
ЭТИКА

А. В. РАЗИН

ВИНА, ПОКАЯНИЕ, ИСКУПЛЕНИЕ

В статье показано, что христианство осмысливает личностную проблематику через понятия греха, сознания вины, покаяния, искупления. Сознание греха и осмысление задач, связанных с его устранением, фактически означает выражение идеи о необходимости переделки природы человека, в том числе отказа от одних желаний, рассматриваемых в качестве низших, ради других, рассматриваемых в качестве высших. Задачи, формулируемые человеком в связи с высшими идеалами его развития, требуют формирования волевых качеств, они связаны с участием в напряженных видах социальной деятельности, что предполагает преодоление некоторых сторон первичной биологической природы.

Участие человека в различных видах социальной деятельности не обходится без внешних требований. Но на каком-то этапе развития то, что предписывается этими требованиями, становится желательным для индивида, проявляется в его творческой активности. Здесь имеет место двойная детерминация как воздействие со стороны критериев совершенства человека, заданных со стороны общества, и его представления о самом себе, подкрепленного чувством собственного достоинства.

Методологической базой является осмысление названной проблематики в трудах христианских мыслителей и в гуманистической психологии.

Ключевые слова: личность, индивидуальность, грех, вина, покаяние, искупление, идеал, достоинство, воля, детерминация.

The article shows that Christianity perceives issues of personal development through the concepts of sin, recognition of guilt, penitence and redemption. The perception of sin and comprehension of tasks connected with its elimination actually means the expression of the idea that human nature has to be changed and reorganized including the rejection of certain desires, considered as inferior for the sake of others, considered as higher. The tasks formulated by a person in connection with the higher ideals of his or her development require the formation of strong-willed qualities and are associated with participation in

tense types of social activity that involves the overcoming of certain aspects of the primary biological nature.

The participation of a person in various types of social activities is not executed without external requirements. But at some stage of development, what is prescribed by these requirements becomes desirable for the individual, manifested in his creative activity. Here there is a double determination, as an impact on the part of the criteria of human perfection set by a society, and his perception of himself, reinforced by the feeling of his own dignity.

The methodological basis of the study is the Christian thinkers' works and humanistic psychology.

Keywords: *personality, individuality, sin, guilt, repentance, redemption, ideal, dignity, will, determination.*

Вина в Античности – это уклонение от установленного порядка бытия. Но человек исходно в основном не виноват в нарушении установленного мирового порядка. Только в некоторых концепциях (Гесиод) такая вина возлагается на человека. В других случаях несовершенство человека – это скорее ошибка богов. Например, в диалоге «Пир» Платон пересказывает миф, в котором Эпиметей по ошибке обделил людей естественными средствами защиты, в результате чего Прометей был вынужден украсть у богов огонь и передать его людям. В большинстве античных концепций человек живет в несовершенном, становящемся мире. Он подстраивается под борьбу стихийных сил космоса и хаоса, подчиняется своей судьбе, чтобы обрести желаемое спокойствие духа. Никто из античных философов не говорил о том, что мир создан ради человека, что человек есть высшее из созданного богом. Идея тварности фактически отсутствует в Античности. Неподвижные формы существуют от века, они могут лишь эманировать, смешиваться с материей, но все это не является результатом божественной воли.

В плане индивидуальной мотивации вина в таких концепциях мало связана с рефлексией собственного поведения в смысле покаяния. Скорее имеют место внешние проявления в смысле возмездия, чего человек может бояться, но по поводу чего он не может каяться. У Гераклита, например, «Солнце не приступит [положенных] мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды» [Фрагменты... 1989: 220]. В отдельных случаях вина и наказание присутствуют, скажем, в образах великих грешников: Тития, Тантала, Си-

зифа. Но они хотя и несут наказание за свои поступки, тем не менее не раскаиваются и не имеют надежды на искупление.

В христианстве ситуация меняется. Человек однозначно делается ответственным за несовершенство мира, и это становится основой его саморефлексии, начало которой и заложено в покаянии. Признание себя несовершенным существом становится основой для преобразования своей природы, основой движения к совершенству. В историческом плане это несомненно более высокая стадия нравственного развития личности.

Христианство осмысливает личностную проблематику именно через понятия греха, сознания вины, покаяния, искупления. Сознание вины оказало влияние на всю западную культуру, породив развитые представления о совести как ответственности перед самим собой, в то время как другие культуры остановились на представлении о стыде как видимой (явленной) ответственности перед другими.

Личностная проблематика осмысливается здесь в связи с принципиально новой по сравнению с предшествующими культурами задачей – устранения зла на уровне его мотивов. Это требует иного по сравнению с Античностью уровня саморефлексии. Если в Античности апелляция к богам, судьбе, космическим структурам во многом преследовала цель оправдания уже совершенных поступков, в христианстве ставится задача самокритики, целенаправленной работы по предотвращению греха, а если грех все же совершен, то работы по его искуплению через страдание, которое человек, собственно, добровольно принимает, которое нужно для того, чтобы интегральное состояние его личности поднялось на иной уровень бытия. Это не может быть одномоментным актом. Христианские богословы выступают в этом отношении как тонкие психологи, ведь понятно, что в психике постепенно должны произойти такие изменения, сформироваться такие контрольные поведенческие структуры, которые сделают дальнейшее греховное поведение (по крайней мере, в отношении того же самого греха) невозможным.

Пока грех не искуплен, мир пребывает в состоянии дисгармонии, нравственного беспорядка. Может показаться, что этот беспорядок прекращается в результате искупительной жертвы Христа.

Но это неверно, жертва Христа лишь создает условия для последующего движения человека к Богу, но не освобождает его от бремени, от ответственности за исправление нарушенного в результате первородного греха порядка бытия. Если бы это было так, то от человека не требовалось бы никаких нравственных усилий, направленных на собственное совершенство. Но христианской идее искупления это не соответствует. Наоборот, человек не только должен осознать свой грех (как первородный, так и все свои земные грехи), но и совершить его искупление через страдание. Именно страдание способствует возникновению в связке с грехом и даже мыслями о нем таких негативных эмоций, которые исключают возможность греховного поведения в будущем.

Далее, перед человеком в христианстве, особенно в его ортодоксальной версии, ставятся и более глобальные задачи, на него возлагается ответственность за возвращение всего универсума в гармоничное состояние. В философском плане это проявляется в русском космизме.

«Ощущение “космического”, – отмечает В. Н. Лосский, – никогда не было чуждо духовному аспекту Восточной Церкви. Оно выражается как в богословии, так и в литургической поэзии, в иконографии, а может быть, главным образом в аскетических творениях учителей духовной жизни: “Что такое сердце милующее?” – спрашивает себя св. Исаак Сирий и отвечает: “Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари”» [Лосский 1991: 166]. Таким образом, ясно, что «на пути своего соединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце преображен благодатью» [Там же: 166–167]. Нет необходимости доказывать, насколько эти идеи близки ряду положений эволюционной этики, особенно тем течениям, в которых человек как венец эволюции рассматривается в качестве силы, закономерно управляющей природными процессами.

В современной физической картине мира такая логика размышления оценивается через сильный и финалистский антропные принципы. В первом утверждается, что возникновение жизни и человека является закономерным итогом развития Вселенной, во втором – что человек представляет цель эволюции универсума. Понятно, что закономерность возникновения жизни накладывает на

нас особые нравственные обязательства по поддержанию процесса эволюции, ведь закономерное развитие жизни в жизнь разумную по необходимости означает, что разум не может оставаться безучастным к процессам, происходящим во Вселенной.

Полагаю, что русский космизм как особый тип философского взгляда на мир не исчерпал своей перспективы. Сейчас опубликован ряд работ (Н. К. Гаврюшин, Т. А. Горелова, С. Г. Семенова, А. И. Субетто, И. В. Фотиева), в которых подчеркивается значение нравственной мотивации в связи с осмыслением перспектив эволюционного процесса. Известный американский философ Г. Йонас осмысливает нравственные задачи людей перед будущими поколениями на основе благоговения перед фактом эволюционного развития субъективности.

Н. Ф. Федоров считает каждое новое рождение причиной смерти прежних форм жизни, в том числе он считает детей ответственными за преждевременную смерть родителей (родители перенапрягаются, заботясь о детях). Поэтому процесс бесконечной цепи смертей и новых рождений должен быть остановлен.

Методы воскрешения остаются спорным вопросом среди исследователей творчества Н. Ф. Федорова. Так, О. С. Пугачев считает, что основным путем для Федорова является метод духовной концентрации, так что сын за счет духовного сосредоточения воскрешает своего отца, этот отец – своего и т. д. [Пугачев 1998]. В данной связи идея «исторического кладбища» как места сохранения останков трактуется как создание обстановки, которая помогает человеку концентрироваться.

С. Г. Семенова считает, что в основе федоровской концепции лежит идея собирания останков прошлой жизни как метода воскрешения в непосредственном физическом смысле, как восстановления тел, в которых затем автоматически находит место и оживающая душа. Она отмечает уязвимость этой идеи: «Особенно уязвима центральная посылка Федорова – мысль о том, что “собрав”, восстановив единственный в своем роде состав материальных “частиц” человека, удастся автоматически воскресить его психическую субъективность, все своеобразие и богатство его личности» [Семенова 1982: 49].

При такой постановке вопроса, однако, непонятно, почему философию Н. Ф. Федорова называют религиозным космизмом, ведь

соединение останков физическим способом было бы естественно-научным методом. В данной связи вызывает вопрос предложение Федорова перевести центр духовной и материальной жизни на кладбище, в деревню, прекратить жизнь в городах. Но ведь создание научных технологий воскрешения по останкам, по следам прошлой жизни, как можно было бы предположить, как раз имеет больше возможностей в городах, где есть развитая промышленность, научные центры, где в принципе имеются технологии, позволяющие одним материальным структурам влиять на другие.

Эти два момента в рассуждениях Н. Ф. Федорова кажутся несовместимыми. С одной стороны, он действительно много пишет о духовной концентрации, о религиозных идеях, причем таких, в которых представлена идея всеединства, с другой – говорит, что одной религии недостаточно и требуются естественно-научные методы.

На мой взгляд, для того чтобы попытаться как-то разрешить это противоречие, надо детальнее разобрать, во-первых, саму идею «музея» в том виде, как нам предлагает ее Федоров, во-вторых, обратить внимание на его рассуждения о космических энергиях, о связи Земли и других небесных тел.

Прежде всего отметим, что Н. Ф. Федоров противопоставляет идею «истинного» музея тем формам, в каких музей существует в настоящее время. «Деятельность музея выражается в собирании и восстановлении, а не в хранении только; он не может быть пассивным, страдательным, равнодушным выражением раздора и безучастным к утратам, из него происходящим; он не может быть и собором идеалистов, безучастных к раздору и к утратам, живущих воспоминаниями внемирного существования и жаждущих возвратиться в него, как это было в музее Платона. Музей не может быть собором и реалистов, поддерживающих то самое, что производит раздор и утраты; не может быть он, наконец, и хранителем памятников раздора, как это видим в товарных кабинетах, промышленных музеях, юридических архивах, служащих выражением не памяти доброй, а злопамятства» [Федоров 1982: 596].

Но если сохранять надо не все останки, а только то, что свидетельствует о движении человечества к его единению, то как можно будет воскресить всех людей чисто техническими методами по оставшимся следам материи, пусть и находящимся в каком-то из-

мененном виде? Ответ, я думаю, здесь может быть следующим. Воскрешение не только чисто физический процесс восстановления того, что было, всех живших людей в их непосредственной данности, ведь многие из них были отъявленными злодеями, носителями раздора. Это прежде всего возможность нравственного очищения, освобождения от греха, преобразования этих людей. Такая интерпретация вполне согласуется с христианскими корнями философии Н. Ф. Федорова, с его желанием единения людей, преодоления ими их греховного состояния не только в молитве, покаянии и искуплении, но и в новой, преображенной реальности.

Далее Федоров критикует западное мышление за его привязанность к земной жизни: «**Океанические страны**, как блудные сыны, ценят разъединение, считая его освобождением, а преобладание заменяет для них объединение. Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище – значит прилепиться к жене и забыть отцов, а всю землю обратить в комфортабельное обиталище (гнездо), т. е. это значит смотреть на нее как на земное, а не как на небесное тело, хотя и отделенное еще от других, подобных ему земных и в то же время небесных тел, но лишенных разумных обитателей. Смотреть же на землю как на кладбище – значит обратить силы, получаемые землею от небесных тел, на возвращение жизни отцам, на обращение небесных тел в жилища и на объединение небесных пространств» [Федоров 1982: 109–110].

Здесь, на мой взгляд, просматривается еще одна важная для Н. Ф. Федорова мысль, представленная во многих местах его сочинения. Это мысль о том, что изменение духовного настроения всех людей, пришедших в состояние всеобщего братства, разбудит такие силы природы, которые будут способствовать всеобщему воскрешению. Полагаю, Федоров так же, как и В. И. Вернадский, считал, что концентрация человеческой мысли создает некоторую новую реальность, которая приобретает особые физические свойства и может влиять на состояние материи в целом.

Можно по-разному относиться к проекту Федорова, можно считать его верхом утопического мышления. Но следует напомнить, что современная физическая теория исходит из принципа не-уничтожимости информации. Это означает, что исходя из современного состояния материи, владея совершенными технологиями, можно восстановить ее прошлые состояния. Конечно, восстановив

тела, мы не восстановим субъективные проявления жизни, но почему не предположить, что, обладая доступом к прошлым состояниям Вселенной на основе ее современного состояния, нельзя восстановить феноменальный опыт жизни каждого отдельного человека и предоставить ему возможность реализовать себя в новых условиях?

Но здесь скорее возникают не чисто технические, а социально-культурные проблемы. Представьте, что делал бы первобытный человек, обожествляющий огонь, воду и ветер, в условиях современной культуры?

Н. А. Бердяев различает три вида этики: этика закона, этика покаяния и этика творчества.

В «морали закона» господствуют нормы и оценки, ориентированные на то, чтобы подчинить человека обществу, в них преобладает диктат «общего», «общеобязательного», «общественно необходимого». Эта мораль учитывает лишь «элементарные и нетрагичные случаи жизни – не следует убивать, красть, развратничать и т. п., и это одинаково для всех людей» [Бердяев 1993: 140]. Философ считает, что такая этика никогда не проникает в глубину нравственной жизни личности.

В этике покаяния (искупления) заповедь любви выступает не как закон, а как приглашение. «В основе Евангелия не закон, хотя бы и новый, а сам Христос, Его личность» [Там же: 115]. Следовательно, речь идет здесь о некотором образце, показывающем путь к совершенствованию. «Искупление соединяет добро и бытие, преодолевает разрыв, установленный законом как последствием греха, оно есть вхождение сущего добра в самые недра бытия» [Там же: 101].

Далее формулируются представления об этике творчества. «...Искупление завершается лишь в творчестве» [Там же: 81]. Иметь в себе Бога означает творить. Поэтому сама личность Иисуса Христа задает масштаб творчества стремлению к совершенству. Бердяев считал совершенно неправильным то, что в сознании некоторых людей добро предстает как скучное, безжизненное, как то, что соответствует обыденности жизни. С его точки зрения, нейтральность – это царство дьявола. «Дьявол, князь мира сего, укрывается в нейтральном» [Бердяев 1993: 300].

Я сейчас не собираюсь обсуждать особенности этики творчества Н. А. Бердяева. Сам он называет свою этику парадоксальной. Но ясно, что в разделении этих трех этик очень точно отражена модель необходимых этапов развития человеческой личности.

Действительно, в силу многих обстоятельств человек может быть рассмотрен как исходно несовершенное существо. Уже З. Фрейд показал, что ребенок мужского пола испытывает амбивалентные чувства к отцу, сталкивается с запретами, может неверно реагировать на запрет, ожесточаться, вытеснять свои скрытые и осуждаемые обществом желания в виде разного рода невротических замещений. М. Кляйн исследует чувство зависти ребенка перед матерью, рассматриваемой в качестве источника жизни, и благодарности ей как конкурирующие чувства, определяющие психическую структуру личности. Возобладание чувства зависти ведет человека к разрушению и деградации. Следовательно, он должен справиться с этим чувством и вытеснить его. А путь к этому и есть покаяние, ведь невозможно представить себе ребенка, который не испытывал бы подобных негативных чувств [Кляйн 1997: 28–29].

Более того, если представить себе (исключительно в виде мысленного эксперимента) человека, который никогда бы не совершал дурных поступков, не испытывал угрызений совести еще в раннем детстве, можно было бы однозначно сказать, что этот человек никогда не будет нравственной личностью, ведь у него просто не выработается правильная реакция на нравственный запрет.

Анализируя поведение ребенка, в том числе вспоминая свои собственные грехи детства, Аврелий Августин говорит, что «младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей» [Аврелий Августин 1991: 59]. К данной проблеме Августин обращается во многих своих трудах, в частности в работах «О граде Божием», «О покаянии и отпущении грехов». Его общий вывод заключается в том, что ребенок, стремясь удовлетворить свои желания, сталкивается с непониманием и сопротивлением взрослых. «Первая его реакция на этот мир – это память о нанесенных обидах и озлобление. Он воспринимает окружающую его среду как нечто враждебное: он уже в раздоре с миром и с самим собой. Этот нравственный беспорядок предрасполагает к дальнейшим ошибкам. Поведение ребенка в будущем уже испорчено: оно обусловлено характером его первоначальных столкновений с миром и его тем-

пераментом, а эта обусловленность ведет скорее ко злу, чем к добру» [Аврелий Августин 1991: 407].

Из этого наблюдения можно сделать весьма любопытные выводы: зло, грех фактически оказываются связанными в душе человека даже не с фактом нарушения запрета, а с неправильной реакцией на запрет. Сам же запрет, представленный как требование к поведению ребенка со стороны взрослых, выражает добро. По сути здесь заключена очень глубокая проблема, разворачивающаяся в связи с вопросом о том, как происходит самоопределение человека относительно своей собственной природы. Сложность заключается в том, что человек как биологический индивид не имеет какой-то определенной природы, его связь с миром не задана на основе инстинкта, и он может воспринять эту природу только со стороны общества, то есть через требования других людей. Так как исторический опыт существования, выживания общества в целом является позитивным, предлагаемая каждому отдельному индивиду общая (отраженная в правилах культурной жизни) человеческая природа является для него добром.

Получается так, что это добро предлагается каждому отдельно человеку как единственная возможность его жизни и никакой иной альтернативы у него нет. Это означает, что поле морального выбора находится, собственно, не между добром и злом. Оно находится в пределах самого добра. Но что же такое тогда зло, чем оно порождается? С психологической точки зрения получается, что зло – это закономерный результат уклонения человека от добра, то есть причина зла заключена в противоречиях формирования социальной природы человека. Эти противоречия выражаются в том, что человек в процессе социального развития преодолевает те свойства своей исходной биологической определенности, которые мешают социальному развитию. Например, он вынужден преодолевать лень, нежелание интенсификации собственной деятельности, он также вынужден принимать многие общественные запреты (такие как экзогамный запрет), которые ограничивают проявления его первичных биологических свойств – агрессивности, стремления к беспорядочному половому общению и т. д.

Аврелий Августин прекрасно понимал, что у человека есть такое сопротивление развитию в нем самом сформированных в исторической практике общественных взаимодействий людей, новых

(никак не представленных в биологии человека) способностей. Он признает, что без наказаний ему самому, в силу лени, никогда не удалось бы выучить ни греческий, ни латынь, ни вообще обрести все те познания, которые оказались необходимыми для дальнейшего развития духа. «В детстве моем, которое внушало меньше опасностей, чем юность, я не любил занятий и терпеть не мог, чтобы меня к ним принуждали; меня тем не менее принуждали, и это было хорошо для меня, но сам я делал нехорошо; если бы меня не заставляли, я бы не учился» [Аврелий Августин 1991: 65]. Однако, признавая полезность для себя итога применения наказаний, Августин не считает, что те, кто его наказывал, действовали правомерно. Он считает, что грешили как он, уклоняющийся от учения, так и те, которые его наказывали. Итог, с его точки зрения, оказался позитивным лишь потому, что Бог все заранее предусмотрел. «И те, кто принуждали меня, поступали нехорошо, а хорошо это оказалось для меня по Твоей воле, Господи. Они ведь только и думали, чтобы я приложил то, чему меня заставляли учиться, к насыщению ненасытной жажды нищего богатства и позорной славы» [Там же]. Грех тех, кто принуждал к учебе, заключался, следовательно, в том, что они не видели правильной цели, ради которой нужно приобретать знания. Но ведь даже если предположить, что они понимали бы то, что знания следует приобретать не только ради расширения возможностей наживы, необходимость принуждения, связанная с преодолением сопротивления со стороны обучающегося, все равно бы не исчезла.

Здесь возникает интересный вопрос о том, насколько мораль вообще может быть связана с принуждением, как, собственно, сочетаются нравственное требование (должное) и свобода выбора. Современная эволюционная этика сделала большой шаг вперед, показав, что альтруистически ориентированное поведение осуществляется свободно, причем к нему оказываются способны даже высшие животные, у которых есть развитые формы взаимопомощи [Вааль 2014]. Но этот подход принципиально заканчивается тогда, когда начинают осмысливаться сверхзадачи, которые способен перед собой ставить уже только человек. Высшие цели человеческой деятельности заключены в культурных инвариантах, которые имеют собственную логику развития и не сводятся к нашим спонтанным чувствам, например чувству сострадания. Отсюда ясно, что

нравственные отношения людей не могут быть обусловлены их личными симпатиями и антипатиями. Они не могут строиться только на основе желаний сделать что-то хорошее исходя из тех критериев, которые заключены в нашем восприятии другого. Отдельный человек не может быть мерилем того, что является добром. Христианская этика правильно отражает этот факт, вводя понятие внешнего авторитетного источника добра в виде идеи Бога, который один только знает, что для кого является действительным добром.

В этом смысле даже «золотое правило» (поступай по отношению к другому так же, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе) не является универсальным масштабом нравственного отношения одного человека к другому. Ведь вполне возможна ситуация, когда рассуждающий на основе собственного представления о том, как к нему нужно относиться, человек не пожелает, чтобы его принуждали к каким-то видам учения и не захочет делать этого по отношению к другим, вообще не захочет быть требовательным. Но общество в таком случае существовать не сможет, ведь в нем благо одних людей неизбежно зависит от того, насколько эффективно используются в общественном производстве способности (знания, умения) других.

Таким образом, можно зафиксировать, что нравственные отношения людей друг к другу всегда опосредованы их отношением к обществу, культуре, стандартам, которые задаются со стороны всех условий общественной жизни. Бог как внешний авторитетный критерий морального добра фактически также выражает такой стандарт. Этому стандарту в религиозном сознании придается только освященная высшим сакральным авторитетом форма.

По общей же структуре светское и религиозное, христианское понимание зла в значительной степени совпадает. В психологическом плане зло оказывается именно уклонением от добра, несовершенным путем формирования в человеке исходно отсутствующей у индивида, вторичной, социальной по своему историческому происхождению природы. С психологической точки зрения можно вполне рационально интерпретировать основные догматы христианства. Например, представление об изначально греховной природе человека (образ первородного греха) отражает необходимость преодоления свойств первичной биологической природы индивидуума

ради высшего социального развития. В этом преодолении огромную роль играет запрет, требование общества, которое направляет человека в сторону формирования новой природы, являющейся для него добром. Со стороны первичной природы оказывается сопротивление такому развитию. Это сопротивление есть грех (нарушение запрета). Поэтому человек в принципе не может быть безгрешен. Но на определенном этапе своего развития человек сознательными усилиями подключается к формированию того, что может составить его новую природу. Это отражает усилия, направленные на преодоление греха, и только на этом этапе, то есть уже в поле усиления добра, а отнюдь не в плане выбора какой-то исходной альтернативы между добром и злом, начинается, с нашей точки зрения, работать моральный выбор.

В таком случае в религиозных терминах получается, что добро абсолютно, а зло – относительно. Оно выглядит как отклонение от добра. Утверждение христианством онтологического различия между добром и злом, рассмотрение добра как онтологически существующего, а зла – как не имеющего статуса онтологического существования, как отклонения от добра, – огромный шаг вперед на пути саморефлексии человеком условий собственного бытия.

Не в полной мере эта схема работает только тогда, когда мы начинаем рассматривать так называемое внешнее зло: болезни, природные катаклизмы, социальную несправедливость. Но христианство в этой парадигме в общем-то не работало, а если и работало, то попытки эти (рассмотрение внешнего зла в качестве наказания Господня) были малоуспешны.

Таким образом, Бог – это модель, позволяющая человеку осознать собственное несовершенство. Покаяние представляет первую ступень на пути движения к совершенству. Следующей ступенью является творчество, работа по развитию своих позитивных качеств. В ортодоксальном христианстве это в основном понималось как развитие морально-волевых качеств, осмысливалось через представление о богоподобии.

В современном обществе этого оказывается недостаточно. Стандарты совершенства все более связываются с выполнением определенных публичных функций, конкретных видов работ, для чего нужны профессиональные навыки. Здесь важно подчеркнуть,

что в христианской идеологии заложено понимание задачи нравственного и социального развития именно как индивидуальной задачи, которая у каждого человека своя, ведь творение – это создание индивидуально неповторимой души, наделенной своими способностями. Реализовать эти способности оказывается нравственным долгом человека. Никакое столь желательное для Античности движение к общей форме здесь уже не работает. Отсюда и значение покаяния именно как признания индивидуального несовершенства, выявления именно тех моральных изъянов, над которыми надо работать.

Развитие социально значимых способностей и стремление к формированию таких черт характера, которые позволяют человеку сознательно и добровольно стремиться к добру, составляет область этики добродетелей.

Но в ортодоксальном христианстве добродетели понимались достаточно ограниченно. Наиболее важной среди них в этическом смысле является добродетель любви. Отсюда следует требование милосердия, благотворительности, но развитию практических умений как нравственной задаче уделялось в христианстве недостаточное внимание. Идея несения своего креста как выполнения жизненной задачи, собственно, появляется в христианской теологии только в XII в. Но и представленная таким образом жизненная задача тоже имеет свои ограничения. Они заложены в самих принципах этики долга (на базе которых, собственно, в основном и строится христианская этика), в которой каждый человек рассматривается как равнодостоинный другому. Но если это так, то практические достижения и связанное с ними определение достоинства не имеют значения. Тогда действительно может сложиться ситуация, в которой совершенно неграмотный, неспособный к выполнению значимых социальных функций человек может рассматриваться как высокодуховный, если он выполняет фундаментальные моральные ограничения.

Это, безусловно, не соответствует тем требованиям к поведению, которые органично следуют из самой стадии развития нашего общества, из актуальных задач, обусловленных постоянно возрастающей степенью напряжения противоречия между обществом и природой.

Кроме того, следует отметить несовместимость эсхатологической идеи второго пришествия с заботой о будущих поколениях в смысле бесконечного продолжения жизни.

Это определяет тот модернизм, который проявляется у таких христианских авторов, как Макс Шелер, Эммануэль Мунье, Пауль Тиллих, Жак Маритен, Этьен Жильсон и др. Этих мыслителей, несмотря на различие некоторых взглядов, объединяет идея самореализации и совершенствования человека в земных делах, в процессе достижения относительных целей. То же, по существу, характерно и для светской этики. Идея утверждения своего достоинства в достижении совместно разделенных с другими людьми целей – одна из важных идей современной этики. Но, к сожалению, ей противостоит другая тенденция – прославления маленького человека, о котором нужно заботиться просто потому, что он человек. Нельзя сказать, что это не заслуживающая внимания идея, но ее преувеличение создает негативные тенденции в развитии современного общества и в трансформации представления о гуманизме, в частности, порождает современный миграционный кризис. Многие мигранты считают, что богатые страны должны обеспечить им приемлемые условия жизни просто так, без всяких усилий с их стороны. А это опасная логика рассуждения, которая, собственно, лишает человека человеческого – стремления к высшему, к совершенствованию, причем не только в смысле способности стойко переносить лишения и даже не в смысле милосердия (хотя это, конечно, важно), а в плане развития своих социально ценных способностей, в плане самореализации в публичной жизни.

В заключение можно подчеркнуть, что механизмы сознания вины и связанного с этим действия совести понимались мыслителями по-разному. З. Фрейд считал совесть проявлением воздействия со стороны «Сверх-Я» как реакции на усвоенные индивидом внешние, но интериоризованные требования. Он полагал, что репрессивность со стороны «Сверх-Я» постоянно нарастает, так как эта инстанция как бы постоянно упрекает индивида в несовершенстве. По Фрейду, чем более глубоко усваиваются социальные требования, прежде всего запретительного характера, тем более острой становится реакция на их неисполнение или даже на простую мысль о возможности такого неисполнения. Но уже К. Юнг

и затем Э. Фромм рассматривали совесть по-другому. Они связали ее с целостным представлением человека о самом себе, стали понимать совесть как реакцию на отклонение от сформулированной человеком для самого себя программы собственного развития. В этом смысле сознание вины может возникнуть как реакция на неподлинную самореализацию, на бесполезно потраченное время, неготовность применить собственные волевые качества для участия в напряженных видах социальной деятельности.

Конечно, желание человека участвовать в различных видах напряженной социальной деятельности, как мы пытались показать, тоже не обходится без внешних требований. Но на каком-то этапе развития то, что предписывается этими требованиями, становится желательным для индивида. Здесь имеет место двойная детерминация как воздействие со стороны критериев совершенства человека, заданных со стороны общества, и его собственного представления о самом себе, подкрепленного чувством собственного достоинства.

Литература

- Аврелий Августин. Исповедь. М. : Ренессанс, СП ИВО – Сид, 1991.
- Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. М. : Республика, 1993.
- Вааль Ф. де. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. М. : Альпина нон-фикшн, 2014.
- Кляйн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. СПб. : Б.С.К., 1997.
- Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие: сб. Киев : Путь к истине, 1991.
- Пугачев О. С. Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX – начало XX в). Пермь: ПГТУ, 1998.
- Семенова С. Г. Н. Ф. Федоров и его философское наследие / Н. Ф. Федоров // Соч. Серия «Философское наследие». Т. 85. М. : Мысль, 1982.
- Федоров Н. Ф. Соч. Серия «Философское наследие». Т. 85. М. : Мысль, 1982.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / сост. А. В. Лебедев. М. : Наука, 1989.