

Министерство образования Республики Беларусь  
Учреждение образования «Витебский государственный  
университет имени П.М. Машерова»  
Кафедра всеобщей истории и мировой культуры

# НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

*Учебно-методический комплекс*

*Допущено Министерством образования Республики Беларусь  
в качестве учебного пособия для студентов учреждений  
высшего образования по специальности «Теология»*

*Витебск  
УО «ВГУ им. П.М. Машерова»  
2012*

УДК 27-42(075)  
ББК 86.210.32я73  
Н86

Печатается по решению научно-методического совета учреждения образования «Витебский государственный университет имени П.М. Машерова». Протокол № 7 от 22.12.2011 г.

Составитель: старший преподаватель кафедры всеобщей истории и мировой культуры УО «ВГУ им. П.М. Машерова», кандидат богословия **В.В. Горидовец**

Рецензент:  
доцент кафедры философии УО «ВГУ им. П.М. Машерова»,  
кандидат исторических наук *Е.В. Давлатова*

**Н86** **Нравственное богословие** : учебно-методический комплекс / сост. В.В. Горидовец. – Витебск : УО «ВГУ им. П.М. Машерова», 2012. – 123 с.  
ISBN 978-985-517-333-6

Учебно-методический комплекс «Нравственное богословие» представляет собой систематическое изложение важнейших нравственных понятий в их богословском освещении и раскрытии, что чрезвычайно актуально в настоящее время. Структурно состоит из программы курса, включающей в себя пояснительную записку, тематический план курса, тезисы лекций и список литературы; планов семинарских занятий; приложения; вопросов к зачету и тестовых заданий. Предназначен для студентов дневной формы обучения специальности «Теология», но окажется полезным всем, интересующимся вопросами нравственного сознания и нравственного поведения человека.

ISBN 978-985-517-333-6

УДК 27-42(075)  
ББК 86.210.32я73

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	4
ПРОГРАММА КУРСА «НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ» ...	5
Пояснительная записка .....	5
Тематический план курса .....	6
Содержание лекционного курса .....	7
Литература .....	78
Планы семинарских занятий .....	79
Приложение .....	85
Вопросы к зачету .....	86
Тестовые задания .....	88
Терминологический словарь .....	95

## ВВЕДЕНИЕ

В системе богословского образования нравственное богословие является одной из богословских дисциплин, предмет исследования которой составляет учение христианской Церкви о нравственном сознании и нравственном поведении человека, и которая имеет исключительно важное значение для формирования богословских воззрений на нравственную природу человека, на достоинство человеческой личности и на евангельский нравственный идеал, достигаемый человеком.

Нравственное богословие занимается изучением всего того, что происходит на внутреннем горизонте человеческой личности и что ориентирует человека на правильный выбор в области нравственных смыслов и ценностей. Здесь раскрывается в этических понятиях и терминах реальность человеческого существования и оценивается это существование с точки зрения нравственного блага и вечного назначения человека.

В данном учебном издании автор рассматривает человека как носителя трех начал – естественного, разумного и Божественного, жизнь которого протекает одновременно в трех сферах бытия – природной, социально-культурной и религиозной. Особое внимание уделено теме богоданной свободы человеческой личности, которая и осуществляет нравственный выбор, ценностную ориентацию, реализацию смысла своего существования. Подробно рассматривается этическое отношение личности к окружающему миру и ее религиозное отношение к Богу. Делается вывод о том, что в христианском понимании только в причастности человека к нетварной Божественной благодати открываются начало и последний смысл человеческого предназначения в мире.

Приобретенные в результате изучения этого курса знания, качества и умения должны стать базовыми в деятельности преподавателя-теолога.

# ПРОГРАММА КУРСА «НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

## ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Курс «Нравственное богословие» является составной частью теоретико-методологической подготовки специалистов в современной вузовской системе теологического образования. Он разработан с учетом государственного образовательного стандарта РД РБ 02100.5.151-98 и учебного плана исторического факультета учреждения образования «Витебский государственный университет им. П.М. Машерова» для студентов дневной формы обучения специальности «Теология» квалификации «Теолог-религиовед. Преподаватель этики, эстетики и культурологии». Основным пособием при изложении лекционного материала стал курс лекций архимандрита Платона (Игумнова) «Православное нравственное богословие», апробированный в 1989–1993 гг. одновременно в Московском государственном университете и Московской духовной семинарии, и ставший уникальным, удачным примером изложения нравственного учения православной церкви в высшем светском учебном заведении.

Цель преподавания курса – ознакомить студентов с учением Церкви о нравственном сознании и нравственном поведении человека, основанном на Священном Писании и Священном Предании Церкви. В ходе изучения курса студенты должны научиться работать с богословской и аскетической литературой и уметь сформулировать в систематическом порядке понятия об основных намерениях этики в их библейском и богословском освещении и раскрытии.

Задачи изучения курса:

- всестороннее изучение человека как носителя трех начал – природного, разумного и Божественного;
- рассмотрение мировоззрения человека и процессов, происходящих в его внутреннем мире, а также взаимосвязь его мировоззрения и реальной жизни;
- показ значимости и общечеловеческой ценности библейского учения о нравственности;
- анализ особенностей христианского учения о нравственности;
- знакомство студентов с официальными документами о нравственности, изданными Русской Православной Церковью.

В результате изучения учебной дисциплины студенты должны знать:

- основные категории этики и нравственного богословия;
- нравственное учение Ветхого и Нового Завета;
- святоотеческое учение о страстях и добродетелях;
- основы социальной концепции Русской Православной Церкви;

а также уметь:

– применять нравственное учение Ветхого и Нового Завета, отцов Церкви, Основ социальной концепции Русской Православной Церкви в конкретных конфликтных этических ситуациях;

– аргументированно излагать нравственное учение Церкви в дискуссиях с представителями иных религиозных и нерелигиозных мировоззрений.

Работу по изучению курса завершает зачет (7 семестр).

## ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН КУРСА

**Лекции: 20 ч., практические (семинарские) занятия: 12 ч.**

### 7 семестр

№	Тема	Количество часов	
		Лекции	Семинарские занятия
1.	Нравственное богословие как дисциплина. Проблема личности в нравственном богословии	2	–
2.	Развитие и формирование личности человека	–	2
3.	Естественный нравственный закон	2	–
4.	Теории нравственной санкции. Естественный нравственный закон и православная этика	–	2
5.	Значение эмоций и влечений в развитии и формировании личности	4	–
6.	Формирование потребности в процессе становления личности	–	2
7.	Нравственное сознание. Стыд и совесть как формы нравственного сознания	2	–
8.	Нравственное учение о долге. Обязанность как требование нравственного закона	2	–
9.	Понятие ответственности. Воздаяние как онтологический принцип	–	2
10.	Свобода нравственного самоопределения. Виды нравственной свободы	2	–
11.	Потеря духовной свободы и грех	2	–
12.	Свобода человека и воля Божия	–	2

13.	Ценностная ориентация и нравственное достоинство личности	2	–
14.	Честь как принцип отношения человека к собственному существованию	2	–
15.	Место добродетели в системе нравственных ценностей	–	2
	<i>Всего:</i>	<i>20</i>	<i>12</i>

## СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИОННОГО КУРСА

### **Тема № 1. Нравственное богословие как дисциплина. Развитие и формирование личности**

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. 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. Оно раскрывает в этических понятиях и терминах реальность человеческого существования и оценивает это существование с точки зрения нравственного блага и вечного назначения человека.

Предмет исследования нравственного богословия – учение Церкви о нравственном сознании и нравственном поведении человека.

В своем содержании нравственное богословие опирается на источники: Священное Писание, Предание Церкви и источники, не связанные с Божественным Откровением.

Основной источник нравственного богословия – Священное Писание. Главные положения христианской нравственности изложены в 5–7 главах Евангелия от Матфея и в Посланиях святого апостола Павла. 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.

Из источников, не связанных с Откровением, следует назвать такие этические дисциплины, как позитивная, нормативная, философская и практическая этика. Философская и практическая этика представляет собой этику теоретического осмысления и исполнения, а позитивная и нормативная этика представляет собой этику функционирования морали в культуре. Также представляют интерес для нравственного богословия философская и медицинская антропология, биология, психология и социология.

Патристический период истории христианской этики (I–VIII вв.). Первая попытка изложить христианское нравственное учение в определенной системе относится лишь к концу IV века. Святой Амвросий Медиоланский 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*). Отживавшее свое историческое время язычество противопоставило унаследованные в течение веков нравственные истины простоте христианской веры. Начиная с IV века – интенсивный рост памятников по христианской этике. Это нравственные наставления, проповеди и аскетические слова.

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 каппадокийцев – 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 углубленным рассмотрением вопросов этики.

Поздневизантийский период истории христианской этики (IX–XVI вв.). С IX по XVI век мало творческих работ. Преобладают аналогии, повторяющие нравственные построения отцов патристического периода, собираются и переписываются творения ранних отцов.

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. Из писаний поздневизантийских мистиков ценность для нрав-



ственного 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.

Современный период истории христианской этики (XVII–XXI вв.). Христианская этика развивается как самостоятельная богословская дисциплина. Первенство в развитии нравственного богословия принадлежало протестантским и римско-католическим богословам.

В XVIII веке в России архиепископ Феофан Прокопович создал курс нравственного богословия. Митрополит Московский Платон (Левшин) в третьей части своего труда «Сокращенное богословие» (1765) изложил систему христианского нравственного учения. Из русских богословов XIX – нач. XX века курсы нравственного богословия разрабатывали: епископ Пензенский и Саратовский Иннокентий (Смирнов) (1821), протопресвитер Иоанн Янышев (1887), профессор М.А. Олесницкий (1892), профессор М. Тареев (1908). Особое место принадлежит церковным писателям XIX столетия – святителю Феофану (Говорову) («Начертания христианского нравоучения» и «Путь ко спасению») и святителю Игнатию (Брянчанинову) («Аскетические опыты»).

Данный 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, обширная систематическая деятельность монастырей и духовных академий по переводу и изданию огромного святоотеческого наследия.

Задачей современного русского богословия в области этики следует признать выработку универсальной этической концепции и создание на этой фундаментальной основе целостной нравственной системы.

В греческом богословии присутствуют три направления в подходе к этике: Афинская, Константинопольская и Фессалоникийская школы. Представители Афинской школы подчеркивают, что нет жизненного различия между христианской и философской этикой, так как этика базируется на природе человеческого разума. 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. Представители Фессалоникийской школы изучают вопросы человеческого существования в контексте достижения личностью спасения в жизни Церкви.

Проблема личности в нравственном богословии. В данном вопросе нравственное богословие исходит из догматических предпосылок и данных, представляемых общей наукой о человеке. Личность не может быть объектом научного изучения в той же полноте и объеме, как предметы внешнего мира. Уникальная ценность человеческой личности определяется фактом ее творения Богом как Высшей и Абсолютной Личностью и фактом ее обожения во Христе. Как образ Божий личность не нуждается ни в каком причинно-генетическом объяснении. Человеческая личность существует благодаря своей онтологической причастности ко Христу.

Нельзя отрывать индивидуальную жизнь человека от объективного мира природы, социальных связей, исторических и культурных условий, в то же время 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. 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. Благодаря этому в сфере природного существования – человек овладевает процессами собственного поведения, в сфере социально-культурной жизни – осуществляет принципы этического отношения к другому человеку, в сфере религиозной церковной жизни – лично постигает сверхъестественную Божественную благодать.

Развитие личности и мировоззрения человека. Человек овладевает процессами собственного поведения. Первый год жизни человека является периодом перехода от натуральной жизни к культурной. Впечатления первого года жизни в памяти человека не сохраняются. 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.

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. 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. Два фактора имеют самое важное значение в формировании веры в раннем возрасте: это приобщение ребенка к источникам благодати и освящения (Крещение, Евхаристия, обряды) и возрастание его в страхе Божиим. Страх Божий является самой первоначальной формой веры и связанного с верой религиозного восприятия жизни. Приобщение с младенчества 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. 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. 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 породить 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. У ребенка ценности зарождаются 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. 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 и тем самым предрешил все последующие частные выборы.

Развитие личности в среднем возрасте. Понятия самоактуализации и озабоченности. Самоактуализация – стремление человека стать как можно лучше. 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. Доминирующей характеристикой состояния личности в среднем возрасте является озабоченность.

Застой – это состояние личности, когда она перестает быть озабоченной и оказывается «успокоенной», перестает расти и обогащаться, возникает чувство личностного опустошения. Характерной чертой застоя является обращение к различным незначительным поводам для чрезмерной заботы о себе.

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.

Период после шестидесяти лет. 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. Веруя и исповедуя, что Сын Божий явил в Своем вочеловечении 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.

## **Тема № 2. Естественный нравственный закон**

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 этом 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 совершаемое в мире зло.

Правовые и этические нормы, 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. «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» (Рим. 2:14–15).

В учении апостола Павла о естественном нравственном законе можно выделить следующие основные положения:

– Естественный нравственный закон дан Богом и является общим достоянием всех людей.

– Это закон разума, ориентирующий каждого человека в выборе добра. Знание добра имеет не просто теоретический характер, но и внутренне обязывающую силу.

– Все люди ответственны за нарушение требований нравственного закона и знают, что неповиновение закону влечет за собой будущее возмездие.

Существенное различие в учении о естественном нравственном законе в стоической философии и в благовестии апостола Павла определяется тем огромным расхождением, которое существует между пантеизмом стоиков (Бог и Божественный закон неотделимы от природы) и монотеизмом святого апостола Павла (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. Патристическая традиция рассматривает естественный нравственный закон как универсальную основу нравственной жизни человека и общества. Отцы и христианские писатели Восточной и Западной Церквей 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.

Еще в доникейский период мы встречаем со стороны отцов и церковных писателей признание естественного нравственного закона.

Отцом учения о естественном нравственном законе следует считать святого Иустина Философа. 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 совершает беззаконие, за исключением людей, одержимых нечистым духом или испорченных плохим воспитанием и привычками».

Святой Ириней Лионский утверждал, 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.

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

Тертуллиан утверждает, 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.

Среди отцов более позднего периода 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».

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.

В целом патристическая традиция отождествляет содержание естественного нравственного закона с десятью заповедями Ветхого Завета. Богооткровенный закон раскрывает и конкретизирует содержание естественного нравственного закона. Изучение мировых религий убеждает нас в том, что в плане человеческих взаимоотношений ни одна религия не проповедует ничего, что могло бы противоречить Десятословию.

Климент Александрийский: «От Бога закон природы и закон Откровения, которые составляют нечто одно».

Теории нравственной санкции. Существующие теории нравственной санкции – психологическая, социально-апробативная (одобрительная) и теологическая – пытаются ответить на вопрос: кто является законодателем в области нравственности?

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 приобретенные 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 (Дюркгейм, 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 че-

ловека 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.

Автономная этика. Призыв человека к самостоятельности, или автономии, характеризует философскую и этическую мысль нового времени. Понятие автономии было введено в философию И. Кантом.

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.

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.

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 непра-





окружает в реальной жизни, и занимают существенно важную сферу в структуре личности. Все то, что, входит в эмоционально-потребностную сферу личности, подлежит ее этической оценке, подчиняется требованиям нравственного закона и контролю со стороны сознания.

Виды эмоциональных состояний. Эмоция – это результат недостатка или отсутствия определенной информации о внешней среде, это незнание, что предпринять и как поступить. Благодаря эмоциональным переживаниям, восприятие жизни приобретает ценность и полноту. События и впечатления окружающей жизни находят отражение в различных и многообразных эмоциональных состояниях человека. Адекватных средств для логической передачи эмоций при помощи абстрактных понятий не существует и термины, выражающие различные виды эмоций, относительны и условны.

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.

Возникновение, продолжительность и диапазон эмоций. 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.

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.

Функции эмоций. В нравственной сфере эмоции выполняют различные жизненно важные функции. Эмоции признаются выполняющими функцию оценки происходящего. Функция регуляции деятельности человека – 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 внушить человеку определенное поведение, в котором эмоции находят свое проявление или определенную степень выражения.

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 эмоциональную жизнь человека находится между двумя крайностями – стоическим и гедоническим воззрениями на эмоциональную жизнь человека.

Стоический идеал разумного человека не дает места эмоциям. 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.

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.

Святые отцы Церкви разделяют все чувства на две категории – духовные и телесные. В терминологии святых отцов духовное чувство называется также внутренним или умным чувством, а телесные – внешними чувствами. Духовное чувство может находиться в антагонизме с внешними чувствами. Для святоотеческих воззрений и, вообще, для христианского взгляда на эмоциональную жизнь человека яв-

ляется характерным признаком особой иерархии чувств, которая определяется степенью их освящения Божественной благодатью.

Роль эмоций в нравственной жизни является важной и 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. С другой стороны, когда эмоции выходят из-под контроля разума, они могут повести человека к самым серьезным беспорядкам и необдуманным действиям. Нравственный характер эмоций зависит от того, в какой степени они согласны с нормами нравственного закона и в какой степени подчиняются воле и разуму.

Три вида эмоций, способных сыграть отрицательную роль в нравственной жизни человека: неупорядоченные чувства, которые намеренно желанны омраченным сознанием и намеренно вызваны злой волей. При возникновении нежелательных эмоций сказывается недостаточность религиозно-нравственного воспитания. Как неотъемлемый элемент в структуре личности чувства выполняют 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. Влечение можно понимать как не совсем осознанное стремление личности к достижению комфортного 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 своего дискомфортного 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 дискомфортного состояния.

Таким образом, влечение – это особое эмоциональное переживание какой-либо потребности, предшествующее возникновению желания как осознанного стремления.

Возникновение, характер и контролируемость влечений. Неосознанное 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 бы-

стро. Чем выше уровень развития личности, тем скорее человек приходит к нахождению предмета влечения и его оценке.

Влечения, как и эмоции, могут быть положительными, отрицательными и амбивалентными, то есть содержащими положительные и отрицательные элементы. Например, этическое отношение к человеку может включать положительное влечение – любовь, отрицательное влечение – ненависть и амбивалентное влечение – ревность. 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.

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 усвоение внешних благ, используя их как материал для построения своего внутреннего духовного мира. Потребность в переживании блага составляет основной принцип личностного бытия, его содержание и его цель.

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

Три основные категории потребностей: 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. Удовлетворение витально-органических потребностей 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. Если эгоцентрически-личные потребности не ограничены в своем подчинении высшим духовным потребностям, они не знают пределов, то это приводит к печальному финалу.

Высшие потребности – этические, эстетические, познавательные и религиозные – следует рассматривать в двух различных аспектах – историческом и структурно-динамическом. Удовлетворение духовной потребности всегда характеризуется возрастанием интенсивности ее переживания. Духовные потребности неограничены в пределах и не исчерпаемы в своей глубине и интенсивности переживания.

Потребности в структуре жизнедеятельности личности. 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. Исторически разные авторы предлагали различные варианты интерпретации потребностей.

Фрейд выделял две основные врожденные потребности человека: потребность в получении удовольствия и потребность в разрушении. Но то, о чем говорит Фрейд, в действительности указывает лишь на поврежденность человеческой природы грехом, но отнюдь не на изначальное и фатально непреодолимое ее состояние.

Адлер исходил из того, что человеческая личность ориентирована на межличностное общение. Маслоу утверждал, что в основе всей человеческой деятельности лежит потребность 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.

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 течение жизненного пути развиваются не все одновременно, синхронно, а либо с опережением, либо с запозданием относительно друг друга.

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. 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 неустойчивость, 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 путеводаителя, 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 искушению инстинктом момента. Классический пример инстинкта момента – продажа Исавом своего права первородства младшему брату Иакову. У Исава 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, насущно 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.

#### **Тема № 4. 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. В структуре личностного бытия нравственное сознание занимает центральное и доминирующее положение. Оно заключает в себе творческое отношение человека к жизни, в котором творчески создается и преобразуется сам человек, его богоподобная личность. 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.

Нравственное сознание открывает перед человеком двойную очевидность: реальность его собственного, этически воспринимаемого «я» и реальность нравственного порядка в общей структуре бытия. Личность осознает свою оригинальность и исключительность, оценивает себя в категориях самооценки и в этом оценочном осознании своего «я» переживает характер своей самобытности во всей ее глубине. В отношении ко всей окружающей реальности бытия самосознающее себя «я» выходит за свои собственные пределы и распространяется по всему открывающемуся ему феноменальному лику 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.

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. 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. 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 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. 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 уповает на Бога, и, если его надежда истинна, он не постыдится. Наоборот, надежда на неправду, коварство и нечестное отношение к жизни суть ложные опоры, которые будут сокрушены, и рано или поздно откроется их ничтожество. Все беззаконующии будут посрамлены 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. С точки зрения ветхозаветного сознания переживание Христом крестных страданий несовместимо с надеждой праведника, уповающего на Бога. Но, разделяя в Своей жизни судьбу человека, Христос избавляет человека от унижения, беславия и вечного осуждения и возводит его через Свое Воскресение к вечной славе.

Эсхатологический аспект в библейском понимании стыда. 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 несостоятельность ложной надежды. Все нечестивые будут постыжены перед праведным Судом Божиим.

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 область, известную особому нравственному сознанию, определяемому как совесть. В каждый отдельный момент судьбы совесть – это нравственный итог пройденного человеком жизненного пути. Совесть является личным сознанием и личным переживанием человека относительно правильности, достоинства и честности всего того, что им когда-то совершено.

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, находящееся во власти самого человека, должна явиться связующим звеном двух важнейших реальностей: нравственного порядка в душе и нравственного порядка во всем окружающем мире.

Всемирно известные описания совести в ее художественной интерпретации убеждают в том, что всякий человек, блуждающий в иллюзиях нравственной вседозволенности во имя достижения эгоистических и честолюбивых целей, неизбежно наталкивается на совесть, 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.

История термина «совесть» в античной и христианской письменности. Термин «совесть» впервые встречается у Демокрита, который употребляет его в смысле сознания совершенного злодеяния. Понятие доброй совести, как причины внутреннего мира и радости встречается в сочинениях стоиков, особенно в произведениях Цицерона и Сенеки. Они указывали на религиозный характер совести.

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). И хотя термина «совесть» не было в Ветхом Завете, реальность совести как общечеловеческого нравственного опыта и как опыта народа, призванного к общению с Богом, сознавалась. Это понятие передавалось термином «сердце», который означал внутреннего человека, сотворенного Богом и известного только Ему. Совесть как реальность нравственного сознания,

присущего ветхозаветному человеку, была внутренне связана с Заветом и по существу определялась законом, данным в Завете.

Учение о совести в Новом Завете следует понимать на фоне Ветхого Завета. В четырех Евангелиях сохраняется терминология Ветхого Завета, например, слово «сердце». Но уже апостол Павел заимствует термин «совесть» из эллинистической культуры своего времени 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. Для апостола Павла совесть означала сознание истинно нравственного содержания жизни, основанной на вере, поскольку вера понималась как личное обязательство человека перед Богом и наполняла собой воззрения человека на всю окружающую реальность. С точки зрения суда совести над поступками человека, апостол Павел отмечает качества совести: она может быть благой, доброй, чистой или нечистой и злой.

Вообще 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. 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.

Ориген дал точные разъяснения понятию «совесть» как особому фундаментальному сознанию.

Блаженный Августин утверждал, что человек – это его совесть, ибо она есть центр внутренней жизни человека и даже бездна, в которой обитает Бог.

Климент Александрийский указывает 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 утверждает, что человеку дано от начала два учителя: это природа и совесть, причем оба они имеют беспристрастный голос и учат человеческие существа в молчании.

Теории совести. 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. Мистическая интерпретация совести свойственна в определенной степени даже позитивизму, где совесть трактуется в таких понятиях, как «народный дух», «общая воля», «инстинкт рода».

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

В интуитивизме совесть понимается как «врожденная способность морального суждения»; это умение в каждое мгновение определять, что является правильным.

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 «наказания–вознаграждения». Здесь личность учится избегать разного рода запрещенных действий и вдохновляется исполнять поощряемые дела, чувствуя вину за первые и награду за вторые.

Итог: в мистических воззрениях на совесть устанавливается ее императивный характер и реальная и осязаемая связь с религиозным опытом. В схоластике 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 многогранности ее проявлений.

Основные функции совести – 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 справедливо-

го 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 беззаконие.

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. 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».

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.

Освящение совести. Апостол Павел 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 со-

бой. В благодатном освящении нуждается совесть всякого человека, в том числе и такая совесть, которая от природы является сверхчувствительной.

Воспитание совести. Значение христианского воспитания совести заключается 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. 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.

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.

Нравственное учение о долге. В некоторых философских системах, в частности, в стоической философии и философии Канта, идее 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. 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. Верность в соблюдении долга есть добродетель, достойная человека. 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.

Долг как осознание 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.

В структуру содержания понятия долга входят следующие элементы:

- Видение нравственного идеала.
- Осознание его как ценности.
- Желание его достижения ради высшего блага.
- Решимость в осуществлении желаемой цели.

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

Сознание долга нравственного совершенства есть вызов ветхому человеку, коснеющему в безответственности и инертности. Однако даруемая в жизни Церкви сверхъестественная благодать сообщает человеку творческие силы, дающие возможность нравственного усовершенствования. Стремление к идеалу становится необходимой потребностью, потому что оно является не чем иным, как жизненным предназначением каждого человека.

Обязанность как требование нравственного закона. Обязанность является санкцией нравственного закона. Необходимость выполнения нравственных требований осознается человеком как нравственная обязанность.

Обязанность включает три важнейших компонента:

- Осознание требований нравственного закона.
- Уважение к требованиям нравственного закона.
- 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 деятельному осуществлению добра и к нравственному совершенству.

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 обя-

занностей, 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. Могут случаться не только реальные, но и мнимые коллизии обязанностей. Мнимые коллизии случаются тогда, когда место истинных нравственных ценностей замещают мнимые ценности, например, честолюбие вместо чести или высокомерие вместо достоинства.

Если такие коллизии 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.

Определение и содержание понятия ответственности. Нравственная ответственность – это внутренняя отчетность человека за все то, что происходит в области его влечений, выборов и конкретных поступков. Она является одной из важнейших форм нравственного сознания. Основным смысл нравственной ответственности заключается в самоотчете личности за реализацию ее возможностей и свободы. Сознание ответственности самым существенным образом связано с понятиями достоинства и свободы.

В содержание понятия нравственной ответственности входят следующие компоненты:

- Осознание человеком своего «я» в свободе его нравственного выбора.
- Оценка нравственного выбора с точки зрения понятий достоинства и свободы.
- Определение степени ценности совершенного поступка.
- Переживание нравственных последствий своего поступка в виде одобрения или порицания со стороны совести.

В целом 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.

В рамках христианского мирозерцания сознание нравственной ответственности достигает 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.

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. Часто встречаются такие ситуации, когда вопрос об ответственности может быть поставлен под сомнение и когда неизвестно, может ли совершенное действие рассматриваться как грех. В этих случаях помощь духовного наставника, способного объективно проанализировать и оценить ситуацию, является особенно необходимой.

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

Ответ: 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. 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. Сознание ответственности является важнейшим фактором, противостоящим 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. Сознание ответственности перед Богом и перед людьми, перед окружающим миром и перед совестью способно удержать человека от нарушения требований нравственного закона.

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.

Воздаяние как онтологический принцип. 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. 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.

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.

Воздаяние определяется отношением человека к конечной и абсолютной цели установленного Богом человеческого предназначения, то есть определяется степенью его нравственной сформированности, освящения и духовного преображения.

Сознание воздаяния в личной жизни. 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. Важными, определяющими глубину личного сознания воздаяния, являются свидетельства Священного Писания, содержащие указания на вечную жизнь праведников и осуждение на «муку вечную» грешников (Мф. 25, 46).

Самым достоверным и неоспоримым фактом, убеждающим каждого человека в неизбежности будущего воздаяния, является его личный жизненный опыт. 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.

Православная традиция отличается 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.

Воздаяние в православной традиции рассматривается как результат духовного преобразования ума и всего человеческого естества в подвиге деятельной и созерцательной жизни. Мысль преподобного Ефрема Сирина: «В какой мере 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».

### **Тема № 5. Свобода нравственного самоопределения**

Свобода как основа нравственного становления личности. Свобода – самая глубокая нравственная основа личности, ее исключительная привилегия и неотъемлемый дар.

Свобода – это способность личности к творческому становлению в границах тех возможностей, которые определены Богом. 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.

Осуществляя способность нравственной ориентации в области смыслов и ценностей, человек сознательно и свободно делает каждый нравственный выбор и создается в процессе становления как нравственная личность.

Виды нравственной свободы. С точки зрения библейской антропологии, рассматривающей человека в трех состояниях бытия: до падения, после падения и в новом, духовно-преображенном, состоянии, а также 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 прародителей 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.

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 не является возможным. Идеальная нравственная свобода – это полная свобода человека от власти греха, достигаемая духовным подвигом человека при содействии Божественной благодати.

Деление свободы на формальную, реальную и идеальную в наибольшей степени может представляться оправданным, с точки зрения библейской антропологии, рассматривающей 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.

Эмпирическая и трансцендентальная свобода. Однако, переводя эту классификацию видов свободы в область практической нравственности, невозможно с достоверностью установить и утверждать, какое конкретное состояние свободы присуще в данный момент тому или иному человеку.

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 объяс-

няет 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 используется 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 возникшее 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 рассматривающая 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, существенно 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 предсказать 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.

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 создается 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 формируется 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 благодати Божией. Но, с другой стороны, мы не можем представить, чтобы беспредельная благодать Божия могла в чем-то ограничить свободу разумной твари в возможностях ее самоопределения. Не что иное, как именно благодать 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 благодатью Бога помогает пролить свет на эту проблему.

Благодать Бога является причиной происхождения мира и человека. Исключительно по Своей благодати и абсолютно свободно Бог из небытия привел в бытие весь мир, чтобы созданная Им тварь была причастна к благодати бытия. Творение есть основной принцип отношения Бога к миру. В творении вся тварь связана с Творцом посредством Его созидательных творческих сил, то есть Его действий, или энергий. Поэтому ничто тварное и конечное не может выйти за онтологическую грань абсолютной и беспредельной благодати 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, ноуменальный аспект его бытия.

Человек призван к тому, чтобы стать участником Божией благодати. 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, что и является злом. Следовательно, зло возникает не в бытии, а в его «надстройке», которая осуществляется самой тварью и которая определяет феноменальный лик бытия.

Бытие в своем ноуменальном 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 феноменальный лик.

Таким образом, бытие разделяется на два аспекта – ноуменальный и феноменальный. В ноуменальном аспекте весь сотворенный Богом мир является прекрасным, но в своем феноменальном лике, в своем свободном самовыявлении он обезображен собственным злом и находится под его неприглядным 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, выражающую 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 осуществилась в направлении от трансцендентальной свободы к эмпирической, в то время как свобода Адама осуществилась в направлении от эмпирической свободы к трансцендентальной. Так, светлые ангелы, осознав свою причастность к Божией благодати, утвердились в своем высоком иерархическом достоинстве, то есть осуществили трансцендентальную свободу, и посылаются в служение людям, хотящим 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 склониться 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 транс-

цендентальной 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 осуществилась 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 благодати Бога, Который сотворил человека свободным.

Потеря духовной свободы и грех. Стремление человека к свободе самоопределения составляет основную черту существования личности в новое время. 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 губительных последствий греха. Божественная благодать, дарованная для новой жизни во Хри-

сте, освободив человека от власти страстей, вывела его из тьмы мрачного 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. 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 Христа для человека открыта богатая 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 утрата духовной свободы должна расцениваться как его следствие.

Взгляд на грех в Священном Писании. Библия очень строго относится к греху, рассматривая его как подлинную трагедию в жизни человека и всего мира. 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 «хетт» означает, в нравственном смысле, быть обманутым, не достигать цели. Употребляемое в переводе Семидесяти слово «αμαρτια» 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.

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 человеческого 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 являет Свое непримиримое отношение к греху, над которым Он торжествует победу на протяжении всего Своего служения и непреодолимую и смертоносную силу которого Он сокрушает 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 деяний, 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.

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 плане нравственного поведения грехом является нарушение нравственных норм, определяющих отношение человека к природной жизни, к окружающим людям и к Богу, и проявляется, во-первых, в чувственном эгоизме плоти, во-вторых, во враждебности к человеку и, в-третьих, в отступлении от Божественной благодати Святой Троицы.

Отклонение человека от цели, в плане его истинного и вечного предназначения, представляет собой наиболее универсальный и значимый аспект греха. По свидетельству Евангелия, большинство живущих в мире людей не знает истинной цели жизни и идет широким путем греха, ведущим к вечной гибели (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, человек сам от себя закрывает высший смысл своего существования и остается ветхим человеком, истлевающим в обольстительных пожеланиях (Еф. 4, 22), которыми соблазняет его окружающий мир.

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. 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 воззрении 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. Эмоциональное состояние человека также может быть причиной греха и оказывать влияние на интеллект. В состоянии

недолжного расположения чувства, например, в состоянии страстного эмоционального возбуждения, ум лишается способности осуществлять реалистически верную нравственную оценку ситуации и контроль над совершаемыми действиями.

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

Дьявол 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 дьявол, – это соблазнять человека к греху, действуя на внутренние чувства, побуждая человека думать о греховных предметах и сосредоточивать внимание на вожделениях, которые сулят запрещенные удовольствия. Святой Кирилл Александрийский: «Дьявол способен предложить, но не способен навязать нам наш выбор ... мы сами выбираем грех».

Нечистые и злые помыслы. По общепринятому 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, помыслы; злые, или лукавые, помыслы; 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 губительными. В своей совокупности нечистые, злые и власфемические помыслы направлены на разрушение устоев природной, нравственной и религиозной жизни личности.

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. Главный смысл блюдения помыслов состоит в том, чтобы не позволить нечистому помыслу войти в сердце, во внутренний храм души.

В качестве главного условия сокровенной свободы духа следует назвать любовь к Богу.

Развитие страстного помысла и грех. Страстный помысел возникает в сфере сознания человека и, овладев вниманием, переходит в сферу чувств и воли, вызывая у человека желание, склонность и решимость совершить грех. В святоотеческой и богословской литературе называются различные моменты постепенного, прогрессирующего воздействия страстного помысла на душевное состояние человека: прилог, внимание, услаждение, желание, пленение и решимость.

В результате 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. Святые отцы категорически запрещают останавливаться умом на страстных помыслах. Необходимо немедленное изгнание страстного помысла из сознания, во исполнение слов Священного Писания: «злого я не буду знать» (Пс. 100, 4). Святые отцы Церкви учат о необходимости вступать в бескомпромиссную борьбу со страстными помыслами в стадии их зарождения, чтобы победить помыслы в «младенческом» 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.

По учению Церкви, в грехе было нарушено единение человека с Богом как источником жизни. 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.

Данные каждому человеку чистота и целомудрие являются самым существенным и драгоценным естественным благом, утрата которого представляет собой невозполнимый ущерб.

Но главным последствием греха является потеря человеком плодов спасительной благодати, сообщающей ему дары духовного мира радости, любви и свободы. Утрата благодатных даров ведет человека к отчуждению в области межличностных отношений и к внут-

ренному обеднению, которое он, в случае одержимости страстью гордости, пытается компенсировать путем достижения внешнего превосходства над всеми, кто его окружает.

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. Сильное соперничество скрыто содержит определенную долю враждебности.

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 неблагоприятных средств для достижения своего успеха или более высокого и уважаемого положения в обществе.

Если желаемая цель достигнута и честолюбие удовлетворено, человек стремится явить образ добродетели: притязания на дальнейшее превосходство рискованны, в то время как беспокойная 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. Порождая установку личности на враждебность, соперничество является одним из аспектов выражения отчужденности человека от Бога и от окружающего мира.

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).



Грех и феноменология отчуждения личности. В жизни каждого человека следствием совершенного греха является отчужденность личности от Бога и от общения 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.

Отчуждение личности – результат потери свободы и одно из самых драматических последствий греха. Феномен отчужденности представляет собой величину не постоянную, а изменяющуюся. 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.

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

Преодоление греха и достижение совершенной свободы. 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 крещения и таинственного приобщения к Церкви начинается процесс преодоления греха и исключения его из личной жизни.

С глубоким и целостным изменением воззрений 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. Покаяние является подлинным изменением души и притом изменени-

ем всецелым и динамически развивающимся. Это постоянная и никогда не прекращающаяся борьба с грехом.

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).

Свобода человека и воля Божия. 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 благодати Бог ничем не ограничивает нравственную свободу человека, предоставляя ему право самому просить о том, чтобы Божественная воля совершилась. Однако это нисхождение Божией благодати 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.

Свобода Божественного произволения. Воля Божия – это свобода любви и благодати Божией, это надмирная, абсолютная и ничем не ограниченная свобода Бога. О свободе Бога можно говорить, основываясь на традиционных принципах апофатического (отрицание границ) и катафатического (положительных утверждений) 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 сотворены 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.

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: «Авва Отче! Все возможно тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но 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).

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 вочеловечении 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 первоизданную свободу и унаследовавшего физическую обреченность и смерть.

Идеальная свобода Господа Иисуса Христа является метафизическим основанием духовной свободы каждой человеческой личности. Таинственно облакаясь 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 свобода человеческой личности. Православная церковь учит и исповедует, что предвечное предопределение Божие о мире и человеке не исключает и не устраняет личную свободу отдельного человека. При этом предопределение Божие, понимаемое как абсолютное предведение Божие обо всем, что совершается во времени, ничем не ограничивает нравственную свободу человеческой личности.

На Западе сохраняется идущая от времен блаженного Августина и Фомы Аквинского интерпретация детерминизма, где центральное место в теории предопределения отводится вопросу личного спасения человека. При этом спасение человека понимается как акт внешнего, юридического оправдания человека перед Богом, а не как процесс внутреннего освящения, преобразования и обожения человека. Кальвин учил о двояком предопределении людей: одних – к славе, а других – к гибели, провозглашая свою доктрину как непреложную волю Божию. Согласно Кальвину, абсолютное предопределение совершенно устраняет человеческую свободную волю.

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

Промысл Божий в судьбе каждого человека – это некий диалог премудрости, благодати и всемогущества Божьего с личной свободой человека. Инициатива в этом диалоге принадлежит Богу, но с неизменным соблюдением свободы человека и вообще всей разумной твари.

Богу от вечности ведомо все, что должно быть и что должно совершиться во времени. 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 возможности. Эта всецело ведомая Богу возможность самоопределения человека и есть тот экзистенциальный горизонт нравственной свободы человеческой личности, который в каждом свободном действии уходит в недостижимую беспредельность и сливается с тайной предвечного Божественного замысла о мире и человеке.

### **Тема № 6. Ценностная ориентация и нравственное достоинство личности**

Личность в системе ценностных ориентаций. Основопологающим и важнейшим аспектом свободного и творческого отношения к жизни является ориентация личности в области этических смыслов и ценностей.

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.

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.

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.

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 экстравертивной установкой и определяет собой экстравертивный характер личности. Ориентация с преобладающим интересом к внутренней жизни является интровертивной установкой и определяет собой интровертивный характер личности.

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. Приспособление к обстоятельствам – отличительная черта экстравертивно ориентированной личности.

Интровертивная 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 благодати и любви, достойных религиозного поклонения и славословия. В каждый момент личность причастна к становлению, открывающему для нее неисчерпаемую полноту бытия. Интровертивный характер, несмотря на самоуглубленность и погружение в собственное переживание, не допускает поверхностного и пренебрежительного отношения к нравственным нормам и ценностям.

Достоинство и назначение человека. 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 выявляется в его облике и в созидательной творческой деятельности. В этическом смысле достоинство есть следование нравственному закону и указаниям праведной совести. В религиозно-духовном смысле достоинство означает степень преображения 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.

Христианское учение о достоинстве человека утверждается на личностном понимании бытия.

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.

Диалектика достоинства и унижения личности. 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.

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. При этом человек всегда переживает больше и глубже, чем он об этом может сказать.

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.

Церковь возводит человека из состояния рабского унижения в высшее нравственное достоинство, с которым соединяются ответственность и призвание. Бог вочеловечился во Христе, чтобы научить человека жить и сделать его достойным Своей Божественной благодати 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. Будущее достоинство и слава последователя Христова – реальность вполне 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 должного, 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. 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, передумано, творчески усвоено и осуществлено человеком в течение всего его жизненного пути. Каждый человек несет в себе наследие всей прожитой жизни, которое и становится тем неотъемлемым эмпирическим свойством его личности, с которым он переходит в вечность.

По отношению к личности человека как чистому образу Божьему это приобретенное эмпирическое свойство и 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. 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.

Обожение – это утверждение человеком своей бытийности в Боге и причастность к неисчерпаемой полноте Божественной жизни. Обожение означает духовную сформированность личности и ее преобразованность Божественной благодатью.

Метафизическая судьба духовно не преобразованной личности есть реальность, вполне соотносимая с моментом эсхатологического переживания стыда как итога несостоятельности, и крушение ложной надежды. Указание на отсутствие «одежд», означающее потерю личностью нравственного достоинства, дополняется здесь онтологической параллелью «урона», причиняемого огнем и обнаруживающего



беспольность «дела» всей неправильно ориентированной эмпирически прожитой жизни.

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 преимущественную и центральную позицию в личной жизни, уступая первостепенное место 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 по своей сути и преображенный по отношению ко всему здешнему, временному и преходящему.

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 представляют 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.

Честь как принцип отношения человека к собственному существованию. 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.

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. Благородство личности всегда означает высокую степень ее нравственного и интеллектуального формирования. 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.

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.

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. 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 благодати 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.

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. 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 искажает 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 к его достоинству. В качестве главного последствия своего проявления нечестность оставляет никогда не иссякающий источник нравственной отчужденности, возникающей в сфере межличностного общения.

Когда в основе ценностной ориентации лежит корыстное отношение к человеку, каждый человек рассматривается в 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 откровенном высокомерии, неуважительном или пре-

небрежительном отношении к достоинству тех, кто стоит на более скромных ступенях служебного положения и значимости.

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 одареннее 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.

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 соратником 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 свидетельством 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. Достижимое в религиозном благочестии преимущество быть по благодати сыном Небесного Отца включает 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.

Высшее достоинство человека 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 благодати Божией. Человек открывает всего себя Богу, и в этой свободе откровенности заключается его «дерзновение» – качество, передаваемое греческим термином «παρρησία» («паррисиа»).

Слово «паррисиа» происходит от греческого глагола ρεω, имеющего два основных значения: «течь» и «говорить речь». Выступать в общественном собрании, свободно говорить, держать приветственную, обвинительную или оправдательную речь – это в античном мире привилегия только свободного гражданина, но не раба. Право «паррисии» – атрибут достоинства и свободы. В религиозной жизни «паррисиа» 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.

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 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 интровертивной установкой. В области религиозного благочестия экстравертивная и интровертивная 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 совершаемое покаяние – поворот от экстравертивной ориентации к интровертивной. 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.

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 интровертивную

ориентацию личности. Сознательная интровертивная 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 смирения, нет внутреннего содрогания перед своим крайним убожеством и ничтожеством, нет слез о своем недостойнстве, от которого она желала бы избавиться ради чистоты своего восхождения в неизреченный Божественный свет. О переживании благодати 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 благодать! – 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».

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, выра-



жающего 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 интровертивная 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. 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.

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 идее 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 «αρετη» 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.

В Священном Писании Ветхого Завета понятие добродетели передается словами, обозначающими крепость и силу, верность и праведность. В книге Премудрости общее представление о добродетели выражается понятиями «умеренность», «мудрость» и «справедливость». Собственно термин «αρετη» 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 «αρετη» (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 (αρετη) 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.

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. 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 святую душу, 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 мирозерцание и весь неисчерпаемый в своей полноте нравственный и духовный опыт Церкви.

Описание добродетелей как системы 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, великодушие. Природные добродетели даются человеку Богом как дар, который человек должен беречь и развивать. 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.

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 компетенции. 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, преобразующую его природные силы, возможности и способности и сообщающую им сверхъестественные и чрезвычайные качества. Благодать освящает и преобразует 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. Харизматические добродетели ума приобретаются молитвенным подвигом. По молитве царь Соломон получил от Бога дар божественной мудрости.

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. 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 благо-

датным 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 склонностями естества, человек тем самым утверждает себя как личность. Помимо этической ценности аскетические добродетели заключают в себе сотериологический смысл. 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, смирение, 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). Основным смыслом 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, смирение, 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. Восходя на высоту религиозных добродетелей, человек созерцает своим умом Бога, Его неизреченную благодать 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.

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. 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.

Все добродетели в совокупности, 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 ста-

новящегося бытия, принцип совершенства получает свою безусловную значимость и свой высший и объективный смысл в абсолютной Божественной воле Христа, заповедовавшего Своим ученикам восхождение к нравственному богоуподоблению: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

Стремление личности к богозаповеданному 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.

Ориентация на приспособленчество как результат порочности личности. Известно, что добродетель составляет прямую противоположность пороку. Если добродетель есть результат правильной 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, которая 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, включает 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 добродетелей и прикрытия пороков. Может быть и наоборот – все зависит от обычаев 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. 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 возвышенных 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.

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.

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. 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.

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 окры-

лять 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 проявляются. Объективное признание ценности созерцаемой добродетели означает начало преодоления инерции порочности. Путь от порока к добродетели может быть неопределенно большим, но решающим является первый шаг.

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 любви, 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 доброе дело, с еще большей энергией устремленности и ревности желает совершить другое доброе 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.

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 от-

ражается 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», невозможен: 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 вечностнее, могущественнее, абсолютнее и в то же время бесконечно благоднее 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, включает 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 благодати, его жизнь полна беспредельной 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 недостойнство, 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 недостижимой 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.

## ЛИТЕРАТУРА

### Основная

1. Андреев, И.М. Православно-христианское нравственное богословие / И.М. Андреев. – Джорданвилль: Типография преп. Иова Почаевского, 1966. – 99 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. – 1376 с.
3. Гуроян Виген. Воплощенная любовь. Очерки православной этики / Виген Гуроян. – М.: ББИ, 2002. – 269 с.
4. Николай (Кавасила), митр. О жизни во Христе / митр. Николай (Кавасила). – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. – 221 с.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001. – 127 с.
6. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие / архим. Платон (Игумнов). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1994. – 240 с.
7. Православие и экология: сборник. – М.: Издательский отдел Русской Православной Церкви, 1997. – 439 с.
8. Рождественский, Д.В., свящ. Нравственное богословие / свящ. Д.В. Рождественский. – М.: Лествица, 2001. – 255 с.
9. Филарет (Вознесенский), митр. Конспект по нравственному богословию / митр. Филарет (Вознесенский). – М., 1990. – 111 с.

### Дополнительная

1. Барбур, И. Этика в век технологий / И. Барбур. – М.: ББИ, 1998. – 380 с.
2. Болоховский, Н.И. На чем базируются принципы христианской этики / Н.И. Болоховский // Рубрика: Христианству 2000 // Беларусь. – 2000. – № 5.
3. Иоанн (Экономцев), иг. Православный подход к экологическому кризису современной цивилизации / иг. Иоанн (Экономцев) // Рождественские чтения. – М., 1996.
4. Макарий, архим. Поведение древних христиан / архим. Макарий. – М., 1991. – 148 с.
5. Петр (Бирюков), игумен. Нравственное совершенствование христианина по заповедям блаженств Спасителя / иг. Петр (Бирюков). – Жировичи: Свято-Успенская Жировицкая обитель, 1997. – 207 с.
6. Платон (Игумнов), архимандрит. Богословский подход к проблеме мира / архим. Платон (Игуменов) // Богословские труды,

300 лет МДА. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1986.

7. Феофан (Говоров), епископ. Начертание христианского нравоучения / еп. Феофан (Говоров). – М., 1899 (репринт). – 348 с.

8. Феофан (Говоров), епископ. О покаянии, исповеди, Причащении Святых Христовых Тайн и исправлении жизни / еп. Феофан (Говоров). – М., 1909 (репринт). – 274 с.

9. Феофан (Говоров), епископ. Страсти и борьба с ними / еп. Феофан (Говоров); под ред. иг. Феофана (Крюкова). – М.: Даниловский благовестник, 2007. – 328 с.

## ПЛАНЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

### Семинар № 1

#### Развитие и формирование личности

*Нравственное богословие и нехристианская этика. Предмет и источники нравственного богословия. История нравственного богословия. Проблема личности в нравственном богословии. Нравственное начало в становлении личности. Развитие личности и мировоззрения ребенка. Формирование религиозного сознания. Формирование ценностного сознания. Развитие личности в среднем возрасте. Стадии развития личности.*

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Андреев, И.М. Православно-христианское нравственное богословие / И.М. Андреев. – Джорданвилль: Типография преп. Иова Почаевского, 1966. – 99 с.

2. Барбур, И. Этика в век технологий / И. Барбур. – М.: ББИ, 1998. – 380 с.

3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. – 1376 с.

4. Макарий, архим. Поведение древних христиан / архим. Макарий. – М., 1991. – 148 с.

5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001. – 127 с.

6. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие / архим. Платон (Игумнов). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1994. – 240 с.

7. Феофан (Говоров), епископ. Начертание христианского нравоучения / еп. Феофан (Говоров). – М., 1899 (репринт). – 348 с.

## Семинар № 2

### Естественный нравственный закон

*Реальность естественного нравственного закона. Естественный нравственный закон в учении святого апостола Павла. Естественный нравственный закон в учении отцов Церкви. Содержание естественного нравственного закона. Теории нравственной санкции. Автономная этика. Естественный нравственный закон и православная этика.*

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Андреев, И.М. Православно-христианское нравственное богословие / И.М. Андреев. – Джорданвилль: Типография преп. Иова Почаевского, 1966. – 99 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. – 1376 с.
3. Болоховский, Н.И. На чем базируются принципы христианской этики / Н.И. Болоховский // Рубрика: Христианству 2000 // Беларусь, 2000. – № 5.
4. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие / архим. Платон (Игумнов). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1994. – 240 с.
5. Платон (Игумнов), архим. Богословский подход к проблеме мира / архим. Платон Игуменов // Богословские труды, 300 лет МДА. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1986.
6. Феофан (Говоров), епископ. Начертание христианского нравоучения / еп. Феофан (Говоров). – М., 1899 (репринт). – 348 с.

## Семинар № 3

### Эмоции, влечения и потребности

*Эмоционально-потребностная сфера в структуре личности. Виды эмоциональных состояний. Возникновение, продолжительность и диапазон эмоций. Функции эмоций. Христианский взгляд на эмоции. Роль эмоций в нравственной жизни. Влечение как эмоциональное переживание потребности. Возникновение, характер и контролируемость влечений. Потребность как стремление личности к переживанию блага. Основные категории потребностей. Аффiliationная потребность. Потребности в структуре жизнедеятельности личности. Формирование потребности в процессе становления личности.*

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Андреев, И.М. Православно-христианское нравственное богословие / И.М. Андреев. – Джорданвилль: Типография преп. Иова Почаевского, 1966. – 99 с.



2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии. 1988. – 1376 с.
3. Гуроян, Виген. Воплощенная любовь. Очерки православной этики / Виген Гуроян. – М.: ББИ, 2002. – 269 с.
4. Николай (Кавасила), митр. О жизни во Христе / митр. Николай (Кавасила). – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. – 221 с.
5. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие / архим. Платон (Игумнов). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1994. – 240 с.
6. Рождественский, Д.В., свящ. Нравственное богословие / свящ. Д.В. Рождественский. – М.: Лествица, 2001. – 255 с.
7. Филарет (Вознесенский), митр. Конспект по нравственному богословию / митр. Филарет (Вознесенский). – М., 1990. – 111 с.

#### Семинар № 4

#### Нравственное сознание

*Нравственное сознание в структуре личности. Стыд как первоначальное проявление нравственного сознания. Стыд как переживание вины и экзистенциальной исключительности. Стыд и несостоятельность ложной надежды. Совесть как категория нравственного сознания. История термина «совесть» в античной и христианской письменности. Взгляд на совесть в патриотической письменности. Теории совести. Функционирование совести. Основные функции совести. Состояния совести. Освящение совести. Воспитание совести. Нравственное учение о долге. Метафизический и этический аспекты должного. Интерпретация долга в философии И. Канта и Н.Ф. Федорова. Долг как сознание нравственной необходимости. Практическая деонтология Запада и православная этика. Обязанность как требование нравственного закона. Определение и содержание понятия ответственности. Ответственность как принцип отношения к жизни. Нравственная ответственность и проблема личной виновности. Универсальное значение ответственности как формы нравственного сознания. Понятие воздаяния в Священном Писании. Воздаяние как онтологический принцип. Сознание воздаяния в личной жизни.*

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. – 1376 с.
2. Гуроян Виген. Воплощенная любовь. Очерки православной этики / Виген Гуроян. – М.: ББИ, 2002. – 269 с.

3. Николай (Кавасила), митр. О жизни во Христе / митр. Николай (Кавасила). – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. – 221 с.

4. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие / архим. Платон (Игумнов). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1994. – 240 с.

5. Рождественский, Д.В., свящ. Нравственное богословие / свящ. Д.В. Рождественский. – М.: Лествица, 2001. – 255 с.

6. Филарет (Вознесенский), митр. Конспект по нравственному богословию / митр. Филарет (Вознесенский). – М., 1990. – 111 с.

### Семинар № 5

#### Свобода нравственного самоопределения

*Тема свободы в учении Церкви. Свобода как основа нравственного становления личности. Свобода и самоопределение человека в материально-духовном мире. Самовыявление твари через форму, индивидуальность и ипостась. Свобода богозданного человека. Нравственная свобода личности. Виды нравственной свободы. Эмпирическая и трансцендентальная свобода. Борьба мотивов в ситуации морального выбора. Детерминизм и индетерминизм. Свобода самоопределения и феноменология зла. Потеря духовной свободы и грех. Взгляд на грех в Священном Писании. Грех как ошибка в духовном самоопределении человека. Причины греха. Нечистые, злые и власфемические помыслы. Развитие страстного помысла и грех. Последствия греха. Природный эгоизм и проблема личного соперничества. Грех и феноменология отчуждения личности. Преодоление греха и достижение совершенной свободы. Свобода человека и воля Божия. Свобода Божественного произволения. Нравственно-богословский аспект свободы Богочеловека. Предопределение Божие и свобода человеческой личности.*

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. – 1376 с.

2. Николай (Кавасила), митр. О жизни во Христе / митр. Николай (Кавасила). – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. – 221 с.

3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001. – 127 с.

4. Петр (Бирюков), игумен. Нравственное совершенствование христианина по заповедям блаженств Спасителя / иг. Петр (Бирюков). – Жировичи: Свято-Успенская Жировицкая обитель, 1997. – 207 с.

5. Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие / архим. Платон (Игуменов). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1994. – 240 с.

6. Феофан (Говоров), епископ. О покаянии, исповеди, Причащении Святых Христовых Тайн и исправлении жизни / еп. Феофан (Говоров). – М., 1909 (репринт). – 274 с.

7. Феофан (Говоров), епископ. Страсти и борьба с ними / еп. Феофан (Говоров); под ред. иг. Феофана (Крюкова). – М.: Даниловский благовестник, 2007. – 328 с.

### **Семинар № 6** **Ценностная ориентация и нравственное** **достоинство личности**

*Личность в системе ценностных ориентаций. Достоинство и назначение человека. Диалектика достоинства и унижения личности. Ценность и обреченность личности в духовно не преображенном мире. Аспекты ценностной ориентации личности. Честь как принцип отношения человека к собственному существованию. Честность как принцип отношения человека к человеку. Благодетель как принцип религиозного отношения человека к Богу. Благодетель как путь деятельной и созерцательной жизни. Место добродетели в системе нравственных ценностей. Описание добродетелей как системы ценностей. Ориентация на конформность как результат порочности личности. Преодоление порочности в ценностном переживании добродетели. Ценностный самоотчет и мировоззренческая ориентация личности.*

#### **ЛИТЕРАТУРА:**

##### **Основная**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. – 1376 с.

2. Гуроян, Виген. Воплощенная любовь. Очерки православной этики / Виген Гуроян. – М.: ББИ, 2002. – 269 с.

3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001. – 127 с.

4. Пестов, Н.Е. Опыт построения христианского мирозерцания. Современная практика православного благочестия / Н.Е. Пестов. – СПб., 2002. – Т. 1, 2.

5. Петр (Бирюков), игумен. Нравственное совершенствование христианина по заповедям блаженств Спасителя / иг. Петр (Бирюков). – Жировичи: Свято-Успенская Жировицкая обитель, 1997. – 207 с.

6. Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие / архим. Платон (Игумнов). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1994. – 240 с.

#### **Дополнительная**

1. Добротолубие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. – М.: Издательство Паломник, 1998. – Т. 1–5.

2. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-миней святителя Димитрия Ростовского с дополнениями из пролога. – М.: Издательство Свято-Пафнутьева Боровского монастыря, 1997. – Т. 1–12.

3. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Полное собрание творений / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М., 2005. – Т. 1–8.

4. Иерофей (Влахос), митрополит. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / митрополит Иерофей (Влахос). – М.: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2004. – 368 с.

5. Макарий, архим. Поведение древних христиан / архим. Макарий. – М., 1991. – 148 с.

6. Паисий Святогорец. Слова. Страсти и добродетели / Паисий Святогорец. – М., 2003. – 198 с. – Т. 5.

7. Феофан (Говоров), еп. Начертание христианского нравоучения / еп. Феофан (Говоров). – М., 1899 (репринт). – 348 с.

8. Феофан (Говоров), еп. О покаянии, исповеди, Причащении Святых Христовых Тайн и исправлении жизни / еп. Феофан (Говоров). – М., 1909 (репринт). – 274 с.

9. Феофан (Говоров), еп. Страсти и борьба с ними / еп. Феофан (Говоров); под ред. иг. Феофана (Крюкова). – М.: Даниловский благовестник, 2007. – 328 с.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВА

Заповеди о блаженстве:

1. Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.
2. Блаженны плачущие, ибо они утешатся.
3. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.
4. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.
5. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.
6. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.
7. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.
8. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.
9. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах.

*(Мф. 5, 3–12)*

## ВОПРОСЫ К ЗАЧЕТУ

1. Определение нравственного богословия как дисциплины.
2. Предмет и источники нравственного богословия.
3. Патристический период истории христианской этики (I–VIII вв.).
4. Поздневизантийский период истории христианской этики (IX–XVI вв.).
5. Современный период истории христианской этики (XVII–XX вв.).
6. Проблема личности в нравственном богословии.
7. Нравственное начало в становлении личности.
8. Развитие личности и мировоззрения ребенка.
9. Формирование религиозного сознания.
10. Формирование ценностного сознания.
11. Развитие личности в среднем возрасте.
12. Реальность естественного нравственного закона.
13. Естественный нравственный закон в учении святого апостола Павла.
14. Естественный нравственный закон в учении отцов Церкви.
15. Содержание естественного нравственного закона.
16. Теории нравственной санкции.
17. Автономная этика.
18. Эмоционально-потребностная сфера в структуре личности.
19. Виды эмоциональных состояний.
20. Возникновение, продолжительность и диапазон эмоций.
21. Функции эмоций.
22. Христианский взгляд на эмоции.
23. Роль эмоций в нравственной жизни.
24. Влечение как эмоциональное переживание потребности.
25. Возникновение, характер и контролируемость влечений.
26. Потребность как стремление личности к переживанию блага.
27. Основные категории потребностей.
28. Потребности в структуре жизнедеятельности личности.
29. Нравственное сознание в структуре личности.
30. Стыд как первоначальное проявление нравственного сознания.
31. Стыд и несостоятельность ложной надежды.
32. Совесть как категория нравственного сознания.
33. История термина «совесть» в античной и христианской письменности.
34. Взгляд на совесть в патристической письменности.
35. Теории совести.
36. Основные функции совести.
37. Состояния совести.
38. Освящение совести.

39. Воспитание совести.
40. Нравственное учение о долге.
41. Долг как осознание нравственной необходимости.
42. Обязанность как требование нравственного закона.
43. Определение и содержание понятия ответственности.
44. Ответственность как принцип отношения к жизни.
45. Нравственная ответственность и проблема личной виновности.
46. Универсальное значение ответственности.
47. Воздаяние как онтологический принцип.
48. Сознание воздаяния в личной жизни.
49. Свобода как основа нравственного становления личности.
50. Виды нравственной свободы.
51. Свобода самоопределения и феноменология зла.
52. Христианская оценка греха.
53. Свобода человека и воля Божия.
54. Личность в системе ценностных ориентаций.
55. Аспекты ценностной ориентации личности.
56. Честь как принцип отношения человека к собственному существованию.
57. Честность как принцип отношения человека к человеку.
58. Благодетель как принцип религиозного отношения человека к Богу.
59. Место добродетели в системе нравственных ценностей.
60. Ценностный самоотчет и мировоззренческая ориентация личности.

## ТЕСТОВЫЕ ЗАДАНИЯ

1. Где в Священном Писании основы христианской нравственности изложены словами Самого Спасителя наиболее ярко?

- а) при Творении человека;
- б) в Нагорной Беседе;
- в) после окончания Вселенского потопа;
- г) во время молитвы в Гефсиманском саду.

2. Какое сочинение можно назвать первым изложением христианского нравственного богословия?

- а) Катехизис митрополита Филарета;
- б) Послание апостола Павла к Титу;
- в) Учение Двенадцати Апостолов;
- г) Никео-Константинопольский Символ веры.

3. Какое направление нравственного богословия представляет Фома Аквинский?

- а) мистическое;
- б) догматическое;
- в) схоластическое;
- г) гимнографическое.

4. Какое направление нравственного богословия представляет Фома Кемпийский?

- а) византийское;
- б) русское;
- в) схоластическое;
- г) мистическое.

5. С какого времени нравственное богословие на Западе выделилось в самостоятельную дисциплину?

- а) Реформации;
- б) падения Римской империи;
- в) Крещения Руси;
- г) падения империи Александра Македонского.

6. Кто из русских авторов первым изложил христианское нравучение в катехизическом порядке?

- а) патриарх Сергий (Страгородский);
- б) митрополит Петр Могила;
- в) Н.В. Гоголь;
- г) Ф.М. Достоевский.



7. Каким образом в мире появилось зло?

- а) после поступка Хама;
- б) как следствие греха;
- в) после поступка Каина;
- г) в городах Содом и Гоморра.

8. Какой дар Бога человеку открывал возможность употребить этот дар во зло?

- а) душа;
- б) разум;
- в) свободная воля;
- г) тело.

9. Какое требование можно назвать основой христианской нравственности?

- а) любить только себя;
- б) любить только единоверцев;
- в) любить Бога равно, как и себя;
- г) любить Бога больше, чем себя.

10. Как изменилось назначение человека и цель его жизни после грехопадения?

- а) не изменилось;
- б) изменилось к лучшему;
- в) изменилось к худшему;
- г) нет верного ответа на вопрос.

11. Какие две силы – внешняя и внутренняя – направляют верующего к норме нравственной жизни?

- а) Божественная благодать;
- б) голос совести;
- в) страх наказания;
- г) искание славы.

12. Назовите три психологических условия нравственной оценки поступков человека:

- а) ясное сознание;
- б) свобода деятельности;
- в) нравственное самосознание;
- г) чистые руки.

13. Что называется нравственной потребностью человека?  
а) доступная сознанию прирожденная сила влечения к высшему благу;  
б) недоступная сознанию приобретенная сила влечения к высшему благу;  
в) доступная познанию прирожденная сила влечения к высшему благу;  
г) недоступная сознанию прирожденная сила влечения к высшему благу.

14. В чем, помимо самой человеческой природы, состоит основание нравственного закона?  
а) в Самом Боге;  
б) в нравственном миропорядке;  
в) в ожидании награды;  
г) в страхе наказания.

15. Чем можно подтвердить наличие и обязательность естественного нравственного закона?  
а) археологическими находками;  
б) обычаями и законами поведения у всех народов;  
в) астрономическими открытиями;  
г) схожестью языков народов мира.

16. Укажите две психологические функции, выполняемые совестью:  
а) нравственно-законодательная функция;  
б) функция суда и возмездия;  
в) интеллектуальная;  
г) интеллигентная.

17. Каким образом в человеке развивается совершенная совесть?  
а) под воздействием силы воли в повседневной жизни;  
б) под влиянием примера родителей;  
в) под воздействием Благодати в христианской жизни;  
г) под воздействием силы тяжести.

18. Где излагается главное содержание ветхозаветного нравственного закона в сжатом виде?  
а) в Учении Двенадцати Апостолов;  
б) в Заповедях Блаженства;  
в) в книге ветхозаветного пророка Ездры;  
г) в Десяти заповедях.

19. В какой мере нравственные предписания ветхозаветного закона имеют обязательную силу для новозаветного человечества?

- а) в полной мере;
- б) в частичной мере;
- в) в неполной мере;
- г) не имеют обязательной силы.

20. С указания на какую добродетель начинает Христос перечисление нравственных заповедей в Нагорной беседе?

- а) смирение;
- б) нестяжание;
- в) всепрощение;
- г) миролюбие.

21. Какой высшей добродетелью завершается перечисление нравственных заповедей в Нагорной беседе?

- а) отречением от общения;
- б) безбрачием;
- в) исповеданием веры;
- г) мученичеством за веру.

22. В чем состоит основной источник христианской нравственности?

- а) в знании;
- б) в любви;
- в) в терпении;
- г) в смирении.

23. Каковы высшие и главные побуждающие силы к исполнению нравственного закона?

- а) любовь к Богу;
- б) любовь к ближнему;
- в) любовь к себе;
- г) любовь к единоверцам.

24. Каковы второстепенные побуждения к исполнению нравственного закона?

- а) последствия;
- б) желание награды;
- в) страх возмездия;
- г) максимализм.

25. Каковы три отличительных признака христианской добродетели?

- а) свобода;
- б) самоотверженность;
- в) постоянство;
- г) равенство.

26. Что определяло норму нравственной жизни в первоначальном райском состоянии человека?

- а) заповедь Бога;
- б) труд;
- в) забота о жене;
- г) терпение.

27. Есть ли предел совершенства для добродетели?

- а) нет;
- б) да.

28. Какие две стороны всегда можно усмотреть в христианской добродетели?

- а) нравственное усилие;
- б) Божия Благодать;
- в) воспитание родителей;
- г) обязанность.

29. Укажите последовательность развития греха в душе человека:

- а) греховный помысел (прилог);
- б) борьба с прилогом и поражение в этой борьбе (сочетание, представление греха);
- в) отказ от сопротивления (согласие на грех, пленение);
- г) совершение греха.

30. Что такое порок?

- а) страсть, вошедшая в привычку;
- б) единожды совершенный грех;
- в) случайность;
- г) привычка, ставшая страстью.

31. Укажите единственное препятствие к прощению грехов Богом:

- а) отсутствие раскаяния;
- б) тяжесть греха;
- в) покаянное чувство;
- г) предательство.

32. Какие два противоположных с виду состояния наиболее опасны для грешника?

- а) беспечность;
- б) отчаяние;
- в) скорбь;
- г) ответственность.

33. Какое практическое средство наиболее действенно для христианского совершенствования человека?

- а) подражание Христу;
- б) подражание родителям;
- в) подражание священнику;
- г) подражание наставнику.

34. Каково место аскетики по отношению к нравственному богословию в целом?

- а) указывает практические методы движения к нравственному совершенству;
- б) указывает теоретические методы движения к нравственному совершенству;
- в) указывает тайные методы движения к нравственному совершенству;
- г) указывает практические методы движения к физическому совершенству.

35. Укажите три произведения XIX века, содержащие аскетическое учение:

- а) Письма о христианской жизни еп. Феофана Затворника;
- б) Аскетические опыты еп. Игнатия (Брянчанинова);
- в) Моя жизнь во Христе прав. Иоанна Кронштадтского;
- г) Колокол Герцена.

36. Каковы основные аскетические средства для расположения сердца к Богу?

- а) смирение;
- б) сознание своей греховности;
- в) покаяние;
- г) уязвление плоти.

37. Какая сторона человеческой природы обеспечивает нам принципиальную возможность устоять против всякого соблазна?

- а) свободная воля;
- б) сильная воля;
- в) доброта;
- г) гнев.

38. Укажите распространенную ошибку при совершении доброго дела:

- а) гордость за сделанное;
- б) сокрушение о содеянном;
- в) боязнь ответственности;
- г) ответственность за сделанное.

39. Укажите следствие всякой остановки движения на пути к добродетели и совершенству:

- а) потеря достигнутого прежде;
- б) достижение непостигнутого ранее;
- в) обретение утерянного;
- г) подведение итогов.

40. Укажите принципиальные отличия любви к Богу от любви к ближнему:

- а) мера;
- б) граница;
- в) происхождение;
- г) конфессиональная принадлежность.

## ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

**Августин Аврелий** [лат. Aurelius Augustinus] (13.11.354, Тагаста, Нумидия; совр. Сук-Ахрас, Алжир – 28.08.430, Гиппон Регий, там же; совр. Аннаба, там же), блж., в зап. традиции свт. (пам. 15 июня, греч. 28 июня, зап. 28 авг.), еп. Гиппонский [Иппонийский] (с 395 или 396), виднейший лат. богослов, философ, один из великих зап. учителей Церкви.

**Агиография.** Два основных значения этого термина: 1) поучительные произведения о жизни и подвигах святых; 2) научная дисциплина, изучающая святых и связанную с ними литературу. Наряду с гимнографией и иконографией – вспомогательная дисциплина для агиологии.

**Агиология** – раздел богословия, задачей которого является изучение святости как явления благодати Божией в мире, святых и их почитания, путей достижения святости.

**Адлер Альфред** (1870–1937) – австрийский врач, психолог и психиатр. Доктор медицины, профессор психологии Колумбийского университета (1929). Основатель индивидуальной психологии. Основные сочинения: «Нервный темперамент» (1912), «Познание людей» (1917), «Практика и теория индивидуальной психологии» (1920), «Наука жить» (1929), «Смысл жизни» (1933) и др. Примкнул к кружку Фрейда в 1902 г.

**Аксиология** (греч. axía – ценность, logos – слово, учение) – философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направление и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретным деяниям и поступкам.

**Амвросий Медиоланский, Аврелий** [лат. Aurelius Ambrosius] (ок. 339, Августа Треверов, совр. Трир – 4.04.397, Медиолан, совр. Милан), свт. (пам. 7 дек.), еп. Медиоланский (с 7.12. 373), один из великих зап. отцов Церкви.

**Аристотель Стагирит** [греч. Ἀριστοτέλης Σταγειρίτης], философ, ученый-энциклопедист. Род. в 385/84 г. до Р. Х. в греческом г. Стагира на восточном побережье п-ова Халкидика в семье Никомаха, врача из рода, возводимого к богу врачевания Асклепию, придворного медика и друга македонского царя Аминты III, сын которого Филипп II был сверстником А. В 343/42 г. А. принимает приглашение Филиппа II Македонского участвовать в воспитании его сына Александра Великого. После смерти Филиппа и вступления Александра на престол в 335/34 г. и вплоть до смерти Александра в 324/23 г. А. живет в Афинах и ведет занятия в школе, организованной им в Ликее.

После смерти Александра и победы антимакедонской партии в Афинах А. удаляется в Халкиду на о-в Эвбея, где умер в 322/21 г.

**Афанасий Великий** [Ἀθανάσιος ὁ Μέγας] (ок. 295, Александрия? – 2.05.373, там же), свт. (пам. 18 янв., 2 мая), еп. Александрийский (с 8 июня 328), великий отец и учитель церкви. По его учению, Бог не просто создал людей, как остальных, бессловесных (ἄλογα), животных, но сотворил их по Своему собственному образу (κατ' ἑαυτοῦ εἰκόνα), уделив им силу Своего собственного Слова (τοῦ ἰδίου Λόγου), чтобы они, имея в себе как бы некоторую тень Слова и став разумными (λογικοί), могли пребывать в блаженстве и святости. Слово Божие, по образу Которого был сотворен человек, есть совершенный Образ Бога Отца. Кроме разумности (словесности) богообразность человека состоит также в свободе воли (προαίρεσις – De incarn. Verbi. 3; αὐτεξούσιον). Тем самым образ Божий в человеке заключается в его высших способностях, в то время как подобие Божие (ὁμοίωσις, ὁμοιότης) состоит в реализации этих способностей в познании сущего и его Творца, а также в стремлении к благу и в уподоблении Богу в добродетелях (κατὰ μίμησιν γινόμεθα ἐνάρετοι καὶ υἱοὶ [τοῦ Θεοῦ]). Человек по своей природе состоит из души и тела. Душа человека сотворена одновременно с телом. Она разумна и бессмертна. Бессмертие души А.В. доказывает, с одной стороны, опираясь на Платона, на основании различия природы и природных действий души и тела, именно из того, что душе свойственны противоестественные для тела действия (представление о бессмертии, о вечном и безграничном, познание Бога, самодвижение и др.), а с другой стороны, на основании родства души с объектом познания – с умопостигаемым, бестелесным и вечным Богом. Душа имеет различные силы и способности. Прежде всего она обладает чувствами, связанными с телом (σωματικαὶ αἰσθήσεις), как бы некоторыми струнами музыкального инструмента, на котором она играет. Затем в душе есть движущая и жизненная сила (τὸ ζῆν), ибо душа по природе удобоподвижна. Выше этих сил, которые роднят человека с животными, стоит разум (λόγος), или рассудок (λογισμός). Это своего рода судья (κριτής; эта же мысль встречается у Аристотеля, Плотина и Августина), который обсуждает и взвешивает данные внешних чувств, запечатлевает их в памяти, указывает чувствам, куда им стремиться, сдерживает их в нужных ситуациях и в целом направляет человека к лучшему (τὸ κρεῖττον). Разум может представлять что-то отсутствующее, мысленно преодолевать пространство, возноситься на небо, в то время как тело и его чувства покоятся и пребывают бездеятельно. Благодаря ему человек, в отличие от животных, знает различие добра и зла. Но выше рассудка в человеческой душе стоит ум (νοῦς), которым человек размышляет о бестелесном, бессмертном и вечном, что неестественно для тела, но естественно для бессмертной души. Только умом (διὰ νοῦ) человек может созерцать и познавать Бога и умопостигаемое (τὰ νοητά). Ум чело-



века есть своего рода зеркало (κἀτοπτρον) отражающее Бога. Наконец, помимо познавательных сил в душе человека есть волевое начало – свободное произволение (αὐτεξούσιον), или свобода выбора (προαίρεσις). Все эти силы и сама природа человеческой души ставят ее выше тела, делают ее его госпожой и повелительницей. В свою очередь, тело есть обиталище души (οἰκητήριον) и ее орудие (ὄργανον). В лице первого человека все люди получили свою природу, ибо, хотя «только один Адам был образован из земли, в нем содержались основания преемства всего рода». Люди родственны (ὁμογενεῖς) друг другу, ибо все произошли от одного, и единая природа (μία φύσις) у всех людей. Одна рука Божия, сотворившая человека в начале, и после этого образует каждого человека во чреве матери. Наряду с признанием единой человеческой природы А.В. различает три ее состояния: до грехопадения, после грехопадения и после Боговоплощения.

По его учению, человек – это «великое и драгоценнейшее творение Божие», причина творения всего остального мира (causa mundi). Он представляет собой единство двух противоположных сущностей – души и тела. Происхождение человека также двойко: с одной стороны, человек сотворен по образу Божию (secundum imaginem Dei), который следует относить к разумной и свободной душе человека; с другой стороны, он сотворен из праха земного, что следует относить к его телесному составу. Таким образом, душа человека – бестелесное, разумное, духовное, небесное, бессмертное и высшее начало, тело же – материальное, земное, смертное и низшее начало. В душе человека А., опираясь на Платона, выделяет 3 части: разумную (rationabilis), страстную (impetibilis) и вожделеющую (concupiscibilis). Две последние части вместе образуют низшую, чувственную, неразумную силу души (appetitus), формирующую и оживляющую тело, питающую и движущую его. Первая же часть, разум (ratio), или ум (mens) – , высшая часть души, господствующая над телом и чувствами. Именно благодаря разуму человек отличается от животных и может познавать своего Творца и сущность вещей.

**Бентам** (Bentham) Иеремия (1748–1832) – британский философ, социолог, юрист, виднейший представитель утилитаризма. Изучал право в Оксфорде (1760–1763), где получил степень магистра, в дальнейшем занимался преимущественно научной и публицистической деятельностью. Основные сочинения: «Труды Иеремии Бентама» (Т. 1–11, 1838–1843). В 1785–1788 гг. предпринял путешествие в Россию (через Италию и Турцию), где служил его брат. Некоторое время проживал в Беларуси, в Кричеве, там им было написано несколько писем, впоследствии опубликованных под названием «В защиту ростовщичества». В 1789 г. был опубликован его главный труд «Введение в принципы морали и законодательства». По его мнению, каждый человек стремится увеличить получаемое им от жизни удовольствие и, соответственно, уменьшить страдания. При этом каждый отдельный человек лучше чем кто-либо другой может оце-

нить источники удовольствий и страданий, выпавших на его долю. Целью законодательства должно быть «возможно большее счастье для возможно большего количества людей». Этого можно достичь политически-ми и правовыми реформами либерального характера.

**Бихевиоризм** (англ. behaviour – поведение) – одно из ведущих направлений в психологии конца XIX – начала XX в. Явился также одним из оснований для формирования так называемой «поведенческой» парадигмы в социологии (наряду с работами Тарда, Лебона и др. по формам коллективного поведения и психологическим эволюционизмом Уорда, Гиддингса и др.), т.е. психологического направления в социологии. Родоначальником Б. считается Э. Торндайк. Программа Б. и сам термин были впервые предложены Дж. Б. Уотсоном (1913). На формирование научных основ Б. большое влияние оказали работы Павлова и Бехтерева. Классиком социальной версии Б. является Б. Скиннер. В основе Б. лежит понимание поведения человека как совокупности двигательных, вербальных и эмоциональных реакций на воздействия (стимулы) внешней среды. Общеметодологической предпосылкой Б. явились принципы философии позитивизма, согласно которым наука должна описывать и анализировать только непосредственно наблюдаемое. Отсюда основной тезис Б.: психология (и социология) изучает внешнефиксируемое поведение, а не сознание, которое в принципе непосредственно не наблюдаемо. Согласно Б., у человека имеется набор врожденных схем поведения, которые «достраиваются» в процессе научения вырабатываемыми сложными навыками, постоянно психологически подкрепляемыми в сложившихся стратегиях поведения и институционально контролируемые. Адекватность реакции на стимул определяется в ходе многократных проб и ошибок. Найденная адекватная реакция закрепляется повторением, автоматизирующим и включающим ее в постоянный поведенческий «репертуар» («закон упражнения»). Закрепление реакции в «репертуаре» порождает тенденцию к ее воспроизведению в соответствующих типах ситуаций («закон эффекта»).

**Василий Великий** [Βασίλειος ὁ Μέγας] (329/30, г. Кесария Каппадокийская (совр. Кайсери, Турция) или г. Неокесария Понтийская (совр. Никсар, Турция) – 1.01.379, г. Кесария Каппадокийская), свт. (пам. 1 янв., 30 янв. – в Соборе 3 вселенских учителей и святителей; пам. зап. 2 янв., 14 июня), еп. Кесарии Каппадокийской, отец и учитель церкви.

**Гедонизм** (греч. hedone – наслаждение) – этическая установка, с точки зрения которой основой природы человека является его стремление к наслаждению, а потому все ценности и ориентации деятельности должны быть подчинены или сведены к наслаждению как подлинному высшему благу. Г. впервые заявляет о себе в древнегрече-

ской школе киренаиков, где он радикализован в качестве смысло-жизненного, а окружающий мир понят как объект эстетического и чувственного наслаждения во всех своих выражениях (напр., красота бедствия). Эпикур стремился, соблюдая меру в наслаждениях, избежать страданий, его идеал – самозамкнутая жизнь, полная чувственных и духовных наслаждений, не приносящих пресыщения.

**Гомер** (Ὅμηρος) – легендарный древнегреческий поэт, которому приписывается создание «Илиады» и «Одиссеи».

**Гомилетика** [от греч. ὁμιλία – беседа, общение, собрание и лат. ethica – учение о нравственности] – наука о церковной проповеди, в систематическом порядке излагающая учение о данном виде пастырского служения. Встречаются и другие наименования: «Церковное собеседование», «Церковное красноречие», «Церковное проповедничество». Главным предметом Г. является возвешение слова Божия, проповедническая деятельность, проповедничество как одна из спасительных функций Церкви Христовой. Г. непосредственно связана с другими богословскими науками. Эта связь обусловлена задачами пастырской проповеди: образованием ума, воспитанием чувств и воли слушателей.

**Григорий Богослов** [Назианзин; Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, ὁ Ναζιανζηνός] (325–330, поместье Арианз (ныне Сиврихисар, Турция) близ Карвали (ныне Гюзельюрт), к югу от г. Назианза, Каппадокия – 389–390, там же), свт. (пам. 25 янв., 30 янв. – в Соборе Трех святителей; пам. зап. 2 янв., 9 мая), архиеп. Константинопольский, отец и учитель Церкви.

**Григорий Нисский** [Γρηγόριος ὁ τῆς Νύσσης] (331/5, г. Неокесария Понтийская (совр. Никсар, Турция) или г. Кесария Каппадокийская (совр. Кайсери, там же) – ок. 394, г. Нисса (совр. Невшехир, там же)), свт. (пам. 10 янв.), еп. Нисский, отец и учитель Церкви.

**Григорий Палама** [Γρηγόριος Παλαμάς] (ок. 1296, Константинополь – 14.11.1357, Фессалоника), свт. (пам. 14 нояб., переходящее празд. во 2-ю Неделю Великого поста), архиеп. Фессалоникийский, отец и учитель Церкви.

**Григорий Синаит** [Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης] (ок. 1275, сел. Кукул, близ Клазомен, М. Азия – 27.11.1346 (?), Парория, в северной части современного хребта Странджа (Истранджа)), прп. (пам. 8 авг., греч. 6 апр.), один из важнейших деятелей исихастского возрождения XIV в., духовно-аскетический писатель. В теле, как и в душе, Г.С. различал «троичное и единое устроение, украшенное седмичным и двойственным числами, арифметически означающими время и природу». В силу того что душа и тело составляют единого человека и благодаря этому обладают таинственным двойственным бытием в форме неслитного сосуществования (τῆς συνυπάρξεως), и в теле отображаются и проявляются свойства души, а

именно: дух, слово и ум, как бы принадлежащие собственно телу. Поскольку существование тела описывается законами времени и пространства, оно носит в себе их символическое числовое обозначение: число 7 обнимает весь период тварного становления и соответствует 6 дням творения и всей истории человечества до конца времен, а число 2 обозначает сложность природы тела, состоящего из разных элементов, что и обуславливает его становление или изменение во времени в отличие от простой и неизменяемой природы души. Первозданный человек сохранял телесное нетление, внешним выражением которого было отсутствие в теле влаги и тяжеловесности. Его память отличалась неделимой простотой и способностью чисто созерцать предметы естественные и Божественные. Отъятие благодати по вине первозданного Адама не замедлило разрушительно сказаться на его природе, стоявшей на рубеже бессмертия и тления, лишь стремившейся к «непреложности» совершенства, но не имевшей еще окончательного «постоянства» в добре и неподвижности ко злу. В природе тела, прежде «непостижимого в образовании состава своего», вследствие лишения благодати со всей силой проявилось «тление» (ἡ φθορά) и «разложение» на стихии, стремление к распаду и уничтожению. Однако телесная смерть стала лишь следствием так называемой первой смерти – смерти разумной души «овдовевшего в отчуждении от Бога» человека. В грехопадении таинственная и непостижимая природа разумной души, в которой «благодать Духа» пребывала прежде как иная «живая душа», подверглась несвойственным и противоестественным для нее приращениям в виде страстей: «Орудие зла – непослушание... извратило все силы души, ослабив ее природные влечения к добродетели». некогда бесстрастная душа и нетленное тело в результате греховного самоопределения воли «растлились и сорастворились по естественному закону объединения и влияния друг на друга». «Вслед за преслушанием, когда [человек] подпал тлению и плотской грубости (τῆ παχύτητι) бессловесных животных, тогда по необходимости в нем зародились раздражительность и плотская страсть». Человеческий ум, однажды склонившись на прилог (ἡ πρόσβολή) змия, с тех пор утратил власть над собственным сердцем и отлучен от «таинственного священнодействия» на нем Богу. Он отведен в плен безблагодатного чувственного познания и восприятия мира, множественность впечатлений которого дробит некогда единовидную память ума и наполняет его множеством мыслей (αἱ ἔννοιαι), в т.ч. поднимающихся из сердца греховных помыслов (οἱ λογισμοί). Сила ума вопреки своему природному назначению неразделенного созерцания Божественной природы стала рассеиваться в тварных предметах. «Начало и причина мыслей кроются в разделении грехом единичной и простой памяти, которая [этим] уничтожила [непрерывное] воспоминание о Боже и, образовавшись из простой в сложную, из одновидной в разнovid-

ную, обрекла себя на гибель своими собственными силами». Утратив разумную цельность, человек устремился к небытию, увлекаемый законом греха.

Первозданный Адам, по учению Г.С., был сотворен по образу Троидного Бога и во всем составе своей природы нес в себе печать совершенства «Триипостасной Единицы», указывающей на некоторую соотнесенность в бытии Божественном и человеческом, на точки соприкосновения, но не природ, а скорее личностного характера их существования (τῷ καθ' ἑαυτὸν τῷ ἄνθρωπῳ). Образ Божий в человеке Г.С. усматривал в троичной природе его души. Утверждая, что человек «сущностно и по ипостаси обладает умом, словом и духом, тождественными по природе и нераздельными» (οὐσιωδῶς καθ' ὑπόστασιν νοῦν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ὁμοφυῆ τε καὶ ἀδιαίρετα κέκτηται ὁ ἄνθρωπος), Г.С. раскрывал соотношение и взаимодействие этих трех составляющих разумной природы человека: «Слово произносится и говорится посредством голоса, а ум [обнаруживает себя] через слово» (διὰ τῆς φωνῆς τὸν λόγον καὶ διὰ τοῦ λόγου τὸν νοῦν... ἐκφωνοῦμενον καὶ λεγόμενον), которое «по природе содержит [в себе] рождающий его ум», который в свою очередь «обладает природно открывающим его словом» (ἔχει... ὁ λόγος φυσικῶς τὸν αὐτὸν γεννῶντα νοῦν καὶ νοῦς φυσικῶς τὸν αὐτὸν ἀποκαλύπτοντα λόγος). Такая взаимообусловленность ума, слова и духа, иногда обозначаемого Г.С. термином ἡ φωνή (голос, звучание), объясняется тождественностью и единством их природы, притом что каждое из них сохраняет самостоятельное бытие в неслитном сопряжении с двумя остальными. Так, «голос, всегда сопутствуя слову, являет действие слова и принадлежит слову и именуется живой и выявляющей энергией слова» (ἐνέργεια τοῦ λόγου ζωτική τε καὶ ἐκφαντική), которая «не [исходит] из слова вовне (οὐκ ἐξ αὐτοῦ), но [пребывает] по сущности ипостасной и самосущной» (κατ' οὐσίαν ὑποστατική καὶ καθ' αὐτὴν ὑφεστῶσα).

**Демокрит из Абдер** (460 – около 370 до н.э.) – древнегреческий философ, ученый-энциклопедист. Основатель первого на Западе исторического типа философского и научного атомизма. Душа – воплощение стихии огня – состоит из особых мельчайших круглых и гладких атомов, распределенных по всему телу. Д. впервые употребил термин «микрокосм», проведя аналогию между космосом и организацией человеческого организма. Боги существуют в виде соединений огненных атомов и живут дольше людей, не будучи бессмертными. Органом мышления выступает исключительно мозг. Ощущения возникают благодаря проникновению в душу исходящих от вещей «образов» («идолов»). От предметов, которые видят люди, считает Д., отделяют-

ся маленькие, невидимые частицы и (определенным образом соединенные) проходят через пустоту, попадая в виде отпечатка на сетчатку глаза, а затем начинается работа ума. Высшее благо – блаженство, достигаемое обузданием желаний и умеренностью образа жизни.

**Деонтология** (греч. *deon* – должное и *logos* – учение, слово) – концепция, раздел этической теории, в котором рассматриваются вопросы, связанные с понятием долга.

**Детерминизм** (лат. *determino* – определяю) – убеждение в метафизике, согласно которому все в мире происходит согласно законам. С точки зрения детерминизма возможные в будущем события предсказуемы, если известны порождающие их причины и исходные условия. Жесткий детерминизм настаивает, что причинами предопределено все в мире, так что человек совершенно не властен над будущим. В религиозных учениях подобную жесткую предопределенность обосновывали ссылками на всемогущество и всеведение Бога (М. Лютер, Ж. Кальвин). В смягченных видах детерминизма свободе человека оставляется некоторое место, так что детерминация перестает быть фатальной.

**Добротолюбие** (φίλοκαλίον – Филокалия) – сборник духовных произведений православных авторов IV–XV веков. Большая часть текстов принадлежит к традиции исихазма. Сборник составлен Никодимом Святогорцем и Макарием из Коринфа и был впервые опубликован на греческом языке в 1782 году. На славянский язык «Добротолюбие» переводил Паисий Величковский, первый и главный перевод которого вышел в 1793 году. Позднее большую работу по переводу на русский язык, составлению и дополнению сборника проводил Феофан Затворник. В период с 1793 по 1857 год славянский перевод «Добротолюбия» выдержал не менее шести изданий. Следующие издания выходили в 1877 и 1880 годах, а еще три издания публиковались в период 1878–1914 гг.

**Ерм** [Ерма; Ἑρμῆς], ап. от 70 (пам. 8 марта, 5 нояб.), упоминается ап. Павлом в Послании к Римлянам, где он просит приветствовать среди прочих христиан также Е., который, очевидно, жил в Риме (Рим. 16, 14). В Римском Мартирологе память Е. помещена под 9 мая, при этом он отождествляется с автором «Пастыря» Ермой. Отдельно память Е. помещается под 8 марта в Синаксаре Константинопольской церкви (конец X в.), где он именуется Ермилом (Ἑρμούλειος). Под 5 нояб. память Е. появляется только в московском издании Часослова 1652 г., и этот перенос в соответствии с печатными греческими Минеями непосредственно связан с реформами патриарха Никона.

**Игнатий Богоносец** [Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος] (I – нач. II в., Рим), сщмч. (пам. 29 янв., 20 дек.; пам. зап. 1 февр., 17 окт.), еп. Антиохийский, один из мужей апостольских.

**Игнатий**, епископ Кавказский и Черноморский (Брянчанинов Дмитрий Александрович; 5.02.1807, с. Покровское Грязовецкого у. Вологодской губ. – 30.04.1867, Николо-Бабаевский монастырь Костромской епархии), свт., аскетический писатель. В 1988 г. Поместным Собором РПЦ И. был причислен к лику святых (пам. 30 апр.). Мощи И. находятся в Толгском женском монастыре Ярославской епархии. По учению И., назначение человека состоит в том, чтобы стать «жилищем», «сосудом» Святого Духа. При сотворении человека Господь даровал ему это состояние, однако оно было утрачено по причине грехопадения и может быть обретено вновь только в христианстве и только как Божий дар. Достижение состояния единения с Богом возможно вследствие того, что человек – образ и подобие Божие. Образ Божий в человеке обнаруживается в разумной силе, или способности души, именуемой «словесностью», и, подобно тому как Бог есть Троица, троичен: «образ Троицы-Бога – троица-человек». Эта «троичность» образа заключается в том, что разумная сила души, по свидетельству святых отцов, разделяется «на три частные силы: ум, мысль (или слово) и дух». Ум – образ Отца, слово – образ Сына, дух как «совокупность сердечных чувств» – образ Святого Духа. Подобие состоит в богоподобных свойствах души сотворенного человека: мудрости, благодати, святости и т.д. Грехопадение, заключающееся в «деятельном, опытным познании зла», расстраивает, но не уничтожает образ и подобие Божие в человеке, и в искуплении «троица-человек исцеляется Троицей-Богом». Слово исцеляет мысль, открывая ей истину; Дух Святой возводит дух человеческий от ощущений плотских к духовным, «уму является Отец – и ум соделяется умом Божиим». Своеобразие религиозно-антропологических воззрений И. выражается прежде всего в его учении о природе души, изложенном с наибольшей определенностью в «Слове о смерти» и «Слове о чувственном и духовном видении духов». Поводом к написанию этих произведений для И. послужила необходимость обличить «лжеучение Запада» о духовности ангелов и души человека. Согласно И., в собственном смысле слово «дух» может применяться только к Богу, поэтому употребляющие его по отношению к душе и ангелам смешивают понятия о божественной и тварной природах. По учению И., душа человека вещественна и состоит из «эфира» – «тонкой», неизвестной человечеству субстанции. Аргументируя свою точку зрения, И. обратился к эмпирическим доказательствам вещественности души, поскольку выражения отцов Церкви, нередко говоривших о невещественности души, могут быть истолкованы как в прямом смысле, так и в переносном, т.е. в смысле отличности души от тела. Доказательства И. сводятся к троякого рода свидетельствам: отцов Добротолюбия (сохранившимся в их сочинениях и житиях); совр. подвижников благочестия и свидетельствам науки. В качестве свидетельств науки И. привлекал данные математики и химии.

**Иероним** (Софроний Евсевий Иероним, лат. Sophronius Eusebius Hieronymus; 342, Стридон на границе Далмации и Паннонии – 30 сентября 419 или 420, Вифлеем) – церковный писатель, аскет, создатель канонического латинского текста Библии. Почитается как в православной, так и в католической традиции как святой и один из учителей церкви. Память в католической церкви – 30 сентября, в православной церкви (именуется Иероним Блаженный) – 28 июня (15 июня по юлианскому календарю)

**Индетерминизм** (от лат. determinatio – определяю) – признание недостаточной обоснованности утверждения, что все в реальности причинно обусловлено. К примеру, в философии природы индетерминизм акцентирует роль витальности и психизма, внутренних глубин мироздания; в антропологии и этике сторонники идеи свободы воли человека настаивают, что выборы воли необъяснимы через внешние и внутренние причины. У И. Канта: помощью причин и следствий мы объясняем только связь между явлениями, доступными нашему познанию, но не между самими вещами. Положительное усвоение индетерминистской позиции вовсе не означает отрицания детерминации в мире, а, напротив, ведет к многоплановому пониманию реальности, признанию несводимости ее к одному способу объяснения действительности (детерминизму) или же к единому субстанциальному началу.

**Иннокентий** (Смирнов), епископ Пензенский. Родился в 1784 году в семье церковнослужителя. Будучи профессором Санкт-Петербургской духовной академии написал двухтомный труд под названием «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века», который полстолетия служил руководством в церковных школах. Как деятельный противник модного тогда мистицизма, он был удален из Санкт-Петербурга на епископскую кафедру сначала в Уфу, а затем в Пензу. Народ его почитал за аскетическое житие и чудеса, совершаемые по его молитвенному предстательству. Святитель скончался 10.10.1819. Причислен к лику святых Русской Православной Церкви для общецерковного почитания на Юбилейном Архиерейском Соборе в августе 2000 г.

**Интроверт.** Впервые термин появляется в работе Карла Юнга 1921 года «Психологические типы». Согласно Юнгу, интроверт предпочитает размышления и воображение операциям с реальными внешними объектами.

**Интуитивизм** (лат. intuitus – взгляд) – позиция в теории познания, основывающаяся на убеждении в двуединстве и внутренней взаимосвязи сознания и внешней реальности, т.е. незамкнутости сознания на себе: сознание способно выходить за пределы себя, входить в бытие, озарять его своим светом и воспринимать внешнюю реальность, без привлечения чувственных данных. Это – интуиция или



внутреннее зрение, позволяющее целостно увидеть исследуемую реальность, общую картину, которая затем критически анализируется разумом, уточняется, детализируется с помощью опытных данных и очищается от всего излишнего и ложного. Познание в целом представит в интуитивизме как единство интуитивного, рационального и эмпирического источников знаний о мире, причем интуитивное оказывается организующим началом для рационального и эмпирического. Н. Лосский и С. Франк – представители интуитивизма в России.

**Иоанн Златоуст** [Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος] (сер. IV в., Антиохия (ныне Антакья, Турция) – 14.09.407, Команы Понтийские (около совр. сел. Гюменек близ г. Токат, Турция)), свт. (пам. 27 янв., 14 сент., 13 нояб.; 30 янв. – в Соборе Трех святителей; пам. зап. 27 янв.), еп. Константинопольский (26 февр. 398 – 20 июня 404), отец и учитель Церкви.

**Иустин Философ** (Иустин Великий, Иустин Римский, Иустин Мученик, Юстин Мученик) – раннехристианский мученик, один из апологетических мужей и отцов церкви, который первым привил христианскому вероучению понятия греческой философии и положил начало богословскому истолкованию истории. Уроженец города Флавия Неаполис (лат. Flavia Neapolis), (ивр. Шхем; араб. Наблус) в Самарии, родители св. Иустина принадлежали к числу римских или греческих колонистов. Он сообщает имя своего отца (Приск) и деда (Вакх). Иустин знал древнегреческих философов, в том числе труды Платона, но не удовлетворился ими. Будучи в Эфесе, принял христианство и отправился проповедовать Священное Писание в Рим, где около 165 г. вступил в диспут с киником Кресцентом и претерпел мученическую кончину, о чем сохранились свидетельства. Его дело продолжил ученик Татиан. Память его празднуется в Церкви 1 июня.

**Кальвин** (Calvin) Жан (1509–1564) – деятель Реформации во Франции, основатель кальвинизма (пуританства). Получил богословское и юридическое образование. В 1533 г. под влиянием идей Лютера отрекся от католицизма и создал одно из направлений протестантизма. С 1536 г. поселился в Женеве, где, став фактически диктатором города (1541), подчинил светскую власть церкви. В основном сочинении «Наставление в христианской вере» (1536–1559), которое он всю жизнь дополнял и совершенствовал, К. фактически систематизировал идеи таких реформаторов, как Лютер, Цвингли и др. Наиболее последовательно К. развил лишь учение об «абсолютном предопределении», согласно которому Бог еще до сотворения им мира одних людей предопределил к «спасению», а других – к «осуждению». Однако никто из них заранее не знает об этом. Успехи в личной жизни и профессиональной деятельности свидетельствуют, что верующий является «божьим избранником». Объявляя умеренность и бережливость моло-

дой буржуазии в качестве наилучших добродетелей и проповедуя мирской аскетизм, К. обосновал идеалы первоначального капиталистического накопления. К. разработал «церковные установления» (1541), которые приобрели характер государственного закона. К. упразднил пышный католический культ, ввел в обязанность посещение церковных служб, запретил увеселительные мероприятия, яркие одежды и украшения. Свободу совести К. трактовал как свободу от католицизма, боролся за чистоту своей веры, придавая протестантизму универсальный характер.

**Кант** (Kant) Иммануил (1724–1804) – немецкий философ и естествоиспытатель, с работ которого начинается немецкая классическая философия. Философия К. является критической философией или критицизмом.

**Кирилл Александрийский** (Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπος) (ум. 444 г., Александрия) – греческий церковный деятель и богослов. С 412 г. – архиепископ Александрийский. После 428 г. выступил основным противником константинопольского патриарха Нестория и его христологического учения. На Эфесском соборе в 431 г. добился осуждения Нестория. Причислен к лику святых.

**Климент Александрийский** (Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς, лат. Clemens Alexandrinus, Titus Flavius Clemens; ок. 150 г., предположительно Афины – ок. 215, Палестина) – христианский апологет и проповедник Священного Писания среди эллинистических книжников, основоположник Александрийской богословской школы, возглавлявший ее до Оригена. В трех сочинениях, образующих как бы трилогию, – в «Увещании язычникам» (λόγος προτρεπτικός), «Строматах» (στρωματεῖς – ковры) и «Педагоге» (παιδαγωγός), К. рассматривает язычество, с его наукой и образованностью («Увещание»), христианство, в его отношении к язычеству и философии («Строматы») и само в себе («Педагог»), создавая таким образом теорию взаимного соглашения веры и знания, религии и науки. Влияние платонизма и стоицизма сказалось на нравственном учении К. Самый принцип его морали есть принцип Платона и стоиков. Нравственное совершенство человека находится в прямой зависимости от его разумности: всякое действие хорошо или худо настолько, насколько оно есть продукт знания или незнания. «Жизнь истинно христианская есть система действий разумных». Климент казуистически регламентирует весь внешний быт и поведение христианина в его обыденной жизни. Его «Педагог» представляет в этом отношении драгоценный первоисточник для культурной и бытовой истории греко-римского мира его времени. Критикуя жизнь язычников и полуязыческую внешнюю жизнь самих христиан своего времени, К. подробно говорит о домашней мебели, пище, одежде, посуде, приборах, о том, как вести себя в собрании, чем развлекаться, о деторождении, об употреб-

лении украшений и драгоценностей, об убранстве волос у женщин и бороды у мужчин, об истинной красоте лиц обоего пола, о банях и т.д.

**Климент**, епископ Римский (Clemens Romanus I, ум. 97 или 99) – апостол от семидесяти, четвертый епископ римский (согласно официальной хронике католической церкви, с 88 или 90 по 97 или 99), один из мужей апостольских. Память – 23 ноября. Исторических свидетельств о нем почти не сохранилось. Возможно, именно будущий епископ упоминается апостолом Павлом в Флп. 4, 3. Тертуллиан, однако, сообщает, что Климент Римский был хиротонисан святым Петром. Иринеи Лионский упоминает Климента как современника апостолов. Согласно Евсевию, Климент был предстоятелем римской церкви с 92 по 101 г.

**Леонтьев Алексей Николаевич** (1903–1979) – советский психолог, профессор (1932), доктор педагогических наук (1941), академик АПН РСФСР (1950), основатель (1965) и декан психологического факультета Московского университета (по 1979). Академик Академии педагогических наук СССР. Основные сочинения: «Развитие памяти» (1931), «Очерк развития психики» (1947), «Очерки психологии детей» (1950), «Проблемы развития психики» (1959), «Деятельность. Сознание. Личность» (1975) и др. Экспериментальные и теоретические работы Л. посвящены проблемам общей, детской и возрастной, педагогической психологии, патопсихологии, социальной и инженерной психологии, зоопсихологии. Л. исследовал проблему генезиса психики, ее биологической эволюции и общественно-исторического развития. Выдвинул гипотезу о возникновении чувствительности в связи с переходом от жизни в гомогенной среде к жизни в вещно-оформленной среде.

**Литургия** – богословская дисциплина, имеющая своим предметом изучение христианского церковного богослужения, где главное место занимает литургия.

**Маслоу (Maslow) Абрахам Харольд** (1908–1970) – американский психолог, профессор психологии, один из лидеров гуманистической психологии (гуманистическое направление). Основатель Американской ассоциации гуманистической психологии. Персонология М. детерминируется целостным взглядом на психически здорового человека, мотивированного на достижение личных целей и раскрывающего в этом свой творческий потенциал. Создал иерархическую теорию потребностей, разделив потребности на базисные – постоянные (потребность в воспроизводстве, безопасности, позитивной самооценке и др.) и производные, или метапотребности – изменяющиеся (в справедливости, благополучии, организации социальной жизни).

**Метафизика** (meta ta physica – буквально: после физики) – философское учение о первичных основах всякого бытия или о сущности мира.

**Мефодий Патарский** (Μεθόδιος Πατάρων); ? – 312) – христианский богослов, автор сочинений против Оригена, нравственных поучений и толкований Священного Писания. Сочинения Мефодия включены в 18-й том *Patrologia Graeca*. Почитается в лике священномучеников, память в православной церкви 20 июня (по юлианскому календарю), в католической церкви – 18 сентября.

**Никита Стифат** или Пекторат, монах Студийского монастыря в Константинополе, сторонник патриарха Михаила Керуллария при разрыве его с Римом в 1053 г. Его трактат против Рима (с обличением римских опресноков, поста в субботу и безбрачия священников) имеет историческое значение.

**Олесницкий Маркеллин Алексеевич** – писатель (1848–1905), профессор Киевской духовной академии по кафедре нравственного богословия, а потом психологии. Главные его работы: «Книга Екклесиаст» (Киев, 1873, магистерская диссертация), «История нравственности и нравственных учений» (Киев, 1882–1886), «Нравственный прогресс» (ib., 1884), «Нравственное богословие или христианское учение о нравственности» (ib., 1892; издание 3-е, ib., 1901), «Из системы христианского нравоучения» (Киев, 1896, докторская диссертация); «Курс педагогики» (2 выпуска, Киев, 1885–1887), «Краткий курс педагогики» (2 выпуска, Киев, 1895–1896).

**Ответственность** – высокая и постоянно возрастающая степень чувства ответственности характерна для подлинной религиозной жизни, когда человек входит в присутствие Бога, заповедавшего: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф. 5, 48). По мысли И. Ильина, безответственность в области религии, где люди не имеют, в сущности говоря, прочных критериев и где живое благоговение должно было бы вечно питать заботу о трезвении и очищении, является грехом непростительным, грехом против Духа.

**Отчуждение** – философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их. В концепциях немецкой философской классики XIX в. проблема О. увязывалась с трактовками человеческой деятельности в контексте таких ее ипостасей, как «овещнение» и «опредмечивание». Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе О. лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, согласно Гегелю, являлся рабом потому, что весь объем его деятельности был отчужден господину. В концепции О. Маркса, осуществившего главным образом анализ явлений О. труда, была сделана попытка отделить О. человеческих сил от процессов их обобществления и объективации. Маркс рассматривал О. как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности других, т.е. О. трактовалось как про-

дукт определенных общественных отношений – отношений собственности. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности тем больше, чем выше уровень эксплуатации труда в данном обществе. Впоследствии эта идея была вульгаризирована адептами марксизма-ленинизма, которые сузили понимание собственности до объема еще не присвоенного вещественного богатства других, а преодоление О. стали связывать с ликвидацией института частной собственности посредством захвата власти люмпенизированными слоями населения. В обществоведении и человековедении XX в. на первый план в изучении проблем О. вышел вопрос о «машинизированном», экстенсивном растрачивании человеческих и природных ресурсов. Создание интенсивных, ориентированных на качество жизни форм производства, экономики, технологии, социальной организации подчеркнули как значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития, так и важность преодоления «самоотчуждения» человека. Так, Хайдеггер называл в качестве главной причины бездомности и отчужденности то обстоятельство, что человек познается (и потому существует) как «господин сущего», а не как «пастырь бытия». По Хайдеггеру, налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит «растворение» человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленностью социальных изменений, концепции О. и самоотчуждения людей выступают своеобразным индикатором, философским «термометром» контролируемости и гуманности развития человека и его истории. Масштаб этой проблемы, безусловно, общепланетарен, ибо парциальных решений она не имеет.

**Платон** (в миру – Петр Егорович Левшин) (1737–1812), митрополит Московский (с 1775), известный своей просветительной деятельностью (катехизисы, проповеди, первый систематический курс русской церковной истории и др.).

**Поликарп Смирнский** (ок. 70–156) – ученик апостола Иоанна, им поставленный во епископа Смирнского. По выражению Иеронима, он был «вождем всей Азии» в христианстве. В истории христианства Поликарп представляет собой ключевое звено, связующее апостолов (Иоанн Богослов) с отцами церкви (Ириной Лионский). Поликарп отказался отречься от Христа и был заживо сожжен на 86-м году жизни.

**Священное Писание**, или Библия. Слово Библия происходит от греческого слова – *biblia*, означающего книги (в множественном числе), а оно в свою очередь от – *byblos*, означающего папирус. Согласно определению святителя Филарета Московского, Библия – это книги,

написанные Духом Божиим через освященных от Бога людей, называемых Пророками и Апостолами.

**Сенека Луций Аней** (Lucius Annaeus Seneca) (ок. 4–65) – древнеримский философ, поэт и государственный деятель, представитель стоического платонизма; талантливый оратор своего времени. Философия С. – это синтез стоицизма, платонизма, эпикуреизма и пифагореизма, своеобразный пантеизм, стремящийся в тенденции к монотеизму. По С., весь мир телесен. Все есть теплое дыхание, т.е. в конце концов огонь, который находится на небе в чистом виде, постепенно уплотняется, приближаясь к земле, застывает и окаменеет в ней. Душа человека, как и Бога, – телесна. Она есть эманация из высшего Огня. Этика С. основана на идее усовершенствования человека и освобождения души от тела. Первичной является добродетель, способствующая моральному прогрессу и восхождению души к Богу. Мудрость жизни – в освобождении души от аффектов и вожделений. Справедливость основывается на принципе равенства всех людей в духе. Человек – предмет для другого человека священный. Страсти и пороки – антисоциальны. Благодеяние, по С., – это то, что более всего связывает человеческий род в единое сообщество граждан Космоса.

**Симеон Новый Богослов** (Συμεών ὁ νέος θεολόγος) (949, Галатия – 1022, Хрисополис) – монах, византийский богослов, поэт и мистик, один из ярчайших представителей традиции исихазма. Наряду с двумя великими богословами Церкви – Иоанном Богословом и Григорием Богословом, Симеон был удостоен имени Новый Богослов. Почитается православной церковью в лике преподобного, память совершается 12 марта (по юлианскому календарю).

**Совесть** – способность человеческого духа познавать этические ценности в их реальности и вместе с выдвигаемыми ими требованиями; способ, каким чувство ценности становится значимым для человека; в более узком смысле – нравственное сознание, чувство или знание того, что хорошо и что плохо, справедливо или несправедливо; субъективное сознание соответствия или несоответствия собственного поведения нравственным ценностям. Совесть как изначальное нравственное побуждение является врожденной, но благодаря внешнему влиянию может развиваться или заглохнуть. Христианская этика рассматривает совесть как окно, через которое проникает божественная воля (Вюнш). Для Канта авторитарный судья совести – это идеальная личность, которая сама себе создает разум. В фундаментальной онтологии Хайдеггера совесть – это призыв заботы. Она зовет человека и возвращает его от затерянности, потерянности в Мир к свободе на основе ничто. Этот призыв делает возможным движение собственного самостановления. Желание иметь совесть конституирует подлинную бытийную возможность существования (Брехт). Для зрелого культур-

ного человека существует не только нравственная, но и логическая и эстетическая совесть, он знает обязанности как для своей воли и поведения, так и для своего мышления и чувства и в то же время знает, ощущает с болью и стыдом, как часто естественно-необходимый ход его жизни нарушает эти обязанности (Виндельбанд).

**Стоицизм** – одна из школ древнегреческой философии, основателем которой был Зенон из Китиона (город на острове Кипр), живший в конце IV – начале III вв. до н.э. Название получила от имени зала Стоя Пециле, в котором Зенон впервые выступил в качестве самостоятельного оратора. Философия стоиков подразделяется на три основные части: физику (философию природы), логику и этику (философию духа). Человеческая жизнь рассматривается как часть единой системы природы, так как в каждом из людей есть крупица божественного огня. В этом смысле каждая жизнь находится в гармонии с природой, она такова, какой ее сделали законы природы. Жить согласно природе и Логосу – основное назначение человека. Только такую жизнь, направленную к целям, являющимся также и природными целями, можно назвать добродетельной. Добродетель – это и есть воля. Находящаяся в согласии с природой добродетель становится единственным человеческим благом, а так как она всецело заключается в воле, все действительно хорошее или плохое в человеческой жизни зависит исключительно от самого человека, который может быть добродетельным при любых условиях: в бедности, в темнице, будучи приговоренным к смерти и т.д. Более того, каждый человек оказывается еще и совершенно свободным, если только он смог освободиться от мирских желаний. Этическим идеалом стоиков становится мудрец как истинный хозяин своей судьбы, достигший полной добродетели и бесстрастия, ибо никакая внешняя сила не способна лишить его добродетели в силу независимости его от каких бы то ни было внешних обстоятельств. Он действует в гармонии с природой, добровольно следуя судьбе. Добродетельным же следует быть вовсе не для того, чтобы делать добро, а наоборот, делать добро надо для того, чтобы быть добродетельным.

**Схоластика** (греч. schola – ученая беседа, школа и лат. scholaslica – ученый) – интеллектуальный феномен средневековой и постсредневековой европейской культуры в рамках теолого-философской традиции, ставивший своей целью рациональное обоснование и систематическую концептуализацию западно-христианского вероучения. С. проходит в своем развитии следующие периоды: I. Классическая (средневековая) С., в свою очередь распадающаяся на этапы: 1) ранняя С. (XI–XII вв.); представители: Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Беренгар Турский (ок. 1000–1088), Иоанн Росцелип (ок. 1050–1122), Гийом из Шампо (ок. 1068–1121), Петр Абеляр, Гийом из Конша (ок. 1060 – ок. 1154), Жильбер Порретанский (1080–1154), Алан Лилльский, Иоанн Солсберийский

(ок. 1115–1180) и др.; 2) зрелая или поздняя С. (XIII–XIV вв.); представители: Альберт фон Большштедт (ок. 1200–1280), Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скот, Бонавентура, Сигер Брабантский (ок. 1240 – ок. 1281), Николай Орем (ок. 1320–1382), Уильям Оккам, Жан Буридан, Раймунд Луллий (1235–1315) и др. II. Неосхоластика или «вторая С.» – ряд течений католической философской мысли, ориентированных на возрождение С, осуществляемое в рамках: 1) контрреформации (XV–XVI вв.); представители: Томмазо де Вико Гаэтанский (1469–1534), Франческо де Сильвестри Феррарский (1474–1528), Франческо де Виттория (1483–1515), Суарес, Габриэль Васкес (1550–1604) и др.; 2) отчасти «католической реставрации» (XVIII–XIX вв.) и 3) неотомизма. Теоретическими источниками формирования С. выступают: византийская теология и патристика (прежде всего, сочинения блаженного Августина), от которых была воспринята С. основная проблематика; античная философия, прежде всего, неоплатонизм в христианской переработке («Ареопагитики» и августиновская редакция Прокла), от которых С. унаследовала мировоззренческую ориентацию на соединение иррационально-мистических предпосылок с рассудочностью выводов, и методологическую установку на герменевтическую работу с текстом как типовую познавательную процедуру: «вычитывание» ответов на все вопросы из соответствующих базовых текстов (Платон – для Прокла, Священное писание – для С.), воспринятых как замкнутый канон; а также в равной мере – аристотелизм (сначала в изложении: «Введение» Порфирия к «Категориям», латинский перевод с комментарием Боэция Датского и арабский перевод Ибн Рушда, затем – позднее – на базе знакомства с греческими оригиналами аристотелевских работ логико-метафизического цикла, во многом определивших системность и логицизм схоластического стиля мышления; христианская теологическая традиция раннего средневековья, иногда рассматриваемая в качестве предсхоластики, своего рода нулевого цикла культурных усилий по концептуализации христианской веры, в рамках которого были сделаны первые шаги по направлению к систематизации и философскому обоснованию теологии: систематизация патристики Иоанном Дамаскиным (ок. 675 – до 753), энциклопедическая системность произведений Иоанна Скота Эриугены, глобальные работы «Источники, или Этимология» Исидора Севильского (ок. 560–636) и «О природе вещей» Беаты Достопочтенного (672–735), аналог «О мире, или о природе вещей» Рабана Мавра (ок. 780–856) и «Диалектика» его учителя Алкуина (ок. 735–804), главы сыгравшей значительную роль в истории средневековой образованности школы при дворе Карла Великого. От этой традиции С. наследует основной жанр масштабных компилятивно-энциклопедических компендиумов-систематизаций, впоследствии развившийся в характерные для С. «Суммы» (гло-



бальная «Сумма теологии» Фомы Аквинского, грандиозный логический трактат Н. Николетты Венецианского «Великая логика» объемом – по современным меркам – более 90 п.л. и др.). Эволюция С. органично связана с эволюцией в средневековой культуре образования и образованности (равно как античная философия в своем возникновении сопряжена с формированием в европейской культуре института обучения как такового в рамках универсально-логического типа социализации, ориентировавшегося на возникновение рефлексии над культурными основаниями и формированием метакультуры). Если оформление ранней С. связано с возникновением городских школ как центров образованности, то зрелая С. связана с университетским образованием (прежде всего, Парижским и Оксфордским университетами). Понятая одновременно и как принадлежность к интеллектуальной элите («ученость»), и как принадлежность к определенной интеллектуальной традиции («выучка»), С. предполагает специальную подготовку (школу), необходимо предваряющую самостоятельные занятия теологией, а именно – изучение «семи свободных искусств», состоящих из первой степени, тривиума (лат. *trivium* – троепутье), включающего в себя освоение грамматики (предполагающей не только овладение латинским правописанием, но и чтение античных авторов), диалектикой (основами формальной логики), и риторикой (красноречием и стилистикой), и второй степени, квадриума (лат. *quadrivium* – четверопутье), охватывающего такие дисциплины, как геометрия (с включением элементов географии и космографии), арифметика, астрономия и музыка (главным образом – пение церковных гимнов). Развитие С. осуществлялось на основе и в рамках концепции «двойственной истины», предполагающей непротиворечивое и независимое сосуществование истины знания и истины веры при неоспоримом примате веры. В этой связи с точки зрения содержания С. представляет собой интеллектуальное движение в сфере, которую можно обозначить как классический теизм, естественно подразумевающий креационизм и провиденциализм. Эта основополагающая принадлежность С. обуславливает и характерную для нее проблематику, которая неизменно связана с христианским вероучением: предметом постоянного внимания в С. выступают догматы о троичности Бога, о предопределении, о сотворении мира из ничего, о первородном грехе и воздаянии, о воскресении, о преосуществлении и т.д. Однако, несмотря на внешнюю заданность неизменно канонической проблематики, внутри С. оформляются вариативные и зачастую глубоко оригинальные и яркие модели видения последней, порождая достаточно острые противостояния различных схоластических учений. Примером может служить обсуждение проблемы, совершаются ли деяния божьи на основе его свободной воли или на основе божественного разума, подчиняющего себе божественную волю.

Последняя точка зрения при кажущейся ортодоксальности содержит неочевидную интенцию на толкование божественных деяний как глубоко рациональных, а потому вполне доступных человеческому разумению. Дискуссия, таким образом, не только приходит в противоречие с каноническим тезисом о «неисповедимости путей Господних», но и инспирирует оформление в контексте С. глубоко оригинального выражения идей волюнтаризма в концепции Иоанна Дунса Скота, построенной в форме традиционно схоластической системы. При проявлении подобных противоречий в глобальном для С., масштабе они задают своего рода базовые парадигматические оппозиции, детерминирующие основные тенденции развития С. на том или ином этапе ее истории. Так, центральной для ранней С. была оппозиция «реализм–номинализм», оформившаяся в ходе схоластического обсуждения проблемы природы универсалий. Наряду с реализмом (Ансельм Кентерберийский, Гийом из Шампо и др.) и номинализмом (Беренгар Турский, Иоанн Росцелин, Уильям Оккам, Николай Орем, Жан Бурдан и др.) как экстремальными позициями в споре об универсалиях может быть выделен концептуализм как более умеренная промежуточная интерпретация данного вопроса (Петр Абеляр). Иоанн Дунс Скот продвигается до интерпретации общего как имеющего основу в единичных вещах. Основным камнем преткновения в споре реализма, номинализма и концептуализма выступала проблема индивидуализации, т.е. проявления бытия как множества сходных в основе, но не тождественных индивидов (равно как индивидуальных предметов, так и человеческих индивидуальностей). Генетически идея индивидуализации восходит еще к стоикам, но в рамках С. приобретает критериальную остроту: реализм видел основу качественной индивидуализации в форме как источнике «определенности» и «отделенности» вещи (предвосхищение кантовских «определенности» и «границы» как проявлений качества); концептуализм основывался на тезисе, что типологические различия вещей создает форма, а индивидуальные – материя; номинализм же все сущее (имеющее онтологический статус существования) полагает единичным и индивидуальным. Применительно к зрелой С., можно выделить две пары парадигмальных оппозиций, соотносящихся между собою по гегелевскому принципу «разломанной середины»: исходно – оппозиция «августинизм–аристотелизм», затем, после установления доминанты последнего, оппозиция аверроистского и томистского его истолкований. Формирование оппозиции «августинизм–аристотелизм» связано с деятельностью соборной школы в Шартре (зрелый период), мыслители которой, ориентируясь (с позиций реализма) на онтологически данное общее, стремились возродить платоновскую концепцию в ее исходном, нехристианизированном виде (с опорой на «Тимея», известного в латинском переводе Халкидия). В этом

контексте Шартрской школой (прежде всего, Тьерри и Гийомом из Конша) была актуализирована платоновская идея о самосущем бытии аморфной материи, пластическое преобразование которой Демиургом обеспечивает космогенез и оформление мира (классическая античная формула, развитая в контексте техноморфной модели космогенеза); шартрская идентификация Духа Святого с платоновской «мировой душой» деформировала понимание триединства божественных ипостасей и пришла в противоречие с христианским Символом Веры, задав пантеистическую и натуралистическую направленность С. Борьба с пантеизмом и натурализмом отстроилась в С. как борьба с платонизмом, а следовательно, с августинизмом. Платформой, с которой велась эта борьба, выступил аристотелизм, который сначала сам был воспринят ортодоксией в штыки (борьба с идеями Давида Динанского и Сигера Брабантского), однако после его фундаментальной христианской переработки Альбертом фон Больштедтом и особенно Фомой Аквинским, аристотелизм не только был ассимилирован С., но и вытеснил августино-платоновскую парадигму. Ожесточенная борьба с мыслителями Шартрской школы (требование Бернара Клервоского публичного осуждения Гийома из Конша вынудили последнего отречься от своих взглядов) привела к практически тотальной переориентации С. с неоплатонической на аристотелевскую платформу. Однако ее становление завершилось развитием двух противоположных друг другу интерпретаций: версий аверроизма и томизма. Аверроизм воспринял от арабского перевода и комментариев Ибн Рушдом Аристотеля идею вечности (и, следовательно, несотворенности) мира; понимание души не как индивидуальной, но как единой безличной интеллектуальной, «явленной в яви явлений». Сигер Брабантский, интерпретируя с позиции аверроизма индивидуальную душу как функцию тела, истолковал ее в качестве смертной, а человечество – как несотворенное. Развитие аверроизма вызвало резкую критику со стороны ортодоксальной церкви. В 1270 г. парижский епископ Тамье предал анафеме 12 аверроистских тезисов, в 1277 г. по указанию папы Иоанна XXI совет теологов во главе с тем же Тамье осудил еще 219 тезисов, большая часть которых носила аверроистский характер. Сигер Брабантский был предан суду инквизиции; вызванный для следствия к папскому двору, был убит своим секретарем. Стремясь противопоставить аверроистскому отдалению Бога от мира и человека реанимированный канон, Фома Аквинский разрабатывает свое учение о Боге как первопричине, действующей посредством вторичных причин в мире и в миру. Томизм (лат. Thomas – Фома) становится для С. абсолютно доминирующей парадигмальной установкой, вытеснив иные (аверроизм, оккамизм и др.) за пределы легитимности и презентировав отныне единолично позицию ортодоксальной церкви; Фома Аквин-

ский не только получает титул «Ангельского Доктора», но и официально признается «князем схоластов», а в 1322 г. канонизируется. Если в XIV–XV вв. томизму как официальной доктрине доминиканского ордена противостоит скотизм как францисканское направление в С., расходясь с ним в истолковании проблемы индивидуализации (Антуан Андре, Франсуа Мейон, Гийом Алнвик, Иоанн Редингский, Иоанн Рипский, Александр Александрийский), то позднее, в 1567 г. Фома признается одним из «Учителей Церкви», томизм не только выступает основой неосхоластики, но и официально признан (энциклика папы Льва XIII «Отцу вечному», 1879) «единственно истинной философией католицизма», выступающей как неотомизм. С точки зрения формы С. демонстрирует выраженную интенцию к логицизму: как доктринальную, так и внешнюю. В рамках реализма, например, осуществляется основополагающая фундаментальная экстраполяция логической структуры высказывания (в частности, субъект-предикатное его членение) на онтологическую сферу, выделение в ней первичных непредикативных сущностей (универсалий) и вторичных индивидуальных (предикативных) сущностей. Огромное внимание уделяется в С. и логической форме рассуждения, изложения и выводов, задавая возможность рассматривать эволюцию С. в ракурсе дисциплинарного развития логики. С. в целом демонстрирует очевидную общедедуктивную ориентацию и исходит из принципа жесткой определенности понятий, что соответствует общехристианскому нормативному требованию определенности (ср. православный принцип акривии – решения фундаментальных вопросов, касающихся догматической системы вероучения, с позиции строгой определенности и точности смысла, – в отличие от принципа икономии – снисхождения и практической пользы при решении недогматических вопросов, допускающих не подрывающие вероучения отклонения). Тонкий медиевист, Эко устами ортодоксального Хорхе дает следующую формулировку этой особенности средневековой С.: «Иисусом положено говорить либо да, либо нет, а прочее от лукавого. И... следует называть рыбку рыбкой, не затуманивая понятия блудливыми словесами». И, что особенно интересно, эта установка реализуется на основе естественного языка, ибо С. строит свою логическую систему на базе неформализованных языковых средств (латыни), что позволяет ей учесть и использовать все богатство семантических и синтаксических аспектов естественного языка при неукоснительном соблюдении требования жесткой определенности объема и содержания понятий. Эволюция логических изысканий в рамках С. позволяет отнести к последней как к значимому этапу исторического развития логики. Это совпадает и с рефлексивной самооценкой С. своих логических штудий: в зрелой С. была принята следующая периодизация развития схоластической логики:

1) «древняя логика» (*vetus logica*), основанная на переводах и комментариях «Категорий» Аристотеля Парфирием и Боэцием, – до середины XII в.; 2) «новая логика» (*logica nova*), основанная на знакомстве с такими работами Аристотеля, как «Аналитика», «Топика», «О софистических определениях», – конец XII – конец XIII в.; 3) так называемая «современная логика» (*logica modernorum*), связанная с систематической разработкой логической проблематики и созданием масштабных логических компендиумов – «Суммул» (Раймунд Луллий, Н. Коллетта Венецианский, Петр Испанский и др.) – главным образом, XIV в. В рамках схоластической логики 2-го и 3-го периодов были подняты и зачастую разрешены многие классические логические проблемы, фактически заложены теоретические и операциональные основания математической логики, внесен вклад в развитие логики высказываний. В целом, в рамках С. осуществлен значительный сдвиг в дисциплинарном развитии логики: это и учение о синкатегоремах (логических категориях); и теория логического следования Иоанна Дунса Скота; и основы теории импликации Раймунда Луллия; и теория субпозиции (допустимых подстановок значения терминов); и теория семантических парадоксов Альберта Саксонского; и анализ роли функторов в формальной структуре высказывания; и вопросы силлогистики и аксиоматики (в частности, фундаментальное исследование аксиоматическо-дедуктивной процедуры); и теория беспредпосылочности («независимости») предположений как «обстоятельств» (*obhgatio*), т.е. сознательных формулировок аксиом апологетируемой системы таким образом, чтобы из них не выводились противоречащие системы исследования; и методология сопоставления взаимоисключающих высказываний (идущая от «Да и нет» Петра Абеляра); и анализ Раймундом Луллием логического характера вопросительных предложений и соотношений конъюнктивных и дизъюнктивных логических констант. Раймундом Луллием предложен метод изображения логического характера вопросительных операций посредством системы кругов, каждый из которых репрезентирует определенную группу понятий (вошел в культуру под названием «кругов Эйлера»), изобретена первая «логическая машина» для такого моделирования, высказан ряд идей, впоследствии легших в основу комбинаторных методов в логике. В общекультурном плане феномен С. является уникальным продуктом равно глубинных и альтернативных друг другу установок европейской культуры: христианской системы с презумпцией веры как аксиологического максимума, с одной стороны, и базисного инструментализма, операционализма мышления – с другой. И если патристика демонстрирует первую попытку систематизации христианства, то С. представляет собой попытку его рационализации и концептуализации. Воплощая своим возникновением концепцию «двойственной исти-

ны», параллелизма разума и веры, реально С. культивирует спекулятивное рассуждение как доминантный стиль мышления, в рамках которого таинство веры и апостольская керигма выступают предметом формально-рассудочных умозаключений. В схоластических апориях (может ли Бог убить самого себя или сформулировать для себя неразрешимую задачу?) происходит практически тотальная десакрализация содержания веры. Однако, еще меньше сакральной трепетности в тех, казалось бы фиксированно проортодоксальных схоластических рассуждениях, которые ставят своей целью именно обоснование Божьей сакральности. Например, у Иоанна Дунса Скота: знание не есть ни чистая активность (от субъекта к объекту), ни чистая восприимчивость (от объекта к субъекту), но возникает на стыке их взаимодействия и зависит как от субъекта, так и от объекта, – однако, пропорция этой зависимости не всегда одинакова: так, при богопознании посредством откровения зависимость знания от познаваемого объекта наиболее велика. В теистском контексте описание видения Бога, которое в силу остро личностной его персонификации есть не что иное, как «взгляд в очи Божьи», встреча с его «взыскующим и огненным взором» – в категориях субъект-объектной процедуры не может не выглядеть кощунственно. Строго говоря, при наличии эксплицитно презентированной установки С. на использование философии в целях теологических концептуализаций (знаменитое «философия есть служанка теологии», предложенное еще в рамках патристики), в контексте С., тем не менее, практически невозможно дистанцировать между собою философию и теологию, поскольку ни один общепризнанный критерий их дифференциации применительно к С. вообще не срабатывает. Прокламируя примат богооткровенной истины над истиной позитивного знания и непререкаемый авторитет Священного Писания и Священного Предания, в своем реальном интеллектуальном усилии С. по всем параметрам фактически остается чисто рациональной деятельностью логико-спекулятивного плана, а тезис о богодухновенности Священного Писания и конституирование последнего в качестве канона остро прорезонировали в С. с трактовкой логики как «каноники». Кроме того, по отношению к феномену веры С. демонстрирует сколь не сформулированную эксплицитно, столь же и ощутимую презумпцию «понимаю, дабы уверовать» (позиция, в сущности, кощунственная для вероучения теистического типа с их идеей безусловного доверия к Богу и однозначно оцененная ортодоксией в качестве еретичной). Иначе говоря, формально выступая официально признанным институтом ортодоксии, С. на деле фундируется методологическим принципом, к которому ортодоксальная церковь всегда относилась чрезвычайно осторожно. В данном аспекте С. лишь репрезентирует общую для теологии амбивалентность оснований, выражающуюся в

установке на концептуализацию принципиально иррационального. В качестве типовой познавательной процедуры для С. выступает работа с текстом; теория «двойственной истины» задает параллелизм текстов-репрезентатов: Священных Писания и Предания (истина веры), с одной стороны, и Аристотеля с сопровождающим массивом комментариев (истина знания) – с другой. Феномен веры оказывается практически выведенным за пределы процесса богопознания: вечная истина уже представлена в текстах (как в тех, так и в других) – нужно лишь интерпретировать, раскрыть герметичный текст, сделать явленным его содержание, что осуществимо на основе чисто логических процедур, ибо актуализация истины предполагает силлогистическое выведение из текста всей полноты его содержания, т.е. всех возможных следствий с последующей их интерпретацией. В этой системе отсчета вера как принципиально алогичный, не рационализируемый и не могущий быть формализованным в тексте феномен фактически не дается С. в качестве объекта. Парадокс и трагедия С. заключается в том, что признание этого обстоятельства столь же губительно для нее, как и его отрицание (подобно абеляровскому тезису о рациональной доказуемости догматов). На протяжении всей своей истории С. подвергалась критике со стороны поборников «чистой веры» (Лафранк, Бернар Клервоский), и на протяжении всей ее истории каждая усмотренная в ее разнообразии ересь были ничем иным, как чуть более сильным или – чаще: чуть более явным креном в рационализм. Так, например, Уильям Оккам, высказывавший в духе номиналистической критики реализма четкие логико-рациональные требования к теоретическому рассуждению (известный принцип «битвы Оккама»: не множь сущности сверх необходимого) приходит на этом основании к выводу о противоразумности догматов (при канонической томистской «сверхразумности»), за что и был привлечен к суду папской курии по обвинению в ереси, четыре года провел в заточении в Авиньоне; оккамизм, распространивший требования логической безупречности на канонические доказательства бытия Божьего (в частности, телеологическое и космологическое), неоднократно осуждался папством (1339, 1340, 1346, 1474). Таким образом, не одобряя «книжников», христианство породило традицию книжной учености, спохватившись лишь в XIII в. – в лице Франциска Ассизского, вновь выступившего против книжников, живущих ради книжной мудрости, а не любви Божьей. Неспроста Эко задает монастырское пространство как пространство «людей, живущих среди книг, в книгах, ради книг». Для христианского средневековья в целом характерен образ мира как книги Божьей, общая напряженная семиотизация мировосприятия: Божественные знаки, знаменания, предзнаменования (ср. более поздние отголоски у Симеона Полоцкого: «Мир сей преукрашенный книга есть великая»). Описанная

ситуация дает основания для сформулированной в рамках неотомизма идеи, что христианской философии как таковой никогда не существовало, что само понятие христианской философии является внутренне противоречивым, ибо его объем и содержание принципиально несопоставимы, – правомерно говорить лишь о философах-христианах (Ф. Ван Стеенберген). Относительно роли и места С. в традиции европейской ментальности можно сказать, что С. в полной мере заслуживает право на апологию ее как культурного феномена. От эпохи Возрождения, выступившего с резкой критикой средневековых традиций, само слово «С.» стало использоваться в качестве инвективы, приобретая значение пустого умствования, бессодержательной словесной игры (между тем как именно языковые игры сделали Европу Европой: см. «Игру в бисер» Гессе). Классическая западная культура немыслима вне схоластического средневековья по меньшей мере, по трем причинам: во-первых, благодаря С. в истории европейской культуры не «прервалась связь времен»: именно она явилась звеном преемственности, сохранив и транслировав в средневековой культуре на фоне аксиологически акцентированного иррационализма интеллектуальные навыки рационального мышления и многие аспекты содержания античного философского наследия; во-вторых, заданная С. традиция понимания школы, канона как ценности явилась необходимым противовесом (вектором здорового консерватизма и эволюционизма) для новоевропейской установки на тотальную оригинальность и безудержное ниспровержение основ; в-третьих, С. внесла серьезный содержательный вклад в развитие европейской интеллектуальной традиции как в области логики (становление европейского стиля мышления), так и содержательно: вплоть до эпохи Просвещения и немецкой философской классики философия пользовалась категориальным аппаратом, во многом разработанным именно в рамках и усилиями С., многие схоластические термины вошли в обиход в неклассических формах современного философствования, как, например, понятие интенциональности (через Brentano).

**Тареев Михаил Михайлович** (родился в 1867 году) – писатель, преподаватель Рижской духовной семинарии; образование получил в Московской духовной академии, профессор нравственного богословия в Московской духовной академии. Главные труды Тареева: «Искушения Богочеловека» (Москва, 1892), «Искушения Господа нашего Иисуса Христа» (новое изд., Москва, 1900), «Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа» (Москва, 1901), «Цель и смысл жизни» (Москва, 1901), «Вероучение св. Иустина Мученика в его отношении к языческой философии» («Вера и Разум», 1893), «О переписке апостола Павла с философом Сенекой» (ib., 1894), «Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа» (Москва, 1901) и «Философия евангельской



истории. Жизнь Иисуса Христа – слава Божия» (Сергиев Посад, 1903; диссертация на степень доктора); «Цель и смысл жизни» (Москва, 1903); «По вопросам гомилетики» (Сергиев Посад, 1903); «Истина и символы в области духа» (ib., 1905).

**Феодор Студит** (Θεόδωρος ὁ Στουδίτης) (759–826) – византийский богослов, противник иконоборчества. Происходил из высшей константинопольской чиновной знати. Трижды был сослан императорами-иконоборцами. Ф. – идеолог воинствующего монашества: его идеал – общежительный монастырь (киновия), основанный на строгой дисциплине занятых производительным трудом монахов и на деспотичной власти игумена. Ф. отстаивал принцип невмешательства императорской власти во внутреннюю жизнь монастырей. Ф. – плодовитый писатель, оставивший свыше 500 писем, проповедей, литургических сочинений, эпиграмм, ряд трактатов, направленных против иконоборцев и излагающих учение православной церкви об иконах. Основная идея этих трактатов состояла в том, что Христос как «посредник между богом и людьми» обладал двумя естествами: и божественной, и человеческой природой; он принял человеческий образ, и, следовательно, человеческое естество Христа описуемо. Икона как чувственный образ сверхчувственного мира выступала, согласно Ф., средством связи между земным и небесным.

**Феофан** (Прокопович) (в миру – Елеазар Прокопович; 8 (18) июня 1681, Киев – 8 (19) сентября 1736, Санкт-Петербург) – епископ Православной Российской Церкви; с 25 июня 1725 года архиепископ Новгородский. Фактически руководитель Святейшего Синода: с 25 января 1721 года (по смерти Стефана Яворского) первый вице-президент Синода, с 15 июля 1726 года – первенствующий член. Проповедник и государственный деятель, публицист, поэт, сподвижник Петра I.

**Феофан Затворник**, святитель (в миру Георгий Васильевич Говоров, 1815–1894) – духовный писатель. Получил воспитание в Орловской семинарии и Киевской духовной академии. Был инспектором в Новгородской семинарии, бакалавром по кафедре нравственного и пастырского богословия, а затем церковного законоведения в Санкт-Петербургской академии; ректором Олонецкой семинарии, настоятелем посольской церкви в Константинополе, с 1857 г. – ректором Санкт-Петербургской духовной академии. В 1859 г. Феофан был хиротонисан в епископа тамбовского и шацкого, в 1863 г. переведен во Владимир, где оставался до 1866 г., когда удалился на покой в Вышенскую пустынь.

**Фома Аквинский**, Фома Аквинат (Thomas Aquinas) (1225 или 1226–1274) – философ и теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики, основатель томизма; монах-доминиканец (с 1244 г.). В 1567 г. признан пятым «учителем церкви». Антропология Ф.А., особенно связанная с острыми идеологическими конфликтами его эпохи,

исходит из представления о человеческом индивиде как личностном соединении души и тела. Душа нематериальна и субстанциальна, однако получает завершающее осуществление лишь через тело.

**Фрейд** (Freud) Зигмунд (Сигизмунд Шломо) (1856–1939) – австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основовположник психоанализа и фрейдизма.

**Цицерон** (Cicero) Марк Туллий (106–43 до н.э.) – римский политик, философ, оратор. Римский эдил (69), претор (66), консул (63). Убит политическими противниками. Ц. познакомил римлян с древнегреческой философией в собственной интерпретации. В этике и теологии – сторонник стоицизма. Добродетели (мудрость, справедливость, мужество, умеренность), по Ц., – единственный источник счастья. Пытался разрешить проблему нравственного долга и личной пользы. Истинная сущность человека постигаема, согласно Ц., через практическую философию. В эстетическом мировоззрении Ц. искусное красноречие вкупе с обоснованием высокого политико-правового и нравственного содержания ораторского искусства трактовались в неразрывном единстве.

**Эвдемонизм** (греч. блаженство, счастье) – методологический принцип этики, близкий гедонизму. Наиболее полно проявился еще в этических теориях античного мира (Демокрит, Сократ, Аристотель). Главным критерием нравственности и основой морального поведения человека Э. считает стремление к счастью.

**Экзегетика** (ἐξηγητικά, от ἐξήγησις, «истолкование, изложение») – раздел богословия, в котором истолковываются библейские тексты; изъяснение библейских текстов, учение об истолковании текстов, преимущественно древних, первоначальный смысл которых затемнен вследствие их давности или недостаточной сохранности источников.

**Экстраверт** – согласно Юнгу, экстраверсия проявляется в направленности либидо человека на внешний мир, в том, что экстраверт предпочитает социальные и практические аспекты жизни погружению в мир воображения и размышлений.

**Этика** (ἠθικόν, от др.-греч. ἦθος – этос, «нрав, обычай») – философское исследование сущности, целей и причин морали и нравственности.

**Юнг** (Jung) Карл Густав (1875–1961) – швейцарский психоаналитик, психиатр, культуролог. Основатель аналитической психологии. В 1907–1912 гг. – работал вместе с Фрейдом.

**Янышев Иоанн Леонтьевич** (1826–1910) – протопресвитер Православной Российской Церкви; с 1883 года состоял духовником императорской фамилии (до своей смерти) и замещал должность протопресвитера придворного духовенства (до 4 октября 1906 года); член Святейшего Правительствующего Синода (с 1905). Богослов, один из основоположников моралистической школы в русском академическом богословии.

Учебное издание

**НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ**

Учебно-методический комплекс

Технический редактор

*Г.В. Разбоева*

Корректор

*Л.В. Моложавая*

Компьютерный дизайн

*Е.В. Малнач*

Подписано в печать 2012. Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 7,14 . Уч.-изд. л. 7,72. Тираж экз. Заказ .

Издатель и полиграфическое исполнение – учреждение образования

«Витебский государственный университет им. П.М. Машерова».

ЛИ № 02330/0494385 от 16.03.2009.

Отпечатано на ризографе учреждения образования

«Витебский государственный университет им. П.М. Машерова».

210038, г. Витебск, Московский проспект, 33.