

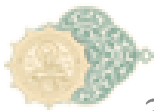
Иерей Андрей Симора

Мораль как волевой акт сознания христианина

*Господи, дай мне мужество
вынести то, что я не могу изменить.
Господи, дай мне силу изменить то,
что я могу изменить. И дай мне
мудрость отличить одно от другого.
Рейнгольд Нибур¹.*

Возможно, что в жизни многих людей, пришедших ко Христу в раннем возрасте, проявляется некий специфический парадокс: приняв христианство, человек с горячностью “воспринимает его” всеми фибрами своей души. Новообращенный разрывает связи со старым греховным миром, со старыми привычками и окружением и живет в новом прекрасном для него мире, который он предпочитает тому “миру”, частью которого он был. Однако буквально со всеми людьми, как свидетельствует об этом свт. Игнатий (Брянчанинов), происходит процесс спада или охлаждения, который происходит порой настолько плавно, что человек и не замечает этой метамойи: постепенно, оставаясь христианином и живя полной церковной жизнью, он вновь начинает обретать свои старые привычки и жизнь вне стен храма, вновь вливается в то прежнее русло со всеми мирскими компаниями и развлечениями, какие наполняли существование человека до его воцерковления.

Казалось бы, ситуация обычной, и в ней нет ничего странного



или из ряда вон выходящего. Однако эта ситуация очень напомин историю с семенем, упавшим в терние из притчи Спасителя о сеят (Лк. 8, 7, 14). Участь семени была неутешительной — “выросло т терние и заглушило его” (8, 7). То есть по сути человек не принес пл спасения и погиб.

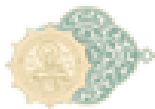
Но в чем же тут дело? Ведь как будто моральный кодекс чело не изменился, и количество грехов в его видении не прибавилос возможно, даже уменьшилось. Однако при этом сознание чело изменилось, он, по ап. Павлу, из “земли, производящей злак”, пр ратился в землю, “производящую терние и волчцы, — негодну близкую к проклятию, конец которой сожжение” (Евр. 6, 8).

Подобное положение вещей имело свое реальное обоснование так называемый закон наклонной поверхности, действующий в на мире после падения Адама: все, что находится на этой поверхност статично или же слабо стремится вверх, постепенно скатывается в Дедуктивно преодолевая подобную концепцию, некоторые ученые обще доходят до теории тепловой смерти Вселенной.

Но речь в данном случае идет не об этом, а об отдельно взя личности, которая, пребывая в фазе гомеостаза (выражаясь слови историка М. Гумилева), то есть статичности, постепенно съез вниз, то есть удалилась от идеального Бытия, Бога, и приблизилас некоему аспекту небытия или богооставленности, что по сути одн то же. Такая точка зрения бытует как на Востоке, так и на Западе, пожалуй, и во всем мире понятие греха, как чего-то непреодолимог человеческой природе, отождествляясь с ущербностью того, кто вершил грех. Так рассуждая о грехе, Томмозо Кампанелла пиш “Поскольку же он (грех) обладает несущественностью и недостат ностью, в нем и состоит самая природа греха, он в нас и от нас, ибо по своему неустроению уклоняемся к небытию”². Это можно видет в учении Православной Церкви. Например, св. Иоанн Кассиан и шет: “Покрытые плотским мраком, как бы каким законом греха, е нуждены бываем отрываться от того, что признаем добрым, с выс ниспадая умом к земным помыслам и заботам”³. Итак, грех являе

Как бы некоторым вектором, направленным в обратную сторону от Бога. Тем же, что стремится по направлению к греху, является наше тело как материя, пораженная грехом. При этом степень греховности или, выражаясь языком апостолов, плотяности может условно отождествляться со скоростью, с какой движется человек по направлению к греху, т.е. степени богоудаленности. Архиеп. Феодор (Подеевский): “Тело греха”, подчинившись похоти, заявляя теперь у падшего человека свои стремления как самостоятельное и вышедшее из подчинения духовным, увлекают человека к земному, отвлекая его от небесного и особенно от созерцания Бога как высшего блага, а через то отвлекают и от истинной жизни и влечет его к смерти и греху, который есть удаление от Бога”⁴.

Но если рассматривать стремление человеческой природы к греху как некую скорость деградации, а само греховное состояние как степень удаления от Бога или, говоря языком математики, расстояние (от Богообращения), то соответственно третьим фактором этой формулы должно быть и время — как некий отрезок, на котором человеческое сознание изменилось в сторону своей удаленности от Бога. В этой формуле вполне приемлемо ускорение как часть процесса грехопадения. Начав отходить от Бога, человек постепенно разгоняется и уже не способен самостоятельно остановиться, но существуют на этой шкале и обратные векторы, замедляющие движение к нему и дающие человеку иное направление. Этот процесс Достоевский отметил в “Карамазовых”, указав на борьбу Бога с дьяволом за обладание человеческой душой, где полем битвы является человеческое сердце. Интересно изложил процесс состояния падшего человека Клайв Льюис. “Как духи они (люди) принадлежат вечности; как животные существуют во времени. Это значит, что дух их может быть устремлен к вечности, а тела, страсти и воображения постоянно изменяются, ибо существовать во времени и означает изменяться. К постоянству они ближе всего при волнообразном чередовании, это значит, что они возвращаются от спада к высшему уровню, которого они не сумели выдержать, и снова идут к спаду”⁵.

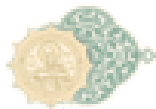


Итак, возможно создание концепции, согласно которой возможно построить схоластически изменение сознания в контекст ловческой морали, однако попытка рассматривать факты, более тафизические по своему характеру, нежели материальные, в рамках точных наук может привести к неправильным результатам, так метафизический мир более сложен и глубок, чем мир материальных единиц. Еще в античности Пифагор, исследуя точные науки по свидетельству Прокла, “преобразовал геометрию, придав ей форму свободной науки, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной интеллектуальной точкой зрения”⁶.

Тем более нужно особо внимательно оценить данное взаимодействие морали и сознания объективно-субъективным или все же субъективным лично по отношению друг к другу и к каким-то дополнительным факторам и кому в данном случае принадлежит следующая роль.

Подобные сопоставления с философской точки зрения вполне возможны, поскольку уже в древности такие выдающиеся мужи, Платон и Аристотель, пытались провести разграничение между понятиями чувствование и стремление⁷.

При этом, если стремление, как некая сила, способная изменить сознание человека, определяется ими как чувство благородное чувствование они относят к разряду более животной формы неразумного стремления. В отличие от животных, человек обладает разумом так как содержание человеческих мыслей, в том числе и моральный кодекс, дает человеку возможность подчинить свою чувственную нравственным устремлениям. Это не означает, что чувственность влияет на моральный кодекс в разуме человека. Аристотель делит разум на страдательный и действительный, но все же информация перерабатывается человеком на основе нравственного кодекса. Делая выводы на основе переработанной информации, человек может изменить свое сознание и восприятие мира. И поэтому человек стремится изменить свое сознание, стремясь к чему-то более высшему, как пишет в этом П. Триволье: “Прикованный к этой земле человек предается



ограниченным бесконечным надеждам, и тогда, как животное, насытившись, засыпает, он бодрствует, ничем никогда не удовлетворяясь. Искание совершенных Истины, Красоты, Справедливости, Любви, Счастья преследуют его беспрестанно”⁸.

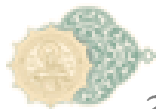
Но чувственность все же остается второстепенным фактором относительно морали. В.В. Болотов подтверждает данную концепцию: “Нельзя не признать, что нравственное чувство возникает из глубины человеческого духа и в своем проявлении сравнительно мало зависит от внешнего мира”⁹. По мнению Болотова, внешние чувства особенно могут содействовать раскрытию уже существующих в человеке нравственных чувствований.

Каков же взгляд на подобное сложное устройство человека можно встретить у св. отцов: по учению святителя Григория Нисского, “душа состоит из трех частей: вожделевательной, раздражительной и разумной”. Слова святого аввы Евагрия поясняют это положение: “Разумная душа тогда действует по естеству, когда вожделевательная часть ее желает добродетели, раздражительная подвизается о ней, а разумная предается созерцанию сотворенного”¹⁰.

Подобное толкование св. Евагрия многое проясняет: вожделевательная часть души — это человеческая мораль, раздражительная — это проявление морали на практике, разумная часть — это сознание человека.

Подобное сопоставление сил разумной души вполне сходно с формулой изменения сознания под влиянием морали и времени. В данном случае вместо времени фигурирует действие, но так как действие происходит во времени, то его вполне можно отождествить с процессом влияния морали на сознание в контексте времени.

У св. Максима Исповедника взгляд на строение сущности человека сходен, но все же несколько иной. По его мнению, любое сущее отождествляется с простейшей триадой: “сущность, сила, деятельность”¹¹. В данном случае сущность — это природа, сила — это вожделевательная способность к действию, которую выше уже отождествляли с моралью, так как именно мораль вызывает в человеке способ-



ность к действию, энергия — это реализация силы или та же раздвигательная часть души.

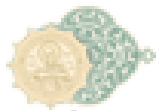
По учению св. Максима, переход силы в действие происходит автоматически, действие совершает носитель сущности, которой принадлежит сила, как пишет св. Максим: “Дело не есть следствие од способности, без импульса владельца”¹². А так как импульс исходит человеческого сознания, то возникает замкнутый круг, так сущность души составляет не только жизненная сила, но и сила мленная.

Поэтому, несмотря на мораль, как на некую силу, ее проявление деятельности зависит от волевого акта сознания. Св. Максим Исаеведник делит это волевое сознание — мысленную силу — на созерцательную и практическую способности, именуемые умом (*νοῦς*) и разумом (*λόγος*). При этом “энергией как полной актуализацией и совершенным состоянием ума является мудрость, а разума рассудительность”¹³.

Следовательно, само сознание человека является раздробленным. Учение св. Максима о двойственности человеческой также является указанием на раздробленность в результате грехопадения. Воли в человеке делятся на волю суждения и природную. Воля суждения е воля выбора человека между добром и злом, как свидетельствует этом В. Лосский: “Человеческая ипостась, вкусив от греховного пада, непрестанно должна выбирать между добром и злом”¹⁴. Одновременно человек имеет природную волю, которая влечет человека Богу.

Французский философ-идеалист А. Берсон делит по тому же принципу и мораль человека на закрытую и открытую.

Основной тип человеческой морали — закрытая. Ее источник биологическая природа человека, основным фактором которой является стремление человека жить по инстинктам. Открытая мораль, по мысли Берсона, относится к высокому типу. “Ее источник — интуиция которая свойственна лишь избранным героям, позволяя им преодолеть биологическую мораль, приблизиться к стихии “Жизненного п

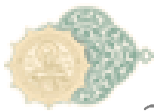


рыва” и проникнуться мистической любовью ко всему человечеству”¹⁵.

Отсюда, если считать мнение Бергсона правильным, возникает вывод. Что сама мораль под влиянием сознания может меняться в лучшую сторону и доминирование в человеке природной воли позволит поднять мораль до уровня интуитивной, что повлечет вслед за этим и изменение сознания, когда человек станет не просто разумным, но мудрым.

Как свидетельствует св. Антоний Великий: “Не те умны, которые изучили изречения и писания древних мудрецов, но те, у которых душа умна, которые могут рассудить, что добро и что зло и злого и даже вредного убегают”¹⁶.

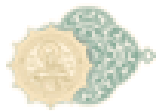
Строение человека даже после грехопадения настолько совершенно, что взаимная связь морали и сознания при правильном направлении человеческой воли должно приносить даже при грехопадении чувство, возвращающее человека на нравственные стези. И если биологическая мораль, опирающаяся на волю суждения, вполне при неправильности выводов может увлекать человека все далее и далее в состояние греховности, то воля природная в контексте интуитивной морали — возвращать человека в сторону добра. Подтверждение тому мы находим у В.В. Болотова в его работе “О различии между нравственным, эстетическим и религиозным”. Он пишет: “То обстоятельство, что нравственное чувство, таким образом, обнаруживается с правильностью физического закона, то есть однородные проявления нашей свободы оценивает всегда одинаково, что нравственные мучения в нас увеличиваются, когда мы приводим в действие намерения, которые наше нравственное чувство признало недобрыми, что эти нравственные мучения мы снова испытываем всякий раз, как мысль о совершенном нами безнравственном поступке входит в наше сознание, — скоро поучает нас видеть не случайность, а закон в обнаружениях нравственного чувства, — не только оценку известных фактов нашего самоопределения, но и руководящее правило нашей деятельности”¹⁷.



Разумеется, только от самого человека зависит, станет ли он и управлять и делать вывод, основываясь на требованиях своего морального кодекса. Уже такой мыслитель античности, как Фалес из Милета, полагал, что счастлив тот, кто здоров телом, восприимчив душой и податлив на воспитание”¹⁸.

Такая податливость и является одним из главных аргументов тогда, когда мораль человека имеет возможность изменять сознание. Человек способен быть податливым на воспитание в том случае, если он помнит предыдущие события, не зря еще орфики полагали, что возвращение на небо человек должен вспомнить все. Только знание практического опыта может дать человеку падшему возможность правильно разбираться в аспектах добра и зла. И если мозг человека, по мнению Бергсона, является фактором, ограничивающим нашу умственную жизнь и побуждение к активности, процесс, который можно назвать избирательной волей, то, по мнению того же Бергсона, память есть нечто метафизическое, близкое к человеческому духу. Именно память можно отождествить с моралью, если учитывать, что мораль тоже является своеобразной памятью человеческой души, отождествляя так же с природной волей человека. Старец Силуан говорит о том, что душа не может не узнать своего Создателя. Св. Иоанн Дамаскин делит волю также на две категории: желания (Θελησις) и акт воли (Βουλήσις). Βουλήσις — это “некоторое естественное желание, т.е. естественное и разумное стремление людей к кому-либо делу. Ибо в душе людей находится сила к стремлению подобно с разумом”¹⁹. Здесь просматривается все та же направленность биологической воли человека по Бергсону, направляемая разумом.

Другой формой является Θελησις. “От природы, — пишет Иоанн Дамаскин, — всеяна в душу та сила, которая стремится к тому, что согласно с природой, и которая сохраняет все то, что существует в природе. Ибо сущность стремится к бытию и к жизни. А так как наше бытие и жизнь заключены в Господе, то и чувство стремится к нему как Источнику Вечного Блага.

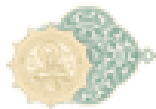


Отсюда напрашивается вывод о наличии у человека автономной морали, признаваемой как интуитивистами вроде того же Бергсона, так и И. Кантом, восхищавшимся нравственным законом, вложенным в человека, его учение в вопросе о чувстве высшего блага близко перекликается с $\Theta\epsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ св. Иоанна. “Существует, — пишет Кант, — еще одно чувство, более тонкое; оно называется так потому, что его можно испытывать более длительное время без пресыщения и истощения, оно предлагает некую возбудимость души, делающую ее способной к добродетельным порывам”²¹. Однако не все философии придерживаются подобной антропологии относительно человеческой природы и разделения его воли, морали, сознания и сил, стилизирующих волевые акты человека.

Один из философов эпохи Гуманизма Лоренцо Валла в своей работе “Об истинном и ложном благе”, хотя и согласен с разделением в человеке стремлений, однако относительно воли, стремящейся к добру независимо от внешних обстоятельств, имеет иное мнение, он пишет: “Жить без наслаждений невозможно, а без добродетели можно”²².

Иногда жития святых показывают нам такие факты, которые должны свести на нет учение об автономии морали. Так, в жизни св. Григория Двоеслова упоминается случай с монахом, пожираемым змием, который умолял братию оставить его и позволить змию убить его, чтобы окончились его страдания, и только по неотступной молитве братии змий оставил брата”²³. Это событие приводит на память стих Дж. Мильтона “Потерянный Рай”, где говорится, что человеческий мозг автономен и в нем рай может быть адом, а ад Раем.

Это состояние связано с тяжелой болезнью души: Бергсон сравнивает это состояние с поступком человека, едущего к своей цели на поезде и наблюдающего другой поезд, движущийся в обратном направлении. Бессмысленный прыжок на противоположный поезд является уподоблением грешнику, заменившему благо злым, сам акт этот бессмыслен, как пишет Бердяев: “Единственное, что лежит по ту сторону любого объяснения, это сам порыв богопротивления, он иррационален своей природе, нет таких слов и понятий, которые могли бы ос-

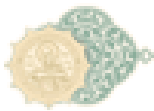


ветить эту темную бездну”²⁴. То есть подобные поступки сами по себе не могут опровергнуть автономию морали, как это подтвердил Осипов на 8-й Международной конференции, проходившей в горах Дубно: “Оказываются погибшими не те, которые не веруют даже Христа, по причине, не зависящей от их совести, то есть по причине объективной, а лишь те, которые попирают правду и истину в своей душе, в своей жизни. Пророк Исаия называет их теми, “которые называют добром, и добро злом, тьму почитают светом, а свет тьмы горькое почитают сладким, а сладкое горьким, которые мудры в своих глазах и разумны перед самими собою” (Ис. 5, 20–21). Вот кто погиб, и каждый человек знает, когда он хулит Духа Святого, живущего в нем”²⁵.

Эта точка зрения куда приятнее, чем взгляды большинства экзистенциалистов. По их учению, сознание представляет собой не транслируемую индивидуальную субъективность, которая выражается в настроениях, переживаниях, эмоциях человека. Такая концепция должна была искать смысл всего происходящего с людьми. Но вместо поиска некоего смысла, проявляемого в человеке наличием морали, экзистенциалисты рассматривают некий иной постулат, формирующий сознание, Dasein, бытие в данный момент. Один из мыслителей данного направления Мерло-Понти так оценивает переживания: “Переживания могут рассматриваться как психологически и социально терминированные; но есть определенный способ подхода к ним, который позволяет выявить их абсолютное значение”²⁶.

Здесь лагерь экзистенциалистов раскалывается, и если у христианской волны многие выводы близки к православию, то атеистическое направление в экзистенциализме приводит всякую мораль как некое сложившуюся в человеческой личности модель защиты, способной оказывать человеку в “критических ситуациях” сопротивление вне ему, враждебному фактору. Как учит об этом, например, К. Ясперс²⁷.

Автономно от этого движения развивалась аналогичная концепция во фрейдизме. Формирование “эго-фактора” по Фрейду проис-

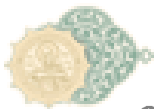


дит на культурном уровне. Согласно учению Фрейда, вытесненные в подсознание представления и чувства человека являлись основами культуры и морали, следовательно, формирование морального кодекса можно было приписывать биологическому влиянию²⁸.

Ученик Фрейда Юнг уже классифицирует эго-фактор в его новой трактовке как коллективное бессознание. Его Юнг делит на личностное, состоящее из комплексов, и собственно коллективное, состоящее из архетипов. “Понятие архетипа, которое является неотъемлемым коррелятом идеи коллективного бессознательного, указывает на существование определенных форм психики, которые, как видится, присутствует всегда и везде”²⁹.

Хотя подобные попытки классифицировать внутреннюю структуру человеческой морали как состоящую из приобретенных сознанием навыков и подсознательного пласта, Юнг не видит в них чего-то надмирного, приписывая всякое существование религиозной реальности психике самого человека. Но в том то и суть, что такие понятия, как Добро, некий положительный постулат, к которому должны стремиться люди, отсутствует. Каждый человек является самоцелью, как это констатирует Гегель: в гражданском обществе каждый для себя цель, все другое суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть своих целей”³⁰.

Отсутствие чего-то высшего в сознании человека не могло позволить морали проявляться в положительном направлении, так как не было потребности совершать волевое усилие, а это, по сути, влечет к расколу между человеческой моралью и его сознанием. Особенно возмутительна попытка Фрейда истолковывать все проявления человеческой личности исходя из сексуальных потребностей. Такой взгляд на мир с грустью оценивается известным католическим мыслителем XX века Г.К. Честертоном: “Бесприютный скепсис нашего времени довел нас до ощущения, что нравственность — дело вкуса, психологическая причуда. Если добро существует только в сознании, тот, кто желает воспеть добро, естественно, преувеличивает его количество в том или ином сознании или насует в книгу много хороших людей. Каждый



рассказ о плохом человеке доказывает нам, что добродетель призвана. Каждая книга, которая допускает зло, докажет нереальность добра. В наши дни считают, что, если в сердце человека зло, на свете нет места ничему хорошему³¹.

И как вывод: такое сознание не допустит влияния каких-то артефактов на свое становление. И в данном случае справедлив был гневный протест Шопенгауэра: “Кто сказал вам, что существуют законы, которым должно подчиниться наше поведение? Кто сказал вам, что должно происходить то, что никогда не происходит? Что дает мне право заранее принимать это и соответственно тому тотчас навязывать это как единственно возможную этику в законодательно-повелительной форме”³².

В этом и заключен фрегат: искаженное неправильным взглядом мир человеческое сознание пагубно влияет и на мораль стремления удовлетворения внутреннего закона, натывается на стену и, не имея возможности реализоваться, воля посылает новые и новые вопросы человеческому сознанию, а оно, не имея истинного знания вещей, пытаясь делать выводы, основанные на себе самом, еще более запутывается в собственных доводах и отдалается от истины. Один из таких моментов безысходности отметил английский поэт Габриэл Россетти в своем высказывании: “Хуже всего атеисту, когда он чувствует благодарность, а благодарить ему некого”³³.

Глубину же связи человеческого сознания с Бытием Бога как источника всякого блага описывает один из великих светильников православия св. Иоанн Кронштадский: “Бог есть мысленное Существо, душа моя тоже мысленное существо, поэтому и общение с Богом бывает у меня через мысль, через веру сердца, которая есть ни что иное как живая и ясная мысль, что Бог есть на всяком месте. Когда у меня такой мысли нет, значит, есть мысль противоположная, отрицательная. Когда соединительное начало души моей с Богом пресечено, тогда нет для меня и жизни истинной, а есть один признак внешней, ложной жизни, животной”³⁴.

И обратно из этого состояния внутренней разрозненности и



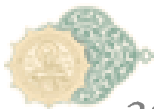
зобщенности человек может выйти, начав изменять свое сознание под воздействием природной воли, которая никогда не умирает в человеке, а лишь игнорируется, замалчивается, подобно тому как свет не перестает светить, даже если человек закрывает глаза. И влекомый этим пороком человек может вновь возобновлять свой моральный облик, как пишет об этом факте В. Соловьев: “Как бы глубоко ни было падение человека или народа, какую бы скверною ни была наполнена его жизнь, он может из нее выйти и подняться, если хочет, то есть, если признает свою дурную действительность только за дурное, только за факт, которого не должно быть, и не делает из этого факта неизменный закон и принцип, не возводит своего греха в правду”³⁵.

Но такая оценка человеческого поведения ставит под вопрос понятие автономной морали, ее формулировка звучит так: “Рассудок не черпает свои законы из природы, а предписывает их ей”³⁶. Согласно этому закону человек совершает всякое положительное действие на основании долга перед самим собой, боясь поступить иначе, поскольку в таком случае он испытывал бы дискомфорт.

Бердяев, будучи экзистенциалистом, оценивает автономию кантовской морали, но он ясно осознает и ее ущербность: “Сознанию Канта открылась великая истина о нравственной автономии личности, но он рационалистически подчинил творческую индивидуальность всеобщему закону”³⁷.

Эта оценка находит свой облик и среди ортодоксальной мысли. Так архимандрит Платон (Игумнов) пишет о кантовском понятии долга: “Понятие долга у него выступает как понятие о каком-то принуждении, которое не известно нам и неизвестно для чего санкционировано”³⁸.

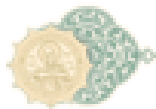
Здесь видны те же мотивы, которые вызвали у Шопенгауэра бурные негодования относительно непонятности происхождения подобной морали и необходимости ее повсеместного применения, и причина этому та, что помимо морали еще существует сознание, которое с ней взаимосвязано, человека можно заставить принять закон, его можно убедить в его правильности, но привить человеку внутренний



закон невозможно. Для этого нужна вера как некое иное принятие человеком истины, как об этом свидетельствует митрополит Антоний (Блум), относительно того, как человек может увеличивать в себе веру, он пишет: “У каждого из нас есть какой-то зачаточный опыт веры. Общаясь с другими людьми, чей опыт веры не совсем одинаков, и схожий, мы обогащаемся теми элементами духовного опыта, которых у нас нет, и поэтому к сердцевине той веры опытной, живой, которая является моей, прибавляется еще нечто, что я могу принять”³⁹.

Благодаря проповеди Евангелия человек принимал истину и, меняя свое сознание, обогащал свою мораль, это было гармоничное принятие истины всем человеческим существом и разумением и сердцем душой, потому что, соединяясь путем Слова с Богом как Существо Совершенным, человек и себя делал совершеннее, собирая воедино разрушенные силы души. По мнению Бердяева, в таком случае кантовская мораль вообще отступает на задний план: “Благая весть, — пишет он, — весть Евангелия — не знает кантовского имперства, и его знает отяжелевший в последствиях греха христианский мир. И это послушное несение греха давно уже привело к омертвлению христианской морали”⁴⁰. На основании всего этого можно сделать вывод, приводя высказывание Н. Лосского: “Полагая идею долга в жестокую рамку интеллектуального прогресса и игнорируя при этом внутренний религиозный опыт, Кант обеднил мир и чудовищно обеднил понятия Бога”⁴¹.

Этот-то религиозный опыт и является актом свободного поиска человеческой души, стремящейся к истине. Если же этого произойти не будет и мораль застынет, как будто уже достигшая своей конечной фазы, то начнет происходить постепенное опускание вследствие деградации падшей природы. И действие это должно быть свободным. “Господь не создал необходимого и насильственно совершенного космоса, так как такой космос не был бы ни совершенным, ни добрым в своей основе. Основа совершенства и добра в свободной любви Богу, в свободном единении с Богом”,⁴² — пишет Бердяев, а Х. Ян нарас подтверждает: “Ошибкой Бога было бы как раз обожение чело-



века и мира помимо действия тварной свободы, ибо принудительное обожение столь же нелепо, как и Бог, лишенный свободы”⁴³.

Итак, какие же выводы можно сделать на основании данного исследования: главными из них представляются следующие два: душевные, умственные и физические силы в человеке сильно разобщены из-за грехопадения, но, несмотря на это, человек все равно представляет собой одно целое как личность и индивидуум. Борьба с последствиями греха и единение с Богом при условии пребывания в Церкви должно постепенно воссоздавать в человеке гармонию сил, когда и сознание и мораль и внутренние движения души будут слаженно служить человеку на его пути к обожению.

Второй вывод, связанный с рассмотрением акта изменения сознания в контексте морали, таков: в человеке есть некий порыв к черному, который влечет и сознание и мораль к совершенству. Но в совершенстве такой акт происходит при всяком отсутствии насилия со стороны Бога. При этом ни сознание, ни мораль не в состоянии прогрессировать сами по себе, так как человеческий разум не в состоянии постигнуть всей глубины мироздания, а душа человека всей глубины Божественного величия, которому стремится подражать. В этом заключается одна из великих таин творения человека. Т. Горичева пишет об этом: “Господь хочет, чтобы человек сделал шаг в пустоту, чтобы его свобода не была скована ничем... Господь хочет, чтобы Его полюбили ни за что”⁴⁴.

Упомянутое в житиях святых знаменитое искушение Святого Антония, когда он один без помощи Господа боролся с дьяволом, а Господь все время был рядом и радовался его победе, является ярким примером, который указывает, что человек в состоянии прыгнуть выше собственной морали и собственного сознания. Но всего бы этого не было, если бы Господь наш Иисус Христос не принял на Себя падший человеческий образ и первым не совершил этот акт победы над царствующим в мире порабощением греху и не указал людям истинного пути, ведущего к совершенству, к которому человечество было изначально подготовлено. “Мыслительная и разумная природа души, —



пишет Григорий Палама, — одна лишь обладающая умом и словом животворным духом, одна лишь и была создана Богом в большей ст пени по образу Божьему, чем бестелесные ангелы”⁴⁵.

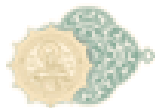
И этот образ человек обязан совершенствовать в себе и тем до тичь обожения и вечной жизни.

Библиографические сноски и примечания:

1. Журнал “Страницы” — 3:3 ББИ, 1998. — С. 481.
2. Кампанелла Т. Город Солнца. — М., 1954. — С. 115.
3. Св. Иоанн Кассиан. Писания. — М., 1897. — С. 597.
4. Киприан Керн, архим. Антропология св. Григория Паламы. — М. 1996. — С. 150.
5. Льюис К. Письма баламута, www.beseda.mscom.ru
6. Антология мировой философии. — Т. 1. — Ч. 1. — М., 1969. — С. 287.
7. Исслер Э. Очерк истории греческой философии. — М., 1996. — С. 182.
8. Тивоље П. Спутник искателя правды. — Брюссель, 1992. — С. 195.
9. Болотов В.В. Собрание трудов. — Т. 1. — М., 1999. — С. 483.
10. Скурат К.Е. Великие учителя Церкви. — Клин, 1999. — С. 75.
11. Черноморец Ю. Познавательные способности души // Синопси — К., 2001. — С. 238.
12. Там же. — С. 239.
13. Там же. — С. 242.
14. Лосский В. Очерк мистического богословия. — М., 1972. — С. 276.
15. Словарь по этике. — М., Политиздат, 1989.
16. Христианская жизнь по Добротолюбию. — Св. Данилов м-ри 1991. — С. 153.



17. Болотов В.В. Собрание трудов. — Т. 1. — М., 1999. — С. 332–333.
18. Диоген Лаэртский. О мужах древности. — М., 1979. — С. 74.
19. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. — М., 2002. — С. 97.
20. Там же. — С. 96.
21. Кант И. Сочинения в 6-ти т. — Т. II. — М., 1964. — С. 131.
22. Соколов В. Европейская философия XV–XVII вв. — М., Высшая школа, 1984. — С. 31.
23. Пролог в поучениях и рассказах. — Понт, 1996. — С. 82–83.
24. О Великом инквизиторе. — М., Мои Тв., 1991. — С. 18.
25. Наука. Философия. Религия. — Дубно, 1997. — С. 100.
26. Буржуазная философия XX века. — М., 1974. — С. 219.
27. Там же.
28. Бромлей Ю. Этнография. — М., Высшая школа, 1982. — С. 24.
29. Юнг К.Г. Человек и его символы. — М., 1998. — С. 339.
30. Гегель. Сочинения. — М. — Л. 1959. — С. 211.
31. Честертон Г. Эссе. — СПб., 2000. — С. 235.
32. Шопенгауер А. Свобода воли и нравственность. — М., 1992. — С. 140.
33. Честертон Г. Вечный человек. — М., Политиздат, 1991. — С. 140.
34. Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. — Новгород, 1991. — С. 140.
35. О Великом инквизиторе. — М., 1991. — С. 63.
36. Кант И. Сочинения в 6-ти т. — Т. IV. — М., 1964. — С. 140.
37. Бердяев Н. Смысл творчества. — Paris, 1994. — С. 228.
38. Архим. Платон (Игумнов). Православное нравственное богословие. — ТСЛ, 1994. — С. 84.
39. Митр. Сурожский Антоний. Пути христианской жизни. — К., 2001. — С. 80.



-
- 40 Бердяев Н. Смысл творчества. — Paris, 1994. — С. 287.
41. Архим. Платон (Игумнов). Православное нравственное богословие. — ТСА, 1994. — С. 84.
42. Мень А. История религии.
43. Яннарис Х. Вера Церкви. — М., 1992. — С. 134.
44. Горичева Т. Логос. — № 41–44. — 1984. — С. ПО.
45. Человек. Мыслители прошлого, настоящего и будущего о его жизни. — М., 1991. — С. 351.