Осознается задача построить новое «учение о жизни» как ее оправдание, осуществить новый нравственно-богословский синтез, подвести под существующее здание Нравственного богословия прочный метафизический базис. Эта задача, завещанная дореволюционной эпохой, требует своего ответственного осмыслиения и творческого решения в наше время.

Современное состояние Нравственного богословия определяется поиском научного подхода к созданию систем православной христианской этики.

В условиях постепенного преодоления Россией последствий духовной и нравственной опустошенности становится особенно очевидным, что концепция, не утверждающая за человеком никаких вечных констант, лишает его бытие абсолютного нравственного смысла. Без присутствия в жизни высшего и священного начала человеческое существование становится унижением и пошлостью. Преодоление обреченности и бессмыслицы личного существования достигается человеком в приобщении к благодатной жизни

Церкви, воплощающей в своем бытии универсальное значение царственной победы Христа, воссоздавшего человека для вечной жизни в Боге в ее идеальной полноте. Об этой миссии Церкви призвано заявить и засвидетельствовать богословие нашего времени. Отсюда следует, что подлежащие изучению основные категории этики необходимо рассматривать в качестве абсолютных координат человеческого существования, открывающих личность в ее собственной неисчерпаемой глубине, в многоплановой перспективе ее возможностей и проявлений.

В греческом богословии, как отмечает профессор С. Харакас, заслуживают внимания три основных направления в подходе к этике: Афинская, Константинопольская и Фессалоникская школы, каждая из которых характеризуется своим особым специфическим методом.

Представители Афинской школы подчеркивают, что нет жизненного различия между христианской и философской этикой, так как этика базируется на природе человеческого разума. Афинская школа стремится придать этике научный и академический характер и очень слабо опирается на наследие святых отцов, предпочтая философские источники.

Представители Константинопольской школы рассматривают христианскую этику как учение о соответствии жизни искупленного человека евангельскому нравственному идеалу и уделяют большое внимание личному отношению человека ко Христу. Константинопольская школа опирается, главным образом, на библейские и патристические источники, особенно на восточных и западных отцов Церкви первых четырех веков.

Фессалоникская школа черпает материал из поздних византийских источников. Ее представители подчеркивают экзистенциальный и персоналистический характер этики. Они обсуждают вопросы человеческого существования и учат о достижении личностью спасения в жизни Церкви.

Задачей нашего современного отечественного богословия в области этики, как уже было отмечено, следует признать выработку универсальной, строго очерченной и глубоко онтологизированной этической концепции и создание на этой фундаментальной основе целостной нравственной системы.



ГЛАВА I

РАЗВИТИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Проблема личности в Нравственном богословии

В подходе к проблеме личности Нравственное богословие исходит из догматических предпосылок и данных, представляемых общей наукой о человеке.

В свете догматического учения Церкви личность, как запечатленный в человеке образ Божий, недоступна всеохватывающему и исчерпывающему познанию. Личность не может быть объектом научного изучения в той же полноте и объеме, как предметы внешнего мира. Она всегда остается непостижимой в своей конечной глубинной сущности. В недоступно-сокровенной жизни и в своем проявлении личность всегда пребывает оригинальной, своеобразной, неповторимой и потому единственной во всем мире духовной структурой, не сводимой ни к какой другой бытийной реальности. Священное Писание, указывая на достоинство человеческой души, имплицитно подчеркивает именно этот аспект единственности и неповторимости личности. Уникальная ценность человеческой личности, ее высокое достоинство и ее исключительная онтологическая привилегия, осознаваемая как ни с чем не сравнимый дар бытия, определяются фактом ее творения Богом как Высшей и Абсолютной Личностью и фактом ее обожения во Христе.

Личность нельзя объяснить из каких-либо посторонних внеличностных элементов. То, что лично, уже не составимо из чего-нибудь другого, что было бы первичнее личности, не делится ни на что, не разрушается — ни в пространстве, ни во времени. Как образ Божий личность не нуждается ни

в каком причинно-генетическом объяснении. Единственный способ объяснить личность в полной неделимости и неразрушимости ее бытийной структуры заключается в признании догматической истины о сотворенности ее Богом из ничего.

Второй важнейшей посылкой, представляющей собой основополагающий момент в богословской интерпретации личности, является догматическое учение Церкви о Бого воплощении. Нравственное богословие исходит из того, что Сын Божий в Своем Воплощении и Воскресении явил самую глубокую и фундаментальную основу сущности человека, которого Он воссоздал для вечной жизни и для приобщения к идеальной полноте бытия.

Человеческая личность существует не сама по себе, не в силу своей самодостаточности, поскольку не имеет в самой себе источника бытия, но существует благодаря своей онтологической причастности ко Христу. Христос является метафизическим основанием каждой человеческой личности в ее реальной конкретности и в беспредельности перспективы открывающегося для нее бытия.

В свете данных, представляемых общей наукой о человеке, на первый план в интерпретации личности выдвигается ее эмпирический аспект. Здесь преимущественное внимание уделяется тому, как личность себя проявляет, раскрывает и осуществляет в сложной духовно-телесной природе человека. Бытие человека есть единая и неделимая жизнь природы и личности. Богозданная духовно-телесная природа человека является областью актуализации личности. Душа и тело человека под воздействием личности тоже становятся чем-то индивидуальным, личным, в них тоже отражаются сокровенные черты образа Божьего. Вообще, во всем творении, в каждом человеке и мире в целом подлинно оригинальным и поэтому ценным является лишь многоголосое отражение во всем абсолютной премудрости и благости Божией.

Нравственное богословие занимается описанием Божественных действий и прежде всего Божией премудрости и благости в их отношении к человеку как личности, где

нравственность есть не что иное, как ответ человеческой личности на благодеяния Бога и ее соучастие в судьбе ближнего по примеру Божией благости.

С точки зрения эмпирического содержания жизни, бытие личности есть становление, развитие и формирование, совершающиеся в конкретных условиях природной и исторической действительности, социальной и культурной обстановки. В своих биографических рамках каждая личность оказывается погруженной в стихию бытия мира, в реальный поток культурно-исторического процесса и в нем становится носителем определенного нравственного миросозерцания, проявляющегося в стиле жизни и нравственном поведении.

Поэтому в подходе к проблеме личности Нравственное богословие исходит из того, что нельзя отрывать индивидуальную жизнь человека от объективного мира природы, социальных связей, исторических и культурных условий. С другой стороны, исходя из того, что личность есть прежде всего явление духовного мира, необходимо воздерживаться от преувеличения роли различных внешних детерминант в формировании личности. Нравственное богословие признает за человеческой личностью свободу и открытость по отношению к новым ценностям, к человеку и обществу. Нравственное богословие рассматривает личность не как неизменный и статический образ, но как структуру, хотя и относительно устойчивую, целостную, но, вместе с тем, структуру открытую, становящуюся, всегда находящуюся в динамике формирования, в творческом росте, в пути.

Нравственное начало в становлении личности

Начиная с самого раннего детства, жизнь человека протекает одновременно в трех сферах бытия: в сфере природного существования, в сфере социально-культурной жизни и в сфере религиозной церковной жизни. Нравственное начало, как универсальная реальность человеческой жизни, присутствует во всех этих сферах бытия и выполняет важнейшую онтологическую функцию формирования

структуры бытия. Формирование — это то, что противостоит закону распада, что ведет к преодолению хаоса и к оформлению жизни в устойчивую и целостную структуру. Конкретными факторами преодоления принципа распада и формирования жизни на прочных онтологических основаниях являются: в сфере природного существования — овладение человеком процессами собственного поведения, в сфере социально-культурной жизни — осуществление принципов этического отношения к человеку, в сфере религиозной церковной жизни — достижение личностью сверхъестественной Божественной благодати.

В сфере природного существования человек определяет себя в отношении к окружающему космосу и в отношении к своей собственной природе. Формирование каждой отдельной человеческой личности здесь следует понимать в контексте становления этносферы Земли, которое, согласно Л.Н. Гумилеву, является ключом для понимания всемирной истории. Природа, климат, ландшафт и другие географические характеристики являются факторами формирования национального нравственного характера. Например, в душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в бескрайней русской равнине. Если свое отношение к окружающему космосу личность выражает через восприятие опыта своего народа и вообще всего человечества, то свое отношение к собственному природному существованию она строит на приобретенном личном жизненном опыте. Нравственное начало, лежащее в основе личного жизненного опыта, воплощается в принципе воздержания. Этический смысл воздержания заключается в том, что человек гарантирован от погружения в стихию материальности и в область чувственных увлечений, где он перестает существовать как духовная личность. Принцип воздержания предполагает разумное и творческое отношение человека к обладанию миром. Призываясь к ответственному осознанию своей деятельности в мире, человек должен раскрыть данные ему способности и подчинить их выполнению предназначенной Богом цели. Не следует думать, что конечное назначение человека оста-

ется абсолютно трансцендентной целью. Наоборот, оно осуществляется в условиях земной человеческой деятельности, в свободе формирования и проявляется в конкретных делах и поступках. В овладении внешним миром и в овладении процессами собственного поведения заключается один из основных аспектов формирования человека как личности.

Социально-культурная среда является второй существенно важной сферой формирования личности. Как ни совершенен созданный по образу Божию человек, открываемый нам в библейско-христианском образе Адама, он не может осуществить своего формирования вне общества с человеческой средой. Нравственная природа человека ориентирована на межчеловеческое общение и сотрудничество. Человек Адам может считаться завершенным только тогда, когда спутницей его жизни стала подобная ему Ева. Следовательно, не только природный мир, но и социально-культурная среда в своей многоликиности и универсальности является областью формирования личности. Осуществляя свое формирование в условиях определенной социально-культурной среды, личность стремится к тому, чтобы ко всем относиться этически и быть воспринимаемой всеми этически. Конкретным аспектом формирования личности в условиях социально-культурной среды является следование нравственным принципам справедливости, долга, честности и уважения человеческого достоинства.

В области церковно-религиозной жизни система этики опирается на фундамент религиозного христианского миросозерцания, заключающего в себе необъятную тайну смысла человеческого существования, и поэтому оказывается действующей и действенной. Современный ум постоянно борется за понимание немыслимого, его эмпирическая миссия заключается в том, чтобы погасить тайну. Поэтому современная мысль никогда фактически не была способна предложить мораль. Даже самая высокая этика, построенная на нравственных основах христианства, но отрицающая Божественную природу христианства и не признающая установлений Церкви, обрекает себя на неус-

пех. С подлинным авторитетом и с настоящим успехом этика может функционировать лишь в системе христианского миросозерцания. Область религиозной церковной жизни является средой формирования высоконравственной личности. В жизни Церкви человеку преподносится не только идеал нравственного совершенства, открываемый в евангельском образе Богочеловека, но и даруется сверхъестественная благодать, которая ведет человека к обожению и святости и тем самым содействует выполнению стоящей перед ним задачи его становления и формирования как духовной и преображенной личности, вступившей в новую жизнь со Христом.

Развитие личности и мировоззрения ребенка

В процесс формирования человек вступает с самых первых шагов своей жизни. Сущность формирования в первоначальный период заключается в том, что человек овладевает процессами собственного поведения.

Первый год жизни человека является периодом перехода от натуральной жизни к культурной. Каждое действие человека в эту пору носит смешанный природно-культурный характер. Происходит формирование личности, которое уже на самых первых этапах жизни имеет свои особенности. Изначально прямые биологические связи «ребенок — мать» очень скоро опосредуются предметами: мать кормит ребенка из посуды, надевает на него одежду, занимает его игрушками, приближает к привлекающим его вещам. Уже в первоначальный период ребенок вступает в общение с окружающими людьми. Осуществляется связь ребенка с вещами через человека и связь с человеком через вещи.

Вещи открывают ребенку не только в их физических свойствах, но и в особом качестве, в том функциональном значении, в котором они служат человеку: чашка — из нее пьют, стул — на нем сидят, часы — их носят на руке.

В процесс развития предметно-познавательной деятельности включается развитие взаимоотношений с людьми. Первоначально отношение к миру вещей и к окружающим

людям слиты между собой, но дальше происходит их раздвоение. Развитие проходит по двум разным, хотя и связанным между собой, линиям — в направлении познания мира и в направлении развития взаимоотношений с людьми.

При всей необычной силе памяти ребенка впечатления первого года жизни не сохраняются. Фрейд говорил, что они вытесняются из сознания, так как относятся к другой сфере жизни. Уотсон отождествляет бессознательное Фрейда с невербальным поведением, то есть с поведением, не закрепленным в словах, и объясняет этот факт тем, что впечатления, накопленные без участия речи и не закрепленные в словах, составляют опыт, недоступный для припоминания, подобно тому как нам недоступна доисторическая эпоха человечества, не запечатленная в памятниках исторической письменности. Речь человека — «письменность» его индивидуального прошлого.

Развитие человека в раннем возрасте определяется двумя переменами, имеющими решающее значение в его формировании. Первый момент — органический: ребенок овладевает вертикальной походкой. Происходит радикальная перемена, новое овладение пространством и вещами с помощью рук. Второй момент — культурный: ребенок овладевает речью. Овладение речью ведет к перестройке мышления и памяти. Речь становится универсальным средством общения с людьми.

Человек живет во все более расширяющейся для него действительности. Открывающиеся для него новые ценности вступают в противоречие со старыми, вызывают новые мотивы и новую деятельность. Эти явления образуют переломные моменты, имеющие место в три и семь лет, в отроческий период и в период совершеннолетия.

Развитие отношений к миру и к окружающим людям занимает длительный период, который еще не направляется самосознанием и может быть назван этапом стихийного складывания личности. На этом этапе действия приобретают мотивированный и соподчиненный характер. Затем наступает какая-то особая перестройка сознания: человек открывает себя как личность.

В школьном возрасте у человека складывается более устойчивая форма личности и мировоззрения. К двенадцати годам он переходит к овладению мыслительными процессами. С этого времени человек открывает свой внутренний мир, впервые осознает свою судьбу и строит жизненный план.

Одновременно происходит перестройка иерархии ценностей. Интимный круг общения, каким раньше была семья, теряет свою исключительную ценность. Наступает вхождение в более широкий круг общения. Вместе с тем, происходит интенсивное развитие внутренней жизни. На этом этапе формирования личности человек сознательно вступает в область религиозных понятий и переживаний. Его мировоззрение становится цельным, возвышенным, религиозным и, вместе с тем, глубоко индивидуальным и неповторимым.

Формирование религиозного сознания

Религиозное сознание связано с верой. Хотя сама вера является эмпирическим фактом, возникновение веры не поддается эмпирическому анализу. Согласно святому апостолу Павлу, вера есть дар Божией благодати. С другой стороны, вера есть ответ человеческого сознания на Божественное призвание и выражение готовности быть верным в следовании Христу. Отсюда можно указать на два фактора, имеющих самое важное значение в формировании веры в раннем возрасте: это приобщение ребенка к источникам благодати и освящения и возрастание его в страхе Божием.

С момента Святого Крещения ребенок вступает в новую жизнь. Святитель Феофан Затворник говорит о начале невидимого процесса формирования религиозного сознания ребенка. Таинство Святой Евхаристии оказывает освящающее и умиротворяющее воздействие на духовную жизнь, начавшуюся в душе ребенка, и является самым надежным ограждением от покушения на него невидимых темных сил. Литургическая жизнь Церкви и домашнее религиозное воспитание представляют в распоряжение

родителей различные средства, открывающие детям доступ к источникам освящения и благодати: прикладывание детей к святому Кресту, Евангелию и святым иконам, осенение крестным знамением, окропление святой водой, благословение священника. Начавшись у колыбели, приобщение к источникам освящения и благодати приобретает осознанный характер в дальнейшие периоды детства, отрочества и юности и постепенно ведет к формированию устойчивого и цельного религиозного сознания.

Страх Божий является самой первоначальной формой веры и связанного с верой религиозного восприятия жизни. Как чистый и благой дар Божией благодати, страх Божий насаждает в душе ребенка святое благочестие и ограждает его от совершения неправильных и предосудительных поступков. Страх Божий оказывает свое преображающее влияние на все стороны жизни формирующейся личности и включает ответственное отношение к самому себе, почитание окружающих и благоговейное преклонение перед Богом. Все это конкретно проявляется в том, что страх Божий рождает в душе ребенка возвышенные чувства правды и добра, обуздывает порывы злобы и самоволия и приводит в порядок желания и наклонности. Страх Божий внушает ребенку почтительное отношение к людям — с особой озабоченностью о том, чтобы ничем их не обидеть и не оскорбить. Страх Божий включает благоговейное размышление о всевидящем Боге, праведному суду Которого подлежат все добрые и злые дела. Под водительством страха Божия ребенок в возрасте семи, десяти или двенадцати лет приходит к осознанному исповеданию веры и к решимости жить по уставам Святой Церкви.

Возрастание в вере и формирование религиозного сознания есть сложный и динамичный процесс, который в своей конечной непостижимости остается тайной, совершающейся внутри человеческой личности.

Формирование ценностного сознания

Ценностное сознание связано с выбором. Перед необходимостью выбора человек сталкивается уже на первых

порах своей жизни. В ситуации выбора перед человеком стоит задача признать ценностное преимущество одного из двух или из нескольких мотивов (побуждений). Ценность не обладает принудительной силой, но она способна порождать эмоции. Можно предполагать, что качество эмоции зависит от процесса формирования личности. По мере формирования личности ребенка ценности претерпевают определенное развитие, изменяясь не только по содержанию, но и по своему месту и роли в структуре жизнедеятельности. Существенно важно отметить, что на первых порах ценности существуют только в виде эмоциональных последствий их поведенческого нарушения или выполнения. Например, сознательно допущенная ложь вызывает эмоционально-тяжостное переживание чувства вины. Собственно, ценности как таковой в это время еще нет, она только зарождается и впервые начинает опознаваться в неспецифической для нее форме — в виде правил поведения в ситуациях, подобных пережитой. Эти правила вырабатываются ребенком в результате его опыта, когда выбранное им поведение получает положительную или отрицательную оценку со стороны взрослых. Таким правилом может быть, например, правило: «Никогда больше не буду лгать». В подобных правилах заключается возможность будущей ценности. Особое значение для формирования ценностного сознания эти правила имеют потому, что в них содержится не обещание, данное другим, а внутренний обет, данный самому себе. Например, правило «не лгать» содержит начало будущей ценности и воспитывает в человеке любовь к правде как ценности.

По мере формирования и совершенствования личности выбор теряет свою драматическую напряженность, потому что вся жизненная энергия и весь жизненный смысл утверждаются в предпочтении ценности. Для человека, обладающего высшей духовной ценностью, выбор перестает быть проблемой, поскольку такой человек уже навсегда определил свой нравственный путь, обрел источник подлинно этического осмысления бытия, жизненную устремленность и истину и тем самым предрешил все по-

следующие частные выборы. Истинная ценность внутренне освещает всю жизнь человека, наполняя ее подлинной свободой и открывая в ней творческие возможности.

Развитие личности в среднем возрасте

Для характеристики развития личности в среднем возрасте вводятся понятия самоактуализации и озабоченности. Оба понятия, как мы сейчас увидим, имеют вполне конкретное содержание.

Понятие самоактуализации следует определить как стремление человека стать как можно лучше. Самоактуализующиеся люди стараются быть лучшими родителями. В выбранной ими профессии они стремятся сделать все возможное, чтобы достичь высшего уровня компетенции и усовершенствоватьсь настолько, насколько они способны. Они стремятся быть преданными друзьями, интересными собеседниками, достойными гражданами. Они работают над тем, чтобы развить свои достоинства и по возможности устранить свои недостатки. Они стремятся быть совершенными настолько, насколько это возможно.

Озабоченность — это очень широкое понятие, охватывающее как родительские отношения, рождение детей и их воспитание, так и полезность в той или иной сфере деятельности, способность внести в нее свой вклад.

В той мере, в какой личность перестает быть озабоченной и оказывается «успокоенной», она перестает расти и обогащаться. Это — застой, сопровождающийся растущим чувством личностного опустошения. Характерной чертой застоя является обращение к различным незначительным поводам для чрезмерной заботы о себе. Конечно, застой временами может быть в известной степени отмечен у каждого, однако общей доминирующей характеристикой состояния личности в среднем возрасте является озабоченность. Успешное разрешение конфликта между озабоченностью и застоем в среднем возрасте достигается тем, что личность переходит к оптимизму через пессимизм и предпочитает решение проблем бесконечным сетованиям на жизнь.

Зрелые люди — это те, которые заботятся о своем религиозном и нравственном формировании, о детях, которых они произвели на свет, о работе, которую они выполняют, и о благосостоянии других людей в обществе, в котором они живут.

Стадии развития личности

Вполне возможно, что стадии развития личности в среднем возрасте представляют определенные критические периоды, отражающие особенности профессии и стиля жизни.

У большого числа людей «жизненные кризисы» имеют место приблизительно в одном и том же возрасте. Это дает основание для деления и описания стадий развития зрелой личности.

Стадиям среднего возраста предшествуют стадии развития молодых людей. Молодые люди в двадцать лет имеют дело с выбором супруги и профессии, намечают жизненные цели и начинают их осуществление. Позже, около тридцати лет, многие из них приходят к переоценке своих прежних выборов и жизненных целей. Наконец, первые годы после тридцатилетнего рубежа — это, как правило, время сжигания с новыми или с вновь подтверждаемыми выборами.

Первая стадия среднего возраста начинается около тридцати лет и переходит в начало следующего десятилетия. Ее главной характеристикой является осознание расхождения мечты, надежд и жизненных планов человека с действительностью его существования. Поскольку же мечты всегда имеют некоторые нереалистические черты, оценка их расхождения с действительностью на этой стадии окрашена, как правило, в отрицательные и эмоционально-тяжостные тона. Время уходит и делает разрыв между мечтами и обнаруживающейся вдруг действительностью с устрашающей резкостью. Люди в возрасте 35—40 лет начинают не соглашаться с такими высказываниями, как, например: «У вас еще все впереди», «У вас еще есть достаточно времени, чтобы осуществить то, что вы желаете». Вместо этого они констатируют: «Слишком поздно что-либо изменить в моей

жизни». В двадцать и тридцать лет о человеке могут сказать, что он «подает надежды», но после сорока лет так уже никто не скажет. Человек должен принять тот факт, что он никогда уже не станет ученым, выдающимся администратором или хотя бы незначительным писателем. Освобождение от иллюзий не является чем-то необычным для тридцати пяти или сорока лет, но оно может оказаться угрожающим для личности. Человек может почувствовать смятение, его самоуверенность вдруг исчезает. Анализ жизни людей творческих профессий обнаруживает те или иные драматические изменения в их творчестве где-то около тридцати пяти лет. Некоторые из них начали творческую работу в это время, другие, наоборот, около тридцати пяти лет в значительной степени утратили свои творческие способности. Одной из причин кризиса середины жизни людей творческих профессий является то, что «импульсивный блеск» молодости требует затраты больших жизненных сил. В тридцать пять и сорок лет человек, ведущий напряженную жизнь (руководитель или профессор), должен изменить интенсивный темп своей жизни. Вообще же проблема убывающих физических сил возникает в жизни человека любой профессии.

Убывание физических сил — одна из многих проблем, с которыми сталкивается человек в годы кризиса среднего возраста и позднее. Для тех, кто полагался на свои физические качества, когда был моложе, средний возраст может стать периодом тяжелой депрессии. Убывание физических сил может поражать своей неожиданностью людей самого широкого круга профессий. Университетские профессора с сожалением вспоминают свою способность проводить в студенческие годы несколько дней без сна, если того требовало важное дело. Многие люди просто жалуются на то, что они начинают слишком часто уставать. Они все больше настраиваются не на новую творческую работу, а на приобретенные мудрость и опыт. При этом необходима эмоциональная гибкость, способность к эмоциональной отдаче по отношению к новым людям и к новым занятиям. Умственная жесткость также должна быть преодолена, чтобы жест-

кие установки не привели к ошибкам и к неспособности воспринимать творческое решение проблем.

Успешное разрешение кризиса среднего возраста включает обычно переформулировку жизненных целей в рамках более реалистичной и сдержанной точки зрения и с учетом ограниченности времени жизни всякого человека. Духовные вопросы, супруга, друзья и дети приобретают все большее значение, тогда как собственное «я» все более лишается своего исключительного положения. Наблюдается все возрастающая тенденция к тому, чтобы довольствоваться тем, что есть, и меньше думать о вещах, которых, скорее всего, никогда не удастся достичь. Отмечается тенденция чувствовать свое положение вполне приличным. Все эти изменения знаменуют собой новую стадию в развитии личности, период стабилизации. Процесс внутреннего обновления в конце концов приводит к более спокойной и даже более полноценной жизни. После пятидесяти лет проблемы здоровья становятся все более насущными и возникает растущее сознание, что «время уходит». В целом же пятидесятые годы жизни могут быть охарактеризованы продолжением тех новых форм стабильности, которые были достигнуты в течение предыдущего десятилетия.

Период после шестидесяти лет в редких случаях может составлять четвертую или даже третью часть жизни. Этот период характеризуется тем, что человек оставляет работу, которую выполнял в зрелые годы. Однако и в этот период некоторые люди сохраняют свои умственные способности и продолжают заниматься административной или творческой деятельностью. В целом этот период является итоговым по отношению к пройденному жизненному пути. Большинство людей в этом возрасте живет воспоминаниями о прошлом. Для тех людей, которые в предыдущие годы вели жизнь по установлениям Святой Церкви, этот период оказывается нередко ознаменованным новыми духовными достижениями. Особая ясность ума, просветленность всего внешнего облика, простое и одухотворенное благодушие являются в этом возрасте видимыми дарами Божественной благодати. По мере угасания физических сил, когда уже

ничего не остается из того, что способно удержать человека в этом мире, он всеми силами своей души обращается к Богу.

Веря и исповедуя, что Сын Божий явил в Своем вочековечении самую глубокую, вечную и сущностную основу бытия, и зная, что путь земной человеческой жизни реально и благодатно пройден Христом, человек в последний ответственный момент осознания себя в этом мире стремится к тому, чтобы чистым умом, в свободе от всего земного удостоиться восхождения в горний мир. Кто не верит в вечную жизнь во Христе, тот не способен к восхождению, ибо, решив для себя, что вечная жизнь невозможна, он сам себе преграждает путь к Божественному свету, оставаясь во мраке ужасающего своей меональной бездной «ничто». Человек не обречен на небытие и уничтожение; он призван к преодолению стихии земного существования и к вечной жизни, в которой приобретает безусловное оправдание и смысл весь пройденный им жизненный путь. Пребывая в вере во Христа, в смиренном уповании на беспределную благость Божию, человек в последний решающий момент жизни становится открыт для вечности и достигает переживания такого внутреннего величия и мира, которыми освящается вся его минувшая, сознательно прожитая жизнь.



ГЛАВА II

ЕСТЕСТВЕННЫЙ НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН

Реальность естественного нравственного закона

В богословии Православной Церкви принимается положение о реальности естественного нравственного закона как принципа, имеющего безусловный и всеобщий характер и лежащего в основе всех правовых и этических норм.

В признании естественного нравственного закона Церковь исходит из общечеловеческого нравственного опыта, который у всех народов во все времена освящался верой в высшую и вечную правду, в мировой объективный закон, благодаря которому подлежит справедливому возмездию всякое совершающееся в мире зло. Принимая естественный нравственный закон, Церковь подтверждает его значимость как принципа, ограждающего целостность структуры бытия от нравственного растления и распада.

Реальность естественного нравственного закона убеждает нас в том, что личная нравственность отдельных людей, воплощаемая в нравственной культуре как традиционных, так и новых обществ, — это не просто случайный покров, наброшенный на историческую жизнь человечества, это фундаментальная, глубокая и таинственная основа мирового строя человеческой жизни. Быть нравственным — это значит предпочитать и избирать достойный способ существования, то есть осуществлять принцип, гарантирующий порядок в собственной душе и в окружающем мире по образцу того порядка, который мы видим в устройстве и закономерностях физической Вселенной.

Правовые и этические нормы, характерные для структур как патриархальных, так и новых обществ и выполняющие

функции регуляции человеческих отношений на самых различных уровнях личной и общественной жизни, представляют собой не что иное, как видимое проявление и конкретное обнаружение естественного нравственного закона.

Основными источниками учения Церкви о естественном нравственном законе являются Божественное Откровение и патристическая письменность, а также памятники церковного права.

Естественный нравственный закон в учении святого апостола Павла

Многие исследователи Нового Завета задавали вопрос: действительно ли фрагмент из Послания к римлянам (Рим. 2,14—15) указывает на учение о естественном нравственном законе? Этот очень важный фрагмент нуждается в том, чтобы его процитировать: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах».

Некоторые протестантские ученые ставят под сомнение ценность этого текста в качестве библейского основания учения о естественном нравственном законе. Вот почему необходимо очень тщательно исследовать содержание этого фрагмента.

Здесь также возникает вопрос о влиянии стоической философии на мысль апостола Павла. Использовал ли апостол Павел распространенное в его время стоическое учение, чтобы доказать содержащееся в данном фрагменте свое положение? Или учение о естественном нравственном законе является настолько существенным моментом в благовестии апостола Павла, что оно все равно было бы преподано, если бы даже и не существовало о нем никакого философского учения?

Итак, мы должны приблизиться к пониманию этого фрагмента. Прежде всего следует иметь в виду, что основной темой Послания к римлянам является абсолютная необходимость веры для оправдания человека перед Богом.

Первый важный тезис, который апостол Павел стремится установить, — это то, что все люди, независимо от их убеждений, имеют нужду в оправдании через Иисуса Христа. Апостол Павел говорит о всех людях вообще, о гневе Божием за совершенную людьми несправедливость, о всеобщей виновности людей перед Богом, ибо никто не может оправдаться тем, что не знал, как поступать в своей жизни, и тем, что не знал о будущем Божественном воздаянии и наказании за совершенные дела, поскольку Бог через Свое творение явил Свое могущество и присутствие в мире. Нечестивые остаются без оправдания, потому что, несмотря на возможность познать Бога и поступать в соответствии с этим знанием, прославляя и благодаря Бога, они отвертились от знания о Боге и с омраченным разумом добровольно вверглись во мрак неверия. Результатом этого отвержения естественного знания о Боге явилось то, что они лишились Его Божественной помощи и присутствия, сделались неспособными выполнить свое предназначение в жизни и подверглись нравственному падению. Их вина за отвержение Бога усугубляется тем фактом, что они знают о том, что Бог определил наказание за беззакония и что они рано или поздно понесут за них достойное возмездие.

Таким образом, в учении апостола Павла о естественном нравственном законе можно выделить следующие основные положения.

1. Естественный нравственный закон дан Богом и является общим достоянием всех людей.
2. Это закон разума, ориентирующий каждого человека в выборе добра.
3. Знание добра имеет не просто теоретический характер, но и внутренне обязывающую силу.
4. Все люди ответственны за нарушение требований нравственного закона и знают, что неповинование закону влечет за собой будущее возмездие.

Предположение о том, что идея естественного нравственного закона пришла к апостолу Павлу из философской культуры его времени через посредство стоической школы, не может быть принято как вполне несомненное и об-

щепризнанное. Во всяком случае, следует указать на существенное различие в учении о естественном нравственном законе в стоической философии и в благовестии апостола Павла. Это различие определяется, прежде всего, тем огромным расхождением, какое существует между пантеизмом стоиков, для которых Бог и Божественный закон неотделимы от природы, и монотеизмом святого апостола Павла, для которого Бог является Творцом и Законодателем. Поэтому можно утверждать, что учение апостола Павла о естественном нравственном законе является выводом из его богословского умозрения, представляет собой один из аспектов его благовестия и по существу не зависит от стоической философии.

Естественный нравственный закон в учении отцов Церкви

Православный Восток связывал учение о естественном нравственном законе с глубоким христианским опытом. Здесь всегда имелась в виду цель спасения и обожения человека. Среди христианских апологетов особого внимания заслуживает свидетельство Афинагора, который пишет, что Бог сотворил человека из бессмертной души и тела и дал ему разум и внутренний закон для сохранения всего того, что было дано человеку Богом как нечто необходимое для его существования и жизни.

Отцом учения о естественном нравственном законе следует считать святого Иустина Философа. Святой Иустин учит о Христе как Предвечном Логосе. Человеческий разум и нравственная мудрость имеют свое начало во Христе. Основное положение учения святого Иустина состоит в том, что Бог сотворил человека способным избирать истину и поступать справедливо. Свой взгляд на естественный нравственный закон святой Иустин Философ яснее всего излагает в «Разговоре с Трифоном-иудеем». «Бог установил то, что всегда и везде является справедливым, и любой народ знает, что блудодеяние, супружеская измена, убийство и тому подобное есть грех. И всякий человек, совершающий

такие дела, не может освободиться от мысли, что совершают беззаконие, за исключением людей, одержимых нечистым духом или испорченных плохим воспитанием и привычками».

Другой представитель ранней патристики — святой Иринарх Лионский говорит, что при творении Бог вложил в человека восприятие нравственного закона: Он дал ему знание добра и зла, и это знание состоит в том, чтобы верить и повиноваться Богу и исполнять Его заповеди.

Климент Александрийский, следуя святому Иустину Мученику, стремится обогатить христианскую мысль всеми достижениями греческой философии. Он отмечает, что знание добра и зла достигается человеком посредством естественного закона, данного Богом: «От Бога закон природы и закон Откровения, которые составляют нечто одно».

Ориген, рассматривая человека как образ Божий, выделяет способность человека правильно поступать. Согласно Оригену, эта способность присуща человеку, благодаря установленному Богом естественному закону.

Замечательные рассуждения о естественном нравственном законе мы находим у Тертуллиана. Он пишет: «Итак, прежде Моисеева Закона, написанного на каменных скрижалях, я утверждаю, существовал неписаный закон, который обыкновенно понимался естественным образом и соблюдался предками».

Тертуллиан говорит, что естественный нравственный закон является общим для всего человечества, и учит, что все совершенное человеком против природы должно заслужить осуждение среди людей, как нечто позорное и ужасное. На вопрос язычников, что такое закон, Тертуллиан отвечает: «Вы спрашиваете о законе Божием — он общий для всего человечества и высечен на скрижалях нашей природы, на которые указывает апостол».

Святой Мефодий Олимпский в своей теодицеи «О Воскресении» ссылается на естественный нравственный закон, который побуждает наши мысли к добру.

Таким образом, еще в доникейский период мы встречаем со стороны отцов и церковных писателей признание есте-

ственного нравственного закона. Следует, однако, упомянуть об отцах более позднего периода, чтобы сделать вывод о том, что представление о естественном нравственном законе было четко определено патристической мыслью.

Епископ Евсевий Кесарийский учит: «Создатель всего сущего дал каждой душе естественный нравственный закон в помощника и союзника в деле совершения тех дел, которые нужно исполнять».

Святой Афанасий Великий говорит об оправдании древних праведников через естественный закон.

Святой Григорий Богослов пишет: «Бог дал нам пророков прежде всякого закона, и даже прежде них Он дал неписанный естественный закон, следящий за исполнением того, что следует исполнять».

Святой Василий Великий в своем «Шестодневе» высказывает мысль, что всеобщий порядок и гармония в сотворенном мире есть прообраз порядка в человеческой жизни.

О естественном нравственном законе говорят святой Кирилл Александрийский, блаженный Феодорит, святой Максим Исповедник, но наиболее полно из всех восточных отцов высказался святитель Иоанн Златоуст. Для него закон природы — это истинный закон и любой другой закон, который ему противоречит, следует считать ложным. Закон природы всеобщ и вечен, он является нравственным руководителем человечества: «Бог вложил в человека врожденный закон, который управляет человеком, как капитан кораблем или как наездник лошадью».

Таким образом, патристическая традиция рассматривает естественный нравственный закон как универсальную основу нравственной жизни человека и общества. Можно сказать, что отцы и христианские писатели Восточной и Западной Церквей патристического периода проповедовали нравственность естественного закона. При этом естественный нравственный закон понимался не иначе как в свете истины Божественного Откровения и тесно связывался со всем христианским опытом.

Содержание естественного нравственного закона

Мы уже указали на неоспоримые свидетельства святоотеческого учения, убеждающие нас в существовании естественного нравственного закона. Тем не менее представляется весьма трудной задачей определение действительного содержания естественного нравственного закона как универсального начала общечеловеческой нравственности. Признавая естественный нравственный закон в качестве всеобщего фундаментального этического принципа, мы в то же время не можем не замечать большого разнообразия кодексов морали, характерных для нравственных культур различных древних и новых обществ. Отсюда следует, что определение содержания естественного нравственного закона сводится к нахождению общего знаменателя, составляющего неотъемлемый элемент среди всего разнообразия нравственных норм. Так, из приведенного нами свидетельства святого Иустина Философа следует, что конкретное содержание естественного нравственного закона сводится к требованиям, которыми запрещаются убийство, прелюбодеяние и другие нравственные преступления и которые признаются в качестве необходимых нравственных предписаний в жизни различных народов. Становится вполне очевидным, что существует один общий источник, в свете которого вырабатываются правила и нравственные предписания, составляющие этическую основу личной и общественной жизни и выражющие заранее предустановленное соответствие между абсолютными требованиями нравственного закона и нравственным сознанием человека (Втор. 30,14). Поэтому в целом патристическая традиция отождествляет содержание естественного нравственного закона с десятью заповедями Ветхого Завета. Сопоставляя естественный закон с законом, записанным на скрижалях, отцы Церкви указывают на существующую между ними внутреннюю связь. В библейском и нравственном богословии можно считать прочно утвердившимся мнение о том, что Богооткровенный закон раскрывает и конкретизирует содержание естественного нравственного закона. В

предельно обобщенной форме эта мысль выражена Климентом Александрийским: «От Бога закон природы и закон Откровения, которые составляют нечто одно». О том, что содержание естественного нравственного закона тождественно нравственным предписаниям Ветхого Завета, говорит еще одно немаловажное обстоятельство. Изучение мировых религий убеждает нас в том, что в плане человеческих взаимоотношений ни одна религия не проповедует ничего, что могло бы противоречить Десятословию.

Таким образом, содержание естественного нравственного закона совпадает с основными понятиями, присущими нравственному сознанию каждого народа. В процессе культурно-исторического развития естественный нравственный закон облекался в те различные конкретные формы выражения, в которых открывалось его действительное содержание.

Теории нравственной санкции

Проблема происхождения естественного нравственного закона сводится к основному вопросу: кто является законодателем в области нравственности? Кем нравственные нормы установлены и санкционированы?

Существующие теории нравственной санкции — психологическая, социально-апробативная и теологическая — по-разному отвечают на этот вопрос.

Психологическая теория нравственной санкции, или теория нравственного чувства, ведет свое начало от английской философии XVII—XVIII веков (Смит, Юм) и имеет распространение в современной западной этике. Согласно этой теории, содержание понятий добра и зла, на основании которых человек вырабатывает принципы и нормы поведения и оценивает поступки людей, определяется особыми чувствами одобрения или осуждения, коренящимися в природе человеческой психики. Все нравственные предписания выражают поэтому лишь субъективные эмоции человека. Нравственные чувства, на основании которых делаются те или иные нравственные предписания и оценки, могут пониматься по-разному: как врожденные и как приобретен-

ные в процессе воспитания. Если нравственное чувство признается врожденным, соответствующая нравственная санкция носит безусловный характер. Если же нравственное чувство признается приобретенным в процессе воспитания, нравственная санкция носит лишь относительный характер.

Социально-апробативная теория нравственной санкции была сформулирована на рубеже XIX—XX веков французскими социологами (Дюргейм, Леви-Брюль). В этой теории подвергнуты критике традиционные представления о том, что моральные понятия людей несут в себе какое-то объективное содержание. Согласно этой теории, значение понятий добра и зла сводится к тому, что одни поступки общество одобряет, а другие осуждает. Следовательно, в понятиях добра и зла выражена только лишь санкция общества и ничего более. Однако такое понимание нравственности указывает лишь на авторитет общества в вопросах морали, но отнюдь не раскрывает вопроса происхождения и природы нравственного закона.

На примерах психологической и социально-апробативной теории нравственной санкции мы видим, что развитие этической мысли через попытки сознательного или бессознательного отторжения естественного нравственного закона от его Творца привело к той черте, за которой естественные нравственные нормы утратили свой категорический и абсолютный характер.

Теологическая теория нравственного закона, или теория Божественной санкции, исходит из общей посылки христианской этики, согласно которой абсолютным законодателем в области нравственности является Бог. Нравственные нормы установлены и освящены Богом и потому имеют объективный и безусловный характер. Бог сотворил человека и все, что его окружает, таким образом, что одни виды поступков соответствуют человеческому достоинству и благу, другие — нет. Бог наделил человека способностью познавать добро и делать выбор между добром и злом. Свободно избирая добро или зло, человек, по внутреннему свидетельству своего религиозного сознания, удостоверяется в том, что он выполняет или нарушает

требования Божественного закона, которым утверждены нравственные устои жизни и определены нравственные границы его отношения ко всему универсуму бытия.

В теории Божественной санкции мы находим, во-первых, объективное и безусловное признание добра и, следовательно, объективное и безусловное признание нравственных норм; во-вторых, четко обозначенное различие в выборе добра и зла, то есть в соблюдении или нарушении требований нравственного закона; в-третьих, и это самое главное, сознание личной ответственности перед Богом за совершенный нравственный выбор. В свете теологической теории, устанавливающей трансцендентный источник нравственных норм, становится ясным, почему категорический характер нравственной санкции вырастает именно из ее кажущейся условности и относительности.

Автономная этика

Призыв человека к самостоятельности, или автономии, характеризует философскую и этическую мысль нового времени. Понятие автономии было введено в философию И. Кантом, который заимствовал его из области институционального самоопределения и перенес на уровень основополагающего человеческого притязания. Автономия означает возможность и задачу человека, как разумного существа, самоопределяться и поступать в соответствии с законом, данным самому себе. Основная черта в стремлении к автономии заключается в признании собственного разума единственным законодателем в области нравственности. Кант и вслед за ним идеалистическая философия своим «коперниковским переворотом» обратили этическую мысль к человеческой субъективности. Сущее стало пониматься теперь не как универсальное целое, но как противоположность конечной человеческой субъективности. Автономии «природы» была противопоставлена автономия субъективного разума. В полемике со взглядами французских материалистов, пытавшихся вывести мораль из «природы» человека, Кант основывал нравственность на рациональном

элементе в человеке. Признав несостоятельность опыта обоснования нравственного закона из «природы», Кант пришел к необходимости его априорного, то есть доопытного, объяснения из разума. Согласно Канту, нравственный закон есть продукт априорной деятельности чистого разума. Моральный закон, говорит Кант, дан как бы в качестве факта чистого разума, который мы сознаем априорно и который никаким опытом подтвержден и доказан быть не может. Разум дает самому себе закон, но каким образом разум выводит из себя этот всеобщий закон — это, согласно Канту, недоступно для человеческого познания, это — непроницаемая тайна. Ту безусловную и абсолютную форму, в которой разум изрекает нравственный закон, Кант назвал «категорическим императивом». Категорический императив Канта — основной закон его этики. Он имеет две формулировки.

1. «...Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом».

2. «...Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству».

Согласно Канту, категорический императив является всеобщим обязательным принципом, которым должны руководствоваться все люди, независимо от их происхождения и положения. Кант понимает этот императив, в котором выражено безусловное долженствование, как априорную практическую формулировку. Свобода и автономия при этом становятся постулатами, которые выдвигает нравственный закон.

По мнению Канта, автономия — надежная опора чистоты нравственности: человек должен делать добро не из чувства сострадания и любви, а из уважения к нравственному закону и его требованиям. Однако в действительности этическая концепция Канта остается справедливой лишь в сфере отвлеченного разума. Этот разум действует по эту сторону бытия и не способен выйти за пределы этого мира. Он не

способен углубиться в тайну смысла человеческого существования и только скользит по поверхности мира явлений. Этот разум заключен в пределах своих собственных возможностей и подчинен закону, который является продуктом этого же разума. Постулируя автономию нравственного закона как «факт чистого разума», Кант не смог дать для объяснения этого закона метафизическое обоснование. Категорический императив Канта означает отказ человеческого разума от собственного идеального принципа, с тем, чтобы этот принцип поставить вне себя и выше себя как нечто трансцендентное и требующее безусловного повиновения со стороны «практического» разума. Прислушиваясь к голосу практического разума, человек должен следовать требованиям нравственного закона..

Естественный нравственный закон и православная этика

Как бы высоко мы ни ставили естественный нравственный закон, мы должны признать, что он указывает лишь на самый элементарный уровень нравственности и есть нечто вроде этики, приведенной к общему знаменателю. Христианам нет необходимости прибегать к естественному нравственному закону, имея более высокую и более совершенную этику в Евангелии. С точки зрения евангельской этики, мы не можем назвать человека нравственно совершенным, основываясь только лишь на том, что он — не убийца, не прелюбодей и не вор. Все наши представления и утверждения о добре и зле, о правильном и неправильном должны оцениваться в свете восточного православного богословия с его учением о личном спасении и обожении как главной цели назначения человека. Тем не менее в стремлении к нравственному совершенству и обожению мы не можем отбросить ни естественный нравственный закон, ни тождественный ему Богооткровенный ветхозаветный закон, так как традиция Церкви в ее историческом развитии, утверждая евангельскую этику, не исключала совершенно нравственного значения учения Ветхого Завета. Господь

Иисус Христос часто напоминает о законе, данном в Ветхом Завете. Апостол Павел утверждает, что «закон свят, и заповедь свята, и праведна, и добра» (Рим. 7,12). Святые отцы Церкви заявляют о том, что желающий жить по Евангелию обязан соблюдать все заповеди. Святитель Григорий Палама в кратком очерке о заповедях Десятословия говорит: «Таким образом, соблюдая их всей своей силой и живя ими, ты заложишь в свою душу сокровище благочестия и будешь угоден Богу».

Святой Симеон Новый Богослов, говоря о том, как душа соединяется с Богом, пишет: «...Сияние благодати устанавливается в нас только после того, как соблюдены заповеди и достигнуты добродетели».

Таким образом, требования естественного нравственного закона и заповеди Ветхого Завета следует понимать как выражение такого стиля жизни и поведения, который ведет человека к исполнению его божественного предназначения. Предъявляемые к человеку нравственные требования постоянно совершаются и возвышаются. Примечательно, что апостол Павел указывает не только на необходимость исполнения нравственного закона, но и сам дает христианским общинам множество новых заповедей и указаний. Святые отцы Церкви, осуществляя руководство христианской жизнью, продолжали эту традицию, оставив нам в наследие духовно-нравственные наставления.

Все нравственные нормы и принципы, какими располагает Церковь, никогда не рассматривались как стремление научить человека приспособиться к внешним формам поведения. Они всегда заключали в себе цель руководства к личному нравственному совершенству, спасению и обожению.



ГЛАВА III

ЭМОЦИИ, ВЛЕЧЕНИЯ И ПОТРЕБНОСТИ

Эмоционально-потребностная сфера в структуре личности

Эмоции, влечения и потребности связаны с формированием личности и с развитием ее интересов. Они возникают вследствие взаимодействия человека со всем тем, что его окружает в реальной жизни, и занимают существенно важную сферу в структуре личности.

Хотя в общей структуре жизнедеятельности доминирующее положение и руководящая роль принадлежат сознанию, человек воспринимается подлинно как личность лишь тогда, когда его внутренний мир полон чувств, переживаний и желаний. Без них человек был бы подобен думающей машине, которая, обладая памятью и логическим разумом, не способна ни чувствовать, ни желать, ни осуществлять какую-либо творческую деятельность.

Не следует думать, что эмоции, влечения и потребности являются неким составным элементом биологической сущности человека. Напротив, необходимо подчеркнуть уже отмеченное нами положение, что они составляют существенно важную сферу в структуре личности. Если бы эмоции, влечения и потребности всецело относились к области биологической жизни человека, на них не распространялись бы требования нравственного закона. Так, например, быть сытым или голодным не является нравственным или безнравственным, потому что эти физиологические состояния относятся не к личности, а к природе. Но проявление или отсутствие чувства сострадания к голодному человеку подлежит этической оценке, поскольку это чувство относится к характеру проявления личности.

Таким образом, приступая к изучению эмоций, влечений и потребностей, мы должны иметь в виду, вообще, все то, что, входя в эмоционально-потребностную сферу личности, подлежит ее этической оценке, подчиняется требованиям нравственного закона и контролю со стороны сознания.

Виды эмоциональных состояний

Универсальное значение эмоций в жизни человека является очевидным. Какие бы условия ни определяли жизнь человека и его деятельность, действительными они становятся лишь тогда, когда проникают в сферу его эмоциональных переживаний. Благодаря эмоциональным переживаниям, восприятие жизни приобретает ценность и полноту. События и впечатления окружающей жизни находят отражение в различных и многообразных эмоциональных состояниях человека. Самая первая трудность, с которой мы встречаемся, когда говорим о видах эмоциональных состояний, — это вопрос о терминах, которыми обозначаются различные формы внутренних переживаний человека. Многообразие поступающих в сознание человека впечатлений превосходит возможность их полного словесного выражения. С помощью слов мы можем лишь отчасти объяснить внутреннее состояние или впечатления, полученные из внешнего мира. Вполне адекватных средств для логической передачи эмоций при помощи абстрактных понятий не существует. Поэтому и термины, выражающие различные виды эмоций, относительны и условны. Однако в целом следует придерживаться следующих понятий и определений основных видов эмоциональных состояний.

Чувство — длительное устойчивое переживание человеком своего отношения к самому себе и людям, их характеру, поведению, поступкам и, вообще, ко всем явлениям жизни.

Аффект — сильное, бурно протекающее эмоциональное переживание, например, гнев или ужас.

Страсть — сильное, глубокое чувство, надолго захватывающее человека.

Настроение — длительное эмоциональное состояние, которое может быть радостным, приподнятым или, наоборот, угнетенным, упавшим и которое придает определенный эмоциональный тон и окраску всем другим переживаниям, мыслям и действиям.

Все эти понятия и определения в некоторой степени могут быть взаимозаменяемыми.

Что касается собственно эмоции, то ее обычно определяют как кратковременное переживание, являющееся немедленным ответом чувства, возникающего в результате впечатления, произведенного изменившимися условиями обстановки. В последнее время отмечается тенденция определять эмоцию как результат недостатка или отсутствия определенной информации о внешней среде, как незнание, что предпринять и как поступить. В этой новой интерпретации эмоции последняя трактуется более широко и универсально, а именно как переход, погружение человека во внутреннее переживание.

Возникновение, продолжительность и диапазон эмоций

Обычно признается, что эмоции возникают в тех случаях, когда в жизни человека происходит нечто значимое. Одни авторы считают, что любое воспринимаемое событие является значимым. Оно воспринимается человеком как часть его жизни. В каждом событии можно найти хотя бы незначительный оттенок интересного, неожиданного, радостного или неприятного. Другие авторы полагают, что эмоции возникают в особых и исключительных ситуациях, когда имеют место неожиданное счастье и успех в жизни или, наоборот, угроза жизненным целям и интересам, конфликтные ситуации, непредвиденное развитие событий, расстройство планов и замыслов, крушение надежд. Но здесь речь идет скорее о переживании экстремальных жизненных ситуаций, чем об обычных эмоциях или чувствах.

Вообще, эмоции возникают в любых обстоятельствах, но проявляются наиболее полно и глубоко в те моменты, которые для личности являются особенно важными. Личность всегда эмоционально реагирует на то, что составляет предмет ее интересов, в чем она проявляет повышенную настойчивость и к чему она активно стремится. Влечения и потребности личности составляют обычно тот круг, в пределах которого возникает и строится эмоциональная жизнь.

Возникающие эмоции обладают различной степенью глубины, устойчивости и продолжительности. Эмоциональная окрашенность восприятия действительности может выражаться в нескольких формах эмоциональных проявлений. Ответ человека на какое-либо событие в окружающей обстановке может последовать в виде аффекта как кратковременной и весьма интенсивной эмоциональной реакции, однако быстро проходящей и не оставляющей после себя глубоких следов. Но этот ответ может выражаться и в форме более глубокого и продолжительного переживания, и, наконец, в форме устойчивого эмоционального отношения к какому-либо человеку или явлению. Кроме того, все эти переживания могут иметь положительный или отрицательный эмоциональный фон.

Диапазон эмоций может колебаться от сверхзначимых переживаний, соответствующих очень высоким уровням потребностей, которые нередко оказываются недостижимыми, до самых элементарных чувств, связанных с повседневными потребностями. Высокий уровень эмоциональных переживаний может быть связан с притязаниями личности на высокую самооценку. Очень высокая и часто неадекватная самооценка, например, типа: «как меня недостаточно высоко ценят» — сопровождается чувством самонеудовлетворенности. Стремление к завышенной самооценке в реальной жизни может быть отмечено почти у каждого, это так называемое рядовое самоутверждение. Однако за пределами этого рядового самоутверждения встречается доминирующее самоутверждение, присущее отдельным лицам, претендующим на высокую оценку со стороны окружающих. У

человека создается иллюзорное представление о своей значимости, в результате чего его эмоциональное отношение к людям страдает утратой адаптивности.

Функции эмоций

В нравственной сфере эмоции выполняют различные жизненно важные функции.

По единодушному мнению многих исследователей, эмоции признаются выполняющими функцию оценки происходящего. Способность эмоции производить оценку хорошо объясняет тот факт, что эмоции возникают в особых и значимых ситуациях. Благодаря возникающим эмоциям, человек узнает о жизненной значимости происходящего.

Эмоции выполняют и другие, более специфические функции. Одной из них является функция регуляции деятельности человека. Любая целенаправленная деятельность человека представляет собой процесс удовлетворения его потребностей. Благодаря действию эмоции, та или иная потребность всегда эмоционально окрашена и воспринимается как ценность, на достижение которой направляется конкретная деятельность.

Побуждение человека к совершению какого-либо конкретного поступка происходит также под воздействием эмоции. В зависимости от ситуации эмоции могут вну什ить человеку определенное поведение, в котором эмоции находят свое проявление или определенную степень выражения. Например, чувство жалости, возникшее в душе милосердного самарянина, побудило его проявить деятельное участие в судьбе попавшего в беду человека.

Наконец, важная функция эмоций в нравственной жизни состоит в том, что с помощью эмоций человек способен воспринимать и различать явления добра и зла, улавливать внутреннее состояние другого человека, давать интуитивную оценку происходящим событиям, отдельным лицам и их поступкам и действиям.

Христианский взгляд на эмоции

На протяжении человеческой истории мы встречаемся с двумя противоположными взглядами на эмоциональную жизнь человека — стоическим и гедоническим. Стоический идеал разумного человека не дает места для эмоций. Совершенный человек должен быть апатичен, безразличен как к наслаждению, так и к страданию. Для гедонизма, напротив, наслаждение и страдание являются главными ориентирами в жизни. Мудрый человек должен стремиться к наслаждению как к высшей жизненной ценности и избегать страдания как крайнего зла.

Христианский взгляд на эмоциональную жизнь человека находится между этими двумя крайностями. Христос, как истинный и совершенный Человек, переживал то, что свойственно человеческому естеству. Он испытывал не только жажду, усталость и голод, но и все те нравственные чувства, которые были присущи Его Богочеловеческой природе во всей полноте. Повествования Евангелия свидетельствуют о том, что Христос переживал чувства сострадания, жалости, радости, удивления, праведного гнева, печали и скорби, что Он с подлинным реализмом встречал все то, что предлагала Ему окружающая жизнь, и никогда не был безразличен к человеческим радостям, страданиям и скорбям. Святой апостол Павел учит филиппийских христиан иметь «те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2, 5), ибо Сын Божий в Своем вочеловечении освятил природу человеческих чувств, оправдал их естественное проявление и подчинил их высшим нравственным целям, какими являются для христиан стремление к вечному благу, преображению и обожению личности.

Святые отцы Церкви, не отрицая реальности и влияния эмоциональной сферы на нравственную жизнь человека, разделяют все чувства на две категории — духовные и телесные. В терминологии святых отцов духовное чувство называется также внутренним или умным чувством, а телесные чувства называются внешними чувствами. Духовное чувство может находиться в антагонизме с внешними чув-

ствами. Об этом говорит блаженный Диадох Фотикийский: «Лукавые демоны действуют на душу через телесные чувства, а благодать через умное чувство ведет человека к радости... Благодать скрывается в глубине ума, в умном чувстве».

По учению святых отцов, человек не способен к безмолвию и Божественному созерцанию, пока на него действуют внешние впечатления. Умное чувство рождается в душе от любви к Богу, в отрешенности от внешних впечатлений и связанных с ними помыслов.

Для святоотеческих воззрений и, вообще, для христианского взгляда на эмоциональную жизнь человека является характерным признание особой иерархии чувств, которая определяется степенью их освящения Божественной благодатью.

Роль эмоций в нравственной жизни

Хотя, в первую очередь, не что иное, как воля ведет человека к действию, решению воли предшествует эмоциональная склонность. Отсюда роль эмоций является важной и, более того, необходимой. Без них человек был бы инертным и медлительным в осуществлении той деятельности, которая должна вести к нравственному росту и совершенству. Благодаря эмоциям, человек может находить источник энергии и сил для решения жизненно важных задач. Однако, с другой стороны, когда эмоции выходят из-под контроля разума, они могут повести человека к самым серьезным беспорядкам и необдуманным действиям. Наличие губительных последствий по причине неконтролируемых чувств и страстей способствовало тому, что на эмоции стали смотреть с подозрительностью и недоверием. Тем не менее необходимость эмоций для человеческой жизни настолько очевидна, что кажется нелепо осуждать их, ориентируясь только на отрицательную сторону их проявлений. Нравственный характер эмоций зависит от того, в какой степени они согласны с нормами нравственного закона и в какой степени подчиняются воле и разуму.

Человек, у которого возникла нежелательная эмоция, не ответственен за нее до тех пор, пока разум и воля не соглашаются с ней. Ответственность предполагается в том случае, когда разум одобряет эмоцию, а воля осуществляет ее свободное проявление. Ответственность следует и тогда, когда воля, фактически не соглашаясь с эмоцией, тем не менее пренебрегает тем, чтобы подчинить ее своей власти, несмотря на то, что она способна и должна это сделать. Однако реально возможна такая ситуация, когда возникшее чувство обладает неудержимой силой и совершенно лишает человека способности обращаться к воле и разуму. Исходя из всего этого, можно выделить три вида эмоций, способных сыграть отрицательную роль в нравственной жизни человека.

1. Неупорядоченные чувства, которые намеренно желаны омраченным сознанием и намеренно вызваны злой волей. Возникновение этих чувств предполагает полную нравственную ответственность человека.

2. Неупорядоченные чувства, которые не являются намеренно желанными, но возникновение которых, вследствие отсутствия контроля со стороны воли и разума, предполагает вину за допущенную небрежность.

3. Стихийные чувства, которые полностью превышают возможность нравственного контроля, потому что они возникают слишком внезапно и с большой силой и ведут к поступкам, далеко превышающим степень предвиденности. Однако и в этом случае человек несет нравственную ответственность за последствия неконтролируемых стихийных эмоций, поскольку никогда раньше не готовил себя к тому, чтобы быть способным противостоять их внезапному и бурному натиску.

Во всех случаях возникновения нежелательных эмоций оказывается недостаточность религиозно-нравственного воспитания. Как неотъемлемый элемент в структуре личности, чувства предназначены выполнять важную миссию в духовном формировании человека. Бог содействует выполнению этой задачи Своей благодатью. Поскольку в Христе

был оправдан весь человек, со всеми его способностями ума, чувства и воли, каждому человеку в жизни Церкви дается достаточная благодать для контроля над чувствами, для их очищения и освящения.

Влечение как эмоциональное переживание потребности

Одной из отмеченных нами важнейших функций эмоций является регуляция целенаправленной деятельности, ведущей к удовлетворению потребностей. Не следует, однако, думать, что та или иная потребность осознается человеком в момент своего возникновения как вполне определенная и ясная цель. Развитие любой конкретной потребности проходит ряд этапов, первичным из которых является этап не вполне осознаваемой потребности, выражающейся в форме влечения.

Влечение — это не совсем осознанное стремление личности к достижению комфорtnого состояния. На этом этапе еще нет ясного представления о предмете, удовлетворяющем потребность, однако имеется понимание того, от какого состояния нужно избавиться и какое состояние является желательным. В конечном итоге этот процесс приводит человека к ясному пониманию дискомфорtnости своего состояния и к ясному осознанию цели. Осознанная цель переживается человеком как потребность, которая является обязательно эмоционально окрашенной и побуждает человека к действиям, направленным к избавлению от дискомфорtnого состояния.

Таким образом, влечение — это особое эмоциональное переживание какой-либо потребности, предшествующее возникновению желания как осознанного стремления. Природа влечения двойственна, влечение включает некий неосознанный компонент в поведении человека и в то же время характеризуется частичным, хотя и неясным, осознанием потребности. Как на характерный пример высших духовных влечений можно указать на религиозные запросы человеческого духа. Нерелигиозный человек находится во

внутреннем смятении и исканиях, чувствует неосознанное стремление к переживанию соприкосновения с абсолютной ценностью, но часто бывает не в состоянии проанализировать свои чувства и мысли до конца. В том случае, когда его искания приобретают осознанный и целенаправленный характер, он достигает переживания потребности как высшей и абсолютной ценности, которая сообщает его существованию смысл, устойчивость, цельность и полноту.

Влече~~н~~ие — это не какое-то пассивное переживание своего стихийного состояния, которое представляется не-преодолимым и неконтролируемым. Такое фаталистическое представление о влечении является неверным. Влече~~н~~ие всегда характеризуется высокой степенью активного, напряженного переживания, оно находится во власти личности, ориентирующейся на высшие ценности и стремящейся к абсолютному благу.

Возникновение, характер и контролируемость влечений

Влече~~н~~ие, как описанное нами эмоциональное переживание, возникает всякий раз, когда имеет место недостаточная удовлетворенность личности старыми потребностями или когда появляются новые, более возвышенные потребности.

Наблюдается определенная закономерность в возникновении влечений. Так, повседневные, самые элементарные влечения, связанные с потребностями в труде и отдыхе, в общении и уединении, возникают периодически. Влечения, основанные на высших духовных потребностях, присущи человеку всегда. Из святоотеческого мистического опыта известно, что человек, охваченный, например, любовью к Богу, никогда не перестает думать о Нем, к Нему стремиться и Его желать. Отсутствие высших влечений означает остановку в развитии личности.

Влечения, как и эмоции, могут быть положительными, отрицательными и амбивалентными, то есть содержащими положительные и отрицательные элементы. Например, этическое отношение к человеку может включать положитель-

ное влечение — любовь, отрицательное влечение — ненависть и амбивалентное влечение — ревность.

Реализация влечений связана с осознанием конкретных нравственных целей. Под влиянием осознанной цели влечения могут изменяться, подавляться, переключаться из одного вида в другой и вступать в противоречие друг с другом. Различного рода конфликты в комплексе влечений развиваются в тех случаях, когда при наличии какого-либо влечения человеком переживается понимание его запретности и на этом фоне осознается необходимость какого-то другого влечения. В случае конфликта влечений побеждает какое-то одно влечение, но исход борьбы всегда определяется сознанием. У каждого человека в нормальном состоянии влечения находятся под контролем сознания, под контролем личности. Этот факт подтверждается многочисленными примерами из жизнеописаний христианских мучеников и святых отцов Церкви, которые под влиянием осознанной ими высшей духовной цели оставили мир и все, что есть в мире, и подчинили все влечения к миру высшей и главной ценности — любви ко Христу.

Следует отметить то положение, что было бы неправильно понимать природу влечений как полностью неосознанные явления. Неосознанным влечение бывает лишь в самой начальной стадии своего появления, после чего начинается аналитический процесс, делается попытка осознания возникшего переживания. Самое важное здесь для личности — это установить, соответствует или не соответствует влечение истинным потребностям. Весь этот процесс протекает очень быстро. Чем выше уровень развития личности, тем скорее человек приходит к нахождению предмета влечения и его оценке. Существенно важно отметить, что уровень развития личности определяется ее нравственной и религиозной сформированностью. В процессе нравственного воспитания и религиозного формирования человека влечения попадают под влияние и контроль сознания, включаются в структуру эмоционально-потребностной сферы личности и под воздействием Божественной благодати освящаются и одухотворяются.

Потребность как стремление личности к переживанию блага

Потребность — это особое, сложное нравственное переживание, в основе которого лежит осознанное стремление к какой-либо деятельности, являющейся целью в системе ценностных ориентаций личности.

Потребность включает ясное осознание цели, достижение которой связывается с избавлением от дискомфортного состояния. Постоянное преодоление дискомфортного состояния является одним из существенных моментов в бытии личности. Личность ориентирована на восприятие внешних благ, которые предопределены условиями природной и культурной среды. Внешние блага не являются конечной целью в бытии личности, но они составляют необходимый элемент в ее становлении. Личность осуществляет интериоризацию внешних благ, используя их как материал для построения своего внутреннего духовного мира. Функция личности состоит в создании духовных благ, которые составляют ее внутреннее достояние и которые экстериоризуются в облике человека, в его творчестве, делах и поступках. В то время как внешние блага предопределены условиями внешней среды, духовные блага являются внутренним, сокровенным достоянием личности. Каждая личность стремится к переживанию блага, находящегося в системе освоенных ею ценностных ориентаций.

Потребность в переживании блага составляет основной принцип личностного бытия, его содержание и его цель.

Приобщаясь к здешним благам и видя, что они ущербны, временны и преходящи, душа устремляется к вечным благам, которые составляют предмет и цель ее высших религиозных потребностей.

Основные категории потребностей

Все великое многообразие потребностей можно разделить на три основные категории: витально-органические, или первичные, эгоцентрически-личные и высшие.

Витально-органические потребности связаны с ростом и жизнедеятельностью организма. Они энергично стимулируют активность поведения человека в направлении их удовлетворения. Витально-органические потребности занимают первичную ступень в сложной иерархии потребностей. Они находятся в подчинении эгоцентрически-личным и высшим потребностям. Важно отметить, что удовлетворение витально-органических потребностей носит опосредованный характер: оно опосредовано условиями социально-культурной среды, правилами приличия, этикетом.

Эгоцентрически-личные потребности связаны с самоутверждением личности. Обычно они направлены на достижение определенных отличительных преимуществ в социальной сфере и в сфере обладания материальными благами. Эгоцентрически-личные потребности исторически и культурно детерминированы. Примером этому может служить стремление эгоцентрически настроенного человека отдавать должную дань существующему в его эпоху стилю жизни. Если эгоцентрически-личные потребности не ограничены в своем подчинении высшим духовным потребностям, они поистине не знают пределов, что, впрочем, необходимо приводит к печальному финалу, как в сказке о золотой рыбке.

Высшие потребности — этические, эстетические, познавательные и религиозные — называют, в отличие от первичных и эгоцентрических материальных потребностей, духовными. Высшие, или духовные, потребности следует рассматривать в двух различных аспектах — историческом и структурно-динамическом. На основании описательной этики можно проследить общую тенденцию в развитии высших потребностей в различные исторические эпохи. Изучение потребностей в структурно-динамическом аспекте открывает нам неисчерпаемый мир высокодифференцированных и весьма специфических переживаний.

Удовлетворение духовных потребностей принципиально отличается от удовлетворения витально-органических потребностей. При удовлетворении витально-органической потребности, направленной, например, на утоление голода,

интенсивность ее переживания по мере ее удовлетворения постепенно снижается и сменяется периодом более или менее длительного торможения данной потребности. Наоборот, удовлетворение духовной потребности всегда характеризуется возрастанием интенсивности ее переживания. Духовные потребности неограничены в пределах и неисчерпаемы в своей глубине и интенсивности переживания.

Аффилиативная потребность

Потребность человека в общении с окружающими людьми называется аффилиативной потребностью. Аффилиативная потребность выражается в желании и стремлении личности вступать в контакты с людьми, быть членом группы, принимать участие в ее жизни, оказывать помощь другим с готовностью принимать помощь от других, устанавливать и поддерживать хорошие межличностные отношения с тенденцией забывать обиды и прощать проступки ради поддержания теплых взаимоотношений. Лица со стремлением к аффилиации имеют потребность делиться с другими людьми своими переживаниями. Лица со слабой аффилиативной потребностью не имеют большой охоты делиться своими переживаниями.

Потребности в структуре жизнедеятельности личности

В подходе к проблеме личности многими авторами предложены различные варианты интерпретации потребностей.

Фрейд выделял две основные потребности человека: потребность в получении удовольствия — гедоническую потребность и потребность в разрушении — агрессивную потребность. Обе потребности Фрейд считал врожденными, природно обусловленными и фатально неизбежными. То, о чем говорит Фрейд, в действительности указывает лишь на поврежденность человеческой природы грехом, но отнюдь не на изначальное и фатально не преодолимое ее состояние.

Адлер, исходя из того, что человеческая личность ориентирована на межличностное общение, полагал в качестве основы поведения человека аффилиативную потребность личности.

Маслоу утверждал, что в основе всей человеческой деятельности лежит потребность в самоактуализации. В общей иерархии потребностей низшую ступень Маслоу отводил физическим потребностям, среднюю ступень — аффилиативной потребности и высшую ступень — потребности в самоактуализации.

А.Н. Леонтьев рассматривал любую потребность как первую предпосылку всякой деятельности личности. Он связывал потребность с конкретным предметом — материальным или идеальным — и рассматривал предмет потребности как мотив деятельности. Основной функцией мотивов Леонтьев считал функцию побуждения к действию. В концепции мотивации поведения Леонтьев исходил из того, что мотивы отличаются от целей: цели осознаются личностью, а мотивы, как правило, актуально не осознаются. Когда человек думает, говорит или совершает какие-либо практические действия, он не отдает себе отчета в мотивах, которые побуждают эти мыслительные, речевые или внешние действия.

Потребности нужно рассматривать в системе взаимодействия личности и среды, в структуре развивающейся личности, всегда стремящейся к реализации смысла существования. Личность не может развиваться лишь в рамках потребления. Развитие личности может быть только творческим там, где имеется осознанная личностью высшая абсолютная цель.

Формирование потребности в процессе становления личности

Развитие личности в процессе ее становления проходит гетерохронно и циклично. Гетерохронность в развитии личности состоит в том, что отдельные компоненты структуры личности, такие как эмоции, потребности и сознание, в

текущее жизненное пути развиваются не все одновременно, синхронно, а либо с опережением, либо с запозданием относительно друг друга. Например, эмоционально окрашенное стремление к монашеским подвигам в раннем возрасте может опережать развитие общего религиозного сознания.

Цикличность в развитии личности представляет собой не простой законченный период, который означал бы многократное возвращение какой-либо способности в исходную точку, но период, протекающий каждый раз на новом, более высоком уровне. Так, в приведенном нами примере рано проявленная тенденция к монашеству обращается в последующие периоды жизни в лестницу духовного восхождения, которое совершается циклически. Циклами могут быть отдельные периоды жизни, отмеченные новыми духовными достижениями. Каждый человек по собственному опыту знает, что, например, смысл расположенных в годичном круге праздников меняется в своем восприятии в течение целой жизни — от детства до совершеннолетия и дальше. Все это означает, что предметом потребностей личности становятся ценности возрастающего порядка. При этом общая тенденция в развитии потребностей заключается в ее переходе от внешних, земных и преходящих благ к благам внутренним, духовным и вечным.

Потребности ребенка и потребности взрослого человека существенно различаются. Потребности ребенка характеризуются упрощенной структурой, меньшим разнообразием и отличаются неустойчивостью и слабостью контроля над побуждениями, влечениями и желаниями со стороны сознания. Примерно такими же характеристиками могут быть отмечены и потребности подростков. Однако потребности подростков выступают в значительно драматизированной форме, они отличаются напряженностью и требуют скорейшего удовлетворения. Потребности подростков и молодых людей более сложны, более тонко дифференцированы и в меньшей степени, чем у взрослых, подчинены контролю сознания. Характерной чертой потребностей детей, подростков и молодых людей является эмоциональная неустой-

чивость, которая проявляется в так называемом инстинкте момента. Инстинкт момента — это такая ориентация личности, когда преобладает «близкая» мотивация и слабо развита «дальняя» мотивация. Эта неспособность предвидеть отдаленные последствия своих поступков и склонность не иметь иного путеводителя, кроме сиюминутных побуждений, обрекают личность на постоянное пребывание в низком и примитивном состоянии. Инстинкт момента проявляется сплошь и рядом не только у детей, но и у взрослых. Чем ниже уровень развития личности, тем в большей степени она подвержена искущению инстинктом момента. Классический пример инстинкта момента — продажа Иисусом своего права первородства младшему брату Иакову. У Иисуса слабо развита «дальняя» мотивация. Он не способен оценить достоинства принадлежащего ему права первородства, с которым связаны, во-первых, важные преимущества в получении отцовского наследства и, во-вторых, всемирно-историческое значение грядущих мессианских событий. Им владеет «близкая» мотивация, то есть те потребности, которые в данный момент представляются очевидными, реальными и, главное, наущно необходимыми, а потому и более привлекательными. «Чечевичная похлебка» стала олицетворением отсутствия в человеке высших, духовных и религиозных потребностей.

В процессе развития и формирования личности происходит преобразование первичных и примитивных потребностей в потребности все более высокого порядка. Формирование высших потребностей совершается по восходящей линии. На фоне угасания прежних потребностей, какими были когда-то, например, игры и увлечения, формируются новые, более актуальные и значимые потребности. Высшие потребности видоизменяют в своем развитии мировоззрение и весь жизненный строй личности и сообщают ей ту степень универсализма, внутренней преображенности и цельности, которая составляет интегральное обозначение всех нравственных достижений личности на ее пути к совершенству, богоподобию и святости.



ГЛАВА IV

НРАВСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Нравственное сознание в структуре личности

Нравственное сознание является неотъемлемой принадлежностью человеческой личности как образа Божьего. В структуре личности нравственное сознание следует признать как безусловный и не требующий объяснения факт. Нравственное сознание не может быть выведено ни из каких причинно-следственных предпосылок, потому что оно есть чистое и самое глубокое отражение в человеке образа Божьего. Природа нравственного сознания идеальна.

Эмпирически человек становится носителем нравственного сознания в процессе взаимодействия с социально-культурной средой. Хотя формирование индивидуального нравственного сознания обусловлено влиянием факторов конкретной социальной среды, его природа является идеальной, так же, как идеальной является природа мысли и природа сознания вообще. Известно, например, общепризнанное в науке положение, что природа индивидуального сознания человека, несмотря на свою связь с физиологической деятельностью мозга, является идеальной: ни в самом сознании, ни в его продуктах эта деятельность не обнаруживается.

Нравственное сознание является частью общего сознания личности. Функция общего сознания состоит в том, что оно удостоверяет личность в действительной подлинности ее присутствия в универсуме бытия. Функция нравственного сознания состоит в том, что оно выражает отношение личности к осуществляемым ею самой процессам ориентации, самоопределения и участия в общем универсуме бытия.

Нравственное сознание открывает перед человеком двойную очевидность: реальность его собственного, этически воспринимаемого «я» и реальность нравственного порядка в общей структуре бытия. По внутреннему свидетельству нравственного сознания, все, что есть в человеке, в окружающих его людях и в его отношениях к ним, — все это подлежит оценке с точки зрения абсолютного блага и связанных с ним понятий достоинства и долга. В открывющихся для личности возможностях самоопределения и самоактуализации понятия долга, достоинства и блага являются самыми фундаментальными ориентирами, какие предоставляет в ее распоряжение нравственное сознание.

Нравственное сознание является одним из самых глубоких и самых интимных проявлений личности. Обладая нравственным сознанием и находясь в его обладании, человек открывает себя для самого себя и переживает себя в своей собственной оценке. Личность осознает свою оригинальность и исключительность, оценивает себя в категориях самооценки и в этом оценочном осознании своего «я» переживает характер своей самобытности в ее запредельной и недосягаемой глубине. В отношении ко всей окружающей реальности бытия самосознающее себя «я» выходит за свои собственные пределы и распространяется по всему открывающемуся ему феноменальному лицу бытия, не превращая при этом в себя окружающую реальность и в то же время не растворяясь в ней, а лишь этически постигая ее с точки зрения заключенного в ней блага и определяя к ней свое нравственное влечение. Благодаря способности нравственного сознания личности априорно и эмпирически познавать этический смысл всего, что ее окружает, ее существование можно охарактеризовать как бытие экстенсивно раскрывающееся, ценностно ориентированное и нравственно становящееся.

В структуре личностного бытия нравственное сознание занимает центральное и доминирующее положение. Оно заключает в себе творческое отношение человека к жизни, в котором творчески созидается и преображается сам человек, его становящаяся богоподобная личность.

Важнейшими формами нравственного сознания являются стыд, совесть, долг, обязанность, ответственность и воздаяние. Из них стыд является самой элементарной формой нравственного сознания, совесть является самой универсальной его формой, а долг, обязанность, ответственность и воздаяние являются высокодифференцированными формами нравственного сознания.

Стыд как первоначальное проявление нравственного сознания

Не что другое, как, в первую очередь, нравственное сознание делает каждого конкретного человека нравственной личностью. Следует со всей объективностью признать, что уровень нравственного сознания определяет уровень нравственной сформированности личности. Самое первое, что характеризует человека как личность, — это его нравственное сознание, которое постоянно напоминает человеку о том, что он должен поступать всегда так, чтобы восприниматься этически. На эмпирическом уровне эта элементарная функция нравственного сознания проявляется при порицании им своих безнравственных действий и переживается им как стыд. Переживание стыда возникает всякий раз в ситуации, когда человек сознает, что он не воспринимается этически, то есть когда сознает, что не имеет морального права пользоваться нравственным признанием и уважением.

Как элементарная форма нравственного сознания стыд выражает отношение человека к собственному природному началу, прежде всего отношение к удовлетворению природных потребностей. При удовлетворении природных потребностей человек стоит перед возможностью выбора одной из двух форм: стихийно-открытой или культурно-опосредованной. Когда человек стыдится открыто проявлять свои природные потребности, например, потребность в утолении чувства голода, и подчиняет их контролю разума, например, правилам этикета за столом, он тем самым показывает, что он является носителем не только природной, но и разумной жизни, высшей по своему достоинству и содержанию.

Как первичное проявление нравственного сознания стыд является важнейшей гарантией, предохраняющей личность от погружения в стихию природного чувственного начала и ориентирующей ее в выборе такой установки, которая способна обеспечить ей возможность поступать в соответствии с требованиями культуры и разума и восприниматься этически.

Стыд как переживание вины и экзистенциальной исключительности

Осознание вины является преобладающим компонентом в переживании стыда. Феномен вины можно установить эмпирически, но основная проблема — переход от невинности к вине — не подлежит эмпирическому исследованию. Вопрос, каким образом личность приходит к оценке сознавшегося в своей вине сознания, остается до конца не раскрытым. Он засыпан слоем эмоциональных переживаний — страхом, смятением, раскаянием, отчаянием.

Полагаясь на нравственный опыт, мы можем констатировать, что человек обладает естественной склонностью к переживанию вины, вызванному обличением какого-либо действия, нарушающего внутренне принятый и одобренный стандарт поведения. Несоответствие поступка этической норме производит сознание вины, смущение и страх перед позором или бесчестием.

Сознание вины переживается в ситуациях межличностных отношений. Обстоятельства, являющиеся причиной стыда, могут быть крайне различны, но в любом случае переживание вины рассматривается как страх перед потерей уважения в глазах тех, перед кем человек уронил свое достоинство. Компонент вины в переживании стыда сопровождается сознанием собственного недостоинства, беспокойства и тревоги. Этот компонент вносит в нравственный мир человека внутренний диссонанс, в состоянии которого человек не способен уважать себя и других.

Стыд, вина и смущение могут находиться в различных соотношениях. Некоторые люди могут испытывать стыд и вину за свои скрытые ошибки, но чувствуют смущение только тогда, когда эти ошибки вдруг открыты и выявлены.

Если стыд исключает вину, например, в ситуации грубого оскорбления, человек может переживать смущение и чувствовать себя в нелепом или унизительном положении.

Переживание смущения в межличностных отношениях является часто результатом осознания человеком своей экзистенциальной исключительности: физической, интеллектуальной, социальной, возрастной, профессиональной или служебной. Человек, который сознает свое экзистенциальное несоответствие характеру и требованиям окружающей его среды, может чувствовать в отношениях с другими людьми эмоциональную напряженность как следствие того, что он исключен из круга людей, объединенных аффiliативными связями. Как ярко выраженное астеническое чувство, смущение сопровождается сознанием отчужденности и одиночества. Переживание человеком состояния отчуждения окрашивает в мрачные тона картину личного существования.

Отказ от высоких притязаний на воображаемый или желаемый межличностный статус является в этих ситуациях естественным и наиболее реальным подходом к решению возникающих экзистенциальных затруднений. Речь идет о христианском смирении как неотчуждаемой стихии человеческого существования и общения, погружаясь в которую личность достигает безопасной глубины, не знающей внешних волнений и бурь. Смирение выступает здесь как важнейшая этическая категория, примиряющая собой взаимоисключающие понятия — понятия стыда и надежды.

Стыд и несостоятельность ложной надежды

В Священном Писании стыд выступает как одна из ключевых категорий во все моменты священной истории. О стыде говорится в связи с повествованием о грехопадении прародителей. Стыд — результат грехопадения, итог поражения ложной надежды первых людей. В грехопадении человек увидел свою обнажившуюся тварность и впервые пережил стыд.

Переживание Адамом чувства стыда явилось прообразом различных примеров, встречаемых в библейской истории.

Упасть, быть нагим, терпеть поражение, отступать, быть ненужным для других — все это ситуации, вызывающие переживания стыда. В библейском понимании с перенесением стыда связывается всякое страдание, переживаемое на виду у других. Но при этом всякий раз стыд, как результат поражения ложной надежды, противопоставляется истинной надежде праведника. Праведник уповаает на Бога, и, если его надежда истинна, он не постыдится. Об этом он молится: «На Тебя, Господи, уповаю, да не постыжусь». Наоборот, надежда на неправду, коварство и нечестное отношение к жизни суть ложные опоры, которые будут сокрушены, и рано или поздно откроется их ничтожество. Все беззаконники будут посрамлены, они обратятся вспять и постыдятся.

Христос являет нам образ праведника, уповающего на Бога. Но при этом Христос всецело разделяет судьбу Адама, берет на Себя его вину и унижение. Кеносис Христа во время переживания Им крестных страданий несовместим, с точки зрения ветхозаветного сознания, с надеждой праведника, уповающего на Бога. Разделяя в Своей жизни судьбу человека, Христос избавляет человека от унижения, бесславия и вечного осуждения и возводит его через Свое Воскресение к вечной славе.

Последний аспект в библейском понимании стыда — эсхатологический. Понятие стыда связывается здесь с темой суда. Суд — это такой момент в конце человеческой жизни, или в конце времен, когда перед лицом Божиим и перед всеми откроется несостоительность ложной надежды. Все нечестивые будут постыжены перед праведным Судом Божиим. В иконографии Страшного Суда святые праведники изображаются в славе — в одеждах, соответствующих их иерархическому служению на земле. Наоборот, грешники, как и злобные демоны, изображаются в безобразной наготе, лишенными всех атрибутов славы и достоинства.

Совесть как категория нравственного сознания

Личность несет в себе не только все свое настоящее, но и все свое прошлое, все события нравственной жизни,

наслоения которых составляют глубокую и интимную область, известную особому нравственному сознанию, определяемому как совесть. В совести интегрирована вся нравственно осознанная деятельность человеческой личности. В каждый отдельный момент судьбы совесть — это нравственный итог пройденного человеком жизненного пути.

Общепризнано, что совесть является личным сознанием и личным переживанием человека относительно правильности, достоинства и честности всего того, что им когда-то совершено. Реальность совести, как постоянно действующего личного нравственного сознания, представляется вполне очевидной. Это та реальность, с которой все люди встречаются внутри себя и в общении между собой.

Как понятие и как реальность совесть является предметом не только теоретического исследования, но находит отражение в сфере народной мудрости и в описаниях художественной литературы. Философы, богословы и религиозные писатели заявляют в той или иной форме о главенстве совести в нравственной жизни. Всемирно известные описания совести в ее художественной интерпретации заключают в себе чрезвычайную этическую ценность. Они убеждают в том, что всякий человек, блуждающий в иллюзиях нравственной вседозволенности во имя достижения эгоистических и честолюбивых целей, неизбежно наталкивается на совесть, как на невидимую подводную скалу, о которую разбивается «железная логика» всех его построений. В то же время он обретает в совести ту реальную и твердую почву, утверждаясь на которой он становится способным осуществить нравственное воссоздание своей личности.

Совесть относится к наиболее глубоким и ярким явлениям человеческого нравственного опыта. Она представляет собой ту замечательную способность души, с помощью которой в каждой отдельной личности преломляется общечеловеческое нравственное сознание с его аксиомами естественного нравственного закона. Поэтому именно личная совесть, а не что другое, что находится во власти самого человека, должна явиться связующим звеном двух важней-

ших экзистенциальных реальностей: нравственного порядка в душе и нравственного порядка во всем окружающем мире.

История термина «совесть» в античной и христианской письменности

Термин «*συνείδησις*» впервые встречается у Демокрита, который употребляет его в специфическом нравственном смысле — как сознание совершенного злодеяния. Это первое известное употребление греческого термина «совесть», который сохранялся в греческой письменности до эпохи Нового Завета. Это был популярный термин, использовавшийся в языке народа для выражения очень простой идеи и очень простого факта повседневного опыта, именно уверенного знания о той реальности, с которой все люди встречаются внутри себя и в общении с самими собой. Термин «совесть» употреблялся для обозначения нравственной оценки собственных поступков, в первую очередь, злых дел, так как их легче заметить и определить. Понятие добной совести, как причины внутреннего мира и радости, встречается в сочинениях стоиков, особенно в произведениях Цицерона и Сенеки. Цицерон заявляет, что сознание (*conscientia*) хорошо прожитой жизни и воспоминание многочисленных добрых деяний являются причиной самой большой радости. Цицерон отмечает религиозный характер совести, наказывающей человека за злые дела. Он пишет: «Если даже кто-то полагает, что он надежно отгорожен и защищен от того, что его уличат близкие, он, тем не менее, страшится ока богов и убежден в том, что укоры и беспокойства, день и ночь точащие его сердце, посланы богами для наказания».

До нас дошли письма Сенеки к Луцилию, в которых мы находим рассуждения Сенеки о совести: «... Священный и высокий дух пребывает внутри нас, и ведет учет всех наших добрых и злых поступков, и является стражем или мстителем за наши дела. Как мы обращаемся с ним, так и он обращается с нами».

Вслед за Цицероном Сенека, как видно из приведенного фрагмента, также указывает на религиозный характер совести.

В древнееврейском языке нет слова, точно соответствующего греческому термину «совесть». До встречи с эллинским миром в Библии не было термина «совесть», который появляется в Септуагинте в книге Екклесиаст (10, 20) и в книге Премудрости Соломона (17, 10). Однако, хотя термина «совесть» не было в Ветхом Завете, реальность совести, как общечеловеческого нравственного опыта и как опыта народа, призванного к общению с Богом, несомненно, сознавалась. Это понятие передавалось термином «сердце», который означал внутреннего человека, сотворенного Богом и известного только Ему. Для богоизбранного народа, знающего Бога и Его закон, голос совести был не чем иным, как внушением сердца, которое воспринималось как голос Бога. Это был голос похвалы или упрека за исполнение или нарушение закона. Таким образом, совесть, как реальность нравственного сознания, присущего ветхозаветному человеку, была внутренне связана с Заветом и по существу определялась законом, данным в Завете. Вся жизнь человека в Ветхом Завете была в корне обусловлена объективными требованиями Завета и личной верностью в исполнении его предписаний. Жизнь в согласии с законом Бога означала чистую и благую совесть, которая приводила человека к миру с Богом и с самим собой.

Учение о совести в Новом Завете следует понимать на фоне Ветхого Завета. Хотя в четырех Евангелиях удерживается терминология Ветхого Завета, например, слово «сердце», апостол Павел и другие новозаветные авторы заимствуют термин «совесть» из эллинистической культуры своего времени. Святой апостол Павел принимает все ветхозаветное и евангельское учение о сердце и переводит его в контекст нравственных категорий культуры эллинистического мира. Он заимствовал термин «совесть» с целью выразить наиболее точно и полно центральную идею христианского благовестия о спасении верой. Апостол связал тему совести с верой, любовью и действием Святого Духа в

жизни отдельного человека. Жизнь в вере во Христа, в любви и в благодати Святого Духа — это новая ситуация, предполагающая новое нравственное измерение человека. Поэтому совесть у апостола Павла — это не просто отождествление с понятием сердца в Ветхом Завете, это новое сознание человека, живущего по заповедям Христа. Самое важное, что здесь следует подчеркнуть, — это то, что для апостола Павла совесть означала сознание истинно нравственного содержания жизни, основанной на вере, поскольку вера понималась как личное обязательство человека перед Богом и окрашивала собой воззрения человека на всю окружающую реальность: на мир, на людей и на все, что происходит в мире. В этом смысле совесть означала гораздо большее, чем простое субъективное суждение относительно совершенных поступков. Она включала всю внутреннюю религиозную жизнь человека, его понимание мира и окружающей жизни, рассматриваемой глазами веры, то есть была не чем иным, как христианским миросозерцанием, нравственным переживанием реальности мира и событий человеческой жизни. Все, что мы делаем, и все, что случается с нами, все, к чему нас обязывает жизнь и к чему мы стремимся, — все это должно оцениваться в свете веры, Промысла Божьего и нашей христианской совести, ибо Бог вочековечился во Христе с целью научить нас, как жить и как упорядочить свою жизнь и сделать ее достойной Его Божественной благости и любви.

Апостол Павел употребляет слово «совесть» еще и в общепринятом значении, когда говорит, например, о суде совести у язычников (Рим. 2, 15), который он связывает с эсхатологической перспективой: «Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Рим. 2, 16).

С точки зрения суда совести над поступками человека, апостол Павел отмечает качества совести: она может быть благой, доброй, чистой совестью или нечистой и злой.

Таким образом, в Священном Писании Нового Завета понятие совести раскрывается в двух главных аспектах. Во-первых, совесть — это фундаментальная этическая

структура, которая определяет собой весь внутренний строй личности, вступившей в новую жизнь во Христе. Во-вторых, совесть есть некая специфическая способность нравственного суждения, с помощью которой человек в каждом конкретном случае определяет, что делать и как поступать.

Взгляд на совесть в патристической письменности

Церковные писатели и святые отцы, следуя истине Божественного Откровения, развили и углубили христианское понимание совести.

Ориген дал точные разъяснения относительно понятия «совесть» как особого фундаментального сознания и определил совесть как некий внутренний очаг, излучающий свет на всю нравственную и религиозную жизнь человека, живущего верой во Христа и пребывающего в благодати Святого Духа. Блаженный Иероним описывает совесть как внутренний свет и как высший ум, который судит, что добро и что зло. Блаженный Августин подчеркивает фундаментальный характер совести и говорит, что человек — это его совесть, ибо она есть центр внутренней жизни человека и даже бездна, в которой обитает Бог. Климент Александрийский считает необходимым в своем известном сочинении «Строматы» указать на совесть как на основание правильной жизни, поскольку совесть является средством для безошибочного выбора добра. Святитель Григорий Богослов говорит, что, всматриваясь в свою совесть, можно идти прямым путем. Святой Григорий Нисский отмечает, что чистая совесть не вызывает страха за будущую участь после смерти. Святитель Иоанн Златоуст прозревает сокрытую мистическую глубину совести, когда говорит, что человеку дано от начала два учителя: это природа и совесть, причем оба они имеют беспристрастный голос и учат человеческие существа в молчании. Обличения совести святитель Иоанн Златоуст называет неким священным якорем, не допускающим человека совершенно погрузиться в бездну греха. Как на нравственный идеал святитель Иоанн Златоуст указывает на чистую совесть, которая является результатом праведной

жизни и праведных дел. Он говорит, что ничто так не радует человека, как чистая совесть. Преподобный Нил Синайский в своих наставлениях учит тому, чтобы человек в качестве светильника при рассмотрении своих поступков употреблял совесть.

Этот акцент отцов Церкви и церковных писателей на глобальный характер совести не затмевает их рассуждений о нормативных функциях совести, которые нуждаются в воспитании и совершенствовании. Так, например, Ориген учит, что не должно осквернять совесть нечестной наживой. Преподобный авва Дорофей указывает на обязанность человека сохранять совесть чистой и говорит о хранении совести в отношении к Богу, к вещам и к ближним. Переводя свои рассуждения о совести в сферу конкретной практической деятельности, он учит не делать ничего, что несогласно с волей Божией, ничем не оскорблять ближних и не проявлять пренебрежения к вещам и предметам, предназначенным служить человеку.

В сравнении с древнегреческой и латинской письменностью патристическая традиция надежно усвоила термин и понятие совести в письменной культуре своего времени, подчеркнула универсальный характер совести в человеческой жизни и возвысила роль совести, как важнейшей функции нравственного сознания, имеющей фундаментальное значение в структуре человеческой личности.

Теории совести

Совесть не может быть рассмотрена и описана в каком-то одном аспекте. Современные православные богословы считают, что понимание совести как явления нравственного опыта человека предполагает комплексный подход к ее изучению.

В мистических воззрениях совесть обычно понимается как невидимая и таинственная сила, присутствующая в человеке и принуждающая его делать то, что является добрым и правильным. Олицетворением совести иногда признается голос Ангела-Хранителя или голос Самого Бога.

Так, преподобный Иоанн Лествичник в своей знаменитой «Лествице» пишет, что «совесть есть слово и обличение Ангела-Хранителя, данного нам при крещении». Святитель Феофан Затворник указывает, что совесть есть голос Вседержителя Бога в душе человека. Мистическая интерпретация совести свойственна в определенной степени даже чуждому всякому мистицизму позитивизму, где совесть трактуется в таких наделенных высшим авторитетом понятиях, как «народный дух», «общая воля», «инстинкт рода».

В холастическом богословии совесть рассматривается как осознанный долг совершать конкретные дела в следовании нравственному закону.

Другой взгляд на совесть может быть отмечен в интуитивизме. Здесь совесть понимается как «врожденная способность морального суждения»; это умение в каждое мгновение определять, что является правильным. Н.О. Лосский в «Обосновании интуитивизма» определяет совесть как «какой-то голос», обращающийся к личности, как «данность», существующую наряду с нашим «я».

Эмпирические теории совести основываются, в первую очередь, на психологии, объясняющей совесть как приобретенное личностью знание, которым определяется ее нравственная позиция. Во фрейдизме совесть трактуется как действующее «Super Ego», с помощью которого общество налагает свою волю на индивид. Бихевиоризм рассматривает совесть в системе «наказаний — вознаграждений». Здесь личность учится избегать разного рода запрещенных действий и вдохновляется исполнять поощряемые дела, чувствуя вину за первые и награду за вторые.

Как видим, в мистических воззрениях на совесть устанавливается ее императивный характер и реальная и ощущимая связь с религиозным опытом. В холастике отмечается, что совесть обладает властью и силой, когда имеет дело с конкретными поступками и решениями. Интуитивизм подчеркивает важность того, что совесть руководит человеком в безошибочном принятии нравственных решений. В эмпирических теориях содержится указание на то, что совесть способна формироваться и

развиваться под воздействием социальной среды и личного нравственного опыта. Все это говорит о сложной иерархической структуре совести, о динамичности и многосторонности ее проявлений.

Функционирование совести

Современные православные богословы придерживаются мнения, что совесть — это выражение всего нравственно-психологического функционирования личности, а не какая-то изолированная ее способность.

Функционирование совести включает участие ума, чувства и воли. Участие ума в функционировании совести является принципиально необходимым. Ум взвешивает и оценивает альтернативные возможности, анализирует нравственное достоинство мотивов и намерений, чтобы решить, как поступить, или чтобы обсудить уже совершенные поступки. Однако совесть является не только нравственным сознанием, но и нравственным переживанием всего того, что подлежит этической оценке. Чувства умиротворения и радости чистой совести или чувства вины и тревоги нечистой совести указывают на участие эмоций в функционировании совести. Наконец, совесть не может осуществлять своих функций без участия воли, которая помогает ей активно осудить зло и обязывает исполнять то, что ею одобрено и принято. Благодаря содействию воли, решения совести приобретают императивный характер.

Таким образом, принимая во внимание, что функционирование совести включает участие ума, чувства и воли, мы можем представлять совесть одновременно в трех измерениях: как нравственное сознание, как нравственное переживание и как волевую способность личности в ее стремлении к нравственной самоактуализации. Функционирование совести предполагает насущную потребность личности в нравственной самооценке, потребность в нравственном оправдании сокровенных и никому не ведомых замыслов, произнесенных слов, совершенных тайных и явных дел.

Основные функции совести

В нравственной жизни человека совесть сохраняет свое главенствующее положение и выполняет свои специфические функции. Основными функциями совести являются законодательная, судебная и исполнительная. В этих трех функциях совести проявляются ее авторитет, достоинство и свобода.

Авторитет совести связывается с ее законодательной функцией и состоит в том, что санкционированные ею требования справедливого и честного отношения к жизни имеют абсолютный и безусловный характер. Достоинство совести проявляется в ее судебной функции и заключается в том, что голос совести, обвиняющий за злые дела, всегда правдив, категоричен и неподкупен. Свобода совести предполагает ее исполнительную функцию и проявляется в том, что ничто не может поколебать совесть, сознающую свою правоту, так же, как ничто не может связать совесть, заставить ее молчать и не карать за злые дела и беззакония.

Совесть всегда указывает на требования нравственного закона, обличает или одобряет совершенные поступки, вознаграждает или карает. Выполнение совестью ее функций не есть простой автоматический акт. Это всегда сложный динамический процесс, в котором сама совесть зависит от общих нравственных установок личности, от степени приближения личности к нравственному идеалу.

Состояния совести

Нравственная природа человека, несмотря на поврежденность грехом, сохранила совесть как неотъемлемый Божий дар, полученный при творении. Задачей человека является не только сохранение этого дара в его первоначальной чистоте, но и его развитие. Под воздействием конкретных жизненных условий и под влиянием среды происходит либо процесс развития совести, либо процесс ее деградации, в результате чего состояния совести могут

быть описаны в терминах «добрая и совершенная совесть» или, наоборот, в терминах «угасшая и потерянная совесть».

Верный смысл понятию «добрая и совершенная совесть» следует придавать, ориентируясь на степень активности совести в жизни отдельного человека. Если совесть осуществляет руководство нравственной жизнью, в которой она диктует свои требования, указывает, обличает и наставляет, то ее следует считать доброй совестью, так как она ведет человека к духовному росту и совершенству. Для достижения заповеданного Евангелием нравственного совершенства и обожения необходима активная и чувствительная совесть. Но если совесть оказывается нечувствительной и неактивной, она не способна вести личность по пути к обожению и в этом смысле может быть названа угасшей совестью. Иногда совесть человека становится настолько нечувствительной, что может показаться совсем потерянной. Все призывы к совести не приносят результатов, совесть не реагирует и остается бесчувственной. В этом случае ее называют окаменевшей совестью, которая становится таковой вследствие неправильного использования свободы или неправильного воспитания. Однако совесть никогда не может угаснуть полностью. Она может очерстветь и стать пассивной, но поскольку она является неотъемлемым даром сотворенной человеческой природы, она не может совершенно исчезнуть.

Различные негативные состояния совести можно выявить, проследив степень ее пассивности в связи с недостаточным выполнением присущих ей функций.

При недостаточном осуществлении законодательной функции совесть может быть несведущей, колеблющейся и погрешительной. Человек, который не знает требований нравственного закона, имеет несведущую совесть. Если же человек знает о требованиях нравственного закона, но находится в недоумении относительно того, признать задуманное дело нравственным или безнравственным, он имеет колеблющуюся совесть. Наконец, человек, который, вопреки нравственному закону, зло считает добром, имеет погрешительную совесть.

При недостаточном осуществлении судебной функции совесть может быть немощной, усыпленной и ожесточенной. Немощная совесть не способна активно осудить зло, хотя и сознает его опасность. Усыпленная совесть делает ложную оценку задуманных или совершенных злых действий, оправдывая их благими намерениями и целями. Ожесточенная совесть сознательно и решительно отвергает и попирает этические нормы и правила.

При недостаточном осуществлении исполнительной функции совесть может быть пристрастной, лицемерной и сожженной. Пристрастная совесть любит указывать на недостатки других людей, чтобы в своих собственных глазах смягчить или сгладить вину за допущенные ошибки или совершенные беззакония. Лицемерная совесть незаслуженно награждает человека миром души и сознанием своей праведности. Сожженная совесть оставляет человека в холодном спокойствии духа при совершении явных преступлений и при последующих воспоминаниях о них.

Все перечисленные состояния совести являются результатом частичной или полной пассивности совести при осуществлении ею своих функций. Строгое выполнение совестью ее функций характеризуется ее способностью правильно оценивать события нравственной и духовной жизни. В этом случае можно говорить о непорочной, чистой и добréй совести.

Освящение совести

Апостол Павел описывает достойную сожаления участь человека с нечистой и помраченной совестью. Воспоминания о совершенных злодеяниях обрушаются на нечистую совесть как тяжелое бремя. Временами или постоянно нечистая совесть обуревается тревогой, беспокойством и тоской. Но самым тяжелым и непереносимым является для нее опасение за будущее. Нечистая совесть не только преследуется ужасными воспоминаниями, но и трепещет от предчувствия будущего возмездия. Человек погружается в иррациональную стихию отчужденности со своей совестью,

которая оказывается в непримириимом и драматическом противоречии с ним самим.

Апостол Павел, проповедуя благую весть о спасении, указывает на живущий в человеческой природе грех как на причину, порождающую беззаконные и злые дела, и призывает человека к покаянию и освящению в вере во Христа. Христос освятил человеческую природу и все ее силы и способности, включая и совесть. Освящение каждого конкретного человека Христос осуществляет в жизни Церкви. Главными средствами освящения совести являются вера во Христа, участие в святых таинствах Церкви и личный подвиг духовно-нравственной жизни. Освященная и чистая совесть является проводником Божественной благодати в душе человека; она становится надежной гарантией того, что человек находится в общении с Богом и в мире с самим собой.

В благодатном освящении нуждается совесть всякого человека, в том числе и такая совесть, которая от природы является сверхчувствительной. Сверхчувствительная совесть обладает чрезвычайной разборчивостью и склонна применять этические нормы очень детально и скрупулезно. Такая совесть содержит в себе ярко выраженное законническое понимание этики. Человек со сверхчувствительной совестью склонен уделять большое внимание самым незначительным поступкам и событиям в своем поведении и межличностном общении. Они заслоняют от него главные цели в жизни и лишают той необходимой целеустремленности, которая должна вести к обожению. Но самое опасное здесь то, что очень чуткая от природы совесть может иметь тенденцию быть мнительной. Люди с мнительной совестью склонны предаваться печали и малодушию после самых незначительных и маловажных ошибок. Более того, мнительная совесть может проявлять недоверие к спасительным таинствам Исповеди и Евхаристии, что делает ее бесчувственной к действенному восприятию благодати. Следовательно, сверхчувствительная и мнительная совесть нуждается в той подлинной свободе, которая дарована человеку во Христе и которая достигается при содействии освящающей Божественной благодати.

Воспитание совести

Формирование христианской совести осуществляется в динамическом процессе, в котором совершенствуется способность человека видеть смысл и ценность или, наоборот, ничтожность и низость собственных поступков в свете христианского учения о нравственности. В раннем возрасте в первоначальном своем состоянии и проявлении совесть пребывает еще совершенно неразвитой. Она нуждается в развитии и воспитании и формируется постепенно, вместе с другими силами и способностями души. Этот момент предполагает, что благодать и действие даров Святого Духа имеют жизненное значение в процессе формирования совести. Без правильного воспитания совесть может оставаться глухой и черствой. Правильное христианское воспитание совести достигается в жизни Церкви. Границы формирующегося нравственного сознания, каким является совесть, заметны в характере развития личности уже в раннем возрасте и проявляются через активное человеческое влияние, события жизни и действие благодати. Под воздействием всех этих факторов и в особенности под воздействием Божественной благодати происходит формирование доброй, чистой и непорочной совести.

Способность быть не только чутким, но и верным приговору совести и умение реализовать ее указания в конкретной ситуации имеют первоначальный опыт в раннем детстве, который затем распространяется на отрочество и юность. В совершеннолетнем возрасте, по мере восхождения личности к совершенству, богоподобию и святости, совесть освящается в такой степени, что становится тождественной благодатному дару ведения — способностью безошибочного нравственного выбора в любой, даже самой сложной и противоречивой ситуации в полном соответствии с волей Божией.

Значение христианского воспитания совести состоит в том, что свобода, достоинство, авторитет и обязывающая сила совести становятся реальной гарантией того, что жизнь человека соединена с Богом и осуществляется по закону Христову.

Нравственное учение о долге

Нравственное учение о долге составляет один из важнейших разделов этики. В некоторых философских системах, в частности, в стоической философии и философии Канта, идея долга отводилось центральное положение. В XIX веке Бентам ввел в этику термин «деонтология», которым стали обозначать комплекс вопросов, связанных с понятиями долга и должного.

Понятие долга возникает и формируется в опыте повседневной жизни. Быть перед кем-то в долгу означает определенное внутреннее требование. Таким требованием может быть уплата материального долга или оказание взаимной услуги. Заплатить долг — значит, ответить благодеянием тому, кто в нужный момент оказал помочь или был в чем-то полезен. С этой точки зрения долг есть эквивалент добра, которым по закону справедливости оплачивается всякое благодеяние. Понятие долга теснейшим образом связано с понятиями достоинства и блага, являющимися важнейшими категориями этики. Эта связь прослеживается в каждом конкретном поступке, подлежащем нравственному анализу и оценке, и может быть выражена в следующих положениях.

1. Достойный поступок есть тот, который совершается во имя долга.

2. Верность в соблюдении долга есть добродетель, достойная человека.

3. Соблюдение долга есть всеобщее условие быть достойным блага.

В свете основных положений деонтологии благо и достоинство личности являются не внешними и случайными условиями ее бытия, а глубокими внутренними характеристиками личности, состоянием, достигнутым в результате правильной ценностной ориентации и нравственного выбора, осуществившихся в соответствии с идеальной установкой нравственного сознания.

Метафизический и этический аспекты должного

В Священном Писании понятие должного предстает в двух аспектах: метафизическом и нравственном. В метафи-

зическом аспекте понятие должного воспринимается в значении Божественных предначертаний о человеке и мире. Уже первому человеку дана была заповедь, устанавливавшая точное различие между понятиями должного и недолжного. Ветхий Завет представляет собой историю несовершенолетнего человечества, нуждавшегося в Божественном наставлении не только относительно того, что следует считать должным, но и относительно указаний, что должно произойти. Центральным моментом во всей истории Божественного Домостроительства становится прощение согрешившего человека и его оправдание во Христе. Прощение человека Богом есть дар не меньший, чем дар бытия. Таким образом, в метафизическом смысле человек дважды становится должником перед Богом: в акте творения, когда получает дар бытия, и в Искуплении, когда получает дар прощения. Святой апостол Павел, говоря об Искуплении, использует взятый им из античной жизни яркий и впечатляющий образ: раб, выкупленный на свободу дорогой ценой (I Кор. 7, 23), должен дорожить своей свободой, чтобы оправдать свое Искупление. Соответственно этому пониманию оправдания исполнением долга являются стремление человека к свободе от греха и достижение заповеданных Богом нравственного совершенства и святости.

Метафизический аспект в трактовке понятия должного может быть истолкован также и в том смысле, что каждый человек должен исполнить в жизни определенную миссию. Метафизическим основанием жизненного предназначения всякого человека является миссия Христа, пришедшего в мир исполнить дело пославшего Его Отца. По примеру Христову каждый человек должен исполнить в своей жизни предназначеннное ему служение, которое, помимо своего ближайшего и конкретного смысла, заключает в себе определенный метафизический смысл.

Нравственный аспект понятий должного и недолжного освещается в Священном Писании Нового Завета с точки зрения нравственного достоинства человека, утверждающего себя в новой жизни во Христе. Недолжным здесь признается все то, что противоречит естественному нравственному

закону, голосу совести и христианским убеждениям, а именно: дела и поступки, оскорбляющие достоинство человека как образа Божьего или наносящие ущерб благу ближних. Должным здесь признается все то, что служит утверждению богоподобного достоинства человеческой личности, благу ближних и славе Божией. В своем идеальном выражении метафизический и нравственный аспекты долга и должного совпадают. Согласно апостолу Павлу, исполнение христианского нравственного долга является достаточным оправданием любого человеческого призыва: верующий во Христа должен оставаться в том звании, в каком он призван к вере (I Кор. 7, 20), поскольку вера в своем абсолютном и универсальном достоинстве предполагает верность долгу на всех ступенях призыва и служения, требующих самоотвержения и доблести.

Интерпретация долга в философии И.Канта и Н.Ф.Федорова

Кант, исходя из принципа автономии морали, склонен видеть везде долг человека только перед самим собой. Например, тенденция к разрушению прекрасного в природе противна долгу человека перед самим собой. Насильственное и жестокое обращение с животными еще более противно долгу человека перед самим собой, так как при этом притупляется сочувствие человека к страданиям, что необходимо иметь в отношении с людьми. Даже благодарность за долголетнюю работу старой лошади или за длительную службу собаки есть косвенно долг человека по отношению к этим животным, но непосредственно эта благодарность есть долг человека перед самим собой.

Величайшее нарушение долга перед самим собой — противопоставлять истине ложь. Всякая преднамеренная неправда есть ложь, потому что человек в этом случае лицемерит в отношении внутреннего преклонения перед истиной. Первым преступлением человека, о котором говорит Библия, была ложь. Человек, не поступающий по истине, теряет свое нравственное достоинство. Ложь может

быть внешней и внутренней. Внешняя ложь делает человека предметом презрения в глазах других. Внутренняя ложь делает человека предметом презрения в его собственных глазах. Ложь оскорбляет достоинство человека, поскольку является нарушением долга в отношении к честности. Человек, который не верит тому, что сам говорит другому, унижает и попирает достоинство в самом себе.

Согласно Канту, необходимость соответствия поступка во всех обстоятельствах требованиям нравственного закона есть общий долг человека по отношению к самому себе.

Учение Канта о нравственном долге отличается четкостью и категоричностью. Нельзя совершенно отрицать глубокую этическую ценность всей его деонтологии. Но при этом понятие долга у него выступает как понятие о каком-то принуждении, которое неизвестно кем и неизвестно для чего санкционировано. Это принуждение может быть внешним принуждением или самопринуждением, но в любом случае предполагается принуждение свободной воли со стороны нравственного закона. Согласно Канту, человек следует велениям долга исключительно из уважения к собственному достоинству и требованиям нравственного закона. Предпринятое Кантом обоснование нравственного долга не проведено им с исчерпывающей убедительностью и полнотой. В действительности свое конечное обоснование нравственный долг находит не в рациональном теоретическом знании и не в принципах, сформулированных человеком для самого себя, а в той идеальной установке сознания, в свете которой он способен постичь безусловные требования абсолютной и высшей правды. Религиозный человек следует велениям долга не ради утверждения собственного достоинства, которое вне Божественной благодати не имеет точных критериев и гарантий, а ради исполнения воли Божией, которая в этих велениях выражена и которая ведет личность к внутреннему оправданию ее достоинства перед Богом. Полагая идею долга в жесткие рамки интеллектуального процесса и игнорируя при этом внутренний религиозный опыт, Кант, по словам Н.О. Лосского, обеднил мир и чудовищно обеднил понятие Бога.

В русской философии идея долга нашла отражение в творчестве Ф.М. Достоевского и Н.Ф. Федорова. По мысли Ф.М. Достоевского, люди находятся в страшном долгу у Бога, и поэтому надо стремиться быть нравственно чище и выше и совершать добрые дела. Н.Ф. Федоров связывал с идеей долга нравственные предпосылки бессмертия. Главным долгом человека Федоров считал пробуждение любви к отцам и предкам. Сознание нравственного долга сынов перед отцами, согласно Федорову, исходит из того факта, что, рождаясь, сыны заступают место отцов. Поэтому их долг — вернуть отцов к жизни, осуществить с помощью научно-технического прогресса воскрешение умерших предков. Основное заблуждение Федорова состоит в том, что он противопоставил Божественному действию действие человеческое. Церковь учит не об имманентном, а о трансцендентном воскресении, которое наступит в конце времен и которое совершится не силой человеческого прогресса, а новым творческим действием Бога. Однако тот факт, что Федоров стремился к осознанию идеи долга в его глобальном охвате, заслуживает, несомненно, признания.

Долг как сознание нравственной необходимости

Долг — это налагаемое на человека со стороны его разума требование поступать в соответствии с нравственным законом. Долг есть важнейшая санкция нравственного закона, который на уровне отдельной человеческой личности осознается в каждой конкретной ситуации как определенная нравственная необходимость. Долг является одной из высших форм нравственного сознания личности. Бог таким образом устроил человека, что ему присущи очень глубокие и очень утонченные формы нравственного опыта и умозрения. Всякий раз, когда человек встречается в своей жизни с явлениями нравственного добра, он их не может не узнать и не пережить. Это происходит потому, что существует заранее предустановленное соответствие между возможностями человека и нравственным идеалом. Идеал требует своего осуществления в жизни. Это требование

становится тем внутренним императивом, который мы называем долгом. Отсюда следует, что в структуру содержания понятия долга входят следующие элементы.

1. Видение нравственного идеала.
2. Осознание его как ценности.
3. Желание его достижения ради высшего блага.
4. Решимость в осуществлении желаемой цели.

Все эти элементы формируют понятие долга в условиях естественной нравственности, где речь идет о конечных и относительных идеалах.

В жизни Церкви человеку открывается идеал безграничного совершенства. Учение Церкви создает основу для более углубленного понимания нравственного идеала и путей для его осуществления. Требования нравственного совершенства кажутся подчас безмерными и даже нереальными с точки зрения условий затемненного грехом бытия. Однако даруемая в жизни Церкви сверхъестественная благодать сообщает человеку творческие силы, дающие возможность нравственного усовершенствования. Сознание долга нравственного совершенства есть вызов ветхому человеку, коснеющему в безответственности и инертности. Когда нравственный идеал открыт, сознание долга не допускает никакого оправдания для уклонения от цели его достижения под предлогом обстоятельств или «запросов природы». Стремление к идеалу становится необходимой потребностью, потому что оно является не чем иным, как жизненным предназначением каждого человека.

Практическая деонтология Запада и православная этика

Православие, как отмечает протоиерей Сергий Булгаков, не знает автономной этики, которая представляет собой преимущественную область и своеобразный духовный дар протестантизма. В православном учении о нравственном долге нет того элемента гордости, который присутствует в практической протестантской деонтологии с ее подчеркиванием собственного достоинства личности и долгом чело-

века перед самим собой. Другой деонтологии в протестантизме и не может быть. Исключив присутствие Бога из широкой области нравственной жизни и оставив лишь узкую доктрину морального толкования Священного Писания, протестантизм поставил индивида Нового времени в открытую, разомкнутую бесконечность, где единственной нравственной опорой его бытия становится автономия.

С другой стороны, Православию чужда и практическая мораль католицизма с ее делением на спасение и совершенство, на евангельские заповеди и евангельские советы, на должное и сверхдолжное. Так, Римская Церковь учит, что святые праведники достигли не только спасения, но и совершенства, поскольку они в своей жизни исполнили не только евангельские заповеди, но и так называемые евангельские советы, и что поэтому они имеют «сверхдолжные заслуги». Православная Церковь, однако, никогда не учила в том смысле, что человек для своего спасения должен совершить некий необходимый минимум добрых дел и что все совершенное им сверх этого минимума составляет его сверхдолжные заслуги. Практическая деонтология Римско-Католической Церкви представляет собой естественный итог господства юридической теории в области объективной и субъективной сoteriологии. В отличие от римско-католической юридической теории в православной сoteriологии спасение человека понимается не как избавление от вечных наказаний, достигаемое благодаря наличию «заслуг», а как процесс духовного освящения и преображения человеческой личности, совершающийся по мере ее приобщения к Божественной благодати, источнику обожения и святости.

Обязанность как требование нравственного закона

Обязанность, как и долг, является санкцией нравственного закона. Требования нравственного закона носят императивный характер. Человек не может не сознавать, что написанный в его сердце нравственный закон объективно справедлив и требует выполнения. Необходимость выпол-

нения нравственных требований осознается человеком как нравственная обязанность. С точки зрения структуры своего содержания, обязанность включает три важнейшие компонента.

1. Осознание требований нравственного закона.
2. Уважение к требованиям нравственного закона.
3. Внутреннее самопринуждение к выполнению требований нравственного закона.

Главным из этих трех компонентов является самопринуждение к выполнению требований нравственного закона, поскольку именно оно придает обязанности внутреннюю силу и ценность. Сознание обязанности объединяет нравственные силы личности и направляет их к выполнению конкретной задачи, стоящей перед человеком в данный момент и в данной ситуации. Как важнейшее проявление нравственного сознания, обязанность ведет человека к деятельности осуществлению добра и к нравственному совершенству.

Отмеченное выше положение, что обязанность так же, как и долг, является санкцией нравственного закона, ставит естественный вопрос о том, какое принципиальное различие имеется между понятиями долга и обязанности. На первый взгляд долг и обязанность, как два вида нравственного сознания, представляются настолько тождественными, что трудно уловить грань, разделяющую эти понятия. Однако в действительности реальное различие между долгом и обязанностью существует. Долг всегда предполагает необходимость расплатиться за какое-либо благодеяние. Нравственное сознание в этом случае напоминает о том, что за оказанное благодеяние нужно ответить взаимным благодеянием, услугой или пожертвованием. Например, исполнить нравственный долг перед Отечеством — значит заплатить ему верностью за те блага, в которых выражается забота Отечества о гражданском благосостоянии. Исполнение нравственной обязанности осуществляется в принципиально иной ситуации. Здесь уже не идет речь о какой-то моральной компенсации в отношении субъекта,

требующего исполнения обязанности. Например, оказание милости нищему или страннику, встреча с которыми в силу своего эпизодического характера исключает конкретный долг, который может быть основан лишь на истории прежних взаимоотношений, является продиктованным исключительно сознанием нравственной обязанности. Нравственный долг в этой ситуации, строго говоря, исключен. О долге здесь можно говорить не в нравственном, а лишь в метафизическом аспекте, в том смысле, что все люди, как писал Достоевский, находятся в страшном долгу у Бога и что поэтому нужно стремиться совершать добрые дела.

Помимо нравственных обязанностей, диктуемых требованиями нравственного закона, жизнь налагает на человека различные служебные, семейные и общественные обязанности. Выполнение всего комплекса обязанностей может вызывать затруднения в виде так называемых коллизий обязанностей.

Коллизия обязанностей имеет место в такой ситуации, когда человек стоит перед необходимостью выполнить две или несколько обязанностей, в то время как реальная возможность позволяет выполнить лишь одну из них в ущерб другим. Отсюда следует, что каждый человек должен стремиться к тому, чтобы по возможности не допускать подобных ситуаций. Но если такие ситуации все же встречаются по воле независящих от человека обстоятельств, требуется правильная нравственная ориентация, чтобы суметь отличить главные, высшие или непосредственные обязанности от обязанностей, которые следует считать второстепенными. Следует также иметь в виду, что могут случаться не только реальные, но и мнимые коллизии обязанностей. Мнимые коллизии случаются тогда, когда место истинных нравственных ценностей заступают мнимые ценности, например, честолюбие вместо чести или высокомерие вместо достоинства. Здесь также требуется быть предельно точным, чтобы уметь отличить истинные нравственные ценности от мнимых и ложных ценностей.

Определение и содержание понятия ответственности

Нравственная ответственность — это внутренняя отчетность человека за все то, что происходит в области его влечений, выборов и конкретных поступков.

Нравственная ответственность является одной из важнейших форм нравственного сознания. В процессе развития и формирования личности нравственная ответственность является не чем иным, как диалогическим отношением личности к самой себе, к путям и способам реализации своей свободы. Чем большим нравственным доверием и авторитетом облечен человек, тем выше степень налагаемой на него ответственности. Основной смысл нравственной ответственности заключается в самоотчете личности за реализацию ее возможностей и свободы. Сознание ответственности ограждает личность от совершения бесчестных, недолжных и недостойных поступков и подчиняет ее требованиям чести, долга и совести. Отсюда следует, что сознание ответственности самым существенным образом связано с понятиями достоинства и свободы. Чем глубже укоренены в личности эти нравственные понятия, тем сильнее они влияют на степень ее нравственной ответственности.

Как категория нравственного сознания, ответственность представляет собой весьма специфичный и сложный аспект нравственной феноменологии личности. В содержание понятия нравственной ответственности входят следующие компоненты.

1. Осознание человеком своего «я» в свободе его нравственного выбора.
 2. Оценка нравственного выбора с точки зрения понятий достоинства и свободы.
 3. Определение степени ценности совершенного поступка.
 4. Переживание нравственных последствий своего поступка в виде одобрения или порицания со стороны совести.
- Глубина нравственной ответственности в каждом конкретном случае зависит от значимости переживаемой личностью ситуации и роли и места личности в ней. В целом

же сознание нравственной ответственности, как и всех других форм нравственного сознания, возрастает и формируется в процессе развития и становления личности.

Ответственность как принцип отношения к жизни

Бог призывает человека к ответственному отношению к жизни. Все, что осуществляется человеком в плане ценностной ориентации и в области нравственного выбора, в сфере межличностного общения и в стихии свободной творческой деятельности, — все это предполагает его нравственную ответственность. Призыв Адама к ответу перед Творцом является библейским прообразом всеобщей человеческой ответственности за всякое свободно и сознательно допускаемое личное зло. В евангельских притчах Христа Спасителя содержится призыв к личной нравственной ответственности и особенно глубоко подчеркивается мысль об ответственности человека за свою эсхатологическую судьбу, которая всецело определяется его этическим отношением к жизни, к окружающим людям и к собственному религиозно-нравственному предназначению. Вместе с потерей религиозной веры современный человек все в более значительной степени подвержен утрате сознания нравственной ответственности.

Из опыта жизни или из описаний художественной литературы каждому человеку известны те несобранные и нравственно распущеные натуры, которые относятся к своим поступкам так или иначе безответственно. Не только равнодушие к своему нравственному состоянию, но и непростительное легкомыслие и беспечность, в сочетании с безотчетным влечением ко греху, определяют стиль их внутренней жизни. Как правило, это люди, не наученные руководствоваться в своих действиях понятиями чести и долга, не считающие себя ни в чем и ни перед кем обязанными и не умеющие прислушиваться к голосу совести. Отсутствие личной ответственности открывает простор для разного

рода недозволенных и безнравственных поступков. Живя безответственно и безнравственно, эти люди не способны глубоко задумываться над смыслом своего существования, как не способны заметить низость и бесчестность своих действий, цель которых они оценивают лишь с точки зрения своих эгоистических желаний и интересов. Правило «никогда не сожалеть о содеянном» является главным принципом их безответственного отношения к жизни.

Все это, однако, не означает, что нравственно безответственные натуры всегда равнодушны к суждениям о них со стороны окружающей их ближайшей среды. Здесь, несмотря на свою подверженность безответственному стремлению к эгоизму, чувственности и потребительству, они, за редким исключением примеров откровенного линизма, стараются показать себя с лучшей нравственной стороны.

Прямую противоположность этим натурам составляют люди, в жизни которых сознание их личной ответственности имеет фундаментальное этическое значение. Это люди высоких нравственных принципов и долга, отдающие себе отчет в своей внутренней личной свободе и в своем творческом отношении к жизни как к дару Творца. По мысли архимандрита Киприана, человек в метафизическом аспекте предстает как Ответ на Зиждительное Слово, Которым он призывается к обладанию бытием. В реальной жизненной ситуации Бог посредством нравственного сознания призывает всякого человека к ответственному отношению к нравственным выборам и поступкам, подобно тому как Он в раю потребовал от Адама ответа за нарушение заповеди, устанавливавшей точные границы между недолжным и должноым. В отличие от нравственно безответственных натурах человек с высоким сознанием нравственной ответственности готов честно и искренно признать свою вину за неправильный нравственный выбор, выразить сожаление и раскаяние в своих заблуждениях и увлечениях, исправить допущенные просчеты и ошибки, ставя на первое место не свой личный авторитет, а требования чести и долга.

В своем универсальном значении сознание нравственной ответственности человека не ограничивается пределами его личностно-биографической индивидуальности. В рамках христианского миросозерцания оно достигает поистине вселенских масштабов. Здесь человек способен сознавать свою ответственность и виновность перед Богом не только за всю ту неправду, которую он допускает в личной жизни, но и за все те невзгоды и бедствия, в которые погружены весь окружающий мир и вся богозданная тварь, которая по вине человека «стенает и мучится» (Рим. 8, 22). В метафизическом смысле каждый человек ответственен за все то, что совершается в мире. Жизнь человека в конкретной географической и социальной среде налагает на него нравственную ответственность за состояние этой среды, благополучие которой находится в метафизической зависимости от степени нравственной чистоты, праведности и святости каждого человека или, наоборот, от степени его омраченности грехом. Из всего того нравственного зла, которое творится в мире, нет ничего, за что каждый сознательный человек не нес бы прямой или косвенной ответственности. Христианский призыв к борьбе человека со злом в своей собственной душе и в своей личной жизни особенно ярко и отчетливо выявляет этот всеобщий аспект человеческой нравственной ответственности.

Нравственная ответственность и проблема личной виновности

Руководствуясь сознанием нравственной ответственности, человек ставит для самого себя задачу установить виновность или невиновность совершенного или задуманного поступка. Однако эта задача далеко не всегда является легко выполнимой. Часто встречаются такие ситуации, когда странные и смутные оттенки чувств и пережитых событий не ясны для самого человека. В этих случаях помочь духовного наставника, способного объективно проанализировать и оценить ситуацию, является особенно необходимо-

мой. Здесь, в первую очередь, нуждается в рассмотрении оценка поведения человека в таких ситуациях, когда вопрос об ответственности может быть поставлен под сомнение и когда неизвестно, может ли совершенное действие рассматриваться как грех. Например, человек не может выполнить предъявляемых к самому себе высоких нравственных требований в этике межличностного общения и терпит неудачу, которая порождает состояние беспокойства, внутренней напряженности и несчастности. Пытаясь ему помочь, некоторые духовные наставники отбрасывают нравственную ответственность в сторону и отрицают вменяемость реального греха. Отсюда следует, что нужды пастырского окормления требуют точного определения глубины личной ответственности в подобных ситуациях.

С другой стороны, достижения психологии, вскрывшей глубину, богатство и многообразие форм в характере человеческого поведения, также выдвигают настоятельную необходимость более углубленного изучения принципов, определяющих личную ответственность человека в каждом конкретном случае.

Проблема личной ответственности предполагает принципиально важный вопрос: может ли, вообще, каждый человек выполнить предъявляемые к нему нравственные требования или индивидуальные человеческие возможности настолько различны и непохожи, что нельзя ждать от всех людей этически безупречного поведения?

В последнее время отмечается тенденция придавать в этом вопросе наибольшее значение природным склонностям человека. При этом иногда делаются попытки утверждать, что большинство совершаемых в мире нравственных преступлений является результатом патологической несформированности людей и, в первую очередь, их умственного несовершенства и слабости. Однако такая точка зрения, снимающая с человека личную ответственность, заслуживает справедливого осуждения. Возражая против подобных утверждений, Церковь учит о том, что

обычные люди в ситуации искушения обладают достаточным разумом и свободой, чтобы устоять против реального греха, и что поэтому они несут нравственную ответственность за свой выбор. Даже патологическая наследственность или душевная болезнь, как и телесные недуги, не снимают вполне нравственную ответственность за совершаемые поступки, поскольку в этих поступках и сопутствующих им душевных состояниях лежат особенности эмпирического характера личности. Каждый человек вполне ответственен за формирование своего характера соответственно вырабатываемым им самим понятиям, суждениям, привычкам, влечениям и вкусам, которые могут выражать положительные или отрицательные качества личности и влиять на душевное состояние. Например, если вместо того, чтобы воспитывать в своем характере такие черты, как уважение к каждой человеческой личности, искреннее и честное отношение к ближнему, открытость, доступность, скромность и отзывчивость в обращении с окружающими, человек будет придавать слишком преувеличенное внимание своему собственному «я», проявлять в межличностных отношениях недоверчивость, скрытность, замкнутость, эгоизм, высокомерие, заносчивость, зависть, презрение, надменность, самомнение и другие подобные черты, им самим выработанные в течение жизни, то этот сформированный им эмпирический характер может явиться причиной его бедственного душевного состояния и находить в этом состоянии свое выражение.

Каждый человек открыт для осуществления добра и нравственного совершенства в своей личной жизни и поэтому несет ответственность в той мере, в какой он еще не достиг совершенства и святости и не вступил в область духовно преображенного бытия. Отсюда следует, что степень личной виновности или невиновности за каждый совершенный поступок зависит от ценности этого поступка по отношению к общей и абсолютной цели человеческого предназначения.

Универсальное значение ответственности как формы нравственного сознания

Сознание ответственности сопровождает человека на всех этапах его нравственного самоопределения: в момент нравственного выбора, в момент совершения задуманного действия и в момент осмыслиения результатов совершенного поступка. Принципиально важное значение здесь имеет момент нравственного выбора какого-либо мотива, помысла, влечения, ценности, потребности, идеи или теории, которые способны оказывать фундаментальное влияние не только на нравственные, но и на мировоззренческие устои личности и тем самым существенно определять процесс ее созидания и формирования либо, наоборот, процесс ее обеднения, дестабилизации и распада. С этой точки зрения, сознание ответственности является важнейшим фактором, противостоящим энтропийным процессам, то есть процессам распада как на уровне структуры отдельной человеческой личности, так и на уровне общественной структуры и вообще вселенского бытия. Выбор человеком определенной мировоззренческой установки предполагает особенно высокую степень его личной нравственной ответственности. Если, например, какая-либо отвлеченная идея в ее фанатическом восприятии ставится выше интересов достоинства и блага конкретных людей, обреченных на унижения или жертвы ради торжества провозглашенного принципа, то правильная мировоззренческая ориентация, основанная на высшей и объективной истине, должна вести к утверждению в человеческой жизни нравственных начал добра, справедливости и свободы, лежащих в основе установленного Богом порядка личного и общественного бытия. Не что иное, как, в первую очередь, сознание ответственности перед Богом и перед людьми, перед окружающим миром и перед совестью способно удержать человека от нарушения требований нравственного закона. На огромное и чрезвычайно важное значение нравственной ответственности в человеческой жизни указывает тот факт, что, благодаря сознанию ответственности, большинство

живущих в мире людей гарантировано от совершения самых различных нравственных преступлений. Вместе с тем, сознание ответственности является фактором, контролирующим и дисциплинирующим личность и направляющим ее силы на осуществление в личной и общественной жизни дел правды и долга, чести и нравственной доблести.

Будучи неотъемлемым даром человеческой природы, данным человеку в творении, сознание ответственности получает свое высшее оправдание в свете Божественного доверия к человеку и заключает в себе реальную предпосылку спасения человека как свободной и сознательной личности.

Понятие воздаяния в Священном Писании

Представление о воздаянии коренится в человеческом опыте, в характере взаимоотношений господина и слуги: всякая верность должна быть вознаграждена, и всякая услуга требует справедливой оплаты. Однако в личной религиозной жизни бескорыстность праведника должна простираться до отказа от всякой мысли о вознаграждении. Наградой человеку должно служить сознание исполненной перед Богом правды. Именно к такому пониманию воздаяния Бог призывает всякого человека. История Божественного водительства в Ветхом и Новом Заветах представляет собой постепенный процесс воспитания народа Божьего в понимании духовного характера благ, обещанных и воздаваемых каждому человеку.

При рассмотрении вопроса воздаяния в Ветхом Завете следует обратить внимание на два принципиальных момента. Первый момент заключается в том, что представление о воздаянии соединялось с ожиданием земных благ. Ветхозаветные награды были, главным образом, вещественными, но даже тогда, когда они были духовными, например, близость к Богу, они прекращались со смертью. В царстве усопших умершие больше не могли воздавать хвалу Богу.

Второй момент заключается в том, что воздаяние за преступление или за добродетельный поступок отдельного

человека относилось в Ветхом Завете к целой общности людей. Источником этой идеи служил характер семейных отношений, но более важной причиной было то, что Бог избрал Израиль и заключил с ним Завет именно как с избранным и святым народом, а не как с отдельными личностями. Поэтому Бог мог наказать народ за грех одного человека и дать благословение и награду за личную праведность другого человека. Очевидный пример всеобщего наказания — история падения человека. Но есть много других подтверждений. Убийство, совершенное Каином, вызвало умножение беззаконий во всем его роде. Даже царь Давид своим прегрешением обрек своего сына, родившегося от незаконного союза, на смерть и свой царский род на беспрерывные войны и бедствия (2 Цар. 12, 7—14). Не только ближайшие потомки, но даже целый род может быть наказан за грех одного из его представителей. Классическое изречение о наказании, отмеренном Богом заведомо неповинным потомкам грешников, мы находим в книге Исход; тем более Его милость и прощение простираются на тысячи родов (Исх. 34, 7).

Таким образом, понимание наград и наказаний в Ветхом Завете сводилось, главным образом, к благословениям в земной жизни и относилось больше к целому народу, чем к отдельной человеческой личности.

В Новом Завете участие Сына Божьего в судьбе согрешившего и падшего человека, явленное через тайну Его Воплощения, спасительной смерти и Воскресения, навсегда изменило человеческое представление о воздаянии Божием. С этого момента воздаяние немыслимо вне отношения человека к вере во Христа и принятия оправдывающей и освящающей благодати. По своему смыслу и содержанию воздаяние определяется степенью причастности человеческой личности ко Христу, в Котором человек получает оправдание, полноту благ и вечную жизнь.

Проблема временной награды и наказания в Новом Завете не исчезла, несмотря на то, что полное воздаяние праведным и злым совершился во время Второго Пришествия Господа Иисуса Христа. Награда за последование

Христу является не чем иным, как обладанием Царством Божиим. Земные награды, и даже честь, которая воздается святым праведникам, не должны быть вожделеваемы христианином. Что касается временных земных нужд, то ученик Христов должен полностью предаться попечению Божию, тем более, что само Царство даровано ему. Евангелист Лука особенно подчеркивает, что основной принцип христианского понимания воздаяния — это отказ от стремления к земным благам. Когда христианин молится, он должен просить не того, чего страстно желают приобрести люди, но тех благ, которые Отец Небесный, будучи благим, желает даровать ему, и прежде всего — благодатные дары Святого Духа.

Временное наказание за грех является более очевидной формой воздаяния в плане земной человеческой жизни. Святой апостол Павел объяснял частые болезни и смерть коринфян как наказание за непочтительное и эгоистическое поведение на вечери Господней. Он также предостерегал христиан против ложного религиозного поклонения, напоминая о внезапных наказаниях, посыпавшихся идолопоклонникам в Ветхом Завете.

Примеры воздаяния в Священном Писании Нового Завета указывают на то, что награда и наказание должны пониматься как принятие или отвержение спасительной благодати. Христос не обещал Своим последователям счастья в земной жизни. Напротив, Он предсказал, что Его учеников ожидают скорби и трудности и что путь, ведущий в вечную жизнь, встречает много соблазнов и препятствий. Однако верность в следовании Христу и осуществление в жизни нравственных начал добра и правды ведут человека к принятию спасительной Божественной благодати. Пребывание в благодати составляет источник самой большой и глубокой радости и является, с одной стороны, естественным результатом личной веры и праведности, с другой стороны, объективным воздаянием за их осуществление в жизни. Наконец, особенно важно подчеркнуть, что следование Христу и пребывание в благодати должны восприниматься как реальность, имеющая объективно

бескорыстный характер и, более того, требующая личного самоотречения и самоотвержения. Христос призывает всех к нравственному совершенству, к делам милосердия и любви, которые каждый человек должен совершать «не ожидая ничего» (Лк. 6, 35): наградой для него должно быть восхождение к богоподобию, совершенству и святости. Аксиологический и онтологический аспекты здесь совпадают: достигая подлинного нравственного достоинства, человек открывает себя для неисчерпаемой полноты бытия.

Воздаяние как онтологический принцип

Ни один из аспектов нравственного сознания не имеет, пожалуй, такого глубокого мировоззренческого значения, как проблема личного воздаяния. Предполагается, что воздаяние предопределено самой онтологической структурой бытия в отношении к каждому человеку соответственно его достоинству и заслугам. По внутреннему свидетельству нашего нравственного сознания, каждый человек заслуживает воздаяние за совершенное в жизни добро и зло. Согласно этой нравственной аксиоме, всякое добро должно быть вознаграждено и всякое зло и несправедливость должны влечь за собой возмездие. Но если страдают праведники, а беззаконники и грешники благоденствуют, то этот факт открывает в теме воздаяния новую грань, за которой усматривается эсхатологический смысл.

Бог создал человека и предопределил структуру его бытия для осуществления главной и конечной цели, какой является достижение обожения и святости. В силу универсальности онтологической структуры бытия время земной жизни человека, каждый его момент, в пределах которого человек способен сознательно действовать и творить добро или зло, принадлежит вечности, предвосхищающей воздаяние за каждый совершенный во времени поступок. Все совершенное человеком во времени предопределяет его участие в Божественной вечности. Всякий этически значимый поступок является не просто событием, происходящим во времени, но и новым содержанием в структуре личности,

заполняющим собой ее сферу и определяющим собой ее достоинство и онтологический статус в мире. Чем достойнее совершенный поступок, тем выше нравственное достоинство личности, тем ближе она к Богу, тем надежнее ее онтологический статус в общей структуре бытия. Отсюда следует, что воздаяние представляет собой определенный онтологический принцип, построенный на соответствии или несоответствии каждого конкретного поступка и вместе с ним всей структуры личности общей структуре бытия.

Итак, в силу универсальности предопределенного Богом строя бытия личное биографическое время соотносится с вечностью, как, вообще, структура отдельной человеческой личности соотносится с общей онтологической структурой мира. Каждая личность несет в себе не только все свое настоящее, но и всю свою историю, все события своего прошлого. Все совершенное человеком в его личной жизни является его достоянием, налагает на него печать или затмленности грехом, или просветленности благодатью и определяет качество его личности, которое соотносится с качеством общей онтологической структуры бытия. При этом соответствие качества структуры нравственно сформированной личности онтологическому универсуму бытия воспринимается и переживается самой личностью как ее полнота, а несоответствие — как ее ущербность.

Переживание человеком полноты бытия, соответственно его личным добродетелям и достоинствам, или, наоборот, ущербности бытия, соответственно его личным беззакониям и злодеяниям, составляет принципиальный аспект реальности воздаяния. В итоге воздаяние определяется не чем иным, как отношением человека к конечной и абсолютной цели установленного Богом человеческого предназначения, то есть определяется степенью его нравственной сформированности, освящения и духовной преображенности.

Сознание воздаяния в личной жизни

С опытом воздаяния каждый человек встречается с детства. В рамках нравственного воспитания ребенок впервые

усваивает связь, существующую между достоинством совершенного поступка и реакцией со стороны окружающей среды, которая в специфической для него форме и соответственно характеру поступка определяет воздаяние в виде какого-либо вознаграждения или наказания.

Главным элементом формирующегося в детстве сознания воздаяния за совершенные поступки является основанное на личном опыте убеждение в существовании соответствия между достойным поведением и наградой и между недостойным поступком и наказанием. Если в дальнейшей жизни нежелание считаться с этой закономерностью приводит к аморальным поступкам, за них рано или поздно приходится расплачиваться жизненными невзгодами и неудачами. Нравственная вседозволенность уступает место сознанию воздаяния, поскольку неизбежно наталкивается на этические и правовые санкции общества, предусматривающего возмездие за всякое совершенное зло (Рим. 13, 1—4).

Самым существенным элементом, определяющим глубину личного сознания воздаяния, являются свидетельства Священного Писания, содержащие указания на вечную жизнь праведников и осуждение на «муку вечную» грешников (Мф. 25, 46). Не следует думать, как считают рационалистически настроенные толкователи Писания, что указание на мучение грешников имеет лишь «педагогическое» значение. Вся традиция Церкви, включающая, в первую очередь, мировоззренческий и этический аспекты, утверждается на исповедании догмата Второго Пришествия Христова и грядущего Страшного Суда, на котором определяется вечная участь праведников и грешников как воздаяние за совершенное ими в жизни добро или зло.

Построенные на нравственных христианских началах произведения художественной литературы, а также мировая классическая философия способны в какой-то степени оказать свое положительное нравственное влияние на формирование личного сознания воздаяния. Но самым достоверным и неоспоримым фактом, убеждающим каждого человека в неизбежности будущего воздаяния, является

его личный жизненный опыт. Каждый человек причастен к этому опыту в той степени, в какой он причастен к опыту осмыслиения и оценки прожитой жизни. Этот опыт, наиболее глубоко осознаваемый и переживаемый в самые критические моменты жизни, нашел свое яркое изображение у Платона в его «Государстве»:

«... Кто близок к мысли о смерти, у того рождается боязнь и забота о таких предметах, о которых прежде он и не думал. Известные предания о преисподней, где порочные должны будут понести наказание за совершенные ими в течение этой жизни неправды, которые он раньше считал нелепыми, начинают беспокоить его душу... Полный сомнений и страха, он начинает размышлять и исследовать, не сделал ли он какого-нибудь зла. Тот, кто находит в своей жизни много несправедливостей, постоянно находится в страхе, и, подобно ребенку, нечаянно пробужденному от сна, трепещет, и проводит свою жизнь в скорбных предчувствиях; между тем как тот, кто не сознает за собой ничего несправедливого, всегда сопровождается радостной надеждой...»

Описанным переживаниям вины и тревоги или, напротив, радостной надежды присуще сознание воздаяния как объективной и неизбежной справедливости, которая с глубокой внутренней очевидностью, удостоверяется религиозным сознанием, присуща высшему Божественному установлению. Как видно из приведенного фрагмента и как свидетельствует об этом накопленный человечеством нравственный опыт, предчувствие присущих человеку при жизни опасений или надежд является указанием на окончательное и полное воздаяние, ожидающее всех людей в будущем веке. По внутреннему свидетельству нашего религиозного сознания, Бог как всеведущий знает все возможности человека и мерит степень его виновности и заслуг в каждом конкретном случае. При этом нужно иметь в виду, что православная традиция дальше всего отстоит от чисто юридического понимания личного воздаяния, рассматривая творимое человеком и подлежащее воздаянию добро или зло как свободное и сознательное принятие или отвержение Божественного порядка в нравственном строе жизни. Свя-

той апостол Павел особенно подчеркивает тот момент, что предопределено Богом воздаяние находится тем не менее во власти самого человека: «Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое... Напротив, слава, и честь, и мир всякому, делающему доброе» (Рим. 2, 9–10).

Свою актуальность и глубокий мировоззренческий смысл вопрос воздаяния приобретает в связи с темой личного оправдания человека перед Богом. В миссии Своего Пришествия в мир Сын Божий оправдал падшего человека. Как совершенно неповинный Человек, Христос стал жертвой за грехи мира, даровав жизнь и воскресение всему человечеству. В результате победы Христа и по вере в Его искупительную смерть христианин получает прощение грехов и оправдание. Однако христианин должен помнить, что путь покаяния, ведущий его к оправданию перед Богом, включает духовный подвиг и нравственное обновление всего состава душевной жизни и что воздаяние следует понимать не как акт внешнего, юридического оправдания человека перед Богом, а как результат его духовно-нравственной сформированности.

«В какой мере, — говорит преподобный Ефрем Сирин, — человек очистил свой ум, в такой мере он видит славу Бога; в какой мере он возлюбил Бога, в такой мере он радуется Его любви; в какой мере он служит Богу, в такой мере он будет удостоен чести в будущей жизни».

Этот взгляд на воздаяние как на результат духовной преображенности ума и всего человеческого естества в подвиге деятельной и созерцательной жизни полнее всего выражает восточную православную традицию в интерпретации данного вопроса.

Таким образом, присущее каждому человеку сознание воздаяния в личной жизни, опираясь на индивидуальный и общечеловеческий нравственный опыт, может находиться на различных уровнях своего развития и по-разному проявляться в зависимости от мировоззренческих основ и жизненных ситуаций, но при этом всегда оставаться глубоко личным внутренним опытом, присущим только самой личности и имеющим только для нее одной жизненно важное значение и нравственный смысл.



ГЛАВА V

СВОБОДА НРАВСТВЕННОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Тема свободы в учении Церкви

Тема свободы составляет один из наиболее глубоких и ярких моментов в нравственном благовестии Церкви. Какие бы проявления человеческой личности ни подлежали рассмотрению и изучению Церкви, их этическая оценка возможна лишь тогда, когда предполагается свобода нравственного самоопределения человека. Интерпретация проблемы свободы имеет важный мировоззренческий смысл и охватывает собой глобальный аспект человеческого существования. В тайне свободы заключается объяснение нравственного смысла человеческого бытия, разгадка падения первозданного человека и судьба человека в мире. Тема свободы вплетается красной нитью в контекст всего православного христианского миросозерцания и, в первую очередь, в учение Церкви о спасении и обожении человека. Обетование Царства Божьего принадлежит тем, кто уже здесь, на земле, вступил в новую жизнь во Христе, находится не под законом, а под благодатью и открыл себя для радости и торжества духовной свободы. В воссоздании всего строя личной жизни на началах духовной свободы восточная православная традиция видит одно из важнейших условий достижения человеком богоподобия как изначальной задачи человеческого существования.

Свобода как основа нравственного становления личности

Свобода — это способность личности к творческому становлению в границах тех возможностей, которые

определенены Богом. С точки зрения своего метафизического содержания, свобода является неоценимым даром Божией благости, мудрости и любви, данным человеку в его владение. Бог дает человеку свободу в его собственность, как некий источник, владея которым человек способен творчески себя раскрыть, проявить и осуществить. Хотя все в мире подчинено закону необходимости, человек, благодаря свободе, не подчинен ему окончательно. Он виновник своего становления, так как обладает свободой. В его власти изменять и направлять процесс своего формирования и развития. Он сам является причиной своего состояния. Пользуясь даром свободы, человек сообщает смысл процессу своего становления, предпочитая тот или иной закон существования. Осуществляя способность нравственной ориентации в области смыслов и ценностей, человек сознательно и свободно делает каждый нравственный выбор и созидаются в процессе становления как нравственная личность. Свобода — самая глубокая нравственная основа личности, ее исключительная привилегия и неотъемлемый дар.

Свобода и самоопределение человека в материально-духовном мире

Задача становления человека предполагает его свободу. Как всякий дар, полученный человеком от Бога, свобода открыта для совершенствования. В сравнении с абсолютной свободой Бога человеческая свобода является неполной и несовершенной. Бог вручил человеку дар свободы как некий залог, употребляя который человек мог бы довести свою свободу до той нравственной полноты и совершенства, в которых в наибольшей степени находила бы отражение абсолютная свобода Бога. С точки зрения стоящей перед человеком задачи достижения бого подобия, необходимо и важно установить, что именно в первую очередь способно определить полноту и совершенство его свободы.

В решении поставленного вопроса нужно иметь в виду двойственность человеческой природы и человеческого существования, причастность человека двум мирам — материальному и духовному. В этой двойственности

заключается экзистенциальный корень человеческой свободы, загадка самоопределения человека в плане достижения и реализации им ценности его бытия. Православная свято-отеческая традиция рассматривает двойственность человеческой природы и человеческого существования как самую яркую и уникальную характеристику человека, свидетельствующую об универсальности его предназначения в общей структуре мира. У святителя Григория Богослова мы находим наиболее яркую во всей патристической письменности интерпретацию двойственности человеческого существования.

«Бог поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника... Зритель видимой твари, таинник твари умосозерцаемой, человек поставлен на грани двух миров».

Своим телом человек принадлежит земле, но своим умом человек вышел за пределы материального мира и принадлежит миру умопостигаемому, духовному.

Перед человеком стоит задача творческого самоопределения в двух мирах — материальном и духовном, в ценностях двух порядков — реальном и идеальном. Смысл самоопределения состоит в том, что человек есть существо творческое, становящееся, всегда находящееся в динамике становления, в пути. Бытие человека находится под знаком осуществления Божественных предназначений. Задача духовно-нравственного самоопределения человека как личности предполагает переход от мира чувственного к миру сверхчувственному, от мира реального к идеальному.

Реальный мир — это мир, чувственно воспринимаемый, очевидный, присутствующий как данность, но в то же время, в биографических рамках каждой отдельной личности, — мир уходящий. Идеальный мир — это мир умопостигаемый, воспринимаемый как заданность и в то же время мир ожидаемый и грядущий. Смысл свободы заключается в возможности нравственной ориентации по отношению к реальному и идеальному мирам, в том, что нравственная ориентация человека в каждый отдельный миг временной жизни и в последний завершающий ее момент определяет его судьбу в вечности.

Хотя, согласно учению Церкви, реальный физический мир ни в коем случае не является злом, он, однако, таит в

себе соблазн, ведущий человека к злу. Зло состоит в проявлении инертности человеческого существования, в то время как задача становления человека предполагает активное преодоление инертности и достижение нравственного совершенства. Отсюда следует, что ориентация на реальный, чувственный мир имеет тенденцию к застою и падению, в то время как ориентация человека на идеальный мир эту тенденцию исключает. Сущность нравственного самоопределения состоит в том, какая ориентация в личной жизни человека возобладает.

Если нравственная ориентация личности имеет постоянную тенденцию к тому, чтобы предпочитать идеальное реальному, например, предпочитать духовные ценности практическим интересам, то эту тенденцию мы можем рассматривать как стремление личности к совершенной и полной свободе. Там, где этой тенденции нет, где человек проявляет предпочтение реального идеальному, там его личная свобода еще не достигла совершенства, там могут иметь место застой духовной жизни и нравственное падение личности. Любая поставленная человеком реальная, чувственно осязаемая цель, достижению которой он отдается всем сердцем, непременно сужает его свободу. Сколь ценной ни была бы эта цель, она заставит человека рассматривать все остальное как ступень или как средство для ее достижения. От абсолютизации какой-либо реальной, утилитарной или чувственной цели до оправдания связанного с ее достижением беззакония один шаг. Только лишь ориентация личности на идеальное самоопределение, в котором выражается безусловно абсолютная воля Бога, не ограничивает свободы человека и не исключает при этом ценностей здешнего мира. В состоянии совершенной свободы человек является обладателем земных благ, но ни одна из ценностей этого мира не обладает человеком и не подавляет его свободы.

Ориентация личности на идеальное самоопределение как стремление к полноте самореализации в Боге открывает путь для совершенной и полной свободы, ибо где Дух Господень, там свобода.

Самовыявление твари через форму, индивидуальность и ипостась

В окружающем нас мире, где все, кроме человеческой личности, подчинено закону необходимости, мы тем не менее видим на всем творении творческую печать свободы Бога. Многообразие в проявлении тварных форм бытия напоминает нам о нашей личной свободе.

Так, например, все, что относится к неживой природе, выражает себя через форму. В царстве неживой природы наше воображение могут поражать причудливость узоров и линий и красота цветов и оттенков самых различных минералов, удивительное многообразие форм кристаллов, художественные очертания скал и горных хребтов. При этом видимом богатстве и многообразии форм трудно избавиться от впечатления, что неживая природа стремится использовать все возможности, чтобы выразить себя ярко, оригинально и многолико. В еще большей степени наше воображение поражают совершающиеся в неживой природе процессы изменения и текучести ее форм. Впечатляющие проявления природных стихий в картинах величественного течения могучих рек, грозного движения морских волн, ослепительного блескания молний в раскатах грома или белого вихря разбушевавшейся зимней метели говорят нашему чувству больше о свободе этих стихий, чем о подчинении их закону необходимости.

В живой природе мы встречаем бесконечное многообразие растительных и животных форм. Разнообразие деревьев и трав, красота и благоухание их плодов и цветов, нарядное оперение и многоголосое пение птиц, изящество форм и грациозность движений животных выражают всеобщее стремление живой твари выявить себя через свою индивидуальность. Картина резвящегося на воле дикого зверя, играющей в воде рыбы или птицы, парящей в высоком небе, заставляет нас забыть о законе необходимости и, наоборот, является для нас чем-то вроде символа свободы, возможности беспрепятственно осуществлять наши собственные желания.

Если в творческом замысле Бога все неживое выражает себя через форму, будет ли это структура или процесс, все живое выражает себя через свою индивидуальность, будет ли это растительный или животный вид, то все сознательное выражает себя через личность, или ипостась, будет ли это человеческая или ангельская природа. Оформление природы через ипостась является самым глубоким, оригинальным и совершенным самовыражением твари. Отсюда следует, что свобода, как основа самовыявления человека, является самым безусловным и неотъемлемым свойством личности. Бог сотворил человека и даровал ему вместе с разумом свободу, благодаря которой человек способен осуществить и явить себя как личность.

Свобода богоизданного человека

Нельзя ставить проблему свободы человека исключительно в абстрактно-метафизическом смысле, то есть нельзя, например, говорить о свободе человека как о его согласии «быть» или «не быть» до того, как его еще нет. Свобода составляет нравственную, а не онтологическую основу личности, поскольку онтологической основой человека является творческое действие Бога. Таким образом, свобода представляет собой категорию не онтологического, а нравственного порядка, категорию особого экзистенциального смысла. Свобода — это самоопределение личности, но не по отношению к дилемме «небытие — бытие», а по отношению к дилемме «добро — зло», и в этом последнем самоопределении заключается основание человеческого выбора, но выбора, конечно, не бытия, а выбора состояния бытия.

Если создание человека, как его призвание из небытия в бытие, совершилось в пределах онтологического порядка и исключало человеческий выбор, то введение человека в первозданный рай, как условие его нравственного состояния, предполагало в дальнейшем человеческое самоопределение и выбор.

Возможность выбора была дана именно для того, чтобы жизнь в раю была не только даром Творца, но и личной

заслугой человека. Перед человеком стояла задача утвердить себя в свободе, в которой он был создан и в которой он пребывал. В соблюдении заповеди и в послушании воле Божией человек должен был развить полученный от Бога дар свободы.

С самого начала воля Бога предстает перед Адамом в двойном аспекте. Это, с одной стороны, благословение господствовать над всей землей и всем творением. С другой стороны, это кажущееся ограничение свободы, содержащееся в заповеди не касаться древа познания. В этой двойственности заключалась завязка самоопределения человеческой личности в ее свободе. Без свободы заповедь не имела бы смысла, без заповеди свобода не могла бы реально осуществиться и не имела бы ценности. Вместо того, чтобы признать в райской заповеди воспитательное значение, меру, необходимую для духовного восхождения, Адам приписывает этот запрет ревнивому желанию Бога сохранить Свое первенство и проявляет непослушание. Свобода первого человека реально проявилась в предпочтении низших желаний и стремлений высшим духовным целям.

В истории Бог открывает Свою волю греховному человечеству. Он дает человеку закон и заповеди в качестве правил, необходимых для жизни. И снова, вместо того, чтобы видеть в запретах закона нравственное ограничение власти зла, человек поддавался закону греховному, психологическому закону иррационального противоборства воле Божией. Природа первородного греха и последствия Адамова непослушания привели к тому, что человеку стало свойственно сопротивляться всем вообще императивным нормам.

Христос — Новый Адам — через добровольное подчинение закону освободил человека от рабства закону. Вместо закона, который подчинял человека и осуждал, Христос даровал благодать, которая его освобождает и спасает. Сын Божий явился в мир возвестить плененным освобождение, отпустить угнетенных на свободу. Христос освободил падшего человека от греха и даровал ему подлинную свободу, в которой каждый человек открывает себя для Царства

Божьего. Царство Божие—это царство торжества духовной свободы в ее совершенстве и неисчерпаемой полноте. Вхождение в Царство Божие предполагает со стороны человека предельно полную реализацию дара свободы.

Нравственная свобода личности

Нравственная свобода — это способность личности осуществлять посредством разума господство над чувствами и желаниями.

Из приведенного определения нравственной свободы с непосредственной очевидностью следует, что в этическом смысле свобода человека есть не что иное, как его самообладание. Раскрыв понятие самообладания, мы тем самым сумеем раскрыть содержание понятия нравственной свободы.

Самообладание личности проявляется в двух связанных между собой аспектах ее бытия — природном и экзистенциальном — и предполагает осуществление человеком двух принципов формирования — аскетического и этического. Смысл аскетического принципа состоит в том, что человек как личность призван к обладанию своей духовно-телесной природой. Власть человека над природными влечениями, чувствами и желаниями достигается в реализации им принципа добровольного воздержания. Личное самосознавающее «я» себя открывает, выявляет и актуально осуществляет в своей духовно-телесной природе, которая дана «я» в его обладание и является областью самореализации и самоопределения личности. Власть личного «я» над чувствами и желаниями является существенно важным аспектом в самореализации человека. Осуществление человеком аскетического принципа, выражающегося через добровольное воздержание и выявляющего должное отношение его «я» к его природному началу, составляет основное, фундаментальное, содержание нравственной свободы личности.

Экзистенциальный аспект нравственной свободы человека раскрывается в становлении и самовыявлении личности на фоне ее этического отношения к другим, подобным ей, личностям. В бытии личности имеются два экзистенци-

альных момента, на которых она утверждается. Первый момент — это оригинальность и неповторимость личности, ее несводимость ни на что другое. Ведь лично то, говорит А.Ф. Лосев, что оригинально, своеобразно, неповторимо, несводимо ни на что другое и, прежде всего, неразрушимо ни в пространстве, ни во времени. Второй момент — это невозможность для личности осуществлять свое бытие вне общения с другими, подобными ей, личностями. Утверждая себя как личность, человек стремится к общению, к признанию ценностного своеобразия других людей, без чего его собственный внутренний мир не будет сиять богатством и полнотой. Стремление человека к общению предполагает его нравственную свободу, то есть господство над собственными интересами и стремлениями. Без нравственного самообладания и свободы человек не способен преодолеть свой природный эгоизм и подчинить его свободе и интересам близких. Основанное на началах нравственной свободы отношение к ближнему включает, во-первых, признание другой личности, во-вторых, уважение к ней, в-третьих, заботу о благе этой личности, то есть заповеданную Евангелием любовь. Таким образом, любовь и свобода взаимосвязаны. Но при этом любовь в действительности не ограничивает свободу, а, наоборот, несет человеку освобождение. Как этический принцип отношения к человеку любовь наиболее полно и глубоко выражает экзистенциальный аспект нравственной свободы личности.

Виды нравственной свободы

В зависимости от степени актуализации нравственного самоопределения человека, его свобода разделяется на три вида: формальную, реальную и идеальную.

Понятие формальной свободы вводится для обозначения состояния человека, которое характеризуется нравственной непорочностью и невинностью, когда ум человека еще не знает реальности нравственного зла и когда чувства и желания находятся в подчинении разуму. Примером пребывания человека в состоянии формальной свободы

является свобода праородителей в раю и свобода детей. В состоянии формальной свободы нет антагонизма между умом, чувствами и желаниями человека. Формальная свобода открывает возможность нравственного выбора. Когда человек сознательно осуществляет нравственный выбор, его формальная свобода становится реальной свободой.

Реальная нравственная свобода — это свобода самоопределения в ситуации морального выбора. Реальная свобода характеризуется напряжением духовных сил человека, осуществляющего нравственный выбор. В состоянии реальной свободы ум находится в борьбе с помыслами, чувствами и наклонностями природы. Желая осуществить господство разума над эмоциями и влечениями, человек стремится компенсировать противоречие, возникающее между умом, чувством и волей, и подчинить чувство и волю нравственному идеалу и долгу.

Идеальная нравственная свобода характеризуется сверхъестественным харизматическим даром, доводящим реальную свободу до совершенства. Идеальная нравственная свобода — это свобода святых праведников, находящихся в обладании Божественной благодати. В состоянии идеальной свободы нравственный выбор теряет свою драматическую напряженность, человек может желать, выбирать и творить только добро, в результате чего совершение зла ни теоретически, ни практически является невозможным. Идеальная нравственная свобода — это полная свобода человека от власти греха, достигаемая духовным подвигом человека при содействии Божественной благодати.

Эмпирическая и трансцендентальная свобода

Деление свободы на формальную, реальную и идеальную в наибольшей степени может представляться оправданным, с точки зрения библейской антропологии, рассматривющей человека в трех состояниях бытия: до падения, после падения и в новом, духовно-преображенном, состоянии. Каждой конкретной ступени нравственного самоопределения, на которую восходит обычный человек в процессе

своего становления, могут быть, несомненно, присущи элементы формальной, реальной и идеальной свободы. Однако, переводя эту классификацию видов свободы в область практической нравственности, мы тем не менее не можем с достоверностью установить и утверждать, какое конкретное состояние свободы присуще в данный момент тому или иному человеку.

В поисках другой, более приемлемой, схемы модификаций свободы мы должны попытаться разложить категорию свободы на составляющие ее элементы. Это нам удастся, если мы обратим внимание на углубленный аналитический подход к оценке феномена свободы. Здесь мы должны заметить, что свобода как самоопределение личности осуществляется не в выборе между объектами, а в самосовершенствовании личности, делающей выбор. Когда свобода человека направлена на какую-либо желаемую конкретную цель, эта свобода предполагает вполне определенный выбор и является эмпирической свободой. Но если человек на основе произведенного выбора осознает выбор как акт своего самоутверждения и в этом акте открывает самого себя, то эта возможность открыть себя для самого себя является состоянием трансцендентальной свободы.

В то время как эмпирическая свобода выявляет и объясняет поведение человека, трансцендентальная свобода помогает нам постичь глубокий этический и экзистенциальный смысл нравственного самоопределения личности.

Борьба мотивов в ситуации морального выбора

Для объяснения механизма эмпирической свободы вводится понятие «борьба мотивов». Под мотивом имеется в виду побуждение, отвечая на которое человек должен сделать тот или иной нравственный выбор.

Побуждение возникает в сфере сознания и обладает способностью заинтересовать сознание своей привлекательностью. При этом побуждение вступает в согласие или в конфликт с доминирующими в личном сознании ценностями. Чем большей привлекательностью обладает возник-

шее побуждение, тем более интенсивным будет ценностное переживание.

Сознание констатирует возникшее побуждение, анализирует и оценивает ситуацию. Перед фактом возникшего мотива, представляющего собой новую ценность, сознание уясняет собственные старые ценности, пересматривает сложившуюся иерархию ценностей и оценивает достоинство пришедшего мотива. Если пришедший мотив несет в себе идейное противоречие основным принципам, идеалам и устремлениям личности, он ценностно дискредитируется и отвергается сознанием принципиально. Если же пришедший в сферу сознания мотив обладает суммой ценностно привлекательных моментов, он, заняв доминирующее положение в сфере сознания, переходит в сферу чувства и вызывает влечение и желание. Влечение возникает на основе неудовлетворенности чувства настоящим и вызывает желание, в котором планируется будущее и в котором обсуждаются пути и средства достижения желаемой цели. Последней ступенью в реализации свободы является склонение воли. Воля мобилизует силы души в направлении поставленной цели, решается на преодоление всех препятствий и проверяет общую готовность к действию.

В состоянии эмпирической свободы дается объективная возможность предпочесть тот или иной мотив, избрать то или иное решение, поступить так или иначе, но субъектом морального выбора всегда остается сам человек, его открытая для разных возможностей личность.

Детерминизм и индетерминизм

Детерминизм в этике — это концепция, отрицающая нравственную свободу выбора и рассматривая нравственное поведение человека с точки зрения причинно-следственной обусловленности. Противоположностью детерминизма является индетерминизм, объявляющий безусловную независимость нравственной свободы как основного выражения личности. Проблема детерминизма и индетерминизма в этике предполагает, таким образом, су-

щественно важный и принципиальный вопрос: что является основанием нравственного выбора — предопределенная необходимость или свобода.

Детерминисты отрицают свободу. Одни из них утверждают, что все в мире подчиняется законам Вселенной, в том числе и мораль. Зная законы, можно предсказывать явления. Если в настоящее время человеческое поведение предсказывать пока невозможно, то в будущем, когда о нем узнают больше, предсказание станет возможным. Человек поступает согласно действующим во Вселенной законам, которые направляют мировое развитие к всеобщей разумной цели. Это этика космической телеологии.

Другие детерминисты утверждают, что мораль определяется биологической эволюцией и есть результат эволюционного развития человека. Это так называемая эволюционная этика.

Некоторые детерминисты сходятся на том, что нравственный выбор определяется безотчетным стремлением человека к наслаждению и счастью. Это этика гедонизма и эвдемонизма.

Представители фрейдизма пытаются обосновать мораль на бессознательных влечениях человека, которые лишают его свободы выбора. Общий смысл концепции свободы у Фрейда глубоко пессимистичен. Свобода человека находится под двойным гнетом: со стороны его собственной природы и со стороны культуры. Человеческая культура не в состоянии искоренить первичные инстинкты в человеке, а человек с его инстинктами не может вынести ограничений, налагаемых на него обществом и культурой.

Наконец, свобода выбора отрицается в глубинной психологии, предметом исследования которой стали глубинные силы личности, ее влечения и тенденции. В трактовке мотивов поведения человека глубинная психология отводит активную динамическую роль бессознательным мотивациям. Эта роль настолько значительна, что сам человек не может заранее знать, как он поступит в тот или иной момент, в той или иной ситуации.

Таким образом, с точки зрения всех детерминистских концепций, человек осуществляет нравственный выбор не

свободно, а под воздействием определенных космологических, биологических и психологических законов, которые господствуют над человеком и определяют его нравственное поведение.

Детерминисты могут сказать, что человек считает себя свободным лишь потому, что он сознает свои желания и свои действия, но причины, которые их вызвали, он не сознает. Например, в ситуации выбора человек избирает ту цель действия, для которой разница между суммой привлекательных моментов и суммой неприятностей будет максимальной, но при этом он может забывать о том, что есть определенные природные и культурные факторы, которыми обусловлена ценность избираемой им цели. Следовательно, его выбор не является внутренне свободным, а предопределен внешними условиями.

В индетерминизме, наоборот, нравственный выбор и поведение человека всецело основаны на свободе. Свобода объявляется главным выражением личности. Хотя все в мире подчинено становлению, человек не подчинен ему окончательно. Он субъект своего становления, так как обладает свободой, и в его власти изменять процесс своего становления. Человек не обладает миром, а, наоборот, является его обладателем. Он преодолевает детерминизм и сообщает смысл процессу своего становления, предпочитая тот или иной закон существования. Он сознательно делает выбор и созидаются в процессе становления как совершенная личность. Всякое человеческое решение имеет смысл, если оно связано с тем, что составляет самобытность личности. Свобода — самая существенная основа личности, ее фон и ее глубина.

В индетерминизме личность свободна, во-первых, от предопределения природой, во-вторых, от предопределения условиями среды и, в-третьих, от собственного прошлого. В свободе личности открывается глубина, богатство и динамика ее многообразных проявлений, которые нельзя вывести ни из каких причинно-следственных предпосылок, до конца объяснить и тем более предвидеть и предсказать. На основе творческого самоопределения личности форми-

руется структура личности, осуществляется процесс ее самовыявления и самоосуществления.

В православном богословии интерпретация нравственного выбора в равной степени свободна от крайностей как детерминизма, так и индетерминизма. Православное богословие признает объективное значение природных и культурных факторов в нравственном выборе человека, но при этом оно воздерживается от преувеличения роли внешних детерминант в процессе формирования личности. Если детерминизм имеет в виду преимущественно эмпирический аспект человеческой свободы, то в индетерминизме подчеркивается ее трансцендентальный аспект.

Личность человека есть структура устойчивая, самобытная и оригинальная, но, вместе с тем, структура динамичная, открытая для выбора и осуществления различных возможностей, структура, всегда находящаяся в процессе развития и совершенствования. Становление личности совершается в диалектическом единстве внешней обусловленности и внутренней свободы, причем основной тенденцией в становлении личности является ее восхождение в направлении от эмпирической свободы к свободе трансцендентальной.

Свобода самоопределения и феноменология зла

С тайной свободы, как способности разумной твари к самоопределению, в православном христианском сознании и учении связывается проблема происхождения зла.

Проблема зла представляет собой логически непреодолимую трудность для нашего религиозно-нравственного сознания. Мы никак не можем представить, чтобы человеческое зло и зло всей падшей твари оказалось сильнее благости Божией. Но, с другой стороны, мы не можем представить, чтобы беспредельная благость Божия могла в чем-то ограничить свободу разумной твари в возможностях ее самоопределения. Не что иное, как именно благость и всемогущество Бога проявляются в способности ангелов и людей самоопределяться по отношению к Богу и быть причиной своего состояния.

Правильное понимание отношений между свободой сотворенных существ и благостью Бога поможет нам пролить свет на эту проблему.

Благость Бога является причиной происхождения мира и человека. Исключительно по Своей благости и абсолютно свободно Бог привел из небытия в бытие весь мир, чтобы созданная Им тварь была причастна к благости бытия. Творение есть основной принцип отношения Бога к миру. В творении вся тварь связана с Творцом посредством Его созидаательных творческих сил, то есть Его действий, или энергий. Поэтому ничто тварное и конечное не может выйти за онтологическую грань абсолютной и беспределальной благости Бога. Никакая разумная тварь не способна покинуть пределы бытия и обратиться в ничто. Связь твари с Творцом посредством творческих энергий Бога выявляет самую глубокую и интимную основу существования мира, ноумenalный аспект его бытия.

Человек призван к тому, чтобы стать причастником Божией благости. Он должен самоопределиться, то есть направить свои творческие силы на то, чтобы участвовать в действиях Бога, необходимых для его блага, и таким образом определить процесс формирования и созидания своей личности. Отказ от участия в действиях Бога означает отказ от собственного совершенства и есть зло. Следовательно, зло возникает не в бытии, а в его «надстройке», которая осуществляется самой тварью и которая определяет феноумenalный лик бытия.

Бытие в своем ноумenalном существовании не знает зла. В сотворенном Богом мире нет зла, нет его и в сотворенной природе свободно-разумных существ. Источник зла не в бытии, а в его проявлении, не в природе, а в ее состоянии. В мире, где все подчинено закону становления, бытие твари нужно рассматривать не как неподвижное, статичное существование, а как свободный процесс, имеющий определенную направленность и придающий существованию разумной твари характер творческого самовыявления, определяющего ее феноумenalный лик.

Таким образом, бытие разделяется на два аспекта — ноумenalный и феноумenalный. В ноумenalном аспекте

весь сотворенный Богом мир является прекрасным, но в своем феноменальном лице, в своем свободном самовыявлении он обезображен собственным злом и находится под его непрятательным покровом. Зло представляет собой категорию не онтологического, а феноменологического порядка. Зло следует понимать как поврежденное, ущербное и неполноценное состояние твари.

Не следует думать, что состояние — это некая несущественная, эфемерная и ничтожно малозначимая «надстройка» в сравнении с бытием, к которому оно относится. Напротив, состояние является самой основной и существенной характеристикой бытия. В повседневной жизни мы никогда не обращаем внимания на бытие, но всегда наблюдаем за его состоянием, потому что бытие не нуждается в том, чтобы за ним следить; оно всегда с нами, оно неотъемлемо от нас, и мы причастны к нему в каждое мгновение времени. Но то, что касается состояния бытия, это такая реальность, которая способна вознести человека на вершину переживания блага и ввергнуть его в бездну страданий и отчаяния. Все то, что позволяет человеку увидеть благолепие мира или заставить его содрогаться перед ужасами жизни, переживать радость бытия или чувствовать горечь и безысходный трагизм человеческого существования, — все это открывается нам как различные состояния бытия. Не только жизнь, но и смерть, причем в еще более обостренной форме, выявляет огромное многообразие состояний бытия, его светлых и радостных и его ужасных и темных сторон.

Итак, в своем феноменальном аспекте бытие, как свободный процесс существования твари, должно иметь определенную направленность, выражющую самоопределение твари по отношению к Богу как источнику блага. Смысл феноменального бытия твари должен состоять в том, чтобы сделать бытие процессом свободного участия твари в действиях Святой Троицы, изливающей благо на весь видимый и невидимый мир. В стремлении к Богу тварь должна стать причастной благу во всей доступной ей полноте и, вместе с тем, должна осознать свое онтологическое место в общей иерархии бытия. При этом выбор блага следует

рассматривать как проявление эмпирической свободы твари, а осознание тварью своего онтологического места в мире — как проявление ее трансцендентальной свободы.

Здесь представляется существенно важным отметить, что пути реализации эмпирической и трансцендентальной свободы небесной и земной иерархии разумных существ различны, чем и объясняется различие судеб ангелов и людей. Свобода ангелов осуществлялась в направлении от трансцендентальной свободы к эмпирической, в то время как свобода Адама осуществлялась в направлении от эмпирической свободы к трансцендентальной. Так, светлые ангелы, осознав свою причастность к Божией благости, утвердились в своем высоком иерархическом достоинстве, то есть осуществили трансцендентальную свободу, и посылаются в служение людям, хотя им наследовать спасение (Евр. 1, 14), то есть осуществляют в своем служении эмпирическую свободу. Их утверждение в трансцендентальной свободе является гарантией их благой эмпирической свободы, они способны творить только добро и совершенно не способны уклониться к злу. Падшие ангелы, напротив, потеряли свою трансцендентальную свободу в том, что возгордились своим высоким иерархическим положением, вышли из своего иерархического чина и ниспали с неба. Потеря ими трансцендентальной свободы, вне которой они связаны узами адского мрака (2 Пет. 2, 4), обрекает их эмпирическую свободу исключительно на совершение темных и злых дел.

В отличие от свободы ангелов, свобода человека осуществлялась в направлении от эмпирической свободы к трансцендентальной. Сначала Адам и Ева осуществили эмпирический выбор — вкусили запретный плод, реализовав тем самым эмпирическую свободу, а затем увидели, что они «наги», то есть осознали себя и свою тварность и впервые пережили состояние трансцендентальной свободы. Осознание Адамом своей наготы не является злом, злом явился его эмпирический выбор. Отсюда следует, что в грехе Адама была поражена не трансцендентальная свобода человека, то есть не принципиальная осознанная возможность обращения к Богу, а только лишь эмпирическая свобода, то есть

свобода конкретного нравственного выбора. В результате Адамова преступления эмпирически человеческая воля стала склонной к проявлению зла, в то время как «теоретическая» сознательная воля человека, то есть его трансцендентальная свобода, стремится оказывать противодействие соблазну зла, «закону греховному». В падении Адама и в грехе его потомков зло проявилось в нравственной дезориентации человека. Эмпирическая воля отступила от того, что выше ее, и обратилась к тому, что ниже ее, причем злом явилось не то, к чему она обратилась, а злом явилось самое обращение, в котором заключался отказ от совершенствования данной Богом свободы. Однако, благодаря контролю со стороны трансцендентальной свободы, эмпирическая свобода человека способна направляться в сторону добра, совершенствоваться и достигать той идеальной полноты, для которой человек был сотворен Богом и для которой он был искуплен Христом. Таким образом, свободное человеческое действие открывает бесконечную глубину премудрости и благости Бога, Который сотворил человека свободным.

Потеря духовной свободы и грех

Стремление человека к свободе самоопределения составляет основную черту существования личности в новое время. Современный человек не желает признавать никаких нравственных ограничений в выборе своих потребностей и желаний. Часто, находясь в обладании темных влечений и страстей, он видит едва ли не главный смысл своего существования в чувственных наслаждениях. Даже интеллектуальные и эстетические потребности человека, отражаясь в обращенности к произведениям художественной литературы и искусства, содержат в той или иной степени соблазн увлечения плотскими и чувственными переживаниями. Преступая границы нравственно недозволенного и недолжного, человек теряет дар духовной свободы, становится рабом страстей и, погружаясь в стихию ничтожных и жалких удовольствий беспечной и невоздержной плоти, как бы

торжествует и празднует свое падение и изгнание из первозданного рая.

С момента Адамова преступления на протяжении всей человеческой истории пребывание человечества в состоянии греха всегда означало потерю им духовной свободы.

Христианство явилось в мир как благая весть о возвращении человеку духовной свободы через преодоление гибельных последствий греха. Божественная благодать, дарованная для новой жизни во Христе, освободив человека от власти страстей, вывела его из тьмы омраченного и отравленного грехом бытия. Призванное быть светом мира и солью земли христианство с самого появления подчеркнуло свою исключительность как качественно нового нравственного порядка в свободе, отличив себя от лежащего во зле прелюбодейного и грешного мира. Ибо во всех вещах и во всей природе, во всей здимой твари и во всех человеческих судьбах, во всех произведениях творчества и во всех человеческих личностях христианство увидело печать греха, осуждения и смерти.

В тоске человека по избавлению от уз греха и господства смерти слышится чаяние духовной свободы. Христианство видит несвободу и несовершенство нашего человеческого мира, но знает и исповедует, что наступит его конечное освобождение, обновление и преображение. Надежда христианства, устремленная в будущее, проистекает из факта Воскресения Христа, Его победы над смертью и мировым злом вообще. Эта надежда предвосхищает преодоление всего того, что принадлежит царству греха и смерти как в личном, биографическом, так и в мировом, общечеловеческом, плане.

С момента Воскресения Христова для человека открыта благодатная возможность обрести себя в духовной свободе для приобщения к идеальной полноте бытия.

Призывая человека к свободе от греха, христианство подчеркнуло не социальный, а нравственный аспект человеческой свободы. Стремление человека к нравственному самоопределению означает поэтому выбор одного из двух возможных путей: либо погружение в стихию страстей,

беспечности и безответственности, порабощающих, опустошающих, томящих и разрушающих личность, либо обращение к вере во Христа, преображающей и обновляющей человека и придающей оправдание и смысл процессу его свободного формирования. Любая ошибка в нравственном выборе, осуществляемом на протяжении всей человеческой жизни, ведет к утрате духовной свободы. При этом ошибка в выборе должна пониматься в собственном смысле как грех, а утраты духовной свободы должна расцениваться как его следствие.

Взгляд на грех в Священном Писании

В отличие от многих современных теоретиков религии, пытающихся найти для греха оправдание и подчеркнуть его несерьезность, Библия очень строго относится к греху, рассматривая его как подлинную трагедию в жизни человека и всего мира. История человечества открывается в Священном Писании рассказом о грехопадении первых людей. Войдя в мир, грех распространяется на все человечество, жизнь которого приобретает все более ущербный характер, едва не прерываясь при потопе, являющимся грозным прообразом эсхатологического будущего. В дальнейшем проповедь пророков в Ветхом Завете в значительной своей части состоит из обличений грехов народа и его отдельных представителей. Священное Писание связывает грех с проявлением всех нравственных и онтологических аномалий в жизни мира и в жизни отдельного человека. В грехе заключается причина отчуждения человека от Бога как единственного источника жизни. Без Бога человек становится обреченным грешником, не способным спасти себя и обрести истинное благо и вечную жизнь.

Наиболее часто используемое в Библии для наименования греха слово «хет» означает, в нравственном смысле, быть обманутым, не достигать цели. Употребляемое в переводе Семидесяти слово «αμαρτία» означает отклонение от цели, ошибку и промах. Грех — это ошибка, заблуждение, падение и отклонение от истинной цели. В своем конкретном содержании грех — это нечестность, неблагодарность,

неисполненный долг, неверность, распущенность, невоздержанность и, вообще, всякая нечистота, нечестие и несправедливость.

Несправедливость по отношению к человеку является покушением на бесконечно бескорыстную благость Божию. Это видно из истории царя Давида, который «пренебрег слово Господа, сделав злое пред очами Его» (2 Цар. 12, 9). Царь думал, что его поступок с человеком, и даже не израильтянином, не является тяжелым грехом перед Богом. Он не ожидал, что Бог отождествляет Свое дело с судьбой каждого человека. Священное Писание нам говорит, что всякая несправедливость в отношении к человеку является грехом против Бога, ибо Бог проявляет Свое участие в жизни каждого человека.

Сокрытая глубина иррациональной и темной силы греха открывается во всей своей драматической подлинности в событиях Нового Завета, заключающих в себе непостижимую тайну искупительной смерти Господа Иисуса Христа, берущего на Себя грех мира (Ин. 1, 29). Сын Божий в Своем Воплощении пришел в область омраченного и отравленного человеческим грехом бытия. Повествования Евангелий с самого начала представляют нам Господа Иисуса Христа среди грешников. Подобно пророкам, Христос обличал грехи Своих современников, и прежде всего тех, кто считал себя праведником, но чье сердце было полно «злых помыслов» (Мк. 7, 21). Своим учением и делами Христос является Свое непримиримое отношение к греху, над которым Он торжествует победу на протяжении всего Своего служения и непреодолимую и смертоносную силу которого Он сокращает во время Своих искупительных страданий. Как победитель греха, Христос имеет власть прощать грехи людей, принимая обращения кающихся грешников и благословляя их намерения начать новую жизнь. Передав миссию Своего служения апостолам и через них пастырям Церкви, Христос вручил им власть прощать грехи людей, которые отныне в благодатной и живоносной стихии Церкви становятся наследниками Царства Божьего. Согласно святому апостолу Павлу, победа Христа над грехом распространяется на все

человечество и на каждого конкретного человека, получающего оправдание через веру во Христа и святое крещение и становящегося «новым творением» (2 Кор. 5, 17), изъятым из-под власти греха.

Таким образом, Священное Писание рассматривает грех как ущербность и аномалию, происходящую в результате отпадения человека от Бога и противостоящую идеальной норме сотворенного Богом бытия. Однако преодоленный Сыном Божиим в миссии Его Пришествия в мир грех подлежит исключению и искоренению из человеческой жизни. С этого момента виновный, падший и грешный человек через воссоздание во Христе становится изъятым из-под власти греха и достигает состояния духовной свободы, являющейся гарантией его приобщения к идеальной полноте бытия.

Грех как ошибка в духовном самоопределении человека

Грех — это нечестное, недолжное и недостойное деяние, находящееся в противоречии с требованиями Божественного закона и являющееся ущербным по отношению к личному благу и совершенству. С естественной точки зрения, нормой поступков является их соответствие постулатам разума и требованиям природы. С религиозной точки зрения, мерой человеческих действий, желаний и стремлений является их соответствие требованиям Божией правды и любви. Грех состоит в отступлении как от естественных, так и от религиозных норм жизни. По свидетельству апостола Павла, грех лежит на всех: на язычниках, преступивших естественный закон, и на иудеях, не исполнивших требований Божественного закона.

Как сложное и многоликое явление, грех человека представляет совокупность трех основных компонентов: ошибку в плане ценностной ориентации, нарушение нормы в плане нравственного поведения и отклонение от цели в плане Божественного предназначения.

В плане ценностной ориентации грех состоит в обращенности человека к мнимому благу. Опасность мнимого

блага заключается в его способности обладать привлекательностью. В природе, в духовно не преображенном человеческом творчестве и в межличностных отношениях нередко обнаруживается закон обратного соотношения между внешней привлекательностью какого-либо явления и его внутренней ценностью. Привлекательность есть соблазн, таящий в себе силу ввести в заблуждение. В пожелании мнимого блага содержится отказ от истинного блага. Всякий раз, когда мнимое благо оборачивается к человеку своим действительным лицом и обнаруживает таящееся в себе зло, человек начинает понимать, что допустил ошибку в плане ценностной ориентации.

В плане нравственного поведения грехом является нарушение нравственных норм. Поскольку человек является носителем природного, нравственного и религиозного начал, основное содержание и сущность греха заключаются в нарушении норм, определяющих отношение человека к природной жизни, к окружающим людям и к Богу, и проявляются, во-первых, в чувственном эгоизме плоти, во-вторых, во враждебности к человеку и, в-третьих, в отступлении от обожающей Божественной благодати Святой Троицы.

Отклонение человека от цели, в плане его истинного и вечного предназначения, представляет собой наиболее универсальный и значимый аспект греха. Последствия Адамова греха не замедлили проявиться в природе человека, которому на пути к своему предназначению, как к высшей и безусловной цели, необходимо преодолевать инертность воли, неуправляемость чувств и ограниченность сознания. По свидетельству Евангелия, большинство живущих в мире людей не знает истинной цели жизни и идет широким путем греха, ведущим к вечной погибели (Мф. 7, 13). В состоянии греха становятся невозможными достижение нравственного совершенства и приобщение к Божественной благодати, вне которой личность не имеет доступа к духовному благу и остается непричастной к полноте бытия. Заменяя главное предназначение в жизни скоропреходящими и призрачными интересами своих всевозрастающих притязаний, че-

ловек сам от себя закрывает высший смысл своего существования и остается ветхим человеком, истлевающим в обольстительных пожеланиях (Еф. 4, 22), которыми соблазняет его окружающий мир.

Причины греха

Главные причины греха таятся в неправильном устройении ума, в недолжном расположении чувств и в ложном направлении воли. Все эти аномалии указывают на расстройство души, определяют собой пребывание души в состоянии страсти и являются причиной греха.

В святоотеческой письменности всякий грех рассматривается как проявление живущей в человеке страсти. Страсть есть болезнь души, ее недостаток и ущербность. Основной психофизической базой страстей являются восприятия, впечатления, внешние чувства, вожделения и желания. Эти естественные способности, силы и функции души служат для поддержания жизни. В нормальном состоянии они находятся под контролем сознания.

При неправильном устройении ума, то есть при порочном взорении на мир, восприятия, впечатления и желания приобретают характер чувственного вожделения и наслаждения. Ошибка в плане умозрения ведет к ошибке в плане практической деятельности. Впавшее в заблуждение практическое сознание влияет на чувства и волю и является причиной греха. Святой Исаак Сирин говорит о воспламенении тела огнем вожделения при смотрении на предметы внешнего мира. При этом ум, призванный сдерживать, регулировать и контролировать функции души и вожделения плоти, сам охотно останавливается в этом состоянии, воображает объекты страсти, вовлекается в игру страстей, становится умом невоздержанным, плотским, непотребным. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Причина страсти – чувство, а неправильное употребление чувств – от ума».

Эмоциональное состояние человека также может быть причиной греха и оказывать влияние на интеллект. В состоянии недолжного расположения чувства, например, в со-

стоянии страстного эмоционального возбуждения, ум лишается способности осуществлять реалистически верную нравственную оценку ситуации и контроль над совершамыми действиями. Святой Исаак Сирин указывает на греховную сладость в сердце — чувство, пронизывающее все естество человека и делающее его пленником чувственной страсти.

Самой серьезной причиной греха является преднамеренно злая воля, которая сознательно избирает беспорядок и духовный ущерб в своей личной жизни и в жизни близких.

В отличие от чувственной страсти, которая ищет временного удовлетворения, озлобленность воли делает грешника еще более тяжелым и мрачным, так как является более постоянным источником беспорядка и зла.

Люди стали подвержены чувственной страсти и склонны к злу после совершения прародительского греха, орудием которого был диавол, поэтому его можно считать косвенной причиной всякого греха. Но диавол не является безусловной причиной греха в том смысле, что он как будто принуждает к греху человеческую волю, — воля остается свободной и даже неприкосновенной. Самое большее, на что способен диавол, — это соблазнять человека к греху, действуя на внутренние чувства, побуждая человека думать о греховных предметах и сосредоточивать внимание на вожделениях, которые суют запрещенные удовольствия.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин говорит: «Никто не может быть прельщен диаволом, кроме того, кто сам пожелает отдать ему согласие своей воли».

В житиях святых и в художественной литературе мы встречаем описания соблазнов, производимых диаволом. Например, «когда у Раскольникова сложилось убеждение, что необыкновенные люди имеют право на преступление, в его душе явилось то слабое место, в котором его воля и ум как бы спаялись с волею злого духа и стали послушно следовать за ним, подстрекаемые к тому же всею совокупностью внешних впечатлений, как бы услужливо подсовываемых какою-то невидимою рукою». Анна Каренина, обманывая мужа и знакомых, «чувствовала, что какая-то

невидимая сила помогала ей и поддерживала ее»; «чувствуя в себе присутствие уже знакомого ей духа лжи и обмана», она «тотчас же отдалась этому духу и начала говорить, сама не зная, что скажет», наконец, «поселившийся в ее сердце злой дух» внушил ей мысль о самоубийстве, ставшем естественным завершением пути, на который она вступила, отдавшись обольщению соблазнившего ее древнего духа злобы.

Но не все соблазны следует объяснять активностью падших духов. Святой Кирилл Александрийский пишет: «Диавол способен предложить, но не способен навязать нам наш выбор» — и заключает: «Мы сами выбираем грех».

Святитель Василий Великий видит источник и корень греха в человеческом самоопределении. Эта мысль нашла четкое выражение и в воззрениях преподобного Марка Пустынника, выраженных в его трактате «О святом крещении»: «Необходимо понимать, что нас заставляет делать грех причина, лежащая в нас самих. Следовательно, от нас самих зависит, слушать ли нам веления нашего духа и познавать их, идти ли нам путем плоти или путем духа... ибо в нашей воле делать что-либо или не делать».

Мир и плоть служат причиной большинства соблазнов, испытываемых людьми. Жизнь человека среди духовно не преображенного мира является наиболее благоприятной стихией, порождающей повод к соблазнам и являющейся причиной греха.

Нечистые, злые и власфемические помыслы

Говоря о различных страстях — проявлениях порочных наклонностей человека, святитель Григорий Нисский решительно утверждает, что все они произрастают из худого делания ума. По общепринятым в святоотеческой письменности мнению, в сфере сознания возникают и действуют помыслы, заимствующие свой характер и содержание от характера и содержания различных и многообразных страстей.

Все многообразие страстных помыслов можно разделить на три основные категории: нечистые, или плотские, по-

мыслы; злые, или лукавые, помыслы и власфемические, или кощунственные и богохульные, помыслы. Нечистые помыслы присущи чувственному вожделению, злые помыслы присущи злой воле, власфемические помыслы присущи омраченному разуму. Нечистые помыслы представляют собой грех против человеческой природы и являются самыми постыдными; злые помыслы представляют собой грех против ближнего и являются самыми гнусными; власфемические помыслы представляют собой грех против Святого Духа и являются самыми опасными и гибельными. В своей совокупности нечистые, злые и власфемические помыслы направлены на разрушение устоев природной, нравственной и религиозной жизни личности.

По утверждению преподобного Макария Египетского, душа, не причастная Божественной благодати, наполняется великим злосмрадием нечистых и лукавых помыслов. Наоборот, в процессе духовно-нравственного преображения личности Святой Дух руководит человеком посредством достойных души помыслов, являющихся помыслами благими, чистыми и святыми.

С этой точки зрения, задача нравственного самоопределения человека сводится, собственно, к тому, чтобы приобрести действительную способность владеть своим умом в помыслах, отличая помыслы естественные и благие от помыслов плотских и лукавых. При этом требуется много борьбы и тайного, невидимого труда, чтобы испытывать помыслы и не исполнять желаний злых помыслов. Вот почему «хранение ума» и «блюдение помыслов» является самым существенным и важным подвижническим деланием. По словам преподобного Макария Египетского, тот, кто бывает внимательным к помыслам, весь подвиг совершает внутренно.

Главный смысл блюдения помыслов состоит в том, чтобы не допустить чувственного услаждения страстным помыслом, то есть не позволить нечистому помыслу войти в сердце, во внутренний храм души, в котором должна приноситься чистая и непорочная жертва умного славословия Бога. По общему смыслу воззрений преподобного Иоанна

Кассиана, святые, которые постоянно имеют Бога в своей памяти, ходят как бы на цыпочках по растянутым на высоте канатам. Поставляя сущность своей жизни и своего спасения на узкой стезе памяти о Боге, они помнят, что подвергнутся жестокому падению, если нога их хоть немного поколеблется. Стремясь к созерцанию духовных Божественных предметов и со всей живостью обращая взоры своего сердца к созерцанию блеска славы Божией, они не переносят даже скоротечных теней плотских помыслов и отвращаются от всего того, что отвлекает взор ума от того света.

Нечистые, или плотские, помыслы присущи чувственному вожделению и требуют постоянной борьбы ради чистоты и достоинства личности. Злые, или лукавые, помыслы, присущие наклонностям злой воли, также требуют постоянной борьбы — не только ради совершенствования межличностных нравственных отношений, но и ради восхождения личности к совершенству и святости. Хотя лукавые помыслы не способны придать состоянию человека характера чувственного услаждения, они тем не менее могут вызывать переживание злорадства, питаемого чувствами злобы и мести. Даже в том случае, когда человеком не владеют ни злопамятство, ни чувство мести, ему могут доставлять неизъяснимое удовлетворение сообщения о недостатках, слабостях и падениях тех людей, которых он знает. Повышенный интерес к нравственным проступкам других людей содержит скрытую установку личности на соперничество и враждебность, о которых сама личность может не подозревать, или, вообще, установку на нравственное превосходство, когда человеку доставляет величайшее удовлетворение сознание того, что он лучше других людей или что, по крайней мере, есть люди хуже его.

Преодоление враждебности и достижение в области межличностного общения добрых и искренних отношений становятся возможными при условии победы над злыми помыслами, для чего необходимо искоренение из сердца неприязни и недоброжелательства по отношению ко всякому человеку. Враждебность в отношении к ближнему является одним из самых существенных препятствий в духовной

жизни, обесценивающим даже молитвенный подвиг. «Не питай зла ни к кому из твоих близких, — учат отцы, — иначе молитва твоя не будет приятна Богу». Признаками полного преодоления враждебности и недоброжелательства и искоренения из сердца злых помыслов святые отцы называют скорбь о падении всякого человека, сознание собственного недостоинства и ничтожества, почитание всех других превосходнейшими себя и, наконец, самое главное, способность переживать искреннюю радость по поводу радостей, успехов и славы не только своих друзей, но и недоброжелателей. Победа над самолюбием и искреннее соучастие в радостях близких выявляют более высокую ступень совершенства любви и свободы, чем соучастие в скорби близких или сочувствие им по поводу их ошибок и неудач.

Наконец, в отношении власфемических помыслов, с которыми враг внезапно нападает на человека, часто с молниеносной быстротой, стремясь смутить его ум, вызвать омрачение внутреннего чувства и парализовать волю, требуется совершенно особая духовная стратегия. По наставлению святых отцов, с власфемическими помыслами не следует вступать в диалог, ибо вести диалог и надеяться на победу с коварным и жестоким помыслом столь же безрассудно, как стремиться удержать в руках молнию и оставаться невредимым. Напротив, на нападение власфемических помыслов не следует обращать ни малейшего внимания и их возникновение в сфере сознания считать как не имевшее места. В то же время человек, подвергающийся нападению власфемических помыслов, должен в глубоком смирении сознавать свою нечистоту и недостоинство и в прилежной молитве к Богу с любовью и надеждой ожидать Его спасительного и благодатного посещения, сопровождающегося озарением души внутренним миром, светом и радостью. Власфемические помыслы врываются в сферу сознания внезапно, как «тать и разбойник», чтобы «украсть» радостное благорасположение духа, «убить и погубить» высшие устремления личности — веру, благоговение, страх Божий, вдохновение, надежду, открытость, искренность и любовь. Для достижения свободы от власфемических помыслов

требуются особая чистота ума и глубокий, ничем не возмутимый внутренний мир. Однако в качестве главного условия сокровенной и интимной свободы духа следует назвать любовь к Богу. Любовь всегда несет человеку освобождение. Пламенная любовь к Богу просвещает человеческий ум. В состоянии Божественной любви ум человека становится боговидным, способным созерцать только свет, становится совершенно бесчувственным и чуждым прилогам тьмы. Достижение Божественной любви и связанной с ней свободы от власфемических помыслов представляет собой исключительный религиозно-нравственный подвиг. Хотя религиозный человеческий разум теоретически сознает, что все происходящее в личной жизни нужно принимать с покорностью воле Божией и с благодарностью Богу за все Его неисповедимые пути, которыми Он ведет каждого человека к вечной жизни, однако в трудных и подчас невыносимых жизненных обстоятельствах эмпирическая сторона человеческого «я», как некогда жена праведного Иова, способна поднять ропот на Бога, поддавшись коварному действию власфемических помыслов. При отсутствии веры и внутренних нравственных основ человек в состоянии власфемии злословит Бога и борется против Него, но ничего не может сделать Ему. В бессильной злобе против проявлений добра, всего святого и возвышенного он вредит только самому себе и тем, кто его окружает. Природа греха власфемии такова, что грешник согласен на то, чтобы хуже было для него самого, но чтобы только остаться при своих принципах, случайных или мнимых интересах, чтобы не подчиниться логике добра, не покориться Божией воле и правде, не признать и не допустить победы лучших стремлений своего «я» над тем эмпирическим злом, которое он взрастил в себе, избрав тот или иной закон существования. В состоянии одержимости грехом власфемии вся сила человеческого духа направлена на внутренний раскол и раздвоение личности, на ее метафизическое самоубийство. В этом отношении грех власфемии представляет серьезную и самую большую опасность для духовного состояния человека и его судьбы в настоящей и будущей жизни.

Большинство живущих в мире людей не испытывает и не знает тяжести борьбы с власфемическими помыслами. Опыт этой борьбы, требующей особой духовной стойкости, известен святым подвижникам, поставившим целью достижение полной победы над злом для чистоты Божественного созерцания и ведения, а также людям, находящимся по особому смотрению Божию в состоянии тяжелых телесных и душевных недугов. Так, преподобный Антоний Великий, пребывая в пустыне, впал в глубокую тьму помыслов и взывал: «Господи, я хочу спастись, но помыслы не дают мне». Жизнь многострадального Иова является ярким примером победы праведника над власфемическими помыслами, которые незамедлительно явились в ситуации переживания выпавших на его долю потрясений. В житиях святых и подвижников благочестия мы встречаем множество примеров духовной стойкости человека в различных обстоятельствах жизни, когда, вопреки всей очевидной бесысходности, обреченности и драматичности существования, человек находит в себе силы, чтобы не только не допустить ропота против Бога, но, напротив, во всей доступной полноте осуществить евангельскую заповедь о любви к Богу. Пример художественного описания нравственной силы человеческого духа мы находим в рассказе «Живые монстры» в «Записках охотника» И.С. Тургенева. Крестьянка Лукерья, «умница» и «первая красавица» во всей окружте, в результате какой-то внутренней травмы оказалась прикованной к одру болезни. Вначале, по ее собственному признанию, ей в ее драматическом положении было «очень томно», но затем она «привыкла, обтерпелась» и даже стала считать свое положение более превосходным в сравнении с тем, у кого нет пристанища, кто слепой или глухой. Она благодарит Бога за то, что прекрасно видит, все слышит и чувствует запахи цветущих деревьев и трав, за то, что дышит, и за то, что у нее всегда под рукой «припасенная, чистая, ключевая вода». В своем убогом уединении она приходит к выводу, что Бог лучше ее знает, чего ей надобно. «Послал Он мне крест — значит, меня Он любит», — это убеждение является для нее средством, которым она ограждает себя от

наваждения помыслов. Ее «чудный сон» является для нее самой указанием ее особого избранничества и утешением в многолетней болезни, которой «в Царстве Небесном... уже места не будет». «Рассказывали, — пишет Тургенев, — что в самый день кончины она все слышала колокольный звон, хотя от Алексеевки до церкви считают пять верст с лишком и день был будничный. Впрочем, Лукерья говорила, что звон шел не от церкви, а «сверху». Вероятно, она не посмела сказать: с неба».

Чем труднее и суровее была жизнь святых праведников, тем сильнее они любили Бога и тем большей духовной свободой от воздействия плотских, злых и власфемических помыслов они обладали. Но эта свобода духа и чистота от прилагов страстных и власфемических помыслов достигались ими тем узким и скорбным путем, который, нравственно формируя личность, ведет ее в вечную жизнь, к идеальной норме духовного бытия.

Развитие страстного помысла и грех

Страстный помысл возникает в сфере сознания человека и, овладев вниманием, переходит в сферу чувств и воли, вызывая у человека желание, склонность и решимость совершить грех. Такова общая схема развития страстного помысла.

В святоотеческой и богословской литературе называются различные моменты постепенного, прогрессирующего воздействия страстного помысла на душевное состояние человека: прилог, внимание, услаждение, желание, пленение и решимость.

Первый момент возникновения в душе страсти называется в переводной славянской письменности и в русской нравственно-богословской литературе приражением или прилогом. Этим термином обозначается такое представление какого-либо предмета или действия, которое соответствует одной из порочных наклонностей природы человека и которое или под влиянием внешних чувств, или вследствие работы памяти и воображения входит в сферу сознания

человека. Появление в сфере сознания впечатлений и представлений очень часто совершается помимо воли человека, вопреки его желанию, без всякого его собственного свободного участия, поскольку впечатления внешнего мира могут иметь характер неконтролируемого воздействия вследствие непредвиденности, внезапности и даже принудительности своего внешне непреодолимого вторжения. Прилог не считается грехом, и человек не несет за него нравственной ответственности, если не допустил его сознательно и добровольно и если не вызвал его появление праздностью ума и блужданием мыслей. Для человеческой воли прилог является пробным камнем, поводом к обнаружению ее доброй или злой настроенности. В склонении воли человека в сторону добродетели или порока проявляется свобода человеческого выбора, которая выражается в виде определенного отклика чувства по поводу возникшего в сознании страстного помысла. От характера отклика на прилог зависит дальнейшая судьба помысла. Так как вторжение прилога в сферу сознания означает опасность зарождения в душе страсти, человек должен немедленно изгнать прилог из сознания и совершенно не останавливать на нем свое внимание. Но если в действительности этого не происходит, если прилог при его появлении не подавляется, не отвергается и не изгоняется из сознания, наступает второй момент в развитии страстного помысла, который называется вниманием.

Второй момент в процессе развития помысла заключается в том, что человек медлит с изгнанием помысла из сознания и останавливает на нем свое внимание с целью рассмотрения всего того, что несет в себе помысл. Медление в помысле является очень точным критерием нравственного состояния человека. Оно показывает, что возникший помысл не случайный, не внешний и не чужеродный элемент для личности, но, напротив, находит в душе человека подходящую и благоприятную почву. Медление в помысле выражается в проявлении интереса к пришедшему помыслу. Побуждаемое этим интересом внимание человека привлекается и приковывается к помыслу, который, благодаря

таким способствующим его развитию факторам, раскрывается в целую мечтательную картину, заполняя собой всю сферу сознания и вытесняя из нее все другие впечатления и мысли. Поглощенное созерцанием этой обворожительной картины внимание служит импульсом к развитию целой ассоциации образов и переживаний, готовых доставить человеку чувство услаждения. Чтобы порвать нить этих ассоциативных образов и освободить от них сознание, необходимо отвлечение внимания напряжением воли, необходимо активная и твердая решимость человека отвернуться от картины греха, больше на ней не останавливаться и к ней не возвращаться. Но если активное внимание человека направлено на продолжительное созерцание картины греха, наступает третий момент развития страсти — услаждение.

Третий момент в развитии в душе страстного помысла характеризуется тем, что увлечение помыслом сопровождается сочувствием к нему со стороны сердца и что самая сокровенная и интимная область личности становится областью господства страстного помысла. Если, обольщая внимание, помысл завоевал себе место в интеллектуальной сфере личности и существовал лишь в воображении, то теперь, совершая свой триумфальный вход в сферу чувства, он приобретает свои реально ощутимые черты. Если медление в помысле предполагает нравственную оценку личности и рассматривается как грех, то сочувствие и услаждение помыслом представляет собой новую ступень нравственного падения личности. Подняться после этого нового падения и одержать победу над грехом теперь гораздо труднее, чем это можно было сделать тогда, когда помысл был в сфере сознания. Но и на этой ступени, когда чувство стремится пережить наслаждение, которое преподносится в мечтательном образе, возможны победа над страстным помыслом и изгнание его из области чувства и сознания. Если же этого не происходит, наступает следующий, четвертый, момент развития страсти — желание.

Четвертый момент в развитии страстного помысла отражает следующую ступень его прогрессирующего воздей-

ствия на душевное состояние человека. На этой ступени, в результате переживания человеком чувства услаждения помыслом, в душе возникает настолько сильное сочувствие к воображаемому объекту страсти, что человек начинает пре-небречь принципами нравственного самоконтроля, игнорирует нравственную недозволенность воображаемого поступка и, напротив, желает его реального осуществления. В желании содержится элемент неудовлетворенности чувства настоящей ситуацией и устремленность к новой, более привлекательной, ситуации. Эмоциональная устремленность требует решительного склонения на свою сторону воли, от позиции которой теперь зависит исход борьбы страстного помысла с доводами разумно-нравственного порядка. Частичное склонение воли достигается уже в момент желания, но еще остается возможность борьбы и победы над страстным желанием и чувством.

Последним и завершающим моментом развития в душе страсти является особое нравственно-психологическое состояние души, называемое в святоотеческой письменности пленением. Состояние пленения наступает в том случае, если человек отказывается от решительной борьбы со страстью, что может быть результатом слабой и вялой воли или страстной склонности, ставшей приобретенным свойством эмпирического характера. В состоянии пленения страстное желание бывает настолько интенсивным, влече-ние к во-ображаемому объекту настолько сильным, что воля человека или совсем без борьбы, или же почти без борьбы стремительно, бурно, охотно отдается во власть охватившей ее страсти, теряя самообладание и утрачивая господствую-щую, нормативно-контролирующую и руководящую власть над влечениями падшей природы.

В состоянии пленения страсть полностью и безраздельно господствует в душе человека, заступая место духовной радости, внутреннего мира и других даров Божественной благодати и открывая простор для реального совершения греха. Однако между победой страстного помысла и дейст-вительным совершением греха существует четко осознава-емая грань, являющаяся последней заградительной чертой

на пути падения человека. Реальный мир и окружающая обстановка предполагают иную нравственную ситуацию в сравнении с той, какая сложилась в воображении и желании. Человек способен перейти эту грань и совершить соблазнивший его грех лишь в том случае, если будет исполнен преступного замысла решиться на беззаконие. Часто решимость может явиться результатом бессознательных темных влечений, о которых сам человек раньше «не подозревал», но которые могут заявить о себе в благоприятной для них ситуации и спровоцировать человека на совершение явного беззакония. Условия внешней обстановки могут препятствовать или, наоборот, подталкивать человека к совершению греха, выбор которого всегда остается делом свободного самоопределения личности. Степень нравственной сформированности личности является самым важным и решающим фактором, определяющим в каждой конкретной ситуации ее свободный нравственный выбор.

Процесс развития страстного помысла, в зависимости от ситуации и характера страсти, может протекать в течение длительного времени и может происходить мгновенно. В плане скоротечности страстного помысла печальная пальма первенства принадлежит страсти гнева. Из всех страстей гнев есть страсть самая быстрая. Однако и другие известные страсти, обнаруживающие порочные и злые наклонности души, могут обладать способностью быстрого, иногда почти мгновенного овладения человеком.

Медление в помысле и услаждение картиной преподносимого им обольстительного мечтательного образа являются опасным симптомом развития страсти, но и помимо этой опасности медление и услаждение в помысле представляют собой мысленный грех, предполагающий нравственную ответственность. Поэтому представляется в корне ошибочным отрицать вменяемость греха в тех случаях, когда человек сознательно допускает соблазняющие его ум нечистые мечтания и услаждается картиной греха. С другой стороны, чем больше человек уступает в своем воображении порочным наклонностям, тем более жестоким и неотступным становится натиск страсти. Не случайно в одном из своих значе-

ний греческий термин «*пробоλή*» переводится как «нападение», «натиск», «атака» и передается в святоотеческой аскетической письменности термином «прилог» или «приражение», имеющим общий корень с русским словом «сражение». В результате неотступного действия страсти всякий человек, допускающий в свое сердце злые и нечистые помыслы и втайне услаждающийся их губительным действием, рано или поздно впадает в реальный грех, подобно тому как человек, постоянно ходящий по краю пропасти и подвергающий себя риску падения, в конце концов подвергнется, вопреки своему желанию и расчетам, гибельному ниспровержению. Исходя из реальной опасности медления в помысле, за которым неизменно следуют услаждение, желание и пленение, делающие победу над страстью все более трудной и все менее вероятной, святые отцы категорически запрещают останавливаться умом на страстных помыслах. Они единодушно настаивают на необходимости немедленного изгнания пришедшего страстного помысла из сферы сознания, отлично понимая, что страстный помысл приходит только затем, чтобы «украсть, убить и погубить» (Ин. 10, 10) всякое святое и доброе начало в душе человека. При этом непозволительность и незаконность страстного помысла в любом случае для самого человека являются столь ясными и очевидными, что вовсе не требуется какого-то «рассмотрения» или «анализа» его скрытого внутреннего содержания. Наоборот, необходимо немедленное изгнание страстного помысла из сознания, во исполнение слов Священного Писания: «уклоняющагося от мене лукавого не познах» (Пс. 100, 4). Святые отцы Церкви учат о необходимости вступать в бескомпромиссную борьбу со страстными помыслами в стадии их зарождения, чтобы победить помыслы в «младенствующем» состоянии (Пс. 136, 9), пока они не развились в непреодолимую и губительную страсть.

Последствия греха

Действие греха производит определенные психологические, духовные и даже физические изменения в природе

человека. Все эти последствия, хотя и могут быть теоретически предусмотрены, не входят в намерения человека, находящегося в состоянии обольщения грехом и стремящегося, как он думает, к личному благу. В действительности же в грехе происходит потеря как сверхъестественного, так и естественного блага.

По учению Церкви, в грехе было нарушено единение человека с Богом как источником жизни. Своим свободным самоопределением человек пресек свое участие в благодатных действиях Святой Троицы, лишился причастности к Божественному свету, стал чуждым благодати Святого Духа, облекся в дебелую и грубую плоть и оказался в тиранической власти своих собственных страстей. В духовно-телесной природе человека произошел необратимый процесс разлада и разъединения духовной и телесной жизни. Физическая смерть явилась неизбежным следствием этого разъединения.

Потерю человеком естественного и сверхъестественного блага следует рассматривать как результат первородного греха. Наряду с потерей сверхъестественной благодати человек вместе с первородным грехом унаследовал физическую немощь своей природы. Личный грех усугубляет эту немощь, делает зло более легко совершаемым, а добродетель более трудной. Однако оставшийся неповрежденным в грехе дар трансцендентальной свободы позволяет каждому человеку заново осуществлять свою эмпирическую свободу и поступать в ситуации морального выбора так, как он этого хочет. Физическая немощь человеческой природы и ее склонность к греху вовсе не исключают возможности естественных сил стремиться к добру.

Данные каждому человеку чистота и целомудрие являются самым существенным и драгоценным естественным благом, утраты которого представляет собой невосполнимый ущерб. Потеря невинности до законного брака или оскорбление чужой чести составляют одно из самых ужасных нравственных и церковно-канонических преступлений, которые по своим субъективно-психологическим последствиям можно сравнить с изгнанием человека из первозданного рая.

Но главным последствием греха является потеря человеком сверхъестественного блага, лишение плодов спасительной благодати, сообщающей человеку дары духовного мира, радости, любви и свободы.

Утрата благодатных даров ведет личность к отчуждению в области межличностных отношений и к внутреннему обеднению, которое человек, в случае одержимости страстью гордости, пытается компенсировать путем достижения внешнего превосходства над всеми, кто его окружает. Поэтому отчуждение личности и ее установку на соперничество также следует считать важнейшими последствиями греха.

Если одним из нравственных предназначений человека является преодоление природного эгоизма и враждебности, то не что иное, как грех препятствует осуществлению этой задачи и, напротив, влечет человека на путь отчужденности и соперничества.

Природный эгоизм и проблема личного соперничества

Проблема соперничества является никогда не исчезающим центром межчеловеческих конфликтов. Соперничество доставляет трудности каждому человеку, но свою сложность и остроту оно проявляет там, где в человеческих отношениях доминирует эгоизм. В состоянии соперничества постоянно происходит сравнение себя с другими и стремление превзойти всех остальных. Это стремление касается всех тех, кто, находясь в ближайшем общении друг с другом, имеет одинаковые жизненные интересы и цели. Любая неудача при осуществлении несоразмерно больших притязаний на превосходство переживается как полный провал. Чужой успех также переживается как собственный неуспех. Сильное соперничество скрыто содержит определенную долю враждебности. Так, например, неуспех или поражение соперника могут означать собственную победу. Неумеренное и неразумное стремление к превосходству выражает крайнюю установку эгоцентрически настроенной личности. Имея за собой какие-либо реальные или мнимые успехи, человек, стремящийся к превосходству, не в силах

признать, что кто-то другой в окружающей его среде может быть более компетентным, одаренным, популярным, привлекательным и уважаемым. Часто человек оказывается способным легко признать заслуги и достоинства другой личности, сфера деятельности которой не связана с областью его собственных интересов. Но признание достоинств человека той же самой профессии или сферы деятельности встречает непреодолимые трудности. Например, писатель может с восхищением отзываться о художнике или артисте, но он воздержится от подобных похвал в адрес другого писателя, особенно современника и соотечественника. Когда в ситуации явного или тайного соперничества задеты такие страсти, как честолюбие и гордость, можно ожидать тяжких преступлений даже от людей высокого духа. Римский император Адриан, стремившийся следовать во всем заветам античной добродетели, построил в Риме храм по планам, разработанным им самим. Архитектор Аполлодор из Дамаска, человек с большими заслугами, нашел недостатки в этом храме, указав, например, на несоответствие между величиной изваяний богов и высотой их подножий. За эту свободу критики он поплатился жизнью.

В свете подобных примеров многие межличностные конфликты можно объяснить не чем иным, как проблемой соперничества, никогда не исчезающей из области взаимоотношений людей, благодаря их эгоизму и честолюбию. В любом конфликте, связанном с проблемой соперничества, создается парадоксальная ситуация: чем меньшими внутренней свободой и достоинствами обладает личность, тем в большей степени она стремится к внешнему превосходству и независимости. Степень творческой одаренности личности может часто находиться в обратно пропорциональной зависимости от стремления к внешнему успеху и славе. Поэтому чем более скромной интеллектуальной или творческой одаренностью обладает та или иная личность, тем в большей степени она способна прибегать к употреблению нечестных и неблаговидных средств для достижения своего успеха или более высокого и респектабельного положения в обществе.

Если желаемая цель достигнута и честолюбие удовлетворено, человек стремится явить образ добродетели:

притязания на дальнейшее превосходство рискованны, в то время как неспокойная совесть требует примирения. Стремление явить себя с лучшей и привлекательной стороны, когда внешнее превосходство и благополучие обеспечены, не представляет большого труда, зато создает иллюзию нравственной благопристойности. Однако искусственно создаваемый образ добродетели не является достаточно прочным, чтобы в дальнейшем успешно противостоять соблазну соперничества, поскольку демонстрируемая добродетель покоится на ложных основаниях эгоизма и честолюбия, способных в любой момент открыть в человеке его безнравственную сущность.

Человек не понимает, что установка на соперничество создает никогда не преодолимый барьер проблем, связанных с тайными скорбями и переживаниями, и есть не что иное, как вызов собственному душевному миру. По мысли святого Ефрема Сирина, кто соперничает, тот побежден уязвленным самолюбием, которое мучается успехом других. В стремлении к соперничеству человек борется не с кем иным, как с самим собой, то есть со своей совестью и даже с присутствием Бога в своей душе, как об этом свидетельствует библейский образ Иакова, который боролся с Богом, но не мог победить Его. Соперничество скрыто содержит неудовлетворенность человека наличным содержанием жизни, отказ от любви и духовной свободы и противопоставление личной воли существующему миропорядку, складывающемуся в общем потоке жизни и в частных ее проявлениях под воздействием благого и спасительного Божественного Промысла. Порождая установку личности на враждебность, соперничество является одним из аспектов выражения отчужденности человека от Бога и от окружающего мира.

В структуре личности установка на соперничество выявляет один из наиболее архаических ее слоев и представляет собой чудовищно развившуюся форму непреодоленного ею наивного детского эгоизма. В христианском нравственном формировании личности ставится цель преодоления всех природно-стихийных начал и подчинения их высшим и

разумным этическим принципам. Провозглашаемое в христианстве стремление к духовно-нравственному совершенству ни в коем случае не означает установку личности на превосходство, поскольку подлинное совершенство предполагает всецелое преодоление природного эгоизма и достижение любви, которая не завидует, не превозносится, не гордится, не мыслит зла (1 Кор. 13, 4–5). В отличие от проявлений враждебности и соперничества, обрекающих самого человека на отчужденность и одиночество, любовь представляет собой не что иное, как действительную причастность человека к полноте бытия, и открывает перед ним горизонты неограниченной духовной свободы, несущей в себе возможности творческого самовыявления личности.

Грех и феноменология отчуждения личности

В жизни каждого человека следствием совершенного греха является отчужденность личности от Бога и от общества с людьми. Отчужденность от Бога переживается человеком как состояние покинутости, необъяснимой тоски, внутреннего одиночества, обреченности и бессмысленности личного существования. Чтобы преодолеть вызванный последствиями отчужденности религиозно-нравственный кризис, необходимо время и критическое осмысление своего духовного состояния. Мысль о покаянии является тем спасительным светом в конце мрачного лабиринта безысходности, который выводит человека на простор духовной свободы для совершения дел любви и добра. Наоборот, отказ от покаяния может заключать в себе установку на то, чтобы еще больше грешить и причинять зло окружающим. Всякий сознательный грех, продиктованный озлобленной волей, выражает вражду человека против Бога. Там, где человек сознательно нарушает данный Богом закон, желая, как он думает, подчеркнуть свою независимость, он тем не менее остается в зависимости от Бога, так как еще явственней слышит голос Божией правды и еще глубже переживает драматизм личного зла, которым он вредит другим и, прежде всего, самому себе. Подверженность человека

враждебности и соперничеству лишь подчеркивает бесплодность и бесполезность его личной озлобленности. Его стремление к обособленности и независимости, переживаемое им в состоянии отчужденности, содержит скрытое от него самого желание быть жертвой уязвленного самолюбия, что свидетельствует, напротив, о его чрезмерной зависимости от лиц и случающихся обстоятельств.

Склонности к эгоизму, соперничеству и враждебности каждый человек подвержен в той степени, в какой он остается непричастным Божественной любви, находится во власти греха и отчужден от Бога. Если свобода связана с любовью и несет человеку освобождение, то последствия греха связаны с потерей свободы и несут человеку отчужденность. Отчуждение личности — результат потери свободы и одно из самых драматических последствий греха.

Феномен отчуждения личности находит яркое отражение в описаниях внутренней жизни человека в произведениях художественной литературы. При этом выясняется, что грех и отчужденность связаны между собой, как причина и следствие. Например, Раскольников в тот самый момент, как совершил свое ужасное преступление, вдруг почувствовал, что он как бы какой-то невидимой стеной отгорожен от всего остального мира.

Как явление духовного порядка феномен отчужденности представляет собой величину не постоянную, а изменяющуюся и в некоторых ситуациях драматически возрастающую. В рассказе В.В. Вересаева «Порыв» мы находим пример такой ситуации. Перед нами пятнадцатилетний герой, переживающий переломный возрастной момент. Это тот период развития личности, когда у человека формируется логика взрослого и когда он впервые ясно и глубоко осознает свою трансцендентальную свободу. Однажды, преступив волю родителей, он во время объяснения с отцом чувствует неожиданно для самого себя неприязнь к отцу. Что-то «тяжелое и неприятное» вдруг зашевелилось у него в душе. Когда он поднял свой взгляд на отца, голос которого звучал «все мягче и ласковее», он вдруг почувствовал, что непроизвольно, неожиданно для него самого в его собст-

венных глазах «вспыхнул холодный, злой огонек». Объяснение закончилось разрывом с отцом, совершилось «что-то невероятное, ужасное, чему даже нельзя подыскать имени». Вересаев описывает ситуацию отчуждения, которую переживает его герой. Отчуждение охватывает все сферы взаимодействия героя с окружающей его средой. Сначала после разговора с отцом он «неподвижно стоял», затем медленно спустился по лестнице и через сад ушел в поле. В его голове «было смутно», сердце «мертвым комком висело в груди». По золотистой ржи, «не глядя на него», тихо бежали волны, васильки «чуждо синели» над межой, и «чуждо звенели в небе жаворонки». Его собственный поступок казался ему невероятным. Только глубоко под сознанием, «как скрученная пружина», напряженно дрожала смутная, непонятная сила. И, хотя совесть произносила над ней свой осуждающий приговор, эта сила стала для него дороже его самого, он бесповоротно отдался ей и шел с ней один против всех.

В ситуации отчуждения человек переживает агонию бьющегося в безысходности сознания, стремится утвердить свою независимость от всех и в то же время сознает неистребимую потребность быть причастным к жизни других. Поляризованная личность постоянно мечется в своих противоречиях, обнаруживает в себе утерю чего-то важного и жизненно необходимого, переживает нравственно-психологическую неустроенность и раздвоенность. Она символически одинока, чужда для всех, и жизнь ее лишена нравственного смысла. В основе внутреннего надлома личности лежит разрыв между ее сущностью и существованием. Феномен отчуждения человека таит в себе опасность глубокого падения и полного помрачения в нем образа Божьего. Отчужденный от всех, без любви и свободы человек в своем гордом самоутверждении становится подобен падшему ангелу, демону. Так в результате совершенного греха, несущего человеку отчуждение от Бога, от окружающего мира и от самой человеческой сущности, апофеоз свободы, понимаемой как нравственная вседозволенность, становится апофеозом бессмысленности и безысходности.

В этой ситуации преодоление отчужденности возможно при условии победы над личным эгоизмом и злом, освобождающей личность от нравственно-психологической раздвоенности, напряженности и неустроенности. Путь к преодолению отчужденности лежит через победу над грехом и через утверждение личности в достоинстве и свободе.

Преодоление греха и достижение совершенной свободы

Если для реализации Божественного замысла о человеке и достижения им спасения и обожения необходимо возрастание в достоинстве и свободе, то грех должен быть преодолен. Краеугольным камнем христианского учения является положение о том, что Бог избавил человека от власти греха путем Своей освободительной миссии в мире: непреодолимая и фатальная сила греха сокрушена в своих самых коренных и сокровенных основах. С этого времени существование Церкви в жизни мира является видимым воплощением победы Христа над грехом. В судьбе каждого человека с момента святого крещения и таинственного приобщения к Церкви начинается процесс преодоления греха и исключения его из личной жизни.

Победа над грехом не просто декларируется, но означает действительное преображение и обновление жизни. Благовестие апостола Павла — это свидетельство о новой реальности: человек изъят из власти греха, плоти и буквы закона и становится новым творением во Христе. Усвоенное вместе с христианским благовестием глубокое и целостное изменение взглядов на мир предполагает новый стиль жизни и поведения человека и означает торжество его трансцендентальной свободы. В сознании своей свободы человек осуществляет себя как личность, открытую для перспективы духовного роста и совершенствования.

С глубоким и целостным изменением взглядов на мир связывается одно из важнейших понятий нравственного самоопределения, каким является понятие покаяния.

Покаяние — это грань, лежащая между грехом и свободой. Человек становится свободным от своего бесцельного,

беспутного и бессмысленного прошлого лишь тогда, когда это прошлое остается за порогом покаяния. Покаяние совершается под действием свободной воли, определяющей обращение личности к Божественной благодати. Благодать переплавляет естество души из ветхого состояния в новое: происходит процесс формирования нового миросозерцания и вместе с ним всего нравственного строя жизни. Покаяние является подлинным изменением души и притом изменением всецелым и динамически развивающимся. Это постоянная и никогда не прекращающаяся борьба с грехом. Святые отцы Церкви настойчиво повторяют, что каждый человек должен непрестанно бороться против греха и постоянно стремиться к его окончательному преодолению, которое должно означать полную победу над злом, торжество личной свободы и пребывание в благодати.

Свобода праведника в состоянии благодати — это нечто гораздо большее, чем условно понимаемая независимость и власть делать то, что нравится. Если человек думает, что он свободен потому, что удовлетворяет свои эгоистические или чувственные желания, то он заблуждается и не понимает, что в действительности он раб и пленник греха. Только мудрый и добродетельный человек, у которого разум господствует в поведении, является свободным. В состоянии благодати человек не может переступить границы недозволенного или недолжного. Но это не значит, что его свобода ограничена. Напротив, она неизмеримо полнее и совершеннее свободы ослепленного страстью грешника.

Смысл нравственного самоопределения человека заключается в свободном преодолении греха и в обращении к добродетели. Поскольку обычно человек постоянно находится во власти страстей, всякое эпизодическое раскаяние в совершенных грехах еще не является вполне адекватным понятию покаяния. Человек должен стремиться сбросить с себя ненавистный и чуждый его природе грех и непрерывно обращать силы своего ума к Богу, чтобы его покаяние стало новым самоопределением в свободе и увенчалось торжеством благодати в личной жизни.

Таким образом, достижение нравственной свободы связано с преодолением греха и предполагает пребывание в

благодати. Свобода имеет своим условием победу над омраченным и страстным естеством и постоянное обновление ума в благодати и истине. Потеря благодатной жизни всегда означает потерю духовной свободы. Наоборот, возрастание в благодати ведет к росту духовной свободы. Человек становится полностью свободным только тогда, когда находится в благодати Святого Духа. «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). Благодать несет человеку освобождение от греха и страстей. Это свобода от эгоизма и произвола, позволяющая каждому человеку преодолеть отчужденность и замкнутость и вдохновляющая его на служение ближним по примеру Христа. Духовная свобода проявляется в сознании и образе жизни человека, торжествующего победу над грехом и осуществляющего в соответствии с высоким христианским призванием нравственный вклад в творческое преображение всего существующего строя жизни в процессе его вхождения в порядок нетления и вечности.

Свобода человека и воля Божия

Общение человека с Богом есть тайна, совершающаяся в глубине человеческой личности. В тайне этого общения происходит соединение человеческой свободы с волей Божией. В молитве Господней человек обращается к Небесному Отцу: «Отче наш... Да будет воля Твоя...» Это молитвенное обращение означает, что воля Отца есть величайший дар, к которому нужно стремиться, которого нужно желать и о котором нужно просить любящего Отца. Часто человек не воспринимает волю Божию как высочайшую ценность, представляя ее скорее как строгое и сопряженное с трудностями предписание. Забывая о том, что воля Божия, «благая, угодная и совершенная» (Рим. 12, 2), несет в себе духовное благо, человек не стремится к тому, чтобы она совершилась: в его власти остается просить или не просить Бога о совершении того, что может совершиться или не совершиться. По Своей благости Бог ничем не ограничивает нравственную свободу человека, предоставляя ему право самому просить о том, чтобы Божественная воля со-

вершилась. Однако это нисхождение Божией благости к человеку вовсе не означает зависимость Божественной воли от человеческого произволения. Даже тогда, когда человек, сознавая свою свободу, идет наперекор воле Божией, он находится во власти торжествующего Божьего всемогущества. Воля Божия неизменна: ее нарушение человеком не отменяет Божественного замысла о человеке. Там, где она нарушается, она оказывает воздействие на внутреннее состояние личности последствиями своего нарушения, переживается личностью как сознание вины и с новой силой требует от человека через преодоление своей самости вступить на предначертанный Богом путь истины и нравственного добра.

Воля Божия — это то, чего Бог требует от людей. Но, вместе с тем, воля Божия — это не только требование, стоящее «над» человеком или «перед» человеком, но и таинственное внутреннее воздействие, которым Бог помогает человеку совершить то, что он должен совершить. Когда человек исполняет требование Божией воли, он совершает его не только своей собственной силой воли, но и той таинственной силой, или действием Бога, которое называется благодатью. Отсюда следует, что воля Божия — это не только абсолютное нравственное требование, но и благой дар, достигаемый в единстве, согласии и взаимодействии воли человеческой с волей Божией.

Когда Бог открывает Свою благую волю, человек не должен «советоваться с плотью и кровью» (Гал. 1, 16), но должен следовать тому, что требуется от него Божественным призванием.

Чем в большей степени происходит духовное возрастание личности, тем решительней и глубже становится ее отказ от всех желаний и притязаний извращенной воли «ветхого человека», тем в большей степени она оказывается преданной воле Божией во все ответственные и значительные моменты своего жизненного пути и тем в большем обладании Божественной благодати она себя обретает, восходя в состояние идеальной свободы, совершенства и святости.

Свобода Божественного произволения

Свобода человека не может быть понятой до конца и во всей своей необъятной глубине вне тайны свободы Бога, которая становится доступной для человека лишь в той степени, в какой Сам Бог открывает Свою волю.

Воля Божия — это свобода любви и благости Божией, это надмирная, абсолютная и ничем не ограниченная свобода Бога.

О свободе Бога можно говорить, основываясь на традиционных принципах апофатического и катафатического богословия. В то время как апофатический принцип позволяет открыть абсолютную непостижимость свободы Бога, катафатический принцип позволяет утверждать власть Бога над Своим творением.

С точки зрения апофатического богословия, свобода Бога — это чистое понятие разума. Понятие свободы Бога трансцендентно для человеческой мысли, оно не может быть предметом теоретического познания. Мы никак не можем представить свободу Бога как способность выбора поступать так или иначе: человеческие аналогии здесь лишены всякого основания. Свобода Бога выше всех человеческих понятий и представлений. Бог абсолютно свободен в Своем бытии, которое не зависит ни от каких пространственно-временных и причинно-следственных категорий. Время и пространство сформированы Богом и составляют фон для бытия твари, но не Творца. Непостижимость свободы Бога есть аксиома апофатического богословия.

С точки зрения катафатического богословия, Бог открывает Свою свободу в Своих энергиях, то есть действиях. Он творит то, что хочет. Поэтому и здесь также подчеркивается непостижимость Его свободы и утверждается абсолютная независимость Его Божественной воли. Эту независимость подчеркивают пророки: Бог решил, «и кто отклонит Его? Он делает, что хочет душа Его» (Иов 23, 13). Бог действует по Своей воле и не нуждается ни в каком человеческом указании. Ему не нужен человеческий советник (Ис. 40, 13). Он имеет полную власть на небе и на земле (Мф. 28, 18). Все подчиняется Ему — силы природы и стихии.

В Первом послании к коринфянам святого Климента Римского мы встречаем торжественное описание установленного по воле Бога порядка космоса: «Небеса, по Его распоряжению движущиеся, в мире повинуются Ему: и день, и ночь совершают определенное им течение... Солнце и лики звезд, по Его повелению, согласно, без малейшего уклонения проникают на назначенные им пути... Беспрепятственное море, по Его усмотрению совокупленное в большие водные массы, не выступает за положенные ему преграды... Непроходимый для людей океан и миры, за ним находящиеся, управляются теми же повелениями Господа. Времена года — весна, лето, осень и зима — мирно сменяются одни другими. Определенные ветры, каждый в свое время, беспрепятственно совершают свое служение. Неиссякающие источники, созданные для наслаждения и здоровья, непрестанно доставляют людям свою влагу, необходимую для их жизни».

По мысли святого Дионисия Ареопагита, все мироздание, движение планет, таинственная жизнь созвездий, все, что погружено в стихию времени, что подлежит мере и числу, имеет своей причиной всеблагую и творческую волю Божию.

Бог — Владыка Своего творения. Он управляет даже сокровенными движениями человеческой души и судьбами целых народов. Говоря об абсолютной власти Бога над творением, Писание приводит традиционный образ горшечника, распоряжающегося глиной как ему угодно (Рим. 9, 20–21).

Тайна свободы воли Божией не устраниется и при распределении Богом даров милости и любви. Эта свобода любви выражена в притче о добром господине виноградника: «Я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу?» (Мф. 20, 14–15).

Апостол Павел, говоря о домостроительстве человеческого спасения, с особой силой подчеркивает неисповедимость всеблагой воли Божией: «О бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11, 33).

По Своей великой премудрости и благости Бог дарует свободу сотворенному человеку, но никакое уклонение человека от Божественного предназначения не может ограничить абсолютную свободу Бога. Бог совершенно свободен в Своих промыслительных действиях. Являя Свой Промысл в отношении всех категорий тварного бытия, и в первую очередь человека, Он не оставляет той абсолютной высоты любви и свободы, которая была явлена Им в создании мира. Святая Церковь учит о том, что Пришествие в мир и Искупление падшего человека совершены Богом добровольно и абсолютно свободно — в свободе Его бесконечной благости и любви.

Нравственно-богословский аспект свободы Богочеловека

Свобода Богочеловека Господа Иисуса Христа в тех проявлениях, как она описана в Святом Евангелии, предстает перед нами в двойном аспекте: это свобода в послушании Небесному Отцу и свобода господства над природной необходимостью.

Свободная воля Господа Иисуса Христа как воля совершенного Человека во всем следовала Божественной воле Отца: «Не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк. 14, 36); «не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42).

Своим учением, Своими делами и всей Своей жизнью Христос творил не Свою волю, но волю пославшего Его Отца, заключающую в себе тайну будущего всеобщего воскресения (Ин. 6, 38—39). Евангелие свидетельствует о том, что Христос пребывал в подвиге борения: Гефсиманская молитва явилась торжеством нравственно-волевой победы человеческой природы Христа над ее естественной немощью, динамически приобретенной Адамом в грехопадении и потенциально усвоенной Сыном Божиим в Воплощении, с тем, чтобы побежденное в Адаме победило во Христе. В послушании Небесному Отцу человеческая свобода Христа проявила и осуществила себя во всей своей идеальной полноте.

Свобода Богочеловека в господстве над природной необходимостью проявилась в Его добровольном подчинении причинно-следственным закономерностям жизни мира. По Своему бесконечному милосердию, добровольно, Бог Слово воплотился, вступил в круг и под действие конкретных природных и исторических условий. И хотя в каждый отдельный момент Своей земной жизни Сын Божий имел власть изъять Себя из-под действия этой исторической или естественной причинности, Он в Своем вочековечении не захотел превышать Божественным всемогуществом границ тварного естества, не отстранил от Себя и неизбежную для всякого человека смерть. Христос до конца разделил участь человека, утратившего свою первозданную свободу и унаследовавшего физическую обреченность и смерть. Подчинив Себя природной необходимости, Сын Божий тем самым преодолел налагаемые ею ограничения свободы. Вступив в мир, Он вошел в область отравленного злом бытия, принял плоть находившегося под бременем греха со-человека. Торжеством Христа над природной необходимостью явились совершенные Им сверхъестественные чудеса, предварившие во времени Его победу над смертью и Его славное Воскресение. Абсолютная полнота власти над природной необходимостью была явлена Богочеловеком в том, что Он был свободен отдать Свою жизнь и свободен снова принять ее (Ин. 10, 18). Предпосылкой Его Воскресения была победа свободы любви над ужасом страданий и смерти, объявившим Его человеческое естество в страшный час Гефсиманской ночи. В обладании любви и свободы Он следовал воле Небесного Отца.

Евангелие удостоверяет нас также в том, что Христос никогда не стремился явить Свое превосходство и Свою власть над людьми. Любовь и снисхождение к людям до самой крайней степени самоумаления были той единственной властью, которой Он обладал и которой учил Своих последователей.

Идеальная свобода Господа Иисуса Христа является метафизическим основанием духовной свободы каждой человеческой личности. Таинственно облекаясь во Христа и

становясь причастником благодати Святого Духа и Его сверхъестественных даров — мира, радости и любви (Гал. 5, 22) человек обретает основу свободы, ее источник и полноту.

Предопределение Божие и нравственная свобода человеческой личности

Православная Церковь учит и исповедует, что превечное предопределение Божие о мире и человеке не исключает и не устраниет личную свободу отдельного человека. При этом предопределение Божие, понимаемое как абсолютное предведение Божие о всем, что совершается во времени, ничем не ограничивает нравственную свободу человеческой личности.

Иначе смотрит на вопрос о предопределении инославный Запад. Идущая от времен блаженного Августина и Фомы Аквинского интерпретация детерминизма в своем наиболее ярком виде явила себя в учении кальвинизма, в котором последовательно и до конца доводятся все ужасы предопределения. Центральное место в теории предопределения Запад отводит вопросу личного спасения человека. При этом спасение человека Запад понимает всего лишь как акт внешнего, юридического оправдания человека перед Богом, а не как процесс внутреннего освящения, преображения и обожения человека. Исходя из юридического понимания спасения, Кальвин учил о путях оправдания человека перед Богом, где совершенно оставляется без внимания нравственное достоинство человека и где все отводится абсолютной и неисследимой воле Божией. Вопреки Священному Писанию, возвещающему, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4), Кальвин учил о двояком предопределении людей: одних — к славе, а других — к погибели, провозглашая свою доктрину как непреложную волю Божию и тем самым приближая свой взгляд на спасение к учению Корана. Согласно Кальвину, абсолютное предопределение совершенно устраниет человеческую свободную волю. По Кальвину следует, что избрание или отвержение человека Богом — это неизбеж-

ность судьбы: кого Бог не избирает, Он отвергает. Отсюда логически вытекает, что существует изначальное неравенство в судьбах разных людей, где одни предопределены к спасению, а другие обречены на гибель. Разделяя точку зрения Лютера об отсутствии у людей в результате грехопадения свободы воли, Кальвин довел ее в своем учении о предопределении до логического абсурда.

Последовательность кальвинизма в вопросе о предопределении вызвала в католичестве реакцию в сторону самозащиты. На Тридентском Соборе было осуждено августинно-лютеровское учение (имена не назывались) об утрате Адамом в первородном грехе свободы воли.

Православный Восток, оставшись внутренне не затронутым проблемами и спорами, которые возникали на Западе вокруг учения о предопределении в августинизме, томизме и кальвинизме, выразил свой взгляд на предопределение в «Послании Восточных Патриархов»:

«Веруем, что Всеблагой Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он не восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины, ибо это не свойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, Который «всем человеком хощет спастися и в разум истины приити» (1 Тим. 2, 4), но поскольку Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своей свободной волей, а другие худо, то поэтому одних предопределил к славе, а других осудил... Но что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределляемых или осуждаемых, это мы почитаем безумием и нечестием... Верить таким образом, учить и мыслить мы не дерзнем никогда... и тех, которые так говорят и думают, мы предаем вечной анафеме и признаем худшими всех неверных».

Святая Церковь учит о том, что Бог по Своему Естеству, то есть по Своей Сущности, или Природе, абсолютно трансцендентен миру: Он творит мир Своим Божественным действием, которое является имманентной первопричиной бытия мира. Божественное действие, энергия, благодать, ни

в коем случае не упраздняет тварной свободы человека в ее индивидуальном проявлении. Даровав человеку свободу, Бог воздействует на человека Своей любовью, а не принуждением. Свобода Божественной любви предполагает со стороны человека ответную любовь в свободе. Нет любви без свободы, так же, как нет и свободы без любви. Свобода личности как одно из основных проявлений в человеке образа Божьего остается неприкосновенной и неуничтожимой. Бог не нарушает Своим всемогуществом нравственной свободы человека. Он говорит: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною». (Откр. 3, 20).

Эта дверь есть личная свобода человека, источник его самобытности и нравственного состояния, его открытости или замкнутости по отношению к Богу. Создав человека, Бог дал ему в собственность этот источник, владение которым означает свободное принятие или отвержение Божией милости и любви.

Отношение Церкви к вопросу о предопределении с наибольшей ясностью и полнотой выражается в ее учении о Промысле Божием, включающем в качестве своего самого фундаментального принципа положение о нравственной свободе человека.

Промысл Божий в судьбе каждого человека — это некий диалог премудрости, благости и всемогущества Божьего с личной свободой человека. Инициатива в этом диалоге принадлежит Богу, но с неизменным соблюдением свободы человека и вообще всей разумной твари. Господь не уничтожает Своим всемогуществом силы зла, Он щадит даже падших ангелов, оставляя вместе пшеницу и плевелы до жатвы, Он попускает зло, чтобы блести свободу твари, и в этом заключаются долготерпение и любовь Божия к сотворенному миру. Но настоящее состояние мира не есть его неизменный и окончательный образ. Глазами эсхатологической веры Церковь видит несовершенство нашего человеческого мира, но знает и исповедует, что наступит его конечное обновление и преображение. Надежда Церкви, устремленная в будущее, проистекает из веры в Воскресение

Христово, в Божественную победу Христа над смертью и мировым злом вообще. Эта надежда предвосхищает преодоление всего того, что принадлежит темной области греха и смерти и что не достигнет будущего царства преображения как в личном, биографическом, так и в мировом, общечеловеческом, плане.

Богу от вечности ведомо все, что должно быть и что должно совершиться во времени. Вечность имеет в себе все содержание времени. Во времени нет ничего, что не имело бы для себя основания в вечности. Поэтому и онтологический детерминизм при наличии нравственной свободы есть нечто совершенно иное, нежели причинное предопределение всего от вечности. В вечности Бог предопределяет лишь все возможности того, что может совершиться в мире, но эти возможности творчески реализуются нравственной свободой человека, и она, как всякое творчество, содержит в себе нечто новое. Но это «новое» ново лишь для твари, а не для Бога, оно ново лишь в действительности, а не в возможностях. Эта всецело ведомая Богу возможность самоопределения человека и есть тот экзистенциальный горизонт нравственной свободы человеческой личности, который в каждом свободном действии уходит в недосягаемую беспрепредельность и сливается с тайной предвечного Божественного замысла о мире и человеке.



ГЛАВА VI

ЦЕННОСТНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ И НРАВСТВЕННОЕ ДОСТОИНСТВО ЛИЧНОСТИ

Личность в системе ценностных ориентаций

Основополагающим и важнейшим аспектом свободного и творческого отношения к жизни является ориентация личности в области этических смыслов и ценностей.

Прежде всего необходимо выяснить, какие факторы определяют способность личности осуществлять ориентацию в окружающем мире.

В разработанной К.Г. Юнгом типологии характеров доминирующее значение в системе ценностной ориентации имеет одна из функций души: сознание, чувство, интуиция или ощущение. С помощью какой-либо доминирующей функции личность определяет свое преимущественное отношение к реальности бытия.

Бытие открывается человеку как двойная очевидность, удостоверяющая его в том, что есть мир и что его «я» существует в этом мире. Мир и «я» соединены не только физической, но и метафизической связью и воспринимаются самой личностью как нерасторжимое в пределах биографического времени бытие «я-в-мире». В этой нераздельности и неслитности бытия мира и бытия «я» заключается предпосылка ценностной ориентации человека в мире.

Второе, что важно и необходимо отметить, — это то, что свое отношение к себе и к миру личность определяет в таких самых изначальных и фундаментальных категориях, как категории «иметь» и «быть». Обе категории воспринимаются личностью как жизненная задача. «Иметь» и «быть» — это две важнейшие посылки, две основные категории, два вида самоопределения в общей онтологии личностного

существования. Различаясь и связываясь друг с другом внешне и внутренне, друг друга взаимоисключая и взаимодополняя, эти две категории составляют основной стержень человеческого существования, двойную спираль тайны смысла личной и общечеловеческой жизни. Какие бы примеры ни представляла история, речь идет о реализации этих двух принципов — «иметь» и «быть».

Задача «иметь» представляется как нечто очевидное, привлекательное, желанное и, главное, более доступное и осуществимое, чем задача «быть», требующая умозрения и действия, связанного с напряжением и отдачей творческих сил. В отличие от эмпирически-горизонтального «иметь» задача «быть» носит идеально-возвышенный характер. Категории «иметь» и «быть» соотносятся между собой, как царство нужды и необходимости с царством достоинства и свободы. Вот почему, несмотря на свою недоступность и трудность, идеально-возвышенная задача «быть» никогда не забывается в повседневной человеческой жизни. Мир и блага мира суть ближайшие и очевидные ценности, которые желательны и которые поэтому важно или необходимо «иметь». Но личность как самосознающее себя «я» есть ни с чем не сравнимая, ни на что не сводимая и ни на что не сменяемая данность, которая, несмотря абсолютно ни на что, должна следовать своему основному призванию «быть».

Преимущественное стремление человека к тому, чтобы «иметь», или к тому, чтобы «быть», может носить априорный, врожденный характер — «от юности» — или может явиться результатом сознательной ориентации личности в реальной жизненной плоскости и определяться либо привязанностью к миру, либо стремлением к реализации внутреннего смысла существования. Так, согласно Юнгу, судьба одного человека обусловлена преимущественно внешними объектами его интересов, судьба другого — его собственной внутренней жизнью. Ориентация с преобладающим интересом к внешнему миру является экстраверттивной установкой и определяет собой экстраверттивный характер личности. Ориентация с преобладающим интересом к внутренней жизни является интраверттивной установкой и определяет собой интраверттивный характер личности.

Как интравертивный, так и экстравертивный характер можно встретить в реальной жизни и в описаниях художественной литературы. Всем известны те замкнутые, самоуглубленные и часто с трудом постигаемые натуры, которые составляют яркую противоположность натурам открытым, обходительным и приветливым. Нередко в одной и той же семье один ребенок обладает экстравертивным, другой — интравертивным характером, как, например, классически описанные Пушкиным характеры Ольги и Татьяны. Обладая уживчивым или, по крайней мере, доступным характером, экстравертивная личность предпочитает не обременять себя чрезмерным углублением в проблему человеческих отношений. На ее ясном и безоблачном горизонте нет и тени забот, тревог или сомнений. «Всегда, как утро, весела», она способна производить впечатление на окружающих и распространять на них свое влияние. Напротив, интравертивная личность в своей внутренней самоуглубленности и задумчивости «дика, печальна, молчалива» и, по-видимому, не проявляет особой заинтересованности не только чем-либо обладать, но и иметь внешний успех или, вообще, что-либо из того, что ценится обычно среди людей. О внутреннем опыте интравертивной личности можно словами поэта вслед за В.С. Соловьевым сказать, что в своем созерцательном единении «она небес не забывала», в отличие от экстравертивной личности, которая «земное все познала, и пыль земли на ней легла».

Из приведенных различий, отмеченных в ориентациях на мир и на «я», можно уже предполагать, что категории «иметь» и «быть» способны по-разному реализовывать себя в экстравертивной и интравертивной установках.

В экстравертивном характере, с его относительно высоким уровнем притязаний на межличностный статус, преобладающее значение приобретает категория «иметь». Человек ориентируется на данные, которые ему доставляет внешний мир: не только лица, но и вещи привлекают его интерес. Соответственно интересам его поступки обусловлены влиянием лиц и вещей. Приспособление к обстоятельствам — отличительная черта экстравертивно ориентированной лич-

ности. Предпочтительное внимание уделяется ею объектам внешнего мира и их обладанию.

Если в системе ценностной ориентации доминирующую роль выполняет сознание и если в основе отношения к жизни лежит экстравертивная установка, мы можем иметь типичный пример экстравертивного мыслительного характера. В своих крайне выраженных формах этот характер носит печать какого-то слепого, иррационального преклонения перед «принципом» и заключает в себе присутствие чего-то ограниченного, бездушного и бесчувственного. Человек этого типа придает не только самому себе, но и всему, что его окружает, аксиологическую значимость, вытекающую из им самим выработанной формулы, которой он измеряет добро и зло и определяет должное и недолжное. Правильно все то, что соответствует этой формуле, неправильно то, что ей противоречит. Для человека экстравертивного мыслительного типа эта формула — мировой закон. Все должно совершаться не ради пользы и любви к человеку, а ради «принципа», во имя которого всех и все нужно втиснуть в определенную схему. Чем вернее соблюдается принцип верности формуле, тем сильнее умерщвляется всякая жизнь, не соответствующая формуле. Тяжелые последствия экстравертивной логической формулы испытывают, в первую очередь, ближайшие друзья и родственники ее ревностного блюстителя, который сам чаще всего страдает от того, что у него подавлены все формы жизни, зависящие от эмоций. Однако последовательно и до конца этот принцип осуществляется редко. С помощью удобной умственной маскировки, представляющей собой наивный самообман, человек позволяет себе некоторое отступление от принципа и допускает смягчение формулы. С другой стороны, доминирующее положение сознательно проводимого принципа, как уже было отмечено, ведет к подавлению эмоций, которые уходят под порог сознания и затем обнаруживают себя в некоторых ситуациях. Их последующее неожиданное проявление в будущем останется для человека загадкой. Так, например, сознательный, иногда исключительный альтруизм нередко перекрещивается с тайным, скрытым от

самого человека эгоизмом: на бескорыстных с виду поступках лежит печать своекорыстия. Безотчетно действующий принцип «иметь» проявляет свою эгоистическую сущность: даже при самых чистых этических намерениях он приводит человека к такому результату, что открывается и становится ясной решающая роль иных мотивов, совсем не этических. Например, оказание какой-либо услуги или внимания может быть продиктовано желанием произвести эффект или стремлением подчинить кого-либо своему влиянию и зависимости. Там, где все подчинено сознательно или бессознательно проводимому принципу «иметь», подлинного «быть» уже нет: личность не осуществляет, а лишь узурпирует достоинство принципа «быть», внешняя форма которого проявляется в тенденции, носящей, как правило, эгоистическую окрашенность, например, в тенденции быть интересным и производить впечатление на окружающих.

Наиболее ярко стремление к реализации принципа «иметь», то есть стремление к обладанию вещами и внешними преимуществами, выражается в человеке, основную черту которого составляет ориентация на внешний, чувственно воспринимаемый мир. Это экстравертивный сенсорный характер. Юнг говорит, что нет другого человеческого типа, который по реализму равнялся бы экстравертивному сенсорному типу. Часто человек этого типа сам не знает, в какой степени он подвержен чувственности. Это человек чувства, для которого ощущение жизни в ее материальной конкретности означает полноту бытия. Он вовсе не должен быть человеком грубой чувственности. Напротив, он может дифференцировать свое ощущение до самой высокой степени эстетического восприятия, никогда не изменяя своему принципу иметь объект и наслаждаться его обладанием. В обществе это не отталкивающий человек, наоборот, он располагает приятной и живой способностью к общению, иногда он обладает тонким эстетическим вкусом. Он хорошо одевается, соответственно своим обстоятельствам, у него утонченный вкус принимать гостей, ему свойственно следовать комфорту и моде и преклоняться перед своим собственным правом обладать всеми возмож-

ными благами жизни. Его идеал — чувственно воспринимаемая действительность, и по отношению к ней он полон почтения. Но чем больше доминирует в нем чувственность, тем неприятнее становится этот тип. Он развивается или в грубого, стремящегося к наслаждениям эгоиста, или в скрупулезного рафинированного эстета.

Не следует думать, что экстравертивная установка исключает возможность самоуглубления личности и погружение ее в собственное переживание. Несомненно, что всякая личность способна мыслить категориями самооценки. Однако экстравертивно ориентированной личностью самооценка дается с точки зрения окружающего ее внешнего мира, в восприятии «другого» или «других». Экстравертивная личность мыслит себя как «я», но не в своей собственной оценке, а как это «я» является «другому» или «другим». Парадоксальным образом экстравертивная и эгоистически настроенная личность не живет своей настоящей жизнью, она рассеивается по объектам внешнего мира и забывает о своем самоформировании и становлении, о задании «быть». С момента Адамова преступления, говорит преподобный Макарий Великий, ум человека рассеялся по предметам мира сего, смешавшись с помыслами земными и вещественными. Чистое отношение к самому себе, свободное от мнений среды, может быть только этическим и религиозным. Такое отношение достижимо скорее всего в опыте интравертивной установки, в котором оно становится единственным возможным творческим принципом ценностного переживания «я».

Когда жизнь открывается человеку в возможностях «иметь» и «быть», одна личность выбирает обладание, другая — становление. Но обладание апеллирует к достоинству: «иметь» не имеет смысла без «быть». Обладание ставит неизбежный вопрос о последнем смысле и требует размышления над вечной проблемой «быть». То, что интравертивной личности присуще «от юности», в экстравертивной личности достигается в биографических рамках индивидуального опыта. Преодоление тенденции к обладанию означает переход личности от экстравертивной ориентации к

интравертивной. Отказываясь от притязаний и разочарований, связанных с обладанием миром вещей, интравертивная личность приобретает способность познания априорных образов умопостигаемого мира. Это — моменты углубления в себя, бескорыстного созерцания благолепия творения Божьего, молитвы и славословия Бога. Интравертивная личность ориентирована на становление, которое есть вечное творчество и непрерывный процесс. Она имеет свое основание в Боге и только в Нем одном находит свое подлинное становление. Она осознает свою бытийность как свободное от всего «я», обретающее в Боге источник жизни и находящееся в обладании Его Божественной благости и любви, достойных религиозного поклонения и славословия. В каждый момент личность причастна к становлению, открывающему для нее неисчерпаемую полноту бытия.

Интравертивный характер, несмотря на самоуглубленность и погружение в собственное переживание, не допускает поверхностного и пренебрежительного отношения к нравственным нормам и ценностям. Но было бы большой ошибкой сводить его нравственное миросозерцание к какой-то абстрактной и скучной моралистике, которая может быть присуща мыслительному экстравертивному типу. Напротив, вся его нравственно-ценностная ориентация устремлена к самой возвышенной онтологии, к умному постижению Бога, Его премирной благости и вечных законов; она опирается на величественную и торжественную христианскую космологию и на созерцание бытия с его величайших вершин до последних низин, до самых скромных, но все-таки ценных периферийных реальностей бытия.

Достоинство и назначение человека

Учение о достоинстве человека и его творческой деятельности в мире, о ценности всего того, что создается или воплощается им в области всеобщего и безусловного блага, составляет один из важнейших разделов этики.

Понятие «достоинство» выражает отношение человека к жизни, ее смыслу и ценностям; оно является чрезвычайно

глубоким и емким понятием, имеющим вполне конкретное этическое измерение и содержание.

В воззрениях на достоинство человека следует исходить из учения Церкви о творении человека Богом, Бого воплощении и обожении человеческой природы во Христе и в системе этих важнейших доктринальных координат строить опыт православной аксиологии.

В онтологическом смысле с понятием достоинства связывается, во-первых, представление об уникальности человека как образа Божьего, как носителя нравственного и религиозного сознания, занимающего высшую ступень в иерархии личности. Во-вторых, достоинство человека следует понимать как неисчерпаемость, богатство и благолепие внутреннего мира человеческой личности, который экспрессиируется в его облике и в созидающей творческой деятельности. В этическом смысле достоинство есть не что иное, как следование нравственному закону и указаниям праведной совести, как доблесть в исполнении долга и высокого человеческого призыва. В религиозно-духовном смысле достоинство означает степень преображенности человека сверхъестественной Божественной благодатью.

Уникальность человека заключается в том, что его бытие своим метафизическим основанием утверждается в Боге, обладая в то же время свободой творческого самовыявления и становления. Об уникальности человека говорит Священное Писание и вся святоотеческая традиция. Человек представлен здесь как пересечение самых глубоких метафизических смыслов, раскрывающихся в предвечном Божественном определении и историческом процессе. В онтологическом плане человек — сплав бытия и небытия. По мысли митрополита Московского Филарета, он содержится над бездной собственного ничтожества, под бездной Божией благости. В себе самом человек не имеет причины бытия, он существует благодаря своей причастности к Богу и в Нем обретает источник жизни. Человек, как и мир, бездонен и существует не из себя. Человек сотворен Богом как Абсолютной Личностью, Которая в Своем Воплощении стала самой глубокой метафизической

основой бытия человека. Сотворенность человека Богом по образу и подобию Божьему и Воплощение Бога, в котором Бог стал Человеком, не переставая быть Богом, суть самые таинственные в своей непостижимости и самые принципиальные в своей метафизической сущности и реальности истоки человеческого бытия, в приобщении к которым утверждается не просто высокое, великолепное или славное, но именно ни с чем не сравнимое богоподобное достоинство человека.

Христианское учение о достоинстве человека утверждается на личностном понимании бытия. Библейская концепция мироздания, как отмечает в «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосев, характеризуется провозглашением личностного начала в человеке, то есть того, что оригинально, своеобразно, неповторимо, несводимо ни на что другое и, прежде всего, неразрушимо ни в пространстве, ни во времени. Человек сотворен как личность, и, следовательно, нет во всем мире ничего, что могло бы в причинно-генетическом смысле обусловить возможность бытия человека как личности, кроме единственного того, что человек создан Абсолютной Личностью, единым творческим действием Отца и Сына и Святого Духа. В уникальности, неповторимости, оригинальности и неразрушимости человеческой личности следует видеть один из наиболее существенных и глубоких моментов ее бытия и одно из наиболее ярких проявлений ее богоподобного достоинства.

В догматическом учении Церкви богоподобие человека признается не только данностью, но и заданностью, определяющей смысл человеческого существования. Стремление личности к достижению полноты богоуподобления и приобщение ее к вечной Божественной жизни в ее совершенной полноте, неисчерпаемости и славе объявляются в святоотеческой традиции основным предназначением человека. В основе исполнения человеком его предназначения лежит глубокий и таинственный процесс раскрытия им своей духовной и нравственной одаренности. Восхождение человека на новые ступени бытия есть не эволюция, не прогресс, а есть метаморфосис, преображение. Однако за-

темненность человеческой природы грехом делает задачу восхождения к фаворскому свету особенно трудной.

Человек соединяет в себе природу духовную с природой материальной. Его тело, как и духовная сущность, тоже индивидуально и имеет вполне личностную завершенность. Но даже не в этом заключается его основное достоинство. С библейской точки зрения, основное достоинство человека заключается, конечно, не в его телесности как таковой, но в его сотворенности Абсолютной Личностью. Церковь указывает на достоинство человеческой плоти, которая вышла из рук Творца, как из рук ваятеля, и явилась вещественной ризой, в которую облachtился Сын Божий в Своем Пришествии в мир. Если прекрасное, вообще, есть воплощение смысла в материи, то все прекрасно в личности, когда она претворена смыслом и обращена к Богу, и все безобразно в ней, когда она отвращена от Бога. Безобразно то, что еще не побеждено смыслом, когда материя еще не поддалась окончательному оформлению через одухотворяющий и преображающий ее смысл. Поэтому видимое внешнее благообразие человека есть отражение внутреннего благолепия души, находящейся в умном безмолвии и величественном покое, пребывающей в себе и ни в чем не заинтересованной, кроме бескорыстного созерцания и бесконечного постижения вечного смысла бытия. Внешнее благообразие есть экстериоризация внутреннего, душевного благолепия; душевное — отражение умного, умное — отблеск Божественной красоты, рождающейся в умном созерцании Бога. Открываясь для восприятия высшего религиозного созерцания, ум человека просвещается Божественным озарением. А.Ф. Лосев говорит, что во всех вещах, и во всех личностях, и во всем обществе, и во всей истории, и во всей природе и во всем космосе прекрасной является лишь озаренность со стороны Надмирного и Абсолютного Начала, то есть отражение во всем Абсолютного Лика Божьего. Прекрасное, как и бытие, иерархично. Иерархично и человеческое служение, и творчество.

Последний аспект в учении о достоинстве человека связан с темой обожения человека Божественной благодатью.

Человек восходит к обожению через видимые образы и символы, являемые в иерархическом служении Церкви, в ее сакраментальной литургической жизни. Через посредство священных образов и символов личность воспринимает Божественную благодать и одухотворяет свое чувственное восприятие. Ум человека становится боговидным, способным к созерцанию и переживанию Бога, открывающегося в Своих нетварных энергиях и сообщающего человеку Свою обожающую благодать; плоть становится световидной.

По изъяснению святых отцов Церкви, христианское предназначение человека есть уподобление его Божественному Первообразу, и если человек желает быть образом Бога невидимого, он должен сообразовать стиль своей внутренней жизни со Христом, Сыном Божиим, Которому обязан своим бытием, достоинством и величием. В следовании евангельской заповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48) — заключается высшее предназначение человека и оправдание всего его нравственного пути.

Современная ситуация свидетельствует о мировоззренческом и нравственном тупике, в который зашел весь мир, явно не справляющийся со своей основной задачей устранить разрыв между субъективной жизнью человека и его объективным предназначением. Достоинство жизни отдельного человека не соответствует уникальной ценности его личности. Дистанция между нравственным идеалом и его реальным осуществлением в жизни становится все более очевидной. В этой ситуации достоинство и назначение человека должны быть осознаны миром как потерянное всеобщее духовное первородство, которое возвращается каждой отдельной личности в ограде Церкви, в возрождающей стихии ее благодатной жизни.

Если в самом обобщенном смысле жизнь есть структура, противостоящая тенденции к хаосу, распаду и уничтожению и, наоборот, стремящаяся к самоорганизации, то из этого следует, что этическое отношение к жизни должно означать противостояние личности нравственному распаду и гибели

и ее всемерное стремление к нравственному порядку и совершенству. Нравственным назначением человека является задача устранения противоречия между идеалом и реальным содержанием жизни: степень приближения личности к нравственному идеалу всегда означает степень преодоленности ею стихийного и хаотического начала и, вместе с тем, степень той благодатной и универсальной преображенности, которой определяется ее высокое нравственное достоинство.

Диалектика достоинства и унижения личности

Начиная с древнейших времен, мы встречаемся с парадоксами на пути рационального объяснения человека. Уже в Ветхом Завете человек представлен как пересечение онтологических загадок, возникающих и развертывающихся в универсуме вселенского бытия. В своей сотворенности человек противостоит нетварности Бога, но по своей идеальной сущности он — образ Божий. Человек предстоит в открытости и незавершенности: он открыт для становления. В плане существования признается одновременная причастность человека двум мирам: миру чувственно воспринимаемому и миру умопостигаемому. Носитель двух естеств, зритель видимой твари, таинник твари умосозерцаемой, человек причастен двум мирам — материальному и духовному. Своим телом человек принадлежит земле, но своим умом он вышел за пределы материального мира и принадлежит миру умопостигаемому, духовному. В ноуминальном плане человек — образ Бессмертного, земной ангел, таинник умосозерцаемого творения, носитель Божественной благодати. В эмпирическом плане человек облечен в тело, созданное из земного состава, он плотоносец и зритель видимой твари. В предвечном Божественном замысле человек призван к бессмертной блаженной жизни; в конкретном эмпирическом смысле он отпал от равноангельской жизни, лишился Божественной благодати, облекся в дебелую плоть, как в грубую ризу и в мертвенный хитон.

В идеальном плане человек как образ Божий имеет высшее и ни с чем не сравнимое достоинство. Однако в

эмпирической плоскости это царственное достоинство человека находится под покровом физического и морального унижения. Человек жалок в своей подверженности нравственному беспорядку и злу, оказывается беспомощным и бессильным в противоборстве со смертью. Человек жалок в своей ограниченности пределами материального естества, в своей подверженности немощи и страданию, в своей конечной физической обреченности. Нравственная немощь и подверженность темным стихийным влечениям и страстям делают человека еще более достойным глубокого сожаления.

С идеально-аксиологической точки зрения, человеческая личность является высшей и царящей в мире ценностью. Однако в реальной действительности личность человека часто оказывается затерянной и забытой в географическом и социальном мирах. Человек может рассматриваться как средство для достижения чьих-либо индивидуальных корыстных и эгоистических интересов, может быть также покинут или ставиться ни во что, если стоит на пути чьих-либо преступных и агрессивных замыслов.

С точки зрения душевно-телесной организации, человек предназначен для переживания блага. Однако парадоксальным образом человек более чувствителен к переживанию страдания и боли, которые делают его уязвимым, несчастным и обреченным. Устройство сенсорных органов и высшей нервной системы таково, что переживание физического или душевного страдания превосходит переживание счастья своей силой, интенсивностью, продолжительностью и глубиной. При этом человек всегда переживает больше и глубже, чем он об этом может сказать. Адекватных средств для передачи его переживаний при помощи абстрактных понятий не существует.

В попытках осмыслиения достоинства человека и оправдания его ценности, в свете перечисленных парадоксов унижения и бесславия, загадок и тайн неизмеримо больше, чем ответов и рационального смысла. Вся диалектика достоинства и унижения человека может быть уложена в парадигму такого этического измерения человека, которое сочетается с библейским пониманием прародительского греха и изгнания человека из рая как исходной точки его

нравственных перипетий, развертывающихся во времени и пространстве.

Божественное Откровение говорит о падении человека, в котором был виновен сам человек. Человек пожелал вкусить запретный плод, «иметь» сокрытое от него знание и «быть» в идеальном смысле «как боги», не предварив свое желание реальным осуществлением задачи богоуподобления. Постепенно идея падения человека исчезает и забывается в жизни древнего мира. Первичным состоянием человека стали признаваться неведение, темные влечения, безрассудные желания и страсти. Это древнее заблуждение перешло в новую западную мысль, пытающуюся с помощью концепций эволюции и бессознательного сместить человека с его центрального положения в мире и лишить его изначального богоподобного достоинства.

Положение человека в мире после изгнания из рая характеризуется своей диалектической напряженностью, обусловленной полярностью идеального и реального в человеческом существовании. С одной стороны, человек — изгнаник рая, с другой — он гражданин космоса, обладающий хотя и ограниченными, но все же неоспоримо принадлежащими ему правами на жизнь. С одной стороны, он остается носителем образа Божьего, с другой стороны, он терпит в земле изгнания не соответствующие его высокому небесному достоинству унижение и позор. Здесь следует сказать, что достоинство человека оказывается поколебленным и потерянным в той степени, в какой человек отступил от Бога и подпал под власть греха и страстей. Тело человека — храм Божий, и поэтому есть самые глубокие основания скорбеть о том, что личность находится в рабстве у низшей природы и ее «храм... телесный весь осквернен».

Церковь возводит человека из состояния рабского унижения в высшее нравственное достоинство, с которым соединяются ответственность и призвание. Бог в очеловечился во Христе, чтобы научить человека жить и сделать его достойным Своей Божественной благости и любви. Следуя за Христом и принимая на себя образ Его добровольного

унижения и смирения, христианин знает, что это видимое его унижение является только желательным темным фоном для блеска его сокровенной будущей славы. Будущие достоинство и слава последователя Христова — реальность вплоть до трансцендентная по отношению к переживаемому им на земле имманентному унижению.

Таким образом, диалектика унижения и достоинства человека определяется противоречивостью человеческого существования в целом: это диалектика сущего и должно-го, данного и заданного, феноменального и ноуменального, земного и небесного, временного и вечного.

Эмпирическая и метафизическая судьба человека

Рождение человека, его возрастание, формирование и становление, его жизненные интересы, цели, деятельность и, наконец, его старение и умирание определяют в самых общих чертах эмпирическую судьбу человека. Но за этой эмпирической судьбой прозревается в свете Божественного Откровения и святоотеческой богословской традиции метафизическая судьба человека, его причастность к вечной жизни и его будущее воскресение в преображенном и прославленном теле.

Ценностная ориентация человека в мире имеет самое непосредственное отношение к эмпирическому и метафизическому аспектам бытия человека.

Нравственное сознание и свобода создают предпосылки для ориентации человека в области нравственного самоопределения и практической деятельности. Жизнь открывается человеку как очевидная и универсальная реальность, по отношению к которой человек должен себя определить и в контексте которой он должен себя выявить, раскрыть и осуществить. С точки зрения онтологического персонализма, жизнь может быть объяснена и описана как система реальностей, смыслов и ценностей, являющихся предметом интересов, потребностей и выборов личности. Осуществление всех этих отношений человеческой личностью в ее ориентации на внешний мир является средством формиро-

вания ее структурной целостности и завершенности. Этот процесс совершается в пределах биографического времени каждой конкретной личности.

Преобладание в системе ценностных ориентаций тех или иных выборов формирует соответствующую этим выборам и складывающуюся из этих выборов эмпирическую структуру личности. Эмпирическая структура личности включает в качестве своего содержания все то, что пережито, пере-думано, творчески усвоено и осуществлено человеком в течение всего его жизненного пути. Как личность каждый человек несет в себе наследие всей прожитой жизни, которое становится тем неотъемлемым свойством ее эмпирической сформированности, с которым она переходит в вечность.

По отношению к личности как чистому образу Божьему ее эмпирическая сформированность является «одеянием», в котором она предстает перед лицом вечности. Достоинство или недостоинство «одеяния», облаченность в «брачные одежды» или «нагота» суть таинственные метафизические определения, встречаемые в Священном Писании и в церковной письменности. Перед лицом вечности человек должен разоблачиться и отрешиться от всего тленного, то есть от всего, что составляет праздное и ненужное содержание его эмпирической личности. Но без подобающего одеяния душа не может войти в Божественный свет и остается во внешней тьме, вне Божественного чертога.

Яркий образ метафизической судьбы человека мы находим во фрагменте третьей главы Первого послания святого апостола Павла к коринфянам. По смыслу этого фрагмента, во Христе каждому человеку дано основание его обожения. Обожение — это утверждение человеком своей бытийности в Боге и причастность к неисчерпаемой полноте Божественной жизни. Обожение означает духовную сформированность личности и ее преображенность Божественной благодатью. Процесс созидания эмпирической структуры личности уподобляется здесь постройке дома. Дом, построенный из драгоценных камней, золота и серебра, должен означать ориентацию личности на высшие, царящие в

мире, нравственные и духовные ценности, на прекрасные христианские добродетели, из которых созидается внутренний храм души, эмпирическая личность. Главное достоинство такой личности в ее богоизображении. Наоборот, личность, не стремившаяся к богоизображению и ориентированная на призрачные, эфемерные или корыстные цели, должна быть уподоблена дому, скорее даже хижине, какие были на Востоке, построенной из дерева, сена и соломы, то есть из материалов, не способных противостоять огню. Апостол говорит: «У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3, 14–15).

В интерпретации священника Павла Флоренского мы видим здесь противопоставление «самого» человека его «делу», которое должно подвергнуться огненному испытанию. «Сам» человек — это его ноумenalная личность, которая как неуничтожимый в нем образ Божий не способна сгореть, а «дело» — это его эмпирическая личность, результат его эмпирической сформированности в итоге прожитой жизни.

Если интересы, запросы и все жизненные потребности человека были ориентированы лишь на внешний успех, благополучие, материальные выгоды, превращаясь при этом из средств к существованию в его цель, и цель эта осуществлялась под знаком «иметь», то перед лицом вечности вся эта надстройка теряет смысл, «сгорает», поскольку в вечности «иметь» что-либо из того, чем обладал человек на земле, уже ничего нельзя, а единственно оправданный перед лицом вечности принцип «быть» не был осуществлен: в биографических рамках времени личность как целостная структура оказалась не только не преображенной, но даже еще и не сформированной.

Метафизическая судьба духовно не преображенной личности есть реальность, вполне соотносимая с моментом эсхатологического переживания стыда как итога несостоинственности, и крушение ложной надежды. Указание на отсутствие «одежд», означающее потерю личностью

нравственного достоинства, дополняется здесь онтологической параллелью «урона», причиняемого огнем и обнаруживающего бесполезность «дела» всей неправильно ориентированной эмпирически прожитой жизни.

Тема эмпирической и метафизической судьбы человека с неизбежностью ставит проблему оправдания в человеческой жизни земных благ. Основной смысл проблемы здесь сводится к вопросу о том, чем являются земные блага по отношению к благам небесным: их естественным прообразом или, наоборот, их онтологическим антиподом, требующим в будущей жизни расплаты за каждый полученный на земле эквивалент добра? В решении поставленного вопроса необходимо подчеркнуть, что истинным прообразом небесных благ являются переживаемые человеком на земле духовные блага. Однако христианство, призывая человека к наследию духовных благ, не отвергает ценности земных благ, составляющих необходимое условие земного человеческого существования. С точки зрения христианской космодиаи, источником как духовных, так и вещественных благ является абсолютная и надмирная благость Божия. Земные блага, ниспосылаемые праведнику, являются видимым знаком благословения Божьего, так же, как и выпадающие на его долю скорби и жизненные испытания служат знаком его особого небесного избранничества. Будучи дарами Божией благости и ближайшим прообразом духовных и небесных благ, ниспосылаемые человеку земные блага требуют в своем ценностном переживании благоговейного и одухотворенного восприятия.

Как творение Всеблагого Бога человек создан для переживания блага, стремление к которому составляет основное содержание его бытия. Однако приобщаясь к земным благам и видя, что они временны, скоротечны и преходящи, душа обращается к непреходящим, духовным и вечным благам, рассматривая их в качестве главных ценностей жизни. Последний момент предполагает мировоззренческую и ценностную переориентацию личности. По мере возрастания и старения человека эмпирический аспект переживания блага все более теряет свое преимущественное и

центральное место в личной жизни, уступая первостепенное значение вопросам духовного порядка. Переориентация личности означает новое духовно-религиозное видение бытия, когда весь мировоззренческий смысл, вся жизненная энергия, вся нравственно-волевая устремленность личности утверждается в ценностях метафизического порядка, определяя собой завершение всего пути ее эмпирического формирования и вхождение ее в новый духовный порядок жизни, трансцендентный в своей онтологической преображенности по отношению ко всему здешнему, временному и преходящему.

Ценность и обреченность личности в духовно не преображенном мире

В нашем материальном царстве бытия существует закон обратного соотношения между ценностью какого-либо вида жизни и его внешними преимуществом и стабильностью. Чем более возвышен и ценен какой-либо аспект бытия, тем более он хрупок, беззащитен и уязвим перед проявлением бытия низшего по своему достоинству и ценности. Например, если рассматривать живую картину мира, можно отметить печальную тенденцию к вымиранию наиболее ценных и редких биологических видов и возрастание ненужных, бесполезных и даже вредных для человека видов, которые оказываются более приспособленными к условиям жизни нашей индустриальной эпохи.

Если обратиться к области этики, можно также с сожалением отметить, что все, что есть в человеческой жизни честного, доблестного, благородного, часто оказывается поверженным и побежденным нечестием, неблагодарностью и злобой. Честность, добро и правда являются безоружными и бессильными против зависти, клеветы, вероломства и насилия. Однако это столь очевидное попрание добра в метафизическом смысле не означает его поражение, но, наоборот, означает его нравственную победу над злом. В той степени, в какой человек оказывается благороден, он обречен; но в той степени, в какой он обречен, он тор-

жествует нравственную победу над теми, кто стал причиной его обреченности в этом мире.

В результате всех аномалий, произведенных в мире грехом, во всей силе стал проявляться иррациональный закон онтологической несовместимости жизни праведника, «ангела во плоти», с жизнью погруженного в стихию зла и пороков мира, который посланным к нему вестникам света и правды бросает надменный и суровый вызов. Нужно быть вполне сформированной личностью, чтобы в противостоянии соблазнам и силе порочной и грубой среды ни в чем не уступить из своего достоинства и не потерять ни одну из тех ценностей, которые превосходят ценности преходящего мира. Не побежденный высшими понятиями добра и еще духовно не преобретенный мир ставит человека перед нравственной альтернативой: или быть во всем справедливым, честным и добродетельным, но при этом не иметь в жизни успеха, или идти нечестным и неблаговидным путем и тогда преуспевать в достижении счастья, известности, внешнего почета и всего того, что ценится в жизни. Картина преуспевающего и торжествующего в своем вероломстве бесчестного и коварного человека есть явление нравственно омерзительное. В то же время униженная добродетель праведника рано или поздно получить достойное вознаграждение. Ценность и обреченность должны быть по отношению друг к другу не в прямом, а в обратном соотношении.

Закон прямого соотношения между достоинством бытия и его обреченностью имеет власть лишь в пределах омраченного и отравленного грехом человеческого существования. С момента победы Христа над смертью в мире наступило торжество нового нравственного порядка. Царство благодати и истины, по мере своего вступления в общий строй бытия, отнимает у этого закона его силу и власть и устанавливает точное соответствие между достоинством человека и заслуженным им благом. Весь дальнейший прогресс в сфере нравственности имеет, строго говоря, лишь экстенсивный характер и состоит в универсальном усвоении этой индивидуальной победы и в распространении ее следствий на все человечество и на весь мир.

Задачей Церкви является актуальное утверждение нравственной победы Христа через ее включение в поток человеческой истории. Надежда Церкви, проистекающая из факта Воскресения Христова, является источником оптимизма в воззрениях на достоинство человека: с точки зрения вечного предназначения человека, его достоинство метафизически гарантировано уже не только структурой бытия, но и высшим, абсолютным началом, каким является правда Божия. Если Христос не воскрес, тогда, говорит В.С. Соловьев, правы Ирод и Каиафа, тогда безраздельно торжествуют в мире зло, коварство и беззаконие, тогда обессмыслено и осмеяно всякое стремление к правде, святыни и добру. Но Христос воскрес, и Его всемирная в своем абсолютном значении победа над силами зла и тьмы воплощается в историческом бытии Церкви, в ее спасительном благовестии и новом нравственном строе жизни, которыми утверждается ценность человеческого добра, благородства и достоинства в их торжестве над иррациональной и слепой стихией обреченности в условиях нашего несовершенного, пока еще духовно не преображенного мира.

Аспекты ценностной ориентации личности

В раскрытии конкретного содержания в понятии достоинства личности следует исходить из признания тройственной ориентации человека в мире. Человек ориентирован, во-первых, на свое собственное существование, во-вторых, на нравственные отношения к ближним и, в-третьих, на религиозное поклонение Богу. В основе этих трех аспектов ориентации личности лежат три важнейших нравственных принципа, которыми соответственно являются честь, честность и благочестие. Выстраиваясь в четкий аксиологический ряд, эти три важнейшие нравственные категории характеризуют собой ту степень универсальности и цельности личности, которой определяется ее нравственное достоинство. Честь, как основной принцип отношения человека к собственному существованию, включает целомудрие и благородство; честность, как основной принцип отношения

человека к ближнему, включает правдивость и искренность; благочестие, как основной принцип религиозного отношения человека к Богу, включает благоговение и праведность. Таким образом, в сознании и поведении личности нравственное достоинство исключает что-либо постыдное в отношении к собственному существованию, что-либо обидное в отношении к человеку и что-либо нечестивое в отношении религиозного поклонения Богу.

Понятие «честь» содержит в себе не только аксиологический, но и онтологический смысл: «честь» означает «что есть» данный предмет или его атрибут в общей онтологической структуре бытия. Достоинство и честь, как аксиологические характеристики личности, применимы и оправданы лишь там, где личность занимает подобающее ее служению и сану иерархическое место. Например, такие выражения, как «честной отец» или «всечестной пастырь», заключают в себе характеристики прежде всего не морального порядка — в смысле честности и нравственной порядочности носителей этих званий, — а содержат указание на истинность и подлинность их иерархического достоинства. Это достоинство является истинным в самом главном и существенном смысле, поскольку определяется не нравственным, а онтологическим местом человека в мире. Чем в большей степени положение личности соответствует ее онтологическому месту в природном и социальном мирах, тем в большей степени становится оправданной честь, принадлежащая ее иерархическому достоинству. Соблюдение чести означает, во-первых, жизнь в соответствии с нравственным законом и, во-вторых, служение в соответствии с иерархическим положением.

Понятие честности как правдивости и искренности содержит в себе одновременно и чисто аксиологический, и общий этический смысл: отношения между людьми должны быть честными, то есть построенными на той подлинной и единственно приемлемой основе, на которой они только и должны существовать, чтобы соответствовать истинной природе межличностных отношений. Без соблюдения законов хотя бы самой элементарной честности нравственные

отношения между людьми не могут успешно осуществляться и развиваться. Каждый человек из собственного опыта знает, насколько этически формальными и холодными становятся его отношения с окружающими людьми, которые прежде могли его уважать и ценить за его честность, пока не обнаружили в нем присутствие хотя бы тени непорядочности или неискренности. Аксиологический и этический аспекты здесь глубоко взаимосвязаны: межличностные отношения могут быть честными лишь тогда, когда каждый человек, берегая достоинство собственной чести, с уважением относится к достоинству и чести других. В предельно простой и ясной форме этот аспект аксиологии человеческих отношений был выражен Ф.М. Достоевским в его известной сентенции: «К человеку нужно относиться по-человечески».

Наконец, понятие благочестия в рассматриваемом аксиологическом ряде «честь — честность — благочестие» является самым возвышенным и универсальным. Оно включает одновременно и чисто аксиологический, и общий этический смысл, однако главное достоинство этого понятия состоит в том, что оно содержит несомненный религиозный смысл, который придает высокие аксиологические коэффициенты понятиям чести и честности и окрашивает все сферы духовной жизни личности. Благочестие — это качественно новый уровень в ценностной ориентации личности, когда личность ориентирована не только на свое собственное существование и не только на отношения с окружающей средой, но и на религиозное поклонение Богу, позволяющее ей, во-первых, наиболее полно и глубоко осознать свое собственное достоинство и, во-вторых, увидеть в лице всякого другого человека носителя высокого богоподобного достоинства и равноправного сонаследника и соучастника в Божией благости. В конкретной жизненной плоскости благочестие включает признание и почитание Бога как Высшей и Абсолютной Личности, исполнение Божией правды и справедливое отношение к людям. Универсальный смысл благочестия состоит в том, что оно всегда означает личное благо человека, будь то сфера его природ-

ной и духовной жизни или сфера его этических отношений с окружающей средой. Но всегда это истинное благо, являющееся сокровенным достоянием личности и достигаемое ею через соблюдение объективных принципов чести и честности, получает аксиологическое выражение и значимость лишь тогда, когда предпочтается и осуществляется под знаком ориентации и стремления к высшему, вечному и абсолютному благу, каким является даруемая человеку сверхъестественная Божественная благодать.

С точки зрения вечного блага, достоинство человека, живущего по принципам чести, честности и религиозного благочестия, получает свое высшее оправдание и смысл, поскольку наиболее полно, глубоко и универсально соответствует природной норме человеческого существования, этической норме межличностных отношений и идеальной норме благодатно преображенного личностного бытия.

Честь как принцип отношения человека к собственному существованию

Как уже было отмечено, честь составляет основной аксиологический принцип отношения человека к собственному существованию. Не только духовный, но и физический аспект существования человека является областью его нравственно-ценностной ориентации. В самом широком смысле честью является соответствие человека своему положению в природном и социальном мирах. В более конкретном смысле честью является способность человека владеть своей природой и поведением. Честь — это внутреннее, данное самому себе право оценивать себя и свое существование в категориях самоуважения. Если существование человека складывается из двух аспектов — природного и личностного, — то объективными факторами, дающими человеку право на самоуважение, следует признать целомудрие и благородство — две аксиологические категории, составляющие понятие чести. Идеальной аксиологической нормой природного состояния является целомудрие, а идеальной аксиологической нормой личностного существования — благородство.

Когда человек побеждает стихийные влечения природного начала и подчиняет свои вожделения требованиям разума и нравственного закона, он соблюдает ту элементарную форму своей индивидуальной неприкословенности и внутренней целостности, которой является целомудрие. Из всех природных достоинств, данных во владение человеку, целомудрие является самым хрупким и ничем не восполнимым даром, составляющим честь и главное естественное украшение личности. Это та уникальная ценность и уже никогда не возвратимая привилегия, которой каждый человек обязан своим достоинством и с которой он соединяет свое право не только на самоуважение, но и на обладание высшим благом. Потеря целомудрия переживается человеком как глубокий духовно-нравственный кризис, оставляющий неизгладимый след в личной жизни. Сознание утраты своего достоинства обрекает личность на внутренне безотрадное и безрадостное существование даже тогда, когда для нее исключен страх позора или бесчестья.

Благородство помогает человеку уберечься от необузданых и неверных шагов и сохранить целомудрие. Как сознание личного достоинства благородство формируется по мере физического и духовного возрастания человека. В духовно сформированной личности благородство оказывается на высоте своего призвания и ориентирует личность на достижение нравственного и религиозного идеала. В самый критический и ответственный период — время юности, которую святитель Феофан Затворник сравнивал с водопадом, прерывающим спокойное течение реки по равнине, благородство помогает человеку избежать гибельные увлечения, опасные жизненные заблуждения и ошибки и тем самым сохранить в непорочности и неприкословенности честь, целомудрие и достоинство своей личности. В дальнейшие периоды жизни благородство каждого человека выражается в заботе о чести своего имени, своей семьи и своего служебного звания. Благородство личности всегда означает высокую степень ее нравственной и интеллектуальной сформированности. Оно включает в качестве возможного и очень ценного компонента такое качество

личности, как интеллигентность. Высокий уровень эрудиции в какой-либо области знания и высокая общая культура личности, несущей на себе печать интеллектуального богатства и одаренности, часто соединяют в себе скромность и изящество всего душевного склада и стиля поведения, являющихся самыми характерными чертами человеческого благородства в его естественном выражении. Можно со всей определенностью констатировать как вполне очевидную закономерность тот факт, что чем выше степень интеллигентности и благородства личности, тем в большей степени гарантированы присущие ей чистота, целомудрие и честь как главные характеристики человеческого достоинства. Однако было бы большой ошибкой возлагать всю надежду в этом вопросе исключительно на присущие человеку интеллигентность и благородство и не видеть при этом спасающего действия Божией благодати, облагораживающей человека и помогающей ему побеждать всевозможные соблазны и искушения. Агиографическая письменность и художественная литература содержат много примеров, убеждающих нас в непрочности и опрометчивости надежды на одни лишь естественные силы человека и даже на приобретенный им духовный и нравственный опыт. На многообразных перепутьях жизненных дорог, в прозаических или причудливых сплетениях служиво подстроенных обстоятельств запутывались и переживали нравственные падения не только люди, никогда не ставившие перед собой высоких жизненных целей, но и личности, достигавшие подлинного внутреннего благородства и нравственного величия. Борис Пастернак описывает ситуацию, в которой оказался главный герой его романа, русский интеллигент, переживающий потерю личной чести: «Юрий Андреевич обманывал Тоню и скрывал от нее вещи, все более серьезные и непозволительные. Это было неслыханно. Он любил Тоню до обожания. Мир ее души, ее спокойствие были ему дороже всего на свете. Он стоял горой за ее честь, больше, чем ее родной отец и чем она сама. В защиту ее уязвленной гордости он своими руками растерзал бы обидчика. И вот этим обидчиком был он сам. Дома, в

родном кругу, он чувствовал себя неуличенным преступником. Неведение домашних, их привычная приветливость убивали его. В разгаре общей беседы он вдруг вспоминал о своей вине, цепенел и переставал слышать что-либо кругом и понимать. Если это случалось за столом, проглоченный кусок застревал в горле у него, он откладывал ложку в сторону, отодвигал тарелку. Слезы душили его... Он изнемогал под тяжестью нечистой совести».

Как настоящий интеллигент, герой Б.Л. Пастернака носит печать той неповторимой оригинальности, которая может быть свойственна особенно глубоким и ярким личностям. Он имеет «все особенное... все выгодное и невыгодное... все обыкновенные стороны, дорогие в их необыкновенном соединении, облагороженное внутренним содержанием лица, которое без этого, может быть, казалось бы некрасивым, талант и ум, как бы занявшие место начисто отсутствующей воли». Однако, вопреки всему этому благородству и душевному изяществу, вопреки тому, что идея «личной свободы» и напыщенные слова вроде «прав и запросов чувства» были ему чужды, вопреки тому, что говорить и думать о таких вещах казалось ему бесчестным и недостойным, он становится подверженным нравственному падению и с подлинным разочарованием в собственном самоуважении, с глубоким душевным потрясением и внутренним драматизмом переживает потерю чести, без которой его личная жизнь становится безрадостным и тягостным существованием, лишенным нравственного смысла.

На вопрос Юрия Андреевича: «Что будет дальше?» — на его надежду «на что-то несбыточное», «на вмешательство каких-то непредвиденных обстоятельств» последовала важная перемена в его судьбе, положившая предел его нравственному томлению. За несколько мгновений до этой решающей перемены вдруг вдали, где был «сквозящий огнем зари вечерний лес», защелкал соловей. «Очнись! Очнись!» — звал и убеждал он, и это звучало почти как перед Пасхой: «Душе моя, душе моя! Восстани, что спиши!» Если самоуверенная в своей опрометчивости надежда не может предохранить от нравственного падения даже людей высо-

кого благородства духа, то благодать Божия, наоборот, способна спасти потерянную честь и вернуть прежнее достоинство даже там, где для человеческой надежды уже не остается достаточных оснований.

Даже потеряв честь и нравственное достоинство, человек как живой и одушевленный образ Божий, все же никогда не может лишиться своего онтологического достоинства. Несмотря на нравственное падение и обнищание, он остается сыном Небесного Отца. В этом богоподобном достоинстве, которое у него ничто не может отнять, заключается источник надежды Церкви на нравственное возрождение каждой конкретной человеческой личности. Через святые церковные таинства — Крещение, Миропомазание и Евхаристию — каждый духовно заблудившийся и нравственно обнищавший человек входит в «отчий дом» — Церковь, где ему возвращаются «первая одежда», означающая некогда потерянное достоинство, «перстень», означающий восстановленную честь, и участие в торжественном пире, означающее приобщение к нескончаемым небесным благам в Царстве Божием (Лк. 15, 11—23).

С точки зрения православной аксиологии, честь, как основной принцип отношения человека к достоинству своего существования, заключает в себе не только нравственный, но и неразрывно с ним связанный сoterиологический смысл.

Честность как принцип отношения человека к человеку

В зависимости от преобладания в ценностной ориентации личности принципа «быть» или принципа «иметь» ее отношение к другому человеку может быть честным или нечестным.

Если в ценностной ориентации человека преобладает стремление к осуществлению принципа «быть», то его отношение ко всякому другому человеку носит честный и бескорыстный характер. Каждый человек рассматривается им как цель абсолютно бескорыстной заинтересованности: он может интересовать его лишь в одном-единственном

отношении — не нужны ли ему помочь, услуга или участие. Честное отношение к человеку выступает здесь как результат правильной ценностной ориентации. Всякий человек, обязывающий себя по-человечески относиться к другому человеку, стремится быть честным и творить добро по внутреннему велению долга и совести, «не ожидая ничего» (Лк. 6, 35) взамен за совершенное благодеяние. Честность есть такая жизненная позиция, которая способна оправдать высокое достоинство человека, призванного восходить по пути уподобления абсолютной благости Божией.

Если в ценностной ориентации человека преобладает стремление к осуществлению принципа «иметь», то его отношение к другому человеку может носить нечестный и корыстный характер. В этом случае каждый человек рассматривается им как средство для достижения его эгоистических интересов. Нечестное отношение к человеку выступает здесь как следствие неправильной ценностной ориентации. Нечестность есть нарушение справедливости, являющейся всеобщим условием быть достойным блага, и сознательно допускается ради достижения незаконного обладания какими-либо почестями и преимуществами.

Благо имеет ценность и смысл лишь в том случае, когда обладание им содержит в себе честную и законную основу и исключает какой-либо ущерб для другого человека. Непонимание этой самой элементарной истины есть грубейшая ошибка в плане ценностной ориентации, влекущая человека в области ценностных выборов к предпочтению нечестных и незаконных средств в достижении эгоистических целей. Установка личности на осуществление принципа «иметь» может лежать в основе мотивации самых неблаговидных расчетов и действий. Со стороны человека нечестность проявляется обычно в какой-либо его «заинтересованности», носящей, как правило, корыстный характер.

Корыстное отношение к человеку выражается в двух основных формах: в форме лести и в форме деспотизма. Лесть имеет место в отношениях «заинтересованной» личности с людьми, занимающими высшее служебное или административное положение. Деспотизм, наоборот, имеет

место в отношениях с людьми более скромного служебного и социального положения, не способными оказывать какого-либо «влияния» на общий ход дел. Часто человек сам не подозревает, в какой степени он подвержен лести и деспотизму. Так, например, угодливый и услужливый перед начальством человек может проявлять свой подавленный деспотизм в грубом обращении с членами собственной семьи или с обитателями дома. На жизненном пути лесть и деспотизм являются весьма навязчивыми спутниками, от которых трудно отделаться. Убедительный тому пример — тип «неверного должника» (Мф. 18, 23—35), скрытые черты которого присущи огромному большинству живущих в мире людей.

Помимо лести и деспотизма, есть еще третья форма корыстного отношения к человеку — это зависть. Зависть характеризуется глубокой неудовлетворенностью человека в связи с неосуществившимся принципом «иметь». По определению святителя Василия Великого, зависть — это скорбь по поводу успеха и благополучия тех, кого знаешь. Оскорбленное честолюбие — результат неудавшегося стремления к превосходству. Слишком глубокое честолюбие способно избрать любые нечестные средства для своего удовлетворения.

Лесть, зависть и деспотизм, составляя начало нечестного отношения к человеку, имеют в качестве своих непосредственных коррелятов ложь, обман и коварство.

Если человек сознательно искаивает известную ему информацию о каком-либо лице или предмете, он говорит неправду. Между самой объективной правдой и самой крайней ложью может быть огромная дистанция, состоящая из противоречивых сплетений полуправды, в которых порой весьма непросто разобраться. Например, находясь во власти порочной совести, человек может обманывать не только других, но и самого себя. Однако чаще всего в межличностных отношениях имеет место преднамеренная неправда, которая является сознательным орудием введения в заблуждение ближнего с целью достижения каких-либо корыстных расчетов. Человек, который не верит в то, что он говорит

другому, попирает данную ему привилегию дара слова как орудия разума и унижает в самом себе человеческое достоинство. При этом весьма характерным является то обстоятельство, что человек не замечает потери уважения к достоинству тех, кому он говорит неправду. Неправда употребляется им не только ради собственной мнимой выгоды, но и ради причинения ущерба ближнему: обида или поражение, нанесенные другому человеку путем обмана, клеветы или доноса, расцениваются им как собственное возвышение. Нечестность по отношению ко всякому человеку означает отсутствие уважения его достоинства. Даже самая «невинная» ложь типа: «Скажите, что меня нет дома», — является оскорблением достоинства ближнего: сиюминутный выход из ситуации обернется психологически ощущимыми обеими сторонами осложнением и напряженностью дальнейших взаимоотношений. В качестве главного последствия своего проявления нечестность оставляет никогда не иссякающий источник нравственной отчужденности, возникающей в сфере межличностного общения.

Нечестность — это крайнее убожество личности, граничащее с рабством: чувство зависимости — самая характерная черта всякой нечестности. Это чувство заставляет нечестного человека льстить перед вышестоящими и, наоборот, деспотически утверждать свое превосходство и власть над нижестоящими.

Как принцип неправильного отношения к человеку, нечестность может иметь огромное многообразие своих проявлений — от самых незначительных оттенков неуважения чужого достоинства до самых крайних пределов неблагодарности, ненависти, гнусной клеветы, обиды, низости и коварства. Примером крайне предельной нечестности является всякое сознательное предательство. В нравственном сознании любого уважающего себя народа «Иудин грех» не прощается. В прежнее время предательство и донос считались позором. Известен случай, произшедший в одном кадетском корпусе при императоре Александре Втором. Группа кадетов проявила неповиновение, за которое грозило исключение. В заговоре был весь класс, однако запо-

дозренные кадеты отказались выдать товарищей. На запрос начальства император ответил: «Мои будущие офицеры иначе держать себя не могут — предателей вы из них не сделаете!» Такое явление, как донос начальству на кого-то из товарищ, считалось среди кадетов совершенно недопустимым, этого преступления кадеты никогда не прощали. Заведенное правило воспитывало в кадетах понятие чести, которым отличались офицеры прежних времен. Даже солидарность с товарищами, оставленными в карцере «на хлеб и воду», проявлявшаяся втайной передаче пирогов и котлет и являвшаяся маленьким правонарушением, служила созиданию великого дела: она воспитывала дух товарищества, взаимопомощи и сострадания, который придает всякой среде теплоту и жизненность и с утратой которого люди перестают быть людьми и становятся холодными эгоистами, не способными ни к какому делу, требующему самоотвержения и доблести.

Когда в основе ценностной ориентации лежит корыстное отношение к человеку, каждый человек рассматривается в одном-единственном качестве — как средство для достижения собственного благополучия. Человек, который не может быть использован как средство для достижения корыстных целей, не представляет ни малейшего интереса. Даже самые элементарные знаки внимания и вежливости здесь воздаются не по возрасту или действительным заслугам, а исключительно по степени положения или влиятельности, от которых может зависеть благополучие. Искусство лести и хитрости по отношению к вышестоящим, направленное на достижение успеха, превосходства, извлечение выгоды и возвышение собственной персоны, как правило, сопровождается использованием различных нравственно не дозволенных средств и влечет за собой искусно замаскированную игру, целью которой является достижение безупречной репутации. В отличие от лести деспотизм не нуждается в особой изобретательности и часто проявляется в неприкованном высокомерии, неуважительном или пренебрежительном отношении к достоинству тех, кто стоит на более скромных ступенях служебного положения и значимости.

Не следует думать, что лесть и деспотизм могут свободно проявляться в своем традиционном архаическом облике. Зависимость от обстоятельств, как самая характерная черта нечестности, способна всегда вовремя подсказать, какие формы поведения являются наиболее подходящими к условиям переживаемой ситуации. Нечестный человек, если только он еще не дошел до степени открытого цинизма, всячески пытается скрыть свою нечестность. Это та сфера его желаний и намерений, которая скрыта от окружающих. Никто об этой сфере не знает, поскольку нечестный человек всегда является себя более нравственным, чем он есть. Но лицемерие рано или поздно выдает человека. В неизбежных ситуациях открывается истина, и тогда об этом человеке могут сказать: «Теперь нам ясно, что это за личность». Однако и помимо каких-либо особых ситуаций безнравственную сущность нечестного человека не могут скрыть внешняя благопристойность выдержки и манер: в глазах и облике проглядывает непреображенная темная стихия завистливой и эгоистической натуры, для которой достижение внешних благ, положения и преимуществ составляет главный смысл жизни.

Ценностная ориентация, направленная на осуществление принципа «иметь», и вытекающее из нее корыстное отношение к человеку являются причиной отсутствия в межличностных отношениях самых элементарных норм уважения, честности и справедливости. Большинство живущих в мире людей не может до конца отказаться от эгоизма, честолюбия, жадности и зависти, которые приводят многих из них к тайным и явным нравственным преступлениям.

Церковь является ковчегом спасения посреди житейского моря соблазнов и искушений. Она способна не только сохранить жизнь в достойных пределах, но и нравственно ее изменить и преобразить. В изъяснении святителя Иоанна Златоуста, в Церковь, как в новый спасительный ковчег, входит волк, а выходит агнец, влетает ястреб, а вылетает голубь: в ценностной ориентации личности когда-то

преобладавший принцип «иметь» уступает место принципу «быть» и корыстное отношение к человеку сменяется бескорыстной заботой о нем.

Когда каждый человек рассматривается не как средство для достижения эгоистических интересов, а как цель, достойная нравственного отношения к нему как к личности, носящей в себе образ Божий, в межличностных отношениях торжествует принцип честного отношения человека к человеку. Честное отношение одного человека к другому включает в качестве своих составляющих элементов правдивость, искренность и отзывчивость, то есть все то, что противостоит лжи, обману и деспотизму. Честность означает такую нравственную позицию человека, когда он говорит правду, поступает по справедливости и оправдывает в глазах окружающих его людей нравственное достоинство.

Как принцип отношения человека к человеку, честность приобретает особую ценность там, где в человеческих отношениях добро и правда не имеют надежных гарантий. Легко быть честным и великодушным в обществе благородных людей. Но в экстремальных условиях, где добро не ценится, достоинство унижается и честь попирается, быть честным человеком является настоящей нравственной доблестью. История Церкви представляет нам множество примеров святых, явивших подлинное достоинство и величие духа на фоне всеобщего мрака и беззакония. Когда все вокруг лгали, они говорили правду; когда другие были преисполнены злой ненависти и коварства, они прощали и творили добро; когда каждый думал о собственном выживании или выгоде, они проявляли жертвенную любовь. Каждое жизненное испытание — это проверка степени ценности нашего человеческого достоинства. Нашу душевную жизнь могут нарушить потрясения, вызванные обманом, клеветой, притеснением или нечестным соперничеством, но все эти переживания могут потрясти душу настолько, насколько человек еще честолюбив и эгоистичен, насколько он еще далек от благородства, великодушия, смирения, святости и любви,

то есть еще не достиг того подлинного царственного достоинства, которое воплотили в своем следовании Христу многочисленные сонмы святых.

Осуществление принципа «быть» означает в нравственном смысле быть человеком, находиться на высоте нравственного достоинства. Экстравертивная и интравертивная установки могут представлять собой два уровня, две ступени в плане осуществления достоинства, честности и благородства. Если для экстравертивной личности нравственное достоинство является залогом и гарантией ее уважения в обществе, то для интравертивной личности ее нравственное достоинство является естественным стремлением быть самой собой: следование внешнему нравственному авторитету сменяется для нее стремлением к духовному совершенству. Честность, вежливость и корректность могут в одинаковой степени характеризовать и экстравертивную, и интравертивную личность, однако в первом случае всех будут покорять демонстративно выставленные изысканность и галантность манер, тогда как во втором случае всех будут восхищать просвечивающие во всем стиле и облике естественная простота и особое изящество скромности. То же самое следует сказать и в отношении благородства. Если для экстравертивной личности смысл благородства заключается в правдивости и отзывчивости, то для интравертивной личности смысл благородства заключается в искренности и преданности. Интравертивный образ литературного героя или живой конкретной личности оказывается в своем благородстве, искренности и преданности выше экстравертивного образа. Даже такое качество, как скромность, является преимущественной привилегией интравертивной натуры.

Скромность характеризует личность с точки зрения ее отношений к самой себе, но она составляет неотъемлемую черту предельно честного отношения к жизни. Правильная ценностная ориентация человека не позволит ему переоценить свои заслуги и преимущества. В общении с людьми

скромный человек будет прост, честен, отзывчив и искренен: забывая о собственных преимуществах, он будет с уважением относиться к достоинству и чести других людей. Существует определенная закономерность в том, что чем благороднее, интеллектуально одаренное и духовно содержательнее человек, тем скромнее, искреннее и проще он держится в общении с людьми. Внешние доступность и скромность объясняются творческим характером интровертивной личности, тем, что она ориентирована на внутреннее созерцание и глубокое ценностное переживание бытия. Ее не могут заинтересовать внешние блага и преимущества и связанные с ними слава и почести, которые, отвлекая ее от истинного и вечного блага, могут служить причиной соблазнов и нечестного отношения к жизни, ее смыслу и ценностям. Созерцая здешние блага и видя, что они скоротечны и переходящи, душа обращается к вечным и непреходящим небесным благам и в них обретает источник и смысл существования. Ориентация на вечные блага всегда означает творческое осуществление принципа «быть», то есть стремление к самой возвышенной онтологии: к ценностному переживанию бытия и человеческого предназначения, которое лишь в отношении к идее вечного блага способно приобрести характер честного человеческого общения и сотрудничества.

Во всем многообразии путей и форм межличностного общения каждый человек оказывается честным в отношении к другому конкретному человеку в той степени, в какой он принимает участие в заботе о его благе и достоинстве. Но в той степени, в какой человек заботится о благе и достоинстве других людей, он становится соработником Бога в Его промыслительных действиях по отношению к каждой человеческой личности. Будучи выражением человеческого соучастия в осуществлении путей Божией справедливости, честность определяет собой высокое и поистине богоподобное достоинство человеческой личности, и это обстоятельство является убедительным и ярким сви-

действием величия и ценности честности как основополагающего принципа отношения человека к человеку.

Благочестие как принцип религиозного отношения человека к Богу

Почитание Бога, составляющее основное содержание религиозной жизни, выявляет самый существенный и, вместе с тем, самый идеально-возвышенный аспект человеческого достоинства. Честь и честность являются лишь нравственными предпосылками и необходимым условием религиозного благочестия, дающего право человеческой личности «со дерзновением» обращаться к Небесному Богу Отцу. Достигаемое в религиозном благочестии преимущество быть по благодати сыном Небесного Отца заключает в себе высшее достоинство личности в его идеальном и безусловном смысле. На это исключительное человеческое достоинство указывают слова молитвы, которой Господь учил Своих учеников: «Отче наш, Иже еси на небесех! Да святится имя Твое...» (Мф. 6, 9). Молитва заканчивается торжественной доксологией — прославлением Бога: «Яко Твое есть царство, и сила, и слава во веки. Аминь» (Мф. 6, 13).

В отношении к теме благочестия и достоинства понятия «святиться», «слава» и «дерзновение» имеют ключевое значение. Раскрытие филологического смысла этих понятий даст нам возможность для более глубокого и полного уяснения заключающегося в них богословского содержания. С этой целью мы должны обратиться к исследованию фрагмента из описания видения пророка Исаии, в котором говорится о Серафимах, стоявших вокруг высокого и превознесенного престола Божьего и взывавших друг к другу: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, исполнь небо и землю славы Твоей!» (Ис. 6, 3). Семитское слово «кадош», означающее «святой», происходит от корня глагола «кодеш», имеющего смысл «отделять», «избирать», и заключает в своем абстрагированном значении идею нездешнего, неприступного и непостижимого. Этот же смысл заключают в себе и латинские слова «абсолютный» и «трансцендентный», озна-

чающие «отрешенный» и «пребывающий за пределами» чего-либо. В молитве Господней глагол «святится» заключает в себе безусловное признание святости Бога, то есть Его абсолютности и трансцендентности, которые адекватно переживаются в благовейном восприятии религиозным сознанием Его святого имени. Греческое слово «δόξα» (докса), переводимое как «слава», имеет, наряду с другими смысловыми значениями, значения «блеск», «сияние», то есть заключает в себе идею явления, открытия и манифестации того, что является по своей сущности абсолютным и трансцендентным, но что может стать имманентно доступным, открытym и явленным.

В то время как «святость» указывает на абсолютную непостижимость и неприступность Бога, «слава» указывает на откровение Бога миру в Его явлениях, теофаниях, представляющих ослепительное сияние Бога. В приведенном фрагменте небесного видения пророка Исаии религиозному сознанию человека преподносится трансцендентно-имманентный образ Бога, неприступного и непостижимого по Своей Сущности, открывающегося миру в Своей Божественной славе. Указание на святость и славу Бога содержится в начале и в доксологии молитвы Господней. Слова молитвы: «Да святится имя Твое» — означают благовейное почитание имени Божьего, которое является «святым», то есть абсолютным и трансцендентным в отношении к миру, но которое открыто миру в миссии Пришествия в мир Сына Божьего, молившегося Своему Небесному Отцу: «Я открыл им имя Твое и открою» (Ин. 17, 26), — и которое в силу этого откровения становится доступным для «славы», то есть для его достойного прославления.

Высшее достоинство человека здесь заключается в том, что он приступает к неприступному Богу и, прославляя Его, озаряется славой Его Божества; в том, что он имеет на это особое право — «дерзновение», которое дается ему не в силу каких-то его заслуг, а исключительно по любви и благости Божией. Человек открывает всего себя Богу, и в этой свободе откровенности заключается его «дерзновение» — каче-

ство, передаваемое греческим термином «παρρησία» («паррисия»).

Слово «паррисия» происходит от греческого глагола *ρεω*, имеющего два основных значения: «течь» и «говорить речь». Выступать в общественном собрании, свободно говорить, держать приветственную, обвинительную или защитительную речь — это в античном мире привилегия только свободного гражданина, но не раба. Право «паррисии» — атрибут достоинства и свободы. В религиозной жизни «паррисия», или «дерзновение» перед Богом, есть высшее проявление благочестия, в основе которого лежат страх Божий, благоговение, нравственная чистота и любовь. Человек, потерявший свое нравственное достоинство, преступно нарушивший законы и нормы честности и уронивший свою честь, является по своему нравственному положению «рабом греха» и как «раб» уже не имеет «дерзновения» перед Богом.

Религиозное благочестие личности, определяющее ее достоинство и нравственное положение в мире, является одной из важнейших характеристик, имеющих ключевое значение в универсуме человеческого существования: онтология и аксиология здесь связываются с событиями священной истории. По внутреннему свидетельству нашего религиозного сознания, тайна создания и спасения человека связывается с ответственностью человека за свое достоинство перед Богом и прежде всего с ответственностью за свое религиозное благочестие. Создав человека и вручив ему, как высшую привилегию достоинства, свободу дара любви, Бог, по образному выражению Владимира Лосского, допускает «риск», поскольку знает, что человек свободен отвергнуть Его любовь, но именно только в свободе заключается ценность ответной любви. Поэтому и явление Бога во плоти есть для человеческого достоинства и свободы «великая благочестия тайна» (1 Тим. 3, 16), совершившаяся в центре человеческой истории и определяющая собой судьбу всех людей и целых народов: «кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5, 23). В великой тайне Боговоплощения заключается право человека «со-

дерзновением» обращаться к Богу как к своему Небесному Отцу, но в этой же тайне кроется и вековая загадка религиозной истории человечества — почему большинство живущих в мире людей не являются христианами и не имеют истинного благочестия. В Своей трансцендентности Бог абсолютно не причастен миру и бесконечно далек от него, но именно поэтому Он в Своем Воплощении становится безмерно близок к человеку и является самой глубокой, самой интимной и самой имманентной основой каждой человеческой личности, ее достоинства и свободы. Тайна благочестия всецело связывается с тайной личной свободы человека.

Как принцип религиозного отношения человека к Богу и как высшее проявление реальности религиозной жизни, благочестие имеет своим основным содержанием переживание святости и славы Бога — Его абсолютной неприступности и Его непостижимой близости, открывающейся в благодатной стихии церковной жизни.

Благочестие как путь деятельной и созерцательной жизни

Религиозному переживанию славы и святости Бога соответствуют два аспекта христианского православного благочестия: это деятельность и созерцание.

Святые отцы Церкви видели пример деятельной и созерцательной жизни в евангельском образе двух сестер — Марфы и Марии. Деятельная жизнь определяется преимущественно экстравертивной установкой личности, созерцательная жизнь определяется преимущественно интравертивной установкой. В области религиозного благочестия экстравертивная и интравертивная установки являются глубоко взаимосвязанными и определяют собой путь, ведущий личность на высоту духовного совершенства и нравственного достоинства.

Деятельная жизнь последователей Христовых, являющихся «светом миру», включает «добрые дела», видя которые люди прославляют Отца нашего Небесного

(Мф. 5; 14, 16). Путь деятельной жизни означает такой аспект благочестия, в основе которого лежит религиозная праведность. «Добрые дела» — это «дела правды» по преимуществу: личность, ориентированная на воплощение в своей деятельности правды Божией, стремится к тому, чтобы во всех сферах ее жизни торжествовали истина, порядок и высший смысл, начиная от следования нормам нравственного закона и нравственной победы над злом в своей собственной душе и кончая исполнением евангельской заповеди о любви к Богу и к ближним. В своем содержании деятельная жизнь есть не что иное, как непрестанно совершающееся покаяние — поворот от экстравертной ориентации к интравертной. Это — размышление над смыслом жизни, переоценка пройденного пути, признание совершенных ошибок, сокрушение духа, погружение в глубину смирения, отказ от высоких притязаний и исключительных привилегий, начало бескорыстия и бесстрастия. Так, некогда присущая человеку экстравертная установка с ее ориентацией на видимые внешние блага меняется в благодати покаяния на свою нравственную противоположность и становится основой благочестия как принципа религиозного отношения к Богу и нравственного отношения к ценностям жизни. «Добрые дела» здесь только фон и видимый результат тех глубоких умозрений и созерцаний, которыми определяются отказ человека от своей собственной исключительности и все большее признание значимости и ценности в его жизни интересов блага других людей.

Говоря о двух аспектах христианского благочестия — деятельной и созерцательной жизни, святые отцы Церкви подчеркивают, что нельзя найти четкой и уловимой грани между этими двумя сферами религиозного опыта. Связываясь между собой внешне и внутренне, сосуществуя в одном контексте и имея один общий источник — заповеданную Евангелием любовь к Богу и ближним, деятельность и созерцание образуют единый путь духовно-нравственного совершенствования личности.

Созерцательная жизнь в своем сокровенном содержании означает такой аспект благочестия, в основе которого лежит

религиозное благоговение. Открываемое «в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Пет. 3, 4) благоговение выявляет интравертивную ориентацию личности. Сознательная интравертивная установка исключает корыстолюбие. Молитва к Богу как проявление благочестия не есть выражение человеческого эгоизма и не есть давление на Божественную волю. Молитва есть условие внутреннего общения человека с Богом в благодатной стихии свободы и взаимной любви. Самой характерной чертой созерцательной жизни является осознание человеком близости к нему Бога, открывающего Себя в глубине религиозно-духовного опыта. В подвиге молитвы сердце человека становится нерукотворным храмом, в котором святится имя Божие и сам человек освящается, становится святым — далеким, чуждым и нездешним для окружающего мира греха, страстей и суеты. В духовном уединении и внутренней замкнутости, в отрешенности мысли от всего видимого и чувственного, в умственном восхождении в горний мир, к свету, человеку открывается присутствие Бога, озаряющего его Своей святой славой. Личность, переживающая восхождение в горний мир и пребывающая в умном созерцании Бога, вступает в общение с Богом, созерцает нетварный Божественный свет, но, будучи безмерно поглощенной охватившим ее переживанием, не перестает в то же время сознавать своей оригинальности, неповторимости и исключительности. Но это вовсе не значит, что у нее нет смиренения, нет внутреннего содрогания перед своим крайним убожеством и ничтожеством, нет слез о своем недостоинстве, от которого она желала бы избавиться ради чистоты своего восхождения в неизреченный Божественный свет. О переживании благости Бога, возводящего человека в новое, превосходнейшее, достоинство, говорит преподобный Симеон Новый Богослов: «Когда я весь изнемог и лишился сил, Он берет меня на плечи, — о любовь, о благость! — изводит из ада, от земли и из мрака и вводит меня в иной мир или свет, чего вообще я не могу выразить. Я знаю только, что свет меня и носит, и содержит, и возводит к великому Свету... Он дал мне уразуметь то дивное воссоздание, которым Сам воссоздал меня от тления и всего меня освободил от смерти, даровал мне бессмертную жизнь,

облек меня в невещественную световидную одежду, надел также обувь, перстень и венец — все нетленное, необычное для здешних вещей».

Путь созерцания, которым шел в своем уединенном подвиге святой Симеон Новый Богослов, — это путь безмолвия, внимания и молитвы. Можно временами «изнемогать и лишаться сил» на этом пути, «потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7, 14), но этот путь ведет человека к освобождению от смерти и тления, вводит его сверхприродно и благодатно «в иной мир, или свет», и ставит на грани настоящего и будущего, где бытие открывается в новой и идеальной полноте. Всюду, где в Священном Писании говорится о путях и стезях, речь идет о путях благочестия, которые в своем самом прямом и ближайшем смысле означают совершение дел правды и добра, но в своем более отдаленном и возвышенном смысле означают путь созерцания. Оба пути ведут личность к нравственному совершенству и святости и составляют основную задачу человеческой жизни. В каждый отдельный момент эта задача осознается человеком как стремление исполнить и осуществить свое бытие, пребыть и стать на той вечной основе, которая не знает ни смерти, ни уничтожения и которая является осуществимой только в благодати Святого Духа. Созерцание представляет собой путь утверждения человеческой бытийности в Боге. Погружение личности в Божественное созерцание есть качественно новый план ее бытия, когда она становится причастной к реальной подлинности данного Богом бытия во всей максимально возможной полноте. Пребывая в созерцании и безмолвии, человек открыт для проявления в нем таинственного действия Святого Духа и для приобщения к Его Божеству. В этом состоянии все внутренние устремления человека направлены на восприятие и переживание Божественной благодати, обладание которой является основным признаком святости человека. Но святость — это не только внутреннее, сокровенное и неведомое миру достояние личности. Она экстериоризуется во внешнем облике человека и открывается миру как «слава». Тогда в человеке сквозь его косную плоть и материю вновь сияет богоподобие, облачивающее его в благолепие и нетление. И хотя слава благочестия

является уделом будущего века, когда «праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13, 43), она предвосхищается и открывается уже в этом веке, в благодатной жизни Церкви, в чудесах и в просветленном сиянии плоти святых, которые святы святостью Бога и сияют отраженным светом Его Божества.

Светоносная слава духовно преображенной личности есть не что иное, как явление, «докса» ее сокровенной святости. Но если деятельная жизнь ведет человека к славе через совершение «добрых дел» (Мф. 5, 16), то путь созерцательной жизни ведет человека к славе через взирание «на славу Господню» и через преображение «в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18). Однако в целом деятельная жизнь и созерцательная жизнь связаны между собой внешне и внутренне и представляют единый принцип религиозно-нравственного пути, ведущего личность к богоподобному совершенству, славе и святости. Деятельность и созерцание — это два аспекта ориентации личности на пути достижения благочестия, выражающего основной принцип отношения человека к Богу и заключающего в себе высшее проявление человеческого достоинства.

Ориентация человека на собственное существование, на отношения к окружающему миру и на религиозное отношение к Богу, экстравертивная и интравертивная установки, проявляющиеся в деятельной и созерцательной жизни, — все это находит свое единство и свое осуществление в единстве и неповторимости человеческой личности как образа Божьего. В стремлении личности к религиозному благочестию деятельность и созерцание составляют единый принцип и основное содержание всего ее духовно-нравственного подвига, определяющего собой степень ее богоподобия, святости и достоинства.

Место добродетели в системе нравственных ценностей

В системе нравственных ценностей добродетель занимает одно из центральных мест. Следует, однако, прежде всего отметить, что слово «добродетель» как термин и как понятие

является в настоящее время в значительной мере забытым. Его редко можно встретить в языке и литературе нашего времени. Чаще оно встречается в специальной литературе по этике. Однако в языке церковной проповеди, в нравственных наставлениях пастырей Церкви этот термин никогда не исчезал, хотя смысл его очень обеднел и потускнел в сравнении с его прежним блеском и достоинством, которые выражались в эквивалентных ему понятиях «добрость» и «красота».

Добродетель — это нравственная доблесть и красота, которые способны всякого человека восхищать и привлекать, к которым нужно стремиться и которые необходимо воспитывать и возделывать в себе ради достоинства своего существования и восхождения к идеальной норме бытия и нравственному богоуподоблению.

Являясь высшей этической ценностью, добродетель должна быть понята и оправдана не только в плане временной человеческой жизни, но, что особенно важно, с точки зрения вечного назначения человека. В этом универсальном значении христианские нравственные добродетели — это единственно приемлемые одежды души, в которые ей надлежит облечься на земле и в которых она предстанет перед Богом в вечности. Возрастая в добродетели, личность должна стремиться к тому, чтобы актуально оправдать свое человеческое предназначение и достоинство и сподобиться причастия вечных благ в торжестве Божественной жизни.

Необходимо также отметить, что узость в интерпретации понятия «добродетель», обеднение внутреннего смысла его содержания и умаление его универсального смысла привели в последнее время к тому, что добродетель стала рассматриваться преимущественно в нравственно-практической плоскости как конкретное добре дело или поступок и, таким образом, была лишена того прежнего величия, которым она когда-то обладала в христианской жизни и умозрении. Тем не менее значение добродетели как нравственной ценности является существенно важным. Оно определяется, прежде всего, тем обстоятельством, что большой и многообразный мир нравственных добродетелей составляет область ценностной ориентации личности.

Каждая добродетель представляет собой самостоятельную ценность, но все добродетели тождественны между собой в том смысле, что имеют самое непосредственное отношение к идею нравственного добра: каждая добродетель ведет человека к благу.

Таким образом, добродетель может быть понята функционально — как средство, возводящее личность на определенную ступень нравственного восхождения и открывающее доступ к переживанию блага. Но добродетель может быть понята и конститутивно — как неотъемлемый конститутивный элемент в нравственной структуре личности, как определенное, присущее конституции данной личности качество, указывающее на степень ее духовно-нравственной сформированности. Оба понимания, отражающие как динамику нравственного восхождения личности, так и степень ее сформированности, включают интерпретацию добродетели как ценности.

Место добродетели в системе нравственных ценностей определяется ее безусловно аксиологическим характером: добродетель есть ценность по преимуществу. Если нравственный закон, долг, совесть и другие виды нравственного сознания представляют собой несомненную ценность, то их ценность определяется тем, что они регулируют систему нравственных взаимоотношений людей и способны ориентировать личность в мире нравственных смыслов и выборов. Добродетели же, наполняя собой царство нравственного добра, суть объективные, безусловные и конечные ценности, поскольку являются целью нравственной ориентации личности.

Добродетель в античной и христианской письменности

Греческое слово «ἀρετή» и равнозначное ему латинское слово «virtus» употреблялись в древности в идеально-возвышенном смысле. Эти слова означали способность, талантливость, одаренность, мужество, храбрость, смелость, благородство, доблесть, долг, обязанность, честность.

Впервые мы встречаем термин «добродетель» у Гомера. У Гесиода понятие «добродетель» является родственным понятию «честь» и выступает как противоположность зла. Платон учил о трехчастности души, в которой каждой из трех частей — уму, воле и чувству — соответствует определенная добродетель. Так, интеллектуальной добродетелью души является мудрость, волевой добродетелью — мужество, эмоциональной добродетелью — воздержание. Аристотель разделил добродетели на два вида: интеллектуальные и нравственные. К интеллектуальным добродетелям Аристотель отнес мудрость и рассудительность, то есть созерцательную мудрость и мудрость практическую, к которой он относил искусство и знание. К нравственным добродетелям Аристотель отнес добродетели воли, характера и привычки, то есть мужество, умеренность, щедрость, кротость, стыд, правдивость, великодушие. Обладание добродетелью Аристотель связывал с достижением блага: «Внешние блага приобретаются и охраняются добродетелями... Счастье в жизни... сопутствует тем людям, которые в избытке украшены добрыми нравами и разумом и которые проявляют умеренность в приобретении внешних благ».

В Священном Писании Ветхого Завета нет термина, который бы соответствовал греческому термину *areth*. Понятие добродетели здесь передается словами, обозначающими крепость и силу, верность и праведность. В книге Премудрости общее представление о добродетели выражается понятиями «умеренность», «мудрость» и «справедливость». Собственно термин *areth* встречается во 2-й книге Маккавеев (2 Мак. 6, 3; 10, 28; 15, 12, 17), где он употребляется в значении доблести и постоянства.

В Священном Писании Нового Завета понятие «добродетель» выражается собственно термином *areth* (1 Пет. 2, 9; 2 Пет. 1, 3, 5; Флп. 4, 8). Добродетель выступает здесь как предельно обобщенное обозначение всех нравственных достижений человека: «...Братия мои, что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель (*areth*) и похвала, о том помышляйте» (Флп. 4, 8). Предписания о

добродетели в Священном Писании Нового Завета характеризуют христианскую нравственность как принципиально новый план нравственного совершенства, формирующегося под воздействием благодати, любви и других данных Богом источников жизни и освящения.

В патристической письменности отцы Церкви говорят о добродетели, исходя из Священного Писания Нового Завета. Согласно святителю Афанасию Великому, один Христос возвестил ясно и просто о жизни по добродетели. Отцы и учителя Церкви указывают на примеры христианских мучеников и святых, явивших образцы добродетелей. Апологеты говорят о красоте христианских добродетелей, свидетельствующих о высоте нравственной жизни христиан. Святой Климент, епископ Римский, в Первом послании к Коринфской Церкви пишет: «Все праведники украсились добрыми делами, и Сам Господь радовался, украсив Себя делами... И нам надлежит быть ревностными в делании добра, ибо все от Него».

Великие каппадокийцы указывают на значение добродетелей как важнейших факторов, определяющих процесс творческого формирования личности.

Согласно святителю Василию Великому, «как... живописцы, когда пишут образы, часто взирают на образцы, с которых стремятся с любовью и искусством передать изображение, так же следует всеми силами возделывать в себе добродетели и взирать на красоту и дела жизни святых и через подражание им вести добрую жизнь».

Святитель Григорий Нисский говорит, что каждый человек есть живописец своей жизненной картины, то есть автор своей творческой биографии, красками для которой являются добродетели: «Каждый есть живописец собственной жизни, а художник дела жизни есть свободная воля, краски же для воспроизведения образа — добродетели... Но для изображения красоты мы должны брать, сколько возможно, чистые краски добродетелей, смешанные между собой по правилам искусства так, чтобы быть нам образом Образа, через деятельное, сколько возможно, подражание отпечатлевая первообразную красоту».

Святой Максим Исповедник определяет добродетель как «богоподражательную благость». Говоря в «Слове подвижническом» о святых страстях Спасителя, он указывает на необходимость следовать Ему Божественным добродетелям: «Будем подражать непрестанно Ему пути, пламенному стремлению, великодушию воздержания, святыне рассудительности, благородству терпения, величию мира, сочувствию сострадания, невозмутимой кротости, жару ревности, нелицемерной любви, высоте смиренномудрия, простоте нестяжания, мужеству, благородству, милости».

У блаженного Августина мы встречаем классически ясное определение добродетели: добродетель — это искусство жить праведно.

Святитель Иоанн Златоуст энергично настаивает на необходимости добродетели для спасения человека и его оправдания перед Богом. В беседе на Послание к ефесянам он говорит: «От порочных действий нужно удерживаться для того, чтобы освободиться от геенны, а чтобы наследовать Царство Небесное, необходимо стяжать добродетель». Свою мысль святитель поясняет примерами: человек, не причинивший городу зла, способен лишь избежать наказания, но золотым венцом увенчивается не тот, кто не причинил зла, а тот, кто оказал городу много благодеяний. «Если на поле, — продолжает святитель, — будут вырваны все сорняки, но не будут посеяны семена, что пользы в труде? Точно так же нет пользы и душе, если, отсекая злые дела, не насаждать в ней добродетели».

Следуя истине Божественного Откровения, святые отцы рассматривают добродетель в ее отношении к вечному благу и в тесной связи с идеей спасения человека. В святоотеческую мысль добродетель вошла как понятие, означающее определенное и устойчивое расположение души в ее стремлении к истинному и вечному благу, как ценность, имеющая свое метафизическое основание в Боге и находящаяся в прямой зависимости от Его благодати и любви.

Добродетель имеет своим корнем святыню души, некое сокровенное и потаенное достояние, обретаемое личностью как неотъемлемая от нее и ни с чем не сравнимая ценность.

Но в развитии каждой отдельной добродетели человек ориентируется на данные, которые поставляют ему вера, христианское миросозерцание и весь неисчерпаемый в своей полноте нравственный и духовный опыт Церкви.

Описание добродетелей как системы ценностей

Несмотря на то, что энтузиазм в стремлении к воплощению добродетели в реальной жизни среди большинства людей совсем охладел и современный мир производит впечатление, что он уже больше не понимает значения самого термина «добродетель», христианство по-прежнему сохраняет понятие добродетели в своей жизни и умозрении и высоко превозносит каждую из добродетелей в царстве этических ценностей.

Добродетели являются важными характеристиками человеческой личности. Они характеризуют причастность личности к абсолютному благу. Жизнь человека, исполненная добродетелей, соответствует идеальной норме человеческого существования.

Когда идет речь о различных состояниях человеческого существования, добродетели различаются по степени. Поскольку человек находится в состоянии, обусловленном тремя факторами, а именно: природой, воспитанием и действием благодати, — добродетели разделяются на три вида: природные, приобретенные и харизматические. Так, один человек отличается своими природными дарованиями, другой — качествами, приобретенными им в процессе формирования, третьему присущ какой-либо благодатный сверхъестественный дар.

Природные добродетели — это добродетели естественных сил и способностей души, то есть ума, чувства и воли. Они даются человеку от рождения. Природными добродетелями являются ясность ума, быстрота мысли, надежность памяти, искренность чувства, стойкость воли. У всех народов во все времена уважались и высоко ценились такие природные добродетели, как одаренность, талантливость, творческие способности, открытость, честность, целомудрие, велико-

души. Природные добродетели даются человеку Богом как дар, который человек должен беречь и развивать. Заповедь хранить и возделывать рай, данная первому человеку Адаму, включала, помимо своего прямого смысла, также и этический смысл: это поставленная перед человеком задача сблюдать и творчески развивать присущие ему добродетели. Евангельская притча о талантах говорит о том, что Бог по Своему усмотрению наделяет каждого человека определенной мерой природных дарований, которые человек должен творчески развивать и обогащать. Примеры из агиографической письменности удостоверяют нас в том, что человек награждается природными добродетелями за благочестие и благородство родителей и что личности, предназначенные Богом для исключительного и высокого служения, обильно одаряются Им природными талантами и способностями.

Приобретенные добродетели — это добродетели, усвоенные человеком в процессе интеллектуального и нравственного формирования, являющегося результатом полученного образования и воспитания. Характер формирования личности, стремящейся к заповеданному нравственному совершенству, определяется, главным образом, тремя задачами: сохранением данных Богом природных дарований и достоинств и, в первую очередь, чистоты и целомудрия; преодолением инертного природного начала и, прежде всего, природной склонности к духовному застою и падению; приобретением, путем образования и воспитания, интеллектуальных и нравственных добродетелей. Приобретенными интеллектуальными добродетелями являются творческая мощь разума и совокупность мудрости, знаний и компетенций. Приобретенными эмоциональными добродетелями являются качества, коренящиеся в положительных естественных склонностях человека и получившие свое оформление через постоянный контроль нравственного сознания и воли. К ним относятся умеренность, выдержка, корректность, вежливость, уважение и симпатия к человеку, забота о его благе, отзывчивость, благодарность, великодушие, благосклонность. Приобретенными волевыми добродетелями являются верность, мужество, стойкость,

терпение, постоянство, целеустремленность. Приобретенные добродетели видоизменяют в своем развитии внутренние источники способностей человека и сами становятся его второй природой, позволяющей человеку действовать наиболее плодотворно в плане достижения высшего нравственного назначения в жизни. Когда приобретенные добродетели глубоко укореняются в личности человека, ослабевает и уменьшается возможность отклонения человека от естественной нравственной нормы. Однако эта нежелательная возможность полностью исключается лишь в том случае, когда добродетель становится сверхъестественным Божественным даром.

Харизматические добродетели — это добродетели, превосходящие меру и возможности обычного человеческого естества и являющиеся чистым даром Божией благодати. В сравнении с приобретенными добродетелями харизматические добродетели получают новые качественные коэффициенты, которые их неизмеримо облагораживают и возвышают. Харизматические добродетели являются результатом совершенного человеком подвига и действия Божественной благодати. За совершенный подвиг Бог дарует человеку особую благодать, преображающую его природные силы, возможности и способности и сообщающую им сверхъестественные и чрезвычайные качества. Благодать освящает и преображает способности и силы ума, чувства и воли и возводит эти способности на высшие ступени превосходства и совершенства. Харизматической добродетелью ума является сверхъестественная мудрость и ведение. Ум становится световидным и боговидным, то есть способным созерцать нетварный Божественный свет. Просвещением ума человеку сообщается ведение вещей Божественных и человеческих. Харизматические добродетели ума приобретаются молитвенным подвигом. По молитве царь Соломон получил от Бога дар божественной мудрости, святой Роман Сладкопевец получил от Пресвятой Богородицы дар сложения кондаков, Преподобный Сергий Радонежский получил от явившегося ему ангела дар постижения наук. Харизматическими добродетелями чувства являются чистота сердца,

радость, мир, кротость, умиление, истинная любовь ко всем людям и всецелая любовь к Богу. Харизматические дары чистоты, радости, умиления и любви были присущи многим святым, проводившим жизнь в молитве, посте и безмолвии. Одни из них не знали даже теней плотских помышлений, другие в восторге молитвенного богообщения забывали о сне и отдыхе, третьи, охваченные пламенной любовью к Богу, молились о спасении всего мира. Харизматическими добродетелями воли являются верность и доблесть. Святые мученики Христовой Церкви явили в своем мученическом подвиге превосходящие меру человеческого естества добродетели верности, мужества, терпения, стойкости и доблести. В агиографической письменности и в литургических текстах харизматические добродетели называются небесными и божественными. Свое метафизическое основание харизматические добродетели имеют в Божественных добродетелях Господа Иисуса Христа, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3) и в Котором «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Благодаря этому метафизическому основанию, человеку открывается возможность обладания харизматическими добродетелями, которые являются сверхъестественным и благодатным даром любви Бога и Отца и результатом причастности человека к благодати Святого Духа.

Если состояние человека, обусловленное действием трех факторов — природы, воспитания и Божественной благодати, — дает основание для деления добродетелей по степени и для описания природных, приобретенных и харизматических добродетелей, то отношение личности к природному началу, к человеку и к Богу дает основание для деления добродетелей по характеру и для их соответствующего описания.

В основе отношения человека к своему природному началу лежит принцип воздержания, или аскетический принцип; в основе отношения человека к человеку лежит принцип уважения его достоинства и забота о его благе, то есть нравственный принцип; в основе отношения человека к Богу лежит принцип богопочитания, или религиозный

принцип. Соответственно трем названным принципам добродетели разделяются на три вида: аскетические, нравственные и религиозные.

К аскетическим добродетелям относятся пост, бдение, телесные подвиги, труд, воздержание, чистота, непорочность, целомудрие, трезвение. Аскетические добродетели заключают в себе несомненный аксиологический смысл. Достигая посредством разума господства над наклонностями естества, человек тем самым утверждает себя как личность. Если природе свойственно желать, то личности свойственно избирать: достоинство личности состоит в том, что она избирает такой путь самоосуществления, который соответствует постулатам разума и требованиям нравственного закона. Помимо этической ценности аскетические добродетели заключают в себе сoterиологический смысл. По православному учению, спасение и вечная жизнь достигаются каждым человеком при условии непрерывного духовного совершенствования. Для осуществления евангельских норм жизни требуется отложение прежнего образа жизни ветхого человека и облечение в нового человека, созданного по Богу в праведности, святости и истине (Еф. 4, 22—24). Назначение аскетических добродетелей состоит в том, чтобы помочь человеку сохранить чистоту и непорочность души, победить всякую склонность к греху и тем самым открыть возможность для восхождения личности к обожению и святости.

К нравственным, или этическим, добродетелям относятся такие нравственные качества личности, проявление которых предполагает уважение к человеку и заботу о его благе. Это внимание к человеку, признание его достоинств, честность, искренность, доверие, благодарность, любовь, благоволение, милость, помощь, услуга, одолжение, бескорыстность, самопожертвование, благотворение, доброжелательность, терпение, снисхождение, благосклонность, смиренение, кротость, отзывчивость, скромность, взаимная ответственность, сострадание, симпатия, сочувствие — вообще, всякое участие в судьбе ближнего. В собственном смысле этические добродетели называются добрыми делами

и получают свое высшее обоснование в добродетелях Христа Спасителя, Который Сам о Себе сказал, что много добрых дел показал нам от Отца (Ин. 10, 32). Основной смысл этических добродетелей состоит в том, что они вдохновляют человека на служение благу ближних по примеру Христа, ибо Сын Божий пришел в мир не для того, чтобы Ему служили люди, но «чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10, 45).

К религиозным добродетелям относятся религиозная вера, надежда, любовь, страх Божий, благоговение, благочестие, кротость, молитва, смиление, покаяние, умиление, верность, преданность, праведность, безмолвие, созерцание. В сравнении с этическими добродетелями религиозные добродетели еще в большей степени характеризуют причастность человека к абсолютному благу. Предельно возможная полнота переживания блага достигается человеком во всецелой любви к Богу, в созерцании Его славы и совершенств. Как и все прочие добродетели, религиозные добродетели имеют также свое высшее метафизическое основание в служении Господа Иисуса Христа, в Его религиозном благочестии и в непрестанном молитвенном подвиге. «Он во дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение» (Евр. 5, 7). Если все добродетели ведут человека по пути уподобления Богу, то высшими ступенями на этом пути являются религиозные добродетели. Восходя на высоту религиозных добродетелей, человек созерцает своим умом Бога, Его неизреченную благость и славу. При этом сам человек облачается славой, уподобляясь созерцаемому им Богу в тех Его Божественных добродетелях, в которых утверждается весь смысл и ценность его бескорыстного созерцания. Об этом созерцании говорит святой Симеон Новый Богослов, у которого мы находим, пожалуй, наиболее яркое во всей патристике прославление Христа и Его Божественных добродетелей: «Красота Твоя, Владыко Христе, неизъяснима, зрак несравним, великолепие неизречено и слава превышает ум и слово. Твой нрав, Твоя благость и кротость

превосходят помышления всех земнородных. Поэтому и желание, и любовь к Тебе препобеждает всякую любовь и желание смертных».

Аскетические, этические и религиозные добродетели, взаимно дополняя и предопределяя друг друга, составляют некоторое динамическое единство в единстве человеческой личности и служат целям ее нравственного совершенства и обожения. По наблюдению преподобного Макария Великого, «все добродетели связаны между собой, как звенья, в духовной цепи и одна от другой зависят: молитва от любви, любовь от радости, радость от красоты, красота от смиренния, смиление от служения, служение от надежды, надежда от веры, вера от послушания, послушание от простоты». Выражая отношение личности к природному началу, человеку и Богу, аскетические, этические и религиозные добродетели проявляются в полной взаимосвязи между собой в момент каждого свободного выбора и определяют стремление личности к нравственному совершенству, к служению благу ближних и к прославлению Бога. В своем интегральном охвате все добродетели, таким образом, представляют собой царство нравственных ценностей, в котором каждая добродетель является одновременно и превосходным качеством личности, и признаком, указывающим на ее ценностную ориентацию, какой является стремление личности к беспредельному совершенству. Принцип совершенства является общим для всех добродетелей. Благодаря этому динамическому принципу, все добродетели, потенциально и актуально входящие в нравственную структуру личности, составляют единую систему ценностей. Структура называется системой, если входящие в нее элементы объединены общими принципами, какими являются целостность, связь, соподчиненность и целенаправленность. Будучи вообще самым универсальным принципом всего тварного и становящегося бытия, принцип совершенства получает свою безусловную значимость и свой высший и объективный смысл в абсолютной Божественной воле Христа, заповедавшего Своим ученикам восхождение к нравственному

богоуподоблению: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

Стремление личности к богоизаповеданному совершенству необходимо включает ее возрастание в добродетелях. Отсюда следует, что динамика роста и совершенствования личности в ее постепенном восхождении к благу реально осуществляется в системе ценностей, составляющих большой и многообразный мир добродетелей. Достижение какой-либо одной добродетели является достаточным критерием, позволяющим рассматривать личность в общей системе ценностей, в универсуме мирового ценностно-осознанного и ценностно-осуществленного бытия. Обладание добродетелью выражает степень причастности личности к объективному и безусловному благу, оно является естественным результатом утверждения человека в его высоком достоинстве и необходимым условием его конечного оправдания перед Богом.

Являясь нравственными ценностями по преимуществу, добродетели образуют собой иерархически стройную систему, логически завершенную как с точки зрения нравственного достоинства человека, так и с точки зрения объективного и абсолютного блага. В христианском миросозерцании человеку открывается предназначенный еще с апостольских времен идеал добродетели с особым указанием на нравственно-аскетический подвиг, на любовь, смирение и самоотречение, которые не заслоняют таинственной цели всего пути, но, наоборот, эту цель приближают: человек облекается в одеяние нравственных совершенств, приобщается к благодатному миру Христову, становится причастником нетварного Божественного Света. Достижение этой конечной и высшей цели предопределяет собой иерархическую соподчиненность всех добродетелей, образующих единую ценностную систему.

Ориентация на конформность как результат порочности личности

Известно, что добродетель составляет прямую противоположность пороку. Если добродетель есть результат пра-

вильной ценностной ориентации личности, то порочность, наоборот, является результатом ее неправильной ценностной ориентации.

В сфере межличностных отношений человек подвержен пороку в той мере, в какой он стремится играть усвоенную им самим роль. Роль — это стиль ориентации и поведения личности, не знающей высших ценностей и живущей воображаемыми и эфемерными интересами. В то время как стремление личности к добродетели предполагает ее нравственную свободу, подверженность личности пороку обязывает ее к рабскому исполнению той роли, какая диктуется обстоятельствами и вынужденной необходимостью.

Взятая человеком роль не есть что-то случайное в его поведении. Напротив, она призвана в максимальной степени отвечать желаниям человека в конформности, то есть в приспособлении к условиям межличностных отношений. В этом смысле конформность имеет значение фактора адаптации личности, испытывающей потребность в общении со средой. Однако конформность нельзя сводить к обычной аффилиативной потребности. Характерной чертой конформности является внутренний компромисс и принятие личностью тех стандартов и установок поведения, которые налагаются на нее внешней средой. Происходящий при этом отказ от объективной нравственной позиции, подсказываемой совестью, долгом и ответственностью, означает по существу отказ от нравственного совершенства и богоуподобления. Ориентация на совершенство и стремление к добродетели подменяются какой-либо ролью, исполняя которую человек старается осуществить подобающий этой роли стиль поведения.

Исполнение роли, продиктованное целями конформности, заключает в себе стремление человека скрыть свою подлинную моральную сущность и выдать себя за того, кем он в действительности не является. Неотъемлемой принадлежностью роли является маска, с помощью которой личность старается подстроиться под общий нравственный фон среды. Не следует думать, что маска, которую надевает на себя человек, предназначена только для демонстрации доб-

родителей и прикрытия пороков. Может быть и наоборот — все зависит от обычайев и условий среды. Обычай, соединенный с пороком, является часто настоящим деспотом среди людей. Если безнравственная среда или чаще всего микросреда с присущими ей признаками субкультуры оказывает на личность разлагающее влияние, маска служит для прикрытия добродетелей: на общем фоне грубости, вероломства и цинизма выглядеть добродетельным становится «неприличным». По этой причине человек, сформированный в условиях асоциальной среды, имеет тенденцию к подавлению всякого проявления еще уцелевших в нем природных добродетелей — открытости, искренности, отзывчивости. Подобным явлением бывают нередко озадачены родители, неожиданно встречающие со стороны детей проявление дерзости и грубости или стремление подчеркнуть свою независимость. Часто сами родители не догадываются, в какой степени их дети подвержены влиянию «улицы», диктующей свои «кодексы чести», и в какой степени их поведение является ролью, усвоенной ими для целей приспособления к условиям внешней среды. Освобождение личности от влияния какой-либо асоциальной группы и способность обрести свое настоящее лицо, чтобы стать самим собой, реально достигаются при условии ориентации личности на самоактуализацию, совершенство и возрастание в добродетели.

В цивилизованном обществе, где преобладает сложившаяся система нравственных ценностей, конформность отдельного человека проявляется в том, чтобы показать себя с лучшей стороны. В каждый момент человек проецирует предполагаемую реакцию окружающей среды на свое поведение и стремится строить поведение так, чтобы реакция среды была для него наиболее желательной. Это игра, в которую играют многие взрослые люди. Дело здесь не в узости нравственного сознания, а в ценностно-смысловом отсутствии высшей цели, обязывающей жить по добродетели. Когда человек не ставит перед собой никаких повышенных и благородных задач, весь смысл его жизни заключается в утверждении собственного благополучия и

воображаемого достоинства. Часто наблюдаемая тенденция отдельных людей что-то скрывать, что-то недоговаривать, что-то «дать понять», их боязнь быть откровенными и доступными, их стремление к обладанию возможными благами и тайное желание иметь успех и славу — все это связано с их ориентацией на конформность. Человек стремится к подражательному применению к обстоятельствам среды, чтобы выглядеть и быть, как все, но целью игры остается желание иметь все, что имеют все. В этой тщательно скрываемой обращенности к эфемерным интересам и благам кроется загадка поведения многих людей.

Характер ценностной ориентации находит отражение во внешнем облике человека. Можно предполагать, что каждому виду ценностной ориентации в экстравертевом характере соответствует свой определенный облик, воплощающийся в общем выражении лица. Так, для экстравертевого мыслительного типа, для которого решающей ценностью является самоутверждение, характерными чертами внешнего облика могут быть самоуверенность, демонстрация превосходства и достоинства, надменность, снобизм и слишком подчеркнутое самоуважение. Экстравертевому эмоциональному типу, ориентированному на обладание внешними благами и на переживание счастья, связанного исключительно с потребительством, может быть присущ очень широкий диапазон выражений — от разочарованной печали, скрытой тревоги, озабоченности и поиска, принимающего иногда черты расчетливости, хитрости, плутовства и хищности, до экспрессивно подчеркнутого самодовольства, удовлетворенности и как бы заслуженного права предаваться скуке и беспечной веселости. Замечание Шопенгауэра по поводу того, что человек обречен на скитание между нуждой и скукой, подходит именно к экстравертевому эмоциональному типу. Наконец, экстравертевый сенсорный тип, признающий в качестве главной ценности чувственное наслаждение и подверженный в какой угодно степени распущенности, выдает себя нескромным и циничным выражением лица и скверной улыбкой, производящей неприятное и отталкива-

ющее впечатление. В любом из описанных типов экстравертивной установки внешний облик человека определяется внутренним состоянием личности. Нарушение внутреннего равновесия души влечет за собой нарушение общей соотнесенности друг с другом очертаний лица, составляющей идеальную основу внешнего благообразия человека, и является следствием внутренней порочности души, то есть результатом неправильной ценностной ориентации личности.

Сведение всего необъятного смысла жизни к обедненному и примитивному уровню означает, что личность перестает духовно расти и развиваться. Нравственный застой и неизбежно сопутствующие ему пороки требуют на уровне общения с внешней средой своей компенсации, которая достигается путем исполнения этически благовидной роли. Роль является единственной возможностью, с помощью которой личность способна удовлетворить свои потребности в конформности — быть в форме, как все, и находиться на уровне общепринятого стандарта поведения, чтобы восприниматься социально и этически. В соответствии с потребностью в конформности личность выбирает из целого репертуара ролей ту роль, которая является для нее наиболее приемлемой или которая лучше всего подходит к данной ситуации. Часто человек не замечает, в какой степени он погружен в исполняемую им роль. Например, представляя себя в каком-либо кругу или обществе возмущенным «до глубины души» чьими-либо безнравственными поступками, он в действительности в глубине души может только радоваться тому, что ему открылась возможность показать себя перед обществом в самом выгодном и привлекательном виде, то есть показать, насколько он честен, благороден и непримирим к явлениям зла. В основе «возмущения» лежит установка на конформность: порицание чужого безнравственного поступка должно подчеркнуть собственное превосходство и явить замечательный шанс для самовозышения в общественном мнении. В любом случае собственное поведение такого человека рассматривается им самим как необходимое искусство, позволяющее играть воображением и чувствами окружающих с целью привлечь

внимание, стать популярным, быть на высоте положения, добиться доверия и расположения высокопоставленных лиц. В этой игре трудно отличить принятую в поведении роль от жизненного стиля, присущего данной личности в целом. Но ясным остается одно: притворство, хитрость и лживость не являются изначально присущими свойствами личности, напротив, они являются следствием приобретенной ею порочности, выражаящейся в скрытой ориентации на выгоду и самоутверждение, которые и представляют собой цель всей этой искусной и тщательно замаскированной игры.

Как человек, разыгрывающий в межличностных отношениях ту или иную роль, относится к самому себе? Бывает ли он откровенен со своей совестью, когда находится наедине с самим собой? Эти вопросы представляют особую важность, поскольку отношение человека к самому себе может рассматриваться как интегральная характеристика, дающая самое существенное заключение о нравственном состоянии личности.

Прежде всего необходимо отметить, что объективное самовосприятие здесь ослабевает и на смену ему приходит искаженный образ собственного «я». Человек любуется собой со стороны, оценивает свое «я», обладающее «необходимыми качествами» в воображаемой оценке других людей. Можно предполагать, что чем глубже погружается человек в усвоенную им роль, тем выше становится его самооценка, сопровождающаяся сознанием своей исключительности и значимости. Человек начинает охотно льстить самому себе и возвышать себя в собственных глазах. Он с полным сознанием своего достоинства воспринимает себя справедливым, честным и великодушным человеком, которого все должны ценить, уважать и почитать за его деловые и нравственные качества и заслуги. Таким образом, стремление «быть, как все», являясь исходной установкой в ориентации личности на конформность, переходит в стремление человека «быть лучше всех», обнажая тем самым скрытую порочность его души со всем присущим ей комплексом эгоцентрических и гедонических интересов. Чем

сильнее выражена ориентация личности на конформность, тем в большей степени личность оказывается подверженной пороку, тем безмерней становится уровень ее притязаний на успех в достижении эгоистических целей.

Основной корень порока в ориентации личности на конформность заключается в том, что человек исключительно ради своих корыстных интересов старается только лишь показать себя с лучшей, наиболее привлекательной и максимально выгодной стороны, совершенно не стремясь при этом к действительному преображению души, нравственному совершенству и воплощению добродетелей в личной жизни.

Преодоление порочности в ценностном переживании добродетели

Порок и добродетель составляют два полюса в ценностной ориентации личности и определяют собой положение человека между двумя аксиологическими пределами: между бездной ценностной пустоты и неограниченной перспективой нравственного совершенства и богоуподобления.

Мы уже видели, что при отсутствии стремления к добродетели целью ориентации мыслительного, эмоционального и сенсорного экстравертивных характеров являются самоутверждение, обладание и наслаждение, ведущие соответственно к трем видам порочных состояний, то есть к самомнению, потребительству и распущенности.

Чем глубже погружается человек в порочное состояние, тем сильнее он способен переживать внутреннюю ценностную пустоту, которая открывается перед ним с ужасающей очевидностью. Человек сам, не замечая того, вступает в область духовной тьмы, которая является адом, хотя и содрогается перед ее зияющей пустотой.

Самомнение, как воображаемое превосходство и самоутверждение, заключает в себе нарушение этического принципа всечеловеческой соборности. Потребительство, как проявление необузданых эгоистических стремлений, заключает в себе нарушение деонтологического принципа

всеобщей справедливости. Распущенность, как проявление постыдных, низших страстей, заключает в себе нарушение аксиологического принципа заповеданного богоизвестия. Нарушение этического, деонтологического и аксиологического принципов делает жизнь человека безнравственной, безответственной и бесценной. Отсюда следует, что человек, находящийся в плену искаженной самооценки и пребывающий в ценностной пустоте, испытывает необходимость в обретении нравственно-ценностного смысла существования, требующего своего воплощения в добродетели. Главная суть проблемы сводится при этом к вопросу о том, как совершается нравственный поворот от порока к добродетели.

Вся нравственная традиция христианства говорит о возможности и необходимости моральной переориентации личности. Нравственная перемена является возможной, потому что порок и добродетель существуют в одном экзистенциальном контексте, хотя и относятся к различным состояниям личности, которые имеют различную аксиологическую направленность. В то время как преуспевание в добродетели находится под знаком исполнения принципа «быть», коснение в пороке означает отказ личности от становления, являющегося самым универсальным принципом тварного бытия.

По мере погружения личности в порочное состояние ее бытие приобретает все более меональный характер. Однако тенденция ее экстравертной установки, направляющей все интересы исключительно на внешние объекты среды, на осуществление принципа «иметь», не может быть бесконечной. Чем дальше уходит человек от самого себя в область внешних интересов, тем сильнее обнажается ценностная пустота внутри человека, которая, как водоворот, стремится поглотить его в собственной глубине. Но погружение в глубину собственной души должно быть для порочной личности неизбежно тревожным, как спуск в глубокую шахту, где можно встретить отложения и наслоения различных пород — всего того, что было когда-то стихийно порождено и пережито, а затем забыто в «окамененном

нечувствии». Можно предполагать, что в этой критической ситуации рождается обостренное восприятие смысла жизни и поиск нравственной точки опоры. Когда перед человеком разверзается менональная бездна, его естественным стремлением является единственное желание «быть»: смысл жизни утверждается не в обладании, не в пустоте, а в становлении как онтологической и нравственной ценности.

Добродетель как ценность не обладает силой принуждения, но она способна вызывать новые эмоции, переживания и интересы, которые влияют на формирование нового нравственного сознания и новой ценностной ориентации.

Ценность завоевывает безраздельное господство во внутреннем мире личности. Обычные доводы разумно-нравственного порядка и, в первую очередь, ответственность и долг действуют по другую сторону аксиологического универсума: они принадлежат области деонтологии и не способны восхищать и окрылять человека. Их назначение — контролировать и дисциплинировать личность. Из этого следует, что инициатива в преодолении порока и в нравственном возрождении личности принадлежит добродетели, которая, как подлинная ценность, способна вступить в борьбу с воображаемыми, эфемерными и ложными ценностями. Наиболее глубоко и интенсивно личность переживает достоинство добродетели в созерцании ее ценности в идеальном образе или в конкретном человеке. Встречаясь с ослепительно-ярким явлением добродетели в общении с нравственно преображенной личностью, человек способен в невидимой внутренней борьбе признать нравственное преимущество добродетели, ценность которой открылась для него в своей безусловной очевидности и превосходстве. Личность способна узнать, оценить и быть покоренной добродетелью, поскольку существует онтологически предустановленное соответствие между природой души и ее стремлением к добродетели, наподобие того, как существует, например, соответствие между личным эстетическим вкусом и выбираемой новой одеждой.

Добродетель является объектом бескорыстного созерцания и ценностного переживания, в котором происходит сопоставление своего «я» с другим «я». Это другое «я» поглощено внутренним миром собственных переживаний и вовсе не заинтересовано в том, чтобы демонстрировать свои добродетели. Однако чем сильнее старается человек скрыть свои добродетели от окружающих, тем ярче они бросаются в глаза. Объективное признание ценности созерцаемой добродетели означает начало преодоления инерции порочности. Путь от порока к добродетели может быть неопределенно большим, но решающим является первый шаг.

Приобретенные нравственные добродетели являются не только одеждами души, но и составляют новую природу человека, воплощаясь и экстериоризуясь в его внешнем облике. Сияние святости неотделимо от сияния добродетели. Жизнь по добродетели означает истинную жизнь личности в идеальной соотнесенности друг к другу всех ее структур, аспектов и проявлений. Идеальная соразмерность всех сторон внутренней жизни личности отпечатлевается в облике человека как естественное и чистое ее оформление, как классический принцип ее организации, выразительности и завершенности и открывается как неподражаемое и ни на что не сводимое в своей оригинальности и единственности благообразие. Истинное благообразие не знает никакой роли. Человек чужд конформности, и поэтому в его лице нет никакого противоречия, никакой двусмысленности, мании и рисовки, никакой неестественности или искусственности. Здесь смыты следы затемненности грехом, и сквозь косную плоть вновь просвечивает одухотворяющий и преображающий ее смысл: смыслом существования становится глубокая связь с основами бытия. Эта связь свободна от всех ложных и гибельных ориентиров, какими являются самоутверждение, потребительство и распущенность. Онтологические основы личностного бытия, какими являются тварность и становление, ограждены здесь нравственными устоями — добродетелями смирения, бескорыстности и благородства. Смирение, как неотчуждаемый фундамент человеческого общения и как предпосылка люб-

ви, становящейся осуществлением в личной жизни этического принципа всечеловеческой соборности, является преодолением самоутверждения и самомнения со всем комплексом эгоцентрических интересов. Бескорыстность, как осуществление деонтологического принципа всеобщей справедливости в обладании благом, является преодолением потребительства со всем комплексом корыстно-эгоистических интересов. Благородство, как осуществление аксиологического принципа заповеданного богоподобия, является преодолением распущенности со всем комплексом гедонически окрашенных интересов.

В процессе преодоления порочности и воплощения в личной жизни добродетели важнейшее значение имеет то обстоятельство, что порочность и добродетель обладают скрытой энергией, определяющей тенденцию к возрастанию склонности к данной ориентации и ее стабилизации. И погружение в порок, и восхождение к добродетели сопровождаются накоплением нравственной энергии в преодолении препятствий. Человек, впавший в какой-либо порок, уже более легко и свободно преодолевает на своем пути всевозможные препятствия и преграды и впадает в другие пороки. Точно так же человек, сделавший какое-либо добре дело, с еще большей энергией устремленности и ревности желает совершить другое добре дело. Жизнь человека постоянно находится в динамическом равновесии между пороком и добродетелью. Судьба нравственной ориентации личности в каждый момент зависит от того, на что направлены жизненные силы личности: на самосозидание или на саморазрушение. Всякий раз ценностное переживание добродетели заключает в себе энергию, направленную на преодоление порочности.

Ценностный самоотчет и мировоззренческая ориентация личности

Жизнь каждой отдельной человеческой личности протекает одновременно в трех основных сферах бытия: в сфере природного существования, в сфере социально-культурных

отношений и в сфере внутренней религиозной жизни. В каждой из этих сфер проявляются и действуют естественные силы созидания личности, которым противодействуют естественные силы инерции и распада. В сфере природного существования человеку присуще естественное стремление к чистоте и воздержанию; в сфере социально-культурных отношений человеку присуще естественное стремление к добру, честности и справедливости; в сфере религиозной жизни человеку присуще естественное стремление к Богу как источнику жизни и абсолютного вечного блага. Этим естественным стремлениям человека противостоят: в сфере природного существования — естественная чувственность, выражающаяся в отсутствии воздержания как аскетического начала; в сфере социально-культурной жизни — естественный эгоизм, выражающийся в отсутствии любви как основного нравственного начала; в сфере религиозной жизни — естественный атеизм, выражающийся в отсутствии благочестия как религиозного начала. Естественная чувственность, естественный эгоизм и естественный атеизм, заключающие в себе проявление основных порочных состояний личности, подлежат необходимому преодолению через возрастание личности в добродетели.

Если, предаваясь чувственности или проявляя свой эгоизм, человек попирает в себе самое нравственное достоинство и привносит ущербность как в мировой строй вселенского космического бытия, так и в нравственный миропорядок всеобщего человеческого единства, то своим атеизмом человек попирает высший и ни с чем не сравнимый дар Божественного призыва и обрекает себя на пребывание в ценностной пустоте и метафизическом одиночестве. В этом отношении атеизм является существенно особым аспектом проявления порочности личности. Человеку здесь уже не «стыдно» за свою распущенность и не «состестно» за свой эгоизм — ему «страшно» за свое одиночество.

Одиночество, как следствие естественного атеизма, совсем не похоже на простое одиночество, переживаемое человеком в состоянии уединения. Это не только ценност-

ная пустота, но и постоянно ощущаемая в глубине личности необъяснимая тоска, томительно переживаемая человеком как мрачный и зловещий предвестник «конца». Ни эпическая покорность, ни логическая непримиримость не способны в атеизме дать гарантии личности от поглощения ее мнональной бездной «ничто». Человек приписывает бессмыленность своему личному существованию, которой обесцениваются результаты всех его достижений и обладаний. Обладание теряет свою притягательную силу и смысл и притупляется по мере осознания человеком своей обреченности: эмпирически человеку предстоит потерять самого себя. Его «я» неумолимо и, вопреки самому себе, лишается своей когда-то исключительной ценности. Личность погружается в мрак ценностной пустоты и абсолютного одиночества, от которого ее не могут избавить ни окружающий природный мир, ни внешняя социальная среда. Хотя «мир» способен поражать человека своей имманентной, присущей ему значительностью и сокрытой в нем тайной, он предстает в своей бездущности и индифферентности и остается совершенно безразличен и чужд внутренним переживаниям личности. Внешняя социальная среда также остается на недосягаемом расстоянии от личности и не способна заполнить образовавшуюся вокруг нее ценностную пустоту. Чем сильнее драматизм переживаемой личностью ситуации, тем более она оказывается внутренне одинокой. Самое страшное из всего того, что способен пережить человек в опыте своей жизни и смерти, он встречает, как правило, наедине с самим собой. Ориентация на внешний окружающий мир оказывается несостоятельной: она не гарантирует личность от внутреннего одиночества и не заполняет собой внутренней пустоты. Человек, говорит М.М. Бахтин, не может жить и осознавать себя ни в ценностной гарантии, ни в ценностной пустоте, но только в вере. Без Бога, в абсолютной ценностной пустоте не возможны никакой самоотчет, никакая исповедь, никакое, даже вполне адекватное, самосознание. Осознание себя «я-в-мире» имеет ценность и смысл при условии осознания себя «я-в-Боге»: реальность

внешнего мира должна не закрывать Бога, а, наоборот, Его открывать.

Ценностный самоотчет, вера и мировоззрение переживаются личностью в единстве и подлинности бытия ее «я». Когда человек погружается в ценностный самоотчет, в глубину собственного «я», он находит свое абсолютное несовпадение с самим собой и именно здесь открывает место для Бога и переживает Его присутствие. Уже сам по себе факт, что «я» пытается определить себя в своей самооценке, что оно придает этой самооценке абсолютную значимость, говорит о том, что «я» вовсе не одиноко в своем самоотчете, что оно ценностно отражается в Ком-то абсолютно другом, Кто мерит и оценивает все нравственные глубины мотивов и поступков «я» в неисчерпаемой сложности их бесконечных переплетений.

Чистый самоотчет, то есть ценностное обращение только к себе самому в абсолютном одиночестве «я», не возможен: это предел, уравновешиваемый другим пределом — исповедью, то есть обращенностью за прощением к Богу. Чем глубже одиночество с самим собой, тем яснее осознается незримое присутствие Бога. Личность узнает в Боге Того, Кто неизмеримо выше, чем она сама, онтологически вечнотнее, могущественнее, абсолютнее и в то же время бесконечно благостнее и ближе к ней, как никто другой. Бог гораздо ближе ко всякому человеку, чем это можно предполагать. Никто из людей не может проникнуть в истинную глубину другого человека, и любая встреча, какой бы близкой она ни была, заключает в себе не преодолимый до конца барьер отчужденности и тайну одиночества. Но Бог Своей любовью сходит в самые сокровенные и глубокие недра человеческого одиночества и выводит личность из бездны замкнутости, оставленности и ужаса отчаяния, подобно тому как Своим Воскресением Он выводит из ада человеческий род. В Боге человек оказывается неизмеримо ближе к себе самому, чем при всех попытках остаться только в себе самом. Вне Бога его жизнь была лишь бледным отражением реальности его собственного бытия, теперь же, в живоносной стихии Божией благости, его жизнь полна

беспределной онтологической глубины, не оставляющей больше места для бессмысленной и томительной ценностной пустоты.

В самоотчете-исповеди личность открывает неудовлетворенность собой и переживает эту неудовлетворенность как свою незавершенность и неуспокоенность. Чем меньше она осознает за собой заслуг, чем больше чувствует свое несовершенство и недостоинство, чем глубже переживает свое падение, тем сильнее становится ее нужда в религиозном оправдании, тем полнее переживается ею потребность в искуплении и прощении, как абсолютном и чистом даре Божией милости и любви. Мольба о прощении остается в своей открытости в недосягаемой перспективе своего исполнения, которое, будучи событием трансцендентного плана, имманентно и ценностно переживается личностью в опыте веры. Вся ценностная ориентация личности находит свое оправдание и смысл в вере как ценности: вера является самым существенным условием нравственного возрастания личности. Находясь в обладании веры, личность способна преодолевать присущие человеческой природе естественные чувственность и эгоизм и, через возрастание в добродетели и достоинстве, актуально осуществлять реализацию смысла своего бытия в соответствии с идеальным нравственным предназначением человека.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Что можно сказать об основном содержании предлагаемого курса лекций по Нравственному богословию, о главном предмете и центральной теме его, о том, что красной нитью вплетается в его ткань с первой до последней страницы?

Несомненно, что этим предметом, этой темой является учение о человеческой личности, ее нравственном становлении и раскрытии, ее сознании и свободе, ее ценностной ориентации и достоинстве, ее жизненном пути и нравственном восхождении, ее борьбе с грехом и преодолении ею темного, стихийного начала, ее причастности к высшей духовной основе жизни во Христе и ее преображенности Божественной благодатью.

Человеческая личность... Разве можно обять ее? Она — живая реальность, неуловимая и непостижимая тайна. Она есть глубоко интимная в своей замкнутости структура, нерушимая и вечная, хотя в то же время открытая и становящаяся. Она имеет свое основание в Боге и только в Нем находит путь своего становления. В становлении человек обретает самого себя, в нем он сопричастен реальности бытия и открыт для переживания блага.

Как запечатленный в человеке образ Божий, личность несет в себе нравственное начало. Личность ориентирована на человеческое общение и сотрудничество, на исполнение в жизни Божественного замысла, и в этой устремленности она находит ценность и смысл бытия.

Нравственное начало есть отражение в человеке абсолютного лика Божьего. Нравственный закон и нравственное

сознание, нравственное достоинство и свобода нравственного самоопределения представляют собой важнейшие аспекты выявления в человеке реальности заключенного в нем образа Божьего.

Человек открыт для проявления в нем таинственных действий Святого Духа, которыми озаряется и преображается инертная стихия человеческого естества. В нравственном законе личность находит установленные Творцом законные пределы для этой стихии, и ими она ограждает себя от нравственной деградации и распада. В эмоциональной одаренности человека, в его нравственной и религиозной интуиции заложена способность личности противостоять тенденции инерции и застоя и осуществлять деятельность, направленную на удовлетворение жизненно важных потребностей и высших запросов духа. В совести, как самом универсальном выражении всего нравственно-психологического функционирования личности, с наибольшей очевидностью, удостоверяемой внутренним опытом, проявляется характер зависимости личности от идеальных нравственных требований духа, в глубине которого открывается Бог. В свободе самоопределения, являющейся самым глубоким фоном нравственной жизни человека, личность стремится к творческому становлению в границах тех возможностей, которые определены Богом. Свобода есть исключительная привилегия и неотъемлемый дар человеческой личности как образа Божьего. Благодаря свободе человек не подчинен закону необходимости окончательно; он виновник своего становления, и в его власти избирать закон своего существования, определять процесс своего формирования и развития. Вне свободы нет достоинства личности, нет творческого отношения к закону и долгу, к смыслу жизни и ее ценностям. В системе ценностных ориентаций преобладающее значение имеет установка личности на реализацию смысла существования. Личность не может развиваться только лишь в рамках потребления, ее развитие необходимо предполагает смещение потребностей на созидание, которое в своем этическом и творческом содержании не знает границ. Человеческая задача «быть», осуществляе-

мая под знаком нравственного соответствия бытия идеальным целям предназначения человека, включает в качестве своего конкретного содержания достижение личностью христианских нравственных добродетелей. В отличие от нравственной нормы, которая способна лишь контролировать и дисциплинировать личность, добродетель как ценность способна восхищать, окрылять и вдохновлять личность своим высоким нравственным смыслом и возводить ее по пути нравственного восхождения, открывающего ей доступ к переживанию высшего блага в его неисчерпаемой полноте. Восхождение к нравственному совершенству осознается личностью как основная задача жизни, как стремление исполнить и осуществить свое бытие на той подлинно идеальной основе жизни, которая достижима в причастности личности к благодати Святого Духа.

Трем сферам бытия, в которых протекает жизнь человека — сфере природного существования, сфере социально-культурной жизни и сфере религиозной жизни, — соответствуют три ступени восхождения личности к реализации ею нравственного смысла ее существования, это — норма, ценность и благо. Поэтому и изложение основных категорий этики возможно лишь в плане описания стремлений личности к достижению ею главного предназначения в жизни, то есть возможно только с точки зрения ответа человека на евангельский призыв к нравственному совершенству, святости и обожению.

В своем главном и непреходящем значении ценность человеческой личности, нравственный смысл ее самоопределения в мире и причастность ее к высшей и абсолютной жизни в Боге столь незыблемы, универсальны и вечны, что перед ними бледнеют и меркнут, как бы теряясь в своих неограниченных притязаниях, самые яркие и неизгладимые впечатления бытия, самые фантастические достижения, мечты и дерзания человеческие. И разве может быть иначе? Разве не превосходит ценность человеческой личности ценностей всего мира? И не в человеке ли исключительно обретает ценность и смысл реальность всего универсума бытия, всего богатства, многоликости и благолепия бого-

зданного мира, который в каждом человеке, по мыслиprotoиеря Александра Шмемана, или гибнет, или спасается? Однако на фоне всей экстенсивно воспринимаемой и переживаемой действительности нравственное начало в человеческой личности, противостоящее тенденции инерции и распада, ведет жизнь личности к оформлению в устойчивую и целостную структуру, и эта нравственная задача личности должна быть понята как необходимая предпосылка ее освящения Божественной благодатью и введения в порядок нетления и вечности. Только сокровища духа, только действия, созидающие личность, являются той высшей и абсолютной целью, ориентируясь на которую человек вступает в область благодатно преображенного бытия в его полноте, неисчерпаемости и славе. Ибо жизнь — это не случайная и не слепой стихией установленная реальность, и смысл ее не в том, что доступно понятиям и вожделениям человеческим. Жизнь — это бесценный и исключительный дар Божией мудрости, благости и любви, на который приведенный из небытия в бытие человек должен ответить своим призванием и ответственностью, своим мировоззренческим, духовным и нравственным самоопределением, своим созерцанием, служением и творчеством.



ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ	5
Нравственное богословие как дисциплина	5
Необходимость изучения Нравственного богословия	6
Нравственное богословие и нехристианская этика	8
Предмет и источники Нравственного богословия	9
История Нравственного богословия	12
ГЛАВА I. РАЗВИТИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ	
Проблема личности в Нравственном богословии	17
Нравственное начало в становлении личности	19
Развитие личности и мировоззрения ребенка	22
Формирование религиозного сознания	24
Формирование ценностного сознания	25
Развитие личности в среднем возрасте	27
Стадии развития личности	28
ГЛАВА II. ЕСТЕСТВЕННЫЙ НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН	
Реальность естественного нравственного закона	32
Естественный нравственный закон в учении	
святого апостола Павла	33
Естественный нравственный закон в учении отцов Церкви	35
Содержание естественного нравственного закона	38
Теории нравственной санкций	39
Автономная этика	41
Естественный нравственный закон и православная этика	43
ГЛАВА III. ЭМОЦИИ, ВЛЕЧЕНИЯ И ПОТРЕБНОСТИ	
Эмоционально-потребностная сфера в структуре личности	45
Виды эмоциональных состояний	46
Возникновение, продолжительность и диапазон эмоций	47
Функции эмоций	49
Христианский взгляд на эмоции	50

Роль эмоций в нравственной жизни	51
Влечение как эмоциональное переживание потребности	53
Возникновение, характер и контролируемость влечений	54
Потребность как стремление личности к переживанию блага	56
Основные категории потребностей	56
Аффилиативная потребность	58
Потребности в структуре жизнедеятельности личности	58
Формирование потребности в процессе становления личности	59
ГЛАВА IV. НРАВСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ	
Нравственное сознание в структуре личности	62
Стыд как первоначальное проявление нравственного сознания	64
Стыд как переживание вины и экзистенциальной исключительности	65
Стыд и несостоительность ложной надежды	66
Совесть как категория нравственного сознания	67
История термина «совесть» в античной христианской письменности	69
Взгляд на совесть в патристической письменности	72
Теории совести	73
Функционирование совести	75
Основные функции совести	76
Состояния совести	76
Освящение совести	78
Воспитание совести	80
Нравственное учение о долге	81
Метафизический и этический аспекты должного	81
Интерпретация долга в философии И. Канта и Н. Ф. Федорова	83
Долг как сознание нравственной необходимости	85
Практическая деонтология Запада и православная этика	86
Обязанность как требование нравственного закона	87
Определение и содержание понятия ответственности	90
Ответственность как принцип отношения к жизни	91
Нравственная ответственность и проблема личной виновности	93
Универсальное значение ответственности как формы нравственного сознания	96
Понятие воздаяния в Священном Писании	97
Воздаяние как онтологический принцип	100
Сознание воздаяния в личной жизни	101
ГЛАВА V. СВОБОДА НРАВСТВЕННОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ	
Тема свободы в учении Церкви	105
Свобода как основа нравственного становления личности	105

Свобода и самоопределение человека в материально-духовном мире	106
Самовыявление твари через форму, индивидуальность и ипостась	109
Свобода божданного человека	110
Нравственная свобода личности	112
Виды нравственной свободы	113
Эмпирическая и трансцендентальная свобода	114
Борьба мотивов в ситуации морального выбора	115
Детерминизм и индетерминизм	116
Свобода самоопределения и феноменология зла	119
Потеря духовной свободы и грех	123
Взгляд на грех в Священном Писании	125
Грех как ошибка в духовном самоопределении человека	127
Причины греха	129
Нечистые, злые и власфемические помыслы	131
Развитие страстного помысла и грех	137
Последствия греха	142
Природный эгоизм и проблема личного соперничества	144
Грех и феноменология отчуждения личности	147
Преодоление греха и достижение совершенной свободы	150
Свобода человека и воля Божия	152
Свобода Божественного произволения	154
Нравственно-богословский аспект свободы Богочеловека	156
Предопределение Божие и нравственная свобода человеческой личности	158
ГЛАВА VI. ЦЕННОСТНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ И НРАВСТВЕННОЕ ДОСТОИНСТВО ЛИЧНОСТИ	
Личность в системе ценностных ориентаций	162
Достоинство и назначение человека	168
Диалектика достоинства и унижения личности	173
Эмпирическая и метафизическая судьба человека	176
Ценность и обреченность личности в духовно не преображенном мире	180
Аспекты ценностной ориентации личности	182
Честь как принцип отношения человека к собственному существованию	185
Честность как принцип отношения человека к человеку	189
Благочестие как принцип религиозного отношения человека к Богу	198
Благочестие как путь деятельной и созерцательной жизни	201
Место добродетели в системе нравственных ценностей	205
Добродетель в античной и христианской письменности	207

Описание добродетелей как системы ценностей	211
Ориентация на конформность	
как результат порочности личности	218
Преодоление порочности в ценностном	
переживании добродетели	224
Ценностный самоотчет и мировоззренческая	
ориентация личности	228
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	233

Свято-Троицкая Сергиева Лавра

— Типография АО «Молодая гвардия». 103030, Москва,
Сущевская, 21. Зак. 47252. Тираж 10 000 экз.