



Хосе Мария Вегас

**ОСНОВЫ
ХРИСТИАНСКОЙ
ЭТИКИ**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ 2007

ББК 87.7
В26

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Русской христианской гуманитарной академии*

Вегас Х. М.

В26 Основы христианской этики. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Рус. христ. гуманит. акад., 2007. — 171 с.
ISBN 978-5-288-04352-9 (Изд-во СПбГУ);
ISBN 978-5-88812-234-1 (Изд-во Рус. христ. гуманит. акад.)

Учебное пособие предназначено для студентов и аспирантов высших учебных заведений, обучающихся по философским, богословским, религиозноведческим и культурологическим направлениям и специальностям.

ББК 87.7

ISBN 978-5-288-04352-9
ISBN 978-5-88812-234-1

© Хосе Мария Вегас, 2007
© Издательство С.-Петербургского университета, 2007
© Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий текст, составленный изначально на русском языке как учебное пособие по дисциплине «Основное нравственное богословие» Католической Высшей Духовной Семинарии «Мария — Царица Апостолов» С.-Петербурга, является сжатым синтезом основных понятий христианской нравственности. Следовательно, перспектива трактовки всех тем явно католическая, как это видно из богословских и учительских источников, использованных в тексте.

Несмотря на это, его содержание может быть полезным не только для тех, кто интересуется католической теологией, но и для всех изучающих православное богословие, философию, историю религии, а также для тех, кто интересуется проблемами этики.

Я выражаю свою искреннюю благодарность проф. Дмитрию Шмонину за помощь, благодаря которой стало возможным опубликовать этот текст, и особенно Наталье Гриценко за тщательную и высококачественную корректуру и окончательную редакцию рукописи.

С.-Петербург, февраль 2007 г.

Введение

НРАВСТВЕННОСТЬ, ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА И НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

1. ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА И НРАВСТВЕННОСТЬ

Предметом изучения нравственного богословия является христианская этика. Но если мы говорим о *христианской* этике, следовательно, предполагаем существование некоего нравственного измерения человеческой жизни вообще. Нравственность в широком смысле, относящаяся к области философской этики, — это предпосылка этики христианской.

Философская этика показывает нам, что нравственность — специфическое измерение человеческой жизни, т. е. человек нравствен по сути, в силу своей свободы, которая заставляет его реагировать на моральную значимость реальности (ее ценности и нормы), и в зависимости от этих реакций он сам, а также его намерения и поступки, становятся хорошими или плохими.

Можно сказать, что моральный вопрос неизбежно встает перед каждым человеком, который спрашивает «не столько о том, какие принципы надо соблюдать, сколько о том, как *достичь полноты и осмысленности жизни*. Это стремление является подлинным основанием каждого человеческого решения и действия, и его скрытый поиск и внутренний импульс движет человеческой свободой» (VS 7).

2. ХРИСТИАНСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ КАК НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

Как известно, нравственность в общем смысле исторически реализуется в виде различных систем нормативной этики¹, т. е. моральная жизнь со своими оценками и требованиями практически

¹См.: Вегас Х. М. Ценности и воспитание. СПб., 2007. Введение.

всегда сопровождается совокупностью представлений и предложений, содержащих нормативные суждения, которые устанавливают, как именно моральные субъекты должны поступать (обязанности, разрешения и запреты) и отражают общие суждения относительно моральной ценности человеческих действий.

Кроме того, нормативная этика стремится более или менее ясно и систематически обосновать эти суждения, оправдывая их мифическими, религиозными, онтологическими, антропологическими и т. п. представлениями.

Если же говорить о христианской этике как разновидности этики нормативной, то, разумеется, и христианство имеет свое моральное суждение. Однако это не означает, что христианство — всего лишь мораль, христианство — это прежде всего религия. В связи с этим нуждаются в пояснении отношения между религиозной верой (особенно христианской) и моральным измерением, а также отношения между этикой христианской и светской (это станет предметом рассмотрения первой главы).

Но уже на данном этапе с уверенностью можно сказать, что христианская религиозность имеет неизбежные и принципиальные нравственные следствия.

Если нравственность — это ответственность, т. е. свободный ответ на моральную значимость реальности, то христианство — это ответственность в чистом виде, поскольку оно есть ответ на призыв, адресованный нам Богом в Иисусе Христе. Следовательно, в христианстве нравственность и религия пребывают в абсолютно чистом состоянии.

Наличие нравственности — универсальное свойство практически любой религии. Можно сказать, что до Нового времени человек, как правило, открывал моральные истины именно в области религиозного опыта. По-видимому, никакая иная религия не соединяет так тесно веру с нравственными требованиями, как библейское Откровение. Уже в Ветхом Завете союз между Богом и Израилем выражается в форме заповедей, содержащих явные моральные требования². Пророки напрямую связывают подлинность веры с нравственным поведением. В Новом Завете, где весь закон Божий обобщен в заповедях любви, это еще более очевидно.

Однако это не предполагает ни того, что все содержание христианства может быть сведено лишь к морали (как считали в эпоху

²См.: ККЦ 2070.

Просвещения), ни того, что нравственное содержание христианской веры отрывается от естественной этики — либо отрицанием, либо заменой ее.

Субъект Откровения — личный Бог (Бог-личность), взывающий к человеку, образу Божию, наделенному свободой и ответственностью. Ответственность означает именно ответ человека в целом на призыв Бога. Таким образом, весь человек — душа и тело, разум и чувства, внутренний мир и поступки — подчинен религиозному измерению, а следовательно, ему подчинена и его практическая жизнь, т. е. способность действовать.

Именно таков смысл главной заповеди Израиля: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6, 4–5). Спасение человека во Христе, в результате которого он стал новым творением³, не может не задевать его практической жизни, его действий и поступков.

Поэтому Иоанн Павел II говорит, что «в юноше, имя которого не приводит Евангелие от Матфея, мы можем узнать каждого человека, который сознательно или неосознанно *приближается ко Христу, Искупителю человека, и задает ему нравственный вопрос*» (VS 7).

Именно поэтому все содержание Божественного Откровения является основой нормативной этики христианства.

3. НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ⁴

Мы рассматриваем нравственность с точки зрения богословия. Кажется прописной истиной, что нравственное богословие — это богословие, однако важно подчеркнуть, что в истории Церкви было время, когда христианскую нравственность воспринимали как некую часть канонического права, как систему правил и норм с позиции их нарушения, т. е. концентрируя внимание на грехах.

Подход к нашему предмету как к богословию означает, что его рассмотрение будет происходить в свете христианского Откровения, определяющего человеческую нравственность и делающего ее христианской этикой.

³См.: 2 Кор 5, 17.

⁴См.: Flecha J. R. Teología moral fundamental. Madrid: BAC, 1994. P. 24–27.

В этом смысле роль нравственного богословия относительно христианской этики подобна роли моральной философии относительно общей нормативной этики. Моральная философия должна радикально исследовать все предпосылки любой нормативной этики. Такая же задача и у нравственного богословия. Отличие в том, что оно не опирается только на разум, но имеет в качестве главного источника Божественное Откровение.

Абсолютно ясно, что наш предмет прямо соотносится с другими богословскими дисциплинами.

Впервую очередь, с *библейским богословием*, поскольку Библия — самый первый источник морального содержания христианства.

С *учением о Боге*, которое влечет за собой размышление об ответственности человека за творение и жизнь⁵; с другой стороны, сама тайна творения говорит о возможности естественного Откровения и естественного закона, доступных для познания человеком посредством его собственного разума.

С *богословским учением о Пресвятой Троице*, которое освящает достоинство человека и его отношения с другими людьми.

С *христологией*, открывающей важность следования за Христом в качестве идеала христианской жизни. И действительно, «Новый закон» Евангелия неотделим от жизни, слов, дел и самой личности Иисуса Христа. Он Сам призывает человека к новой жизни в любви и Сам присутствует в тех малых, о которых должны заботиться Его ученики.

С *экклезиологией*, которая проливает свет на то, что христианское призвание — это призвание не к одиночеству, а к жизни в общине, поэтому все поступки христианина влияют не только на Тело Церкви, но и вообще на все человечество. Следовательно, экклезиология подчеркивает ответственность, возлагаемую на христианина при совершении им тех или иных поступков. И все это непосредственно связано с миссией Церкви, одна из сторон которой — «вновь открывать и давать возможность другим открыть неприкосновенное достоинство каждой человеческой личности, что составляет сущностно важную задачу, — более того, в некотором смысле, центральную и объединяющую задачу того служения, которое Церковь и в ней верующие-миряне призваны исполнять в человеческой семье» (ChL 37).

⁵См.: ККЦ 307, 341.

С *богословской антропологией*, которая не ограничивается лишь рассуждениями о бытии человека как субъекта благодати, но включает и размышления о его действиях как плодах той же самой благодати. Главная тема данного предмета — первородный грех и происхождение зла — прямо отражение очевидных моральных идей, выражающих также и понимание достоинства человека, субъекта нравственности, но одновременно и объекта нравственного поведения других людей.

С *эсхатологией* и сопутствующей ей христианской надеждой, отнюдь не означающими отчуждения от мирских дел и задач, но, наоборот, напоминающими об их исключительной важности, поскольку человек определяет свою судьбу в вечности в зависимости от своего поведения здесь, в мире, т. е. от своей способности ответить на призыв Бога, по сути не только религиозный, но и моральный, так как он обретает свое звучание в нуждах ближних. Глава 25 Евангелия от Матфея дает прекрасный пример такой «эсхатологической» ответственности.

С *богословием таинств* — здесь связь очевидна. В прежние времена таинства рассматривались в качестве «объекта» морального богословия, с позиции того, как верующие исполняют свои обязанности в этой сфере. Но сегодня нужно считать их одним из источников христианской нравственности: сакраментальное торжество Спасения должно находить свое отражение в повседневной жизни в виде определенных нравственных поступков и отношений. Христианская жизнь — это жизнь, освященная Пасхальной тайной Христа, примиренная с Богом и ближними, жизнь, в центре которой — Евхаристия, вдохновляющая христианина на служение людям.

С *богословием духовной жизни* — здесь взаимодействие имеет особую специфику. На протяжении веков произошло резкое разделение между ними, которое способствовало представлению о богословии духовной жизни как дисциплине, занимающейся положительными сторонами христианской жизни (ее становлением и ростом), тогда как моральное богословие рассматривает исключительно отрицательные, т. е. квалифицирует грехи. Но если глубоко подходить к христианской этике, т. е. как к отражению Спасения Христова в практической жизни верующих, тогда становятся очевидными сильные связи, существующие между нравственностью и духовным ростом, поскольку едва ли возможно жить в духе Христовой любви, если не укреплять свой дух постоянным общением с Ним (в молитве и т. д.).

4. ОСНОВНОЕ ПРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Предметом нашего изучения станет не просто нравственное богословие, но конкретно *основное* нравственное богословие.

Легко понять, что христианская этика касается всех возможных областей человеческой деятельности: самого человека как личности, его сексуальности, семейных отношений, трудовой деятельности, общественных отношений, самого факта человеческой жизни, ее начала и конца, — все это предметы христианской этики.

Но сейчас мы не будем заниматься непосредственно ими, т. е. конкретными и отдельными моральными аспектами и проблемами. Это станет предметом изучения в курсе специальных дисциплин: нравственного богословия ценности жизни, сексуальных отношений, семьи и брака, социального учения Церкви.

Наш предмет рассматривает этическое измерение христианской жизни как таковое. Мы должны понять, каковы ее основы, источники и важнейшие категории.

Таким образом, главные темы основного нравственного богословия следующие — глава 1: взаимоотношения этики и религии, этики светской и религиозной; глава 2: библейские основы христианской этики, или нравственное учение Библии; глава 3: исторический взгляд на развитие нравственного богословия; глава 4: ценности и нормы в свете христианского Откровения; глава 5: свобода и совесть; глава 6: грех и примирение; глава 7: христианин как моральный субъект: основной выбор, богословские и моральные добродетели, моральные поступки.

5. ИСТОЧНИКИ ПРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ

5.1. Библейское Откровение

Главным источником христианской этики всех времен является Библия. Второй Ватиканский Собор утверждает, что Священное Писание «должно быть как бы душой всего богословия», и относительно нравственного богословия добавляет, что «нужно его насыщать в большой степени учением Священного Писания» (ОТ 16).

Однако, рассматривая Библию как душу нравственного богословия, нельзя искать в ней какой-то целостной системы нормативной этики, тем более воспринимать ее как некий учебник моральной теологии.

Содержание Библии религиозно, но оно развивалось на протяжении долгого времени, и написано Священное писание в очень разных литературных жанрах: символическом, повествовательном, эпистолярном, иногда даже нравоучительном, но очень редко — концептуально-теоретическом. Также и с религиозной точки зрения нельзя ожидать от Библии какого-то систематического учения.

Но мы находим в ней постепенное и последовательное Откровение Бога человеку, несущее в себе и ясные моральные идеи. Из этого последовательного Откровения вытекают конкретные представления о Боге, человеке, отношениях между Богом, миром и человеком, а следовательно, между самими людьми. В свою очередь, на основе этих представлений формируются основополагающие моральные ценности, идеалы и требования.

Разумеется, если само Откровение происходит поэтапно, то и его моральные аспекты раскрываются постепенно. Можно сказать, что библейская этика — открытая, но неполная, так как в ней невозможно найти ответ на все нравственные вопросы, многие из которых появились гораздо позже свершения Откровения.

Из всего сказанного следует, что нельзя относиться к Библии, источнику христианской этики и нравственного богословия, с точки зрения библейского *фундаментализма*⁶, который:

— не учитывает исторического и культурного контекстов, к которым относятся ее утверждения; поэтому понимает их буквально (не отдавая себе отчета в разнице, а иногда и противоречии имеющих в ней позиций);

— воспринимает моральное содержание Библии как чисто гетерономные приказания Бога, которые человек должен просто принять, не пытаясь их понять и не оценивая их разумности.

Чтобы правильно относиться к Священному Писанию как источнику нравственного богословия, необходимо изучить его с помощью экзегезы и библейского богословия, устанавливающих критерии распознавания нравственных аспектов Библии и их важности как подлинного выражения Божественного Откровения. Надо иметь в виду, что не все моральные предложения Библии равноценны: во-первых, существует определенная иерархия, в том смысле, что моральные нормы Ветхого Завета следует соотносить с окончательным их смыслом, заложенным в Новом Завете; во-вторых,

⁶См.: Толкование Библии в Церкви. Рим: Папская библейская комиссия, 1993. Русский перевод: С.-Петербург: Католическая Высшая Духовная Семинария «Мария — Царица Апостолов» (издание неофициальное). С. 43–46.

нужно отличать те моральные оценки, которые слишком связаны с культурным контекстом, от тех, которые вытекают непосредственно из Божественного Откровения. С другой стороны, и в Ветхом, и в Новом Завете есть нравственные представления, отражающие общие моральные принципы человечества, которые Израиль и первые поколения христиан сделали своими, но также и другие, более специфические для библейского религиозного опыта, хотя и первые вполне принадлежат библейскому Откровению.

В итоге данные усилия, необходимые для понимания и распознавания, объясняют, в каком смысле Священное Писание является «душой» нравственного богословия и богословия вообще. «Душа» означает основу, ядро и принцип вдохновения. И само слово «вдохновение» подчеркивает, что отношения богослова и просто христианина со Священным Писанием не могут быть статичными или пассивными, как будто они имеют дело с каким-то кодексом готовых ответов. Эти отношения должны быть динамичными и открытыми: Священное Писание есть живое Слово Божие, и человек относится к нему как к личному вызову Бога, которому он должен дать живой ответ. Поскольку это Слово имеет прежде всего религиозное значение, то оказывается, что живой ответ и соответствующее нравственное поведение также получают религиозное измерение.

Все это означает, что Божественное Откровение следует понимать как диалог Бога с человеком посредством Священного Писания, Слова Божия, обращенного к нему и Церкви во всяком месте и во всякое время, включающий вопросы нравственности. Но этот живой диалог требует отклика человека, его усилий для понимания и поиска решений новых моральных проблем, встающих перед ним в ходе истории и в контексте различных культур.

Хотя невозможно найти в Библии ни систематического изложения морального богословия, ни готовых ответов на все нравственные вопросы, она все равно выступает в качестве «души» богословского исследования и вообще жизни верующих именно потому, что «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр 4, 12), именно поэтому оно имеет силу освещать практический ум человека и Церкви в их поисках правильного ответа на призыв Слова и на моральные вопросы, встающие перед ними в истории, и помогает усваивать те ценности, которые находятся вне Церкви, но которые она воспринимает как свои, исходя из своего религиозного опыта,

порою очищая их от того, что несовместимо с христианской верой, что может уменьшать и ослаблять эти самые ценности.

5.2. Церковное Предание

Все сказанное о Библии как источнике морального богословия заставляет нас обратиться к Церковному Преданию. Оно как раз освещает и отражает живой и непрерывный диалог Церкви со Словом Божиим; в рамках своего Предания Церковь дает ответы на новые нравственные вопросы, возникающие в новых жизненных ситуациях и культурных контекстах, в которых она также должна благовествовать.

В каждую эпоху христианской истории развивается та или иная сторона жизни и самовосприятия Церкви, ее понимания веры и требований этой веры. Дух Божий ведет свой народ и наставляет его на всякую истину (Ин 16, 13), помогая ему осуществить эту истину в делах любви⁷.

Таким образом, начиная с первых поколений христиан, через Отцов Церкви и до настоящего времени, т. е. на протяжении всей истории Церкви, формировалась прочная традиция нравственного размышления.

Результатом нравственного поиска и размышления стало постепенное определение нравственных понятий и представлений, а также ценностей и требований, многие из которых принадлежат уже морально-богословскому наследию Церкви.

Обращение к Преданию Церкви необходимо для оживления и сохранения этого наследия, чтобы заимствовать у Традиции умение совмещать Слово Божие с непрерывно меняющейся исторической ситуацией, но также для того, чтобы не «открывать» нравственные решения, давно уже «открытые».

Истинный смысл Предания не в повторении прошлого или непрерывном обращении к нему. Настоящее Предание — это живое Предание, т. е. постоянные усилия для понимания Слова Божия в изменяющихся исторических обстоятельствах. Поэтому верность Преданию означает не механическое повторение, но продолжение этого живого движения: нужно не провозглашать или повторять то, что наши предшественники уже сказали, а делать именно то, что они делали, но на современном историческом уровне.

⁷См.: 1 Ин 3, 18.

Таким образом, нельзя понимать Предание Церкви как сохранение или канонизацию какой-то определенной эпохи, как будто она сама и есть Предание Церкви: это будет просто попытка зафиксировать ее и проигнорировать другие важные моменты, прежде всего живое течение Традиции Церкви в русле истории. На самом деле новаторская сила Второго Ватиканского Собора в том, что он был, по-видимому, самым традиционным из всех, провозгласив возвращение к истокам христианской истории. Только так смогла Церковь обновить литургию, пастырскую деятельность, богословие и всю свою жизнь в целом. В свете истоков и истинного Предания можно обнаружить и искажения, внесенные различными культурами (греческой, германской и т. д.) и деформирующие подлинное содержание веры, и однобокость подхода (например, в разделении нравственного, библейского и догматического богословия в случае казуистики); ошибки тоже могут многому научить.

Во всяком случае, главным критерием распознавания истинного Предания являются Библия и Учительство Церкви.

Мы понимаем Предание Церкви как процесс прогрессирующей зрелости христианского и церковного восприятия ценностей и требований Божественного Откровения в Иисусе Христе.

Разумеется, Преданию Церкви принадлежит и история нравственного богословия, на которую мы должны обратить особое внимание. Нравственное богословие должно рассматривать себя в контексте истории и соответствовать своему историческому уровню, так как само Откровение Бога составляет историю Спасения.

5.3. Учительство Церкви⁸

5.3.1. От Первого до Второго Ватиканского Собора

Церковное Предание находит свое отражение в «*sensus fidei*» (чувстве веры) народа Божия, в богословских трудах и, особым образом, в Учительстве Церкви.

Общепринятым в Католической Церкви является учение о том, что сохранение и правильное толкование залога веры принадлежит Учительству Церкви, осуществляемому епископами, преемниками апостолов, в единении с Престолом Петра. Таким образом, направ-

⁸ Для всего этого параграфа см.: *Carrasco Rouco A. Iglesia, magisterio y moral // Comentarios a la «Veritatis splendor» / Ed. del Pozo Abejón G. Madrid: BAC, 1994. P. 429–474.*

ляемое Святым Духом Учительство гарантирует верность Предания Церкви залогом веры, полученному в Откровении Христа.

Мы не сможем рассмотреть все аспекты этого вопроса: субъект Учительства (Римский Папа, каждый отдельный епископ, собрание епископов совместно с Папой), способ его осуществления (обычное и торжественное Учительство), действительность утверждений Учительства (ошибочные, безошибочные, окончательные или подвергающиеся исправлениям в ходе истории) и его обязательный характер. Хотя некоторые из этих аспектов могут появиться в нашем изложении, все же предмет нашего рассмотрения — *объект* Учительства Церкви.

Общепринятой истиной в Церкви является правомочность Учительства Церкви в вопросах веры и морали⁹, т. е. оно непосредственно связано с областью нравственности.

Однако относительно практической стороны христианской веры возникает вопрос: Учительство Церкви компетентно только в отношении моральных аспектов, непосредственно связанных с Откровением, или его компетенция распространяется также на этику «естественного закона», т. е. на обычную человеческую этику? Здесь появляется проблема связи христианской и светской этики (которой мы будем заниматься в первой главе).

Можно сказать, что Учительство всегда проводило ясную линию в понимании своей роли относительно моральных истин, что особенно проявилось в период после Первого Ватиканского Собора и имеет место до настоящего времени. Учительство устанавливает компетентность Церкви относительно нравственных вопросов, включая истины, не явленные позитивно в Откровении, т. е. истины естественной этики.

«Выражением «*doctrina de moribus*» (нравственное учение) [Первый Ватиканский] Собор указывает область действия нравственных истин в той мере, в которой они связаны с *depositum fidei* (залогом веры)»¹⁰.

Таким образом, в рамки компетенции Учительства включается не только этическое содержание, формально полученное в Откровении, но также и другие практические истины, чьи связи с Откровением таковы, что Учительству приходится сохранять и излагать их, чтобы защитить сам залог веры. Речь идет о философских, или

⁹См.: LG 25.

¹⁰*Carrasco Rouco A. Iglesia, magisterio y moral // Там же. P. 431.*

естественных, истинах, без которых невозможно поддерживать веру и только благодаря которым можно избежать опасности фидеизма.

Такой подход получил свое развитие после Первого Ватиканского Собора, что отразилось в высказываниях пап Льва XIII, Пия XI и Пия XII. Их общий аргумент — соответствие естественного закона и Откровения как творений Божиих, так что соблюдение первого тоже становится требованием Спасения.

Данные утверждения, однако, не исключают способности человеческого разума самому обрести эти самые истины. С другой стороны, они подчеркивают связь компетенции Церкви с моральными, а не техническими аспектами этих истин.

Особого рассмотрения заслуживает способ осуществления Учительства, именно потому, что сам способ, а не содержание, во многом изменился после Второго Ватиканского Собора. До этого Собора способ осуществления Учительства был обусловлен пониманием Церкви как «*societas perfecta inaequalis*» (иерархическое и самодостаточное общество), связанным в значительной степени с защитой независимости Церкви от абсолютистских государств Нового времени и тоталитарных режимов современности. Но, с другой стороны, такое понимание способствовало появлению Учительства чисто формального и юридического, т. е. в виде отдельной власти, большей, чем церковное служение, хоть и авторитетное, но замкнутое внутри церковной общины.

5.3.2. Второй Ватиканский Собор

Второй Ватиканский Собор повлек за собой смещение акцентов в самоидентификации Церкви в сторону большего внимания к библейским и богословским аспектам (народ Божий, Тело Христово и т. п.), чем к юридическим понятиям, следовательно, и участию всех верующих в миссии Церкви. В свете нового понимания Учительство предстает не просто как власть, но как авторитетное пастырское служение.

Но в том, что касается предмета Учительства, постоянно подтверждается уже установившаяся линия. Вторым Ватиканским Собором учит, что согласно воле Христа Католическая Церковь — наставница в истине, и ее обязанность возвещать ту истину, которая есть Христос, аутентично учить ей и вместе с тем своей властью провозглашать и утверждать нравственные принципы, берущие на-

чало в самой человеческой природе¹¹. Признавая, что не всегда располагает готовыми ответами на отдельные вопросы¹², Церковь тем не менее утверждает, что ее моральное учение не ограничивается общими принципами, но может затрагивать конкретные нравственные вопросы, например регулирование рождаемости¹³ или предметы, относящиеся к политической сфере, когда того требуют основные права личности или спасение душ¹⁴.

5.3.3. Кризис, обусловленный появлением энциклики «Humanae Vitae»

Опубликованная в 1968 г. энциклика «*Humanae Vitae*» была написана в духе уже сложившегося к тому времени учения и стала его приложением к конкретному практическому случаю. Энциклика вызвала сильнейшие богословские споры о компетентности Церкви в моральных вопросах, которые должны быть, по мнению некоторых богословов, исключительно предметом самостоятельного суждения разума человека.

В каком-то смысле защитники самостоятельности разума относительно вопросов естественной нравственности опирались на решения Второго Ватиканского Собора, утверждавшего справедливую автономию¹⁵ нашего мира, но не делавшего из этого крайних выводов.

Вследствие кризиса, происшедшего в результате выхода энциклики «*Humanae Vitae*», богословское толкование предмета в области церковного Учительства разделилось на два основных направления.

5.3.4. Автономия жизни человека в мире и исключительно пастырская и призывающая роль Учительства Церкви в нравственных вопросах

Некоторые богословы, исходя из критики понятий «природа» и «естественный закон» как статичной совокупности всеобщих и неизменных законов, пересмотрели отношения между рациональной этикой и верой, защищая справедливую автономию мирских

¹¹См.: DH 14.

¹²См.: GS 33.

¹³См.: GS 51.

¹⁴См.: GS 76.

¹⁵См.: GS 36.

реальностей. Нравственность должна пониматься как дело разума, а не как подчинение авторитету.

Такая постановка вопроса предполагает также, что относительно морального содержания нельзя найти в Священном Писании «новую мораль», специфическую и отдельную от того содержания, которое уже доступно человеческому разуму.

Следовательно, миссия Учительства Церкви должна ограничиваться призывами и поддержанием веры, которая влечет за собой не открытие нового нравственного содержания, а новый горизонт смысла, эсхатологического и спасительного, дающего импульс, мотивацию и поддержку человеческим поступкам.

В итоге эта богословская позиция провозглашает два основных принципа:

— отсутствие специфики христианской этики относительно нормативного содержания (об этом будем говорить подробно в первой главе);

— некомпетентность Учительства Церкви в том, что не получено через Откровение. Это не означает, что Церковь не имеет права говорить о таких вещах, просто когда она рассуждает о них, то опирается лишь на человеческий разум и потому лишена в подобных случаях особой власти. Авторитет ее утверждений в таких вопросах зависит исключительно от силы ее аргументов, а не от авторитета Откровения, хранительницей которого она является.

5.3.5. Наставляющая роль церковного Учительства в нравственных вопросах

В целом папское Учительство с позиции своей компетенции в вопросах морали, включая сферу естественного закона, после Второго Ватиканского Собора сохраняет учение в том виде, в каком оно сложилось до него. Но в этом учении, разумеется, появляются элементы новизны и новые богословские перспективы в свете соборных решений.

Изменения касаются рамок понимания самого Учительства, которое рассматривается, прежде всего, не с юридической точки зрения — как отдельная власть, но более богословски и экзистенциально. В центре внимания теперь сам человек — «путь Церкви» и открытая реальность, хоть и поврежденный грехом, но ищущий смысла и полноты своего существования и находящий во Христе исчерпывающий ответ на свой поиск: «Христос ... в Откровении

тайны Отца и Его любви полностью являет человека самому человеку и открывает ему его высочайшее призвание» (GS 22, см. RH 10).

Следовательно, нет разрыва между природой и благодатью, между разумом и Откровением, и в конце концов — между естественной и христианской этиками. Разрыва нет, а есть гармония, открытость и полнота, которую этические устремления человека обретают во Христе.

Евангельская весть идет навстречу реальным проблемам жизни человека и общества, и из этой встречи рождается нравственное учение Церкви, в котором надо искать не «технические решения», а этические направления ценностей и смысла, касающиеся не только нового закона Евангелия, но и естественного закона, поскольку первый является завершением второго.

«Хотя в теолого-моральных рассуждениях обычно делается различие между позитивным законом, т. е. данным или явленным Богом, и естественным законом... нельзя забывать, что эти и другие полезные различия всегда относятся к закону, автор которого — Сам Единый Бог, и эти законы предназначены для человека. Различные способы, которыми Бог в истории заботится о мире и человеке, не только не противоречат друг другу, но, наоборот, взаимосвязаны и действуют в единстве» (VS 45).

И такое единство не внешнее или волюнтаристское, потому что оно вытекает из самого сердца человека, ищущего блага, полноты жизни и счастья, которые он может найти только в Боге:

«Только Бог может ответить на вопрос о благе, ибо Он один есть Благо. Постановка вопроса о благе, в конечном итоге, означает обращение к Богу как полноте блага» (VS 9).

Все же первый ответ Бога на такой вопрос находится в самом творении, ведь Он сам вложил нравственный закон в сердце человека: «Только Бог может ответить на вопрос, что же есть добро, ибо только Он сам и есть Добро. Но Бог уже дал ответ на этот вопрос, когда *сотворил человека*, и в своей мудрости и любви задал его существованию цель посредством того, что вписал в его сердце закон (ср. Рим 2, 15) — “естественный закон”» (VS 12).

Во всяком случае, нравственная жизнь человека — это ответ на призыв Божий, который звучит в обоих законах: «Нравственная

жизнь — это должный ответ на многочисленные бескорыстные действия Божией любви, обращенные к человеку» (VS 10).

Эта новая перспектива в понимании нравственности, где соединяются экзистенциальная антропология и библейское Откровение, а следовательно, естественная и христианская этики, позволяет подняться выше рассмотрения их как совокупности чисто рациональных или позитивных норм и дойти до понимания естественной этики как экзистенциального поиска полноты человека и, в свою очередь, христианской этики — как следования за Христом¹⁶, т. е. как благодати Господа, которая исцеляет человеческое сердце, отвечая на его поиск и самые глубокие ожидания, которые он не может осуществить лишь своими силами¹⁷.

Данная перспектива позволяет нам понять, почему Учительство Церкви способно авторитетно высказываться по вопросам естественной этики.

«Учительская власть распространяется также на специфические предписания *естественного закона*, ибо их соблюдение, которого требует Создатель, необходимо для спасения. Напоминая о предписаниях естественного закона, Учительство Церкви исполняет существенную часть своей пророческой функции, состоящей в том, чтобы объявлять людям, кто они есть на самом деле, и напоминать им, каковыми им надлежит быть перед Богом» (ККЦ 2036, ср. ДН 14).

Новые акценты, сделанные Вторым Ватиканским Собором, повлияли и на понимание способа осуществления Церковного Учительства.

Учительство Церкви — это не просто определенное полномочие, но служение, которое следует воспринимать в контексте церковной общины и общения со всеми верующими. Хотя и сохраняется его авторитет, определенный Иисусом Христом, весь народ Божий участвует в пророческой миссии Учительства Церкви, чьему «решению должен предшествовать и способствовать процесс изучения и формулирования норм в умах верующих и в рамках теологической рефлексии» (VS 53).

*«Осуществлять евангелизацию и всей жизнью свидетельствовать о вере, становясь тем самым участником *typus**

¹⁶См.: VS 19–21.

¹⁷См.: VS 85.

propheticum (пророческого служения) Господа Иисуса Христа, призвана вся Церковь через дар Его Духа (ср. LG 12) ... Среди призваний, которые Святой Дух пробуждает в Церкви, следует выделить призвание теолога, личная задача которого состоит в достижении на основе связи с Учительством Церкви более глубокого понимания Слова Божия, содержащегося в богодухновенном Священном Писании и передаваемого живым Преданием Церкви» (VS 109).

С другой стороны, утверждая постоянную действительность объективных и универсальных нравственных норм, по сути своей неизменных, Учительство Церкви (как и богословие) вынуждено искать и находить их «актуализацию» и формулировку, как можно более подходящую для контекста различных культур и эпох истории, так как «истина морального закона развивается постепенно в течение столетий: нормы, ее выражающие, остаются незыблемыми в своей сущности, однако их надо уточнять и определять “eodem sensu eademque sententiae” (в том же самом смысле и с тем же самым намерением) в свете исторических обстоятельств со стороны Учительства Церкви» (VS 53).

Все это влечет за собой необходимость обращения к различным наукам и философии, т. е. к междисциплинарному контексту¹⁸.

Наконец, когда Учительство Церкви высказывается в отношении естественного закона, оно обращается не только к верующим, но ко всем людям (как принято говорить) доброй воли. Как должны пастыри это делать? Значит ли это, что Учительство Церкви претендует на исключительный авторитет в данных вопросах?

Защита Церковью своей компетенции («Церковь — эксперт в человеческих вопросах», — говорил папа Павел VI) еще не означает ее исключительности в роли морального авторитета. Сама энциклика *Veritatis Splendor* признает действительность других религий и мировоззрений, которые Церковь должна слышать и, распознавая их, принимать¹⁹.

Но Церковь, как народ Божий, гарантирует действительность своего морального предложения в качестве истинного пути самореализации человека.

С другой стороны, сама община верующих, будучи частью человеческого общества, имеет право (и обязанность) говорить, ак-

¹⁸См.: VS 30; GS 43–44.

¹⁹См.: Флп 4. 8; VS 94.

тивно участвовать в решении социальных проблем и вносить свой вклад в нравственное формирование общества. Это осуществляется различным образом: путем участия верующих в мирской жизни, в богословских размышлениях и т. д. Но особым образом община верующих говорит официально посредством голоса их пастырей. Они высказываются, опираясь на общие критерии этики, человеческих ценностей и норм (достоинство человека, его права, требования справедливости, равенства, защита бедных и слабых, ответственность и т. п.), которые в целом принимаются и обществом. Они говорят, объясняя смысл и значение этих критериев и осуждая те поступки, привычки, законы и т. д., которые имеют место в данном обществе и противоречат общим критериям. Исходя из этих критериев, Учительство Церкви, обращаясь к обществу, возвещает новые и высшие ценности и требования Евангелия, которые не только не вступают в противоречие с естественным законом, но являются его полнотой и завершением.

5.4. Философия, гуманитарные и естественные науки

Из всего вышесказанного вытекает, что Учительство Церкви должно учитывать достижения различных наук и философии, поскольку они проливают свет на отдельные стороны (моральные и неморальные, но имеющие нравственное значение) тех ситуаций и проблем, о которых идет речь.

На самом деле, классическая позиция Церкви с самого ее начала — открытость и диалог с культурами, с их источниками мудрости и знаний, когда в поле зрения Церкви попадает не только человеческий грех, но и семена Слова, способные выразить элементы Истины и принять спасительное Откровение Благой Вести.

Глава 1

СВЕТСКАЯ ЭТИКА И ХРИСТИАНСКАЯ ПРАВСТВЕННОСТЬ

Как было показано выше, нет противоречия между естественным законом и христианской этикой, основанной на религиозном Откровении. Христианство признает законную автономию мирских реальностей, в том числе практического разума, а последний, в свою очередь, находит свою полноту именно в новом законе Евангелия.

Но действительно ли все так очевидно? Различные философские и богословские позиции не признают их взаимного дополнения — либо в силу отрицания того, что религиозная этика может представлять собой истинную нравственность, чья отличительная черта — автономия, либо из-за признания того, что независимый разум поврежден первородным грехом, неспособен воспринимать суть нравственности, так что человек исключительно в религиозной области может познать добро и следовать ему.

Данные взгляды отражают общее представление взаимоотношений между религиозной верой и человеческим разумом.

Подобные теории следует рассмотреть потому, что, анализируя их, можно объяснить общие взаимоотношения не только этих двух основополагающих областей человеческого опыта, но и подлинный смысл нравственной автономии, а также вопрос наличия специфики в содержании христианской этики.

1. АВТОНОМНАЯ ЭТИКА И ОТРИЦАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Некоторые авторы считают, что светская и религиозная этики в принципе несовместимы. По их мнению, отличительная черта первой — автономия человека, тогда как вторая отражает его абсолютную зависимость от Бога. Значит, если светская этика автономна по

определению, то религиозная — а следовательно, и христианская — по определению зависима, или «гетерономна».

Они убеждены, что несовместимость двух видов этики отражает принципиальную несовместимость этики и религии вообще.

Немецкий философ Николай Гартман считал, что между ними имеются пять неразрешимых антиномий:

<i>Религия</i>	<i>Этика</i>
1. Устремленность к горнему (потустороннему)	1. Устремленность к дольнему (земному)
2. Наивысшая ценность — Бог	2. Наивысшая ценность — человек
3. Моральные ценности — Божественные заповеди	3. Моральные ценности — автономия
4. Провидение	4. Свобода
5. Религиозное искупление	5. Нравственное самооправдание

Такие антиномии означают, в конечном счете, не только несовместимость светской и религиозной этик, но и отсутствие за религиозной этикой права вообще называться этикой. Чувство зависимости, типичное для религии, не позволяет действовать согласно моральным мотивациям, т. е. ответственно, поскольку человек принужден исполнять заповеди Божии или из страха перед вечным осуждением, или из желания вечной награды.

Понятие «автономия», или «самостоятельность», подразумевает в данном случае способность человеческого разума, воли и даже чувства определять свои ценности и правила поведения без связи с какими бы то ни было метафизическими или религиозными основами.

Такие авторы, как Юм, Фейербах, Маркс, Ницше, Фрейд и другие, отражают данный подход. Другой вариант отношений этики и религии — в пользу первой и против второй — мы находим в период Просвещения. Тогда считали, что религия — всего лишь мифическая форма рациональной этики. Религия выражает посредством символической речи, без всякого исторического или рационально объективного значения, моральные ценности и нормы, имеющие исключительно рациональное содержание. Она исполняет в истории

человечества определенную педагогическую роль, обучая моральным правилам посредством мифов, пока оно, человечество, пребывает как бы в детском возрасте.

Но с того момента, когда человек достигает зрелости благодаря самостоятельному использованию разума, ему уже больше не нужны подобные мифы, так как он сам, чисто рационально, может открыть все моральные нормы. Это и произошло в эпоху Просвещения. Такова общая позиция Канта и в целом всех просвещенных авторов XVIII в.

2. РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА И ОТРИЦАНИЕ СВЕТСКОЙ ЭТИКИ¹

На противоположной точке зрения в данном вопросе стояли те, кто отрицал способность человеческого разума самостоятельно воспринимать нравственное добро по причине первородного греха.

Таково было мнение Лютера, а вслед за ним и церковью Реформации. Следствие греха — полное разращение человеческой природы, которая уже не способна познать добро и следовать ему. Только позитивное Откровение Бога и его принятие человеком позволяют последнему поступать правильно.

С другой стороны, само содержание Откровения не может быть обосновано рационально, потому что зависит исключительно от Божественной воли. Относительно этических требований существует только одна возможность — принять на веру, без понимания, конкретные Божии заповеди, изложенные в Священном Писании (фидеизм и волюнтаризм).

В этой позиции мы видим полный отказ от моральной автономии: истинно нравственное поведение возможно только как «гетерономия», т. е. полное подчинение человеческой воли Богу.

Следовательно, для христианина нет иного выбора, кроме религиозной этики, так как он может поступать правильно только когда становится слушателем Слова Божия и позволяет Откровению направлять свою жизнь.

Очень выразительный пример такого понимания отношений между этикой и религией дает философия Серена Кьеркегора. Между универсальными правилами светской этики и требовани-

¹См.: *López Azpitarte E.* Fundamentación de la ética cristiana. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990. P. 36–37; 76–81.

ями религиозной веры существует пробел, можно сказать, противоречие, которое нельзя преодолеть иначе, как только верой. При вхождении в область веры происходит богословское «приостановление морали», когда Бог может заставить человека совершать такие поступки, которые, с точки зрения нравственности, абсолютно неприемлемы (например, Бог потребовал от Авраама принести сына своего Исаака во всесожжение).

В итоге моральным и религиозным представлениям трудно сосуществовать, так как они могут вступать в противоречие, поскольку первые влекут за собой приоритет долга и закона, тогда как вторые означают личные и уникальные отношения с Богом, которые могут привести, как в случае с Авраамом, к богословскому «приостановлению морали».

Однако в протестантизме отчасти признается этический подход (что-то вроде естественного права), но только как нечто вторичное и абсолютно непригодное в качестве основы евангельской этики, которая подчинена исключительно Слову Божию. С их точки зрения, какое-то естественное право может быть принято, но только для неверующих, с пониманием того, что оно очень несовершенно, а все, что в нем есть правильного, берет свое начало и связано с Воскресшим Христом.

3. ВЗАИМНАЯ ОТКРЫТОСТЬ РАЗУМА И ВЕРЫ, ВОЗМОЖНОСТЬ ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Католическое понимание взаимоотношений разума и веры, появившееся уже в первые века христианства, отрицает, с одной стороны, крайнюю секуляризацию, делающую несовместимыми светскую автономию и религиозную веру и отвергающую возможность подлинной христианской этики, с другой стороны, не признает и чрезмерного волюнтаристского фидеизма, отрицающего всякую возможность истинного этического опыта вне христианского Откровения.

Католичество принимает существование подлинной естественной этики, опираясь на исторические и теоретические причины. С точки зрения истории очевидно, что вне христианства и даже вне библейской традиции тоже существуют моральные убеждения, ценности и добродетели. Считать их «блестящими пороками», как это сделал Тертуллиан, неприемлемо и неразумно. Поэтому первые

христианские богословы, например св. Иустин, понимали эту естественную этику как «*semina Verbi*» (семена Слова) и «*praeparatio evangelica*». Но если в истории мы находим примеры естественной этики, то это потому, что признаем действительность *естественного закона*, доступного человеческому разуму. Значит, грех хоть и препятствует полноте восприятия моральных требований, но не повредил разума и совести до такой степени, чтобы сделать их полностью невосприимчивыми к добру.

Сам святой Павел свидетельствует об этом:

«Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою. Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1, 18–20).

Моральные требования естественного закона, доступные человеческому разуму, происходят от Бога, и, отвечая на них по совести, человек, даже не подозревая об этом, подчиняется самому Богу.

Выступая против тех, кто провозглашает абсолютную самостоятельность человеческого разума, исключая тем самым возможность подлинной религиозной этики, которая была бы чистой зависимостью и отрицанием человеческой автономии, католическое понимание разума предполагает его справедливую независимость, но подчеркивает, что она нетождественна самодостаточности. На самом деле образец разума у этих авторов (так же как у некоторых богословов, отрицающих компетентность Церкви в области морали) типичен для мыслителей эпохи Просвещения: универсальный и замкнутый в себе разум способен обосновать себя и господствовать над всеми возможными областями человеческого знания и деятельности, аналогично своему действию в области физики. В конце концов речь идет об идеале Просвещения, где человек является мерой и правилом самому себе.

Но именно кризис такого понимания разума стал основой кризиса Нового времени: самих основ науки в начале XX в., а затем — самого современного рационального субъекта, о котором говорят, с очень разных точек зрения, различные философские направления, начиная с Гуссерля и Франкфуртской школы и заканчивая современным постмодернизмом.

Можно сказать, что разнообразная критика просвещенного понимания разума указывает на неудачу освободительного замысла Нового времени, который базировался на абсолютной независимости разума².

Кризис Нового времени и его понимания разума имеет положительное значение, поскольку позволяет вновь поставить вопрос об истинном статусе человеческого разума. Он не может быть догматическим и закрытым в себе, но, наоборот, должен обладать принципиальной открытостью к реальности. Роль разума не в том, чтобы «закрыть систему», потому что это *человеческий* разум. Главная черта человеческого бытия именно в его бесконечной открытости, которую находим и в области этики. Человек способен своим разумом воспринимать моральные ценности и требования: может пытаться жить по ним и снискать определенные добродетели. Эти требования, предстающие перед ним (хотя бы частично), безусловны. Нехристианские авторы, такие как Сократ и Кант, прекрасно это поняли. Но тогда появляются принципиальные вопросы: откуда такая безусловность в нашем относительном во времени и пространстве мире? Зачем жить согласно данным требованиям, принуждающим порою отказаться от житейского счастья, если в конце концов все закончится смертью? Человек, какой бы добрый он ни был, не может спасти себя сам.

Автономия разума, понимаемая как самодостаточность, сталкивается с непреодолимыми апориями, нуждающимися в трансцендентном обосновании.

Следовательно, католическое богословие, исходя из открытого понимания разума (потому что открыт сам человек) и принимая действительность естественной нравственности, утверждает, что он должен открыться тому, что за пределами этого мира, чтобы найти, с одной стороны, свою подлинную основу — Бога, а с другой — собственную полноту в Божественном Откровении.

Христианское Откровение не отрицает, но развивает практический разум: естественная этика сохраняется, но поднимается и открывается новым ценностям и требованиям, которые вне веры в принципе недоступны.

Такая непрерывность вообще возможна в силу уверенности Католической Церкви в том, что дело искупления — подлинное возрождение поврежденной в грехопадении человеческой природы, да-

²См.: *Carrasco Rouco A. Iglesia, magisterio y moral. P. 448–451.*

ющее реальный доступ (теоретический и практический) к новым нравственным измерениям, открываемым верой.

Однако открытость разума вере не означает, что, когда вера начинает действовать, разум просто молчит или прекращает работать. Наоборот, разум в свете веры продолжает свое дело именно потому, что вера и Откровение не отвергают человеческую природу, но принимают ее, действуют в ней, исцеляют и возвышают ее. Об этом свидетельствуют известные высказывания св. Августина: «*Intellige ut credas*» и «*Crede ut intelligas*» (философский разум освещает спекулятивную веру, а вера ведет разум). Именно в этом состоит богословие: «*Fides quaerens intellectum*», вера в поисках понимания (св. Ансельм).

Основная интуиция этой мощной традиции, в соответствии с Божественным Откровением, заключается в том, что если Бог выражает себя как Логос³, значит, существует «логика» в Тайне Спасения. Но эта «логика» не несет в себе понятие закрытого разума, она предполагает бесконечную открытость человека. Речь идет не о математической логике, а о внутренней закономерности Откровения Божия человеку, которую последний смог бы понять и с которой мог бы найти общее. Согласие и понимание этой внутренней закономерности имеет место внутри веры. Но человек во вполне человеческом смысле (который включает его рациональность) может принять предложение Бога, и даже больше — может постараться осветить веру посредством разума в виде богословия. Человек не может рационально делать «выводы» относительно содержания веры⁴, но, однажды получив его от Бога и уверовав в это содержание, может открыть для себя эту «логику», которая будет руководить им и которую сам Бог ему открыл.

«Откровение — это реальный и конкретный ответ на человеческие вопросы, именно наши вопросы; мы их открываем потому, что кто-то возглашает их нам, но принимаем их потому, что, побуждаемые этим провозглашением, самостоятельно “обнаруживаем” именно справедливость ответа. Сократ считал, что пророк или основоположник религии не “вкладывает” в своих учеников нечто доселе им неизвестное, но помогает научиться отдавать себе отчет (как бы “родиться”: слово “майевтика” означает “искусство акушерки”) в том, кем они уже являются

³См.: Ин 1, 1.

⁴См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. I, 1, 1.

в своей глубинной реальности благодаря присутствию Бога в творении и истории»⁵.

В этом смысле очевидно, что христианская этика заключается не в слепом послушании непостижимым заповедям Откровения, которые для человеческого разума абсурдны. Напротив, будучи выражением полноты человеческой реальности, благодаря возрождению во Христе, сам человек, освещенный верой, понимает и видит самостоятельно глубокую последовательность этих ценностей и требований, хоть они и не являются результатом какого-то рационального вывода.

Из данного заключения вытекают два вопроса.

1. В каком смысле христианская этика, не опираясь только на разум, сохраняет собственную нравственности автономию?

2. Можно ли сказать, что христианская этика порождает новое нравственное содержание, так что появляется своеобразная специфика в ее нормах и ценностях? Или же специфика христианской этики заключена только в области мотиваций, т. е. вера освещает и укрепляет то моральное содержание, которое доступно только разуму?

4. ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА — «ОБОСНОВАННАЯ АВТОНОМИЯ»

4.1. Противоположные понимания автономии в нравственности и их распознавание⁶

Автономия нравственного субъекта — это центральная тема моральных философии и богословия, но не всегда ясно точное значение этого термина.

Принято считать, что Кант был тем, кто открыл и распространил это понятие в качестве главной черты практической стороны человеческой этики. Можно согласиться с тем, что данный термин впервые появился в философии Канта, однако понятие само по себе было известно и его предшественникам.

⁵ *Torres Queiruga A.* El diálogo de las religiones. Madrid, 1992. P. 5.

⁶ См.: *Palacios J. M.* El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant. Madrid: Caparrós Editores, 2003. P. 61–95; *Rodríguez R.* Hermenéutica y subjetividad. Madrid: Trotta, 1993.

Очень часто, цитируя Канта, думают, что у него автономия практического разума означает не что иное, как самостоятельное установление собственных моральных норм. Сам моральный субъект решает собственным разумом, какие нравственные принципы ему подходят. Из такого понимания вытекает, что всякая моральная объективность и тем более всякое религиозное основание моральных норм исключают этическую автономию. Следовательно, единственная возможность защищать моральную автономию заключается в субъективизме и в нравственном релятивизме.

На самом деле кантовское понимание автономии абсолютно не связано с таким субъективизмом.

Для Канта автономия — это черта практического разума, который находит в себе нравственные и безусловные законы и представляет их воле. На волю влияют также чувственные склонности, сулящие наслаждение (вожделение). Человек автономен именно потому, что может действовать по велению разума (долгу), не подчиняясь слепо своим склонностям.

В этом смысле Кант недалек от традиции естественного закона, берущей начало в философии Сократа, Платона и особенно Аристотеля, для которого этическая задача состоит в том, чтобы подчинить страсти разуму. Эта традиция продолжилась в схоластике, утверждающей, что требования естественного закона человек находит и познает в самом себе, т. е. в своей рациональной природе. Поэтому традиция назвала естественный закон «порядком разума» (*ordo ratio*), или «справедливым разумом» (*recta ratio*).

Кант совсем не считает, что практический разум может произвольно устанавливать свои моральные законы, а следовательно, «свободен» относительно их:

«Из воли исходят законы; из произволения — максимы; произволение в человеке есть свободное произволение; волю, которая имеет в виду только закон и ничто иное, нельзя назвать ни свободной, ни несвободной, потому что она имеет в виду не поступки, а непосредственно законодательства для максимы поступков (следовательно, имеет в виду сам практический разум); поэтому она безусловно необходима и сама *не способна* ни к какому принуждению. Следовательно, только *произволение* может быть названо *свободным*»⁷.

⁷ Кант И. Метафизика нравов. Введение VI. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М.: «Чоро», 1994. С. 248.

Моральная автономия означает, что принципы поведения действительно сами по себе, а не в силу навязывания их каким-то внешним авторитетом (гражданским либо религиозным). Эти принципы действительно сами по себе, т. е. не как результат приказания, а из-за самого содержания принципа. Следовательно, их действительность зависит не от внешних санкций (как например, ожидание наказания или награды — естественной или сверхъестественной), но исключительно от их «естественной санкции» в смысле принятия принципов *моральным авторитетом*. А что такое «моральный авторитет»? Это не что иное, как сам нравственный субъект, имеющий практический разум и, следовательно, способный оценивать любое предположительное правило поведения как приемлемое или неприемлемое для себя⁸.

Из этого понимания вытекает, что нравственная автономия моральных субъектов не зависит от возможного (естественного, социального или божественного) происхождения моральных принципов, управляющих нашим поведением. Их происхождение никак не влияет на автономию, потому что она соотносится с внутренней действительностью этих практических принципов, согласно которым поступает разумный субъект. Если человек может принять *своим разумом* эти моральные принципы, вне зависимости от того, сам он их в себе открыл или другие (окружающие, наставники, Бог ...) предложили их ему, и поступать согласно им, тогда он автономен. В конце концов, нравственная автономия означает, что никто не может поступать морально (и стать хорошим), действуя согласно практическим принципам, которые он не признает как таковые.

Как видим, моральная автономия — это свойство не самой этики в ее содержании (будто она есть нечто самоорганизующееся и самодостаточное), а нравственного субъекта — в той мере, в какой он способен воспринять своим разумом внутреннюю действительность моральных норм и внутреннее благо этических ценностей.

Когда человек автономен в плане нравственного познания, тогда он автономен и относительно своих мотиваций, способен действовать как положено, *потому что* он должен это делать по убеждению, а не из страха наказания или ожидания награды.

Мы видим, что правильный подход к данному понятию никак не связан с каким-то произвольным и субъективным установлением норм поведения. Это ложное толкование нравственной автономии

⁸См.: Palacios J. M. El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant. P. 65.

на самом деле совершенно искажает ее смысл, и до такой степени, что отождествляет ее с кантовской «гетерономией». Субъективистское понимание автономии подразумевает, что человек морально автономен, когда противостоит всякой объективности, всякому долгу и действует, следуя своим естественным склонностям. Автономия означает в данном случае произвол. И именно в этом, по мнению Канта, состоит гетерономия. Наверное, философская позиция, наилучшим образом отражающая субъективное понимание автономии, — это «жажда власти» Ницше⁹.

Но если понимать ее правильно, то нет никакого противоречия между автономией и нравственным законом, автономией и возможным религиозным основанием моральных норм и ценностей. Сам Кант определяет религию как «знание всех наших обязанностей в виде божественных заповедей». И хотя такое определение очень принижает роль религии (так как сводит ее до уровня нравственности), оно ясно отражает, что возможное божественное происхождение моральных норм ни в коем случае не умаляет нравственной автономии.

Правильное понимание автономии позволяет сделать некоторые заключения.

Во-первых, истинное моральное поведение должно быть автономным по определению. Никто не может быть добрым, поступая согласно нравственным принципам, которые он сам не признает таковыми.

Во-вторых, автономия может быть и опосредованной. Это означает, что какой-то человек может поступать вполне морально, действуя по принципам, которые для него лично не совсем очевидны, но которые он принимает, доверяя кому-то, кто имеет у него бесспорный моральный авторитет (например, некий святой, сам Бог и т. д.). Все же необходимо уточнить, что такое доверие может относиться только к положительным нормам и ценностям, так как никто не имеет права поступать согласно принципам явно негативным.

В-третьих, в области религиозной этики вполне можно и нужно сохранить автономию, но с обязательным внесением религиозной основы в ее ценности и требования. В современной богословской этике это положение получило название «теономная автономия».

⁹ *Rodríguez R. Hermenéutica y subjetividad. P. 61–62.*

4.2. Теономно обоснованная автономия

Теономная автономия — это понятие, широко употребляемое в современном нравственном богословии, соединяющее необходимую автономию всякой этики с религиозным основанием христианской этики. С ним можно связать следующие толкования:

Теономная автономия соотносится с главной предпосылкой нравственности, т. е. со свободой. Быть свободным — основная черта человека, благодаря которой он сам определяет себя и придает собственной жизни содержание (*этнос*). Вместе с тем человеческая свобода ограничена уже в онтологическом плане: человек не сам дал себе свободу, не может выбирать: быть свободным или нет, он принужден им быть. Это парадоксальное принуждение отражает тот факт, что личное достоинство человека — не только задача, но и дар. Его достоинство заключено в том, чтобы быть образом Божиим, так как оно получено от самого Бога.

Следовательно, человеческая автономия — *полученная*, а не самопроизвольная и самодостаточная. Только самодостаточность Бога может даровать самостоятельность человеку.

Как уже было сказано, безусловный и абсолютный характер некоторых нравственных требований, которые моральный субъект может воспринимать своим разумом и часто вне религиозной веры¹⁰, последовательно можно объяснить, только прибегая к абсолютному Бытию в качестве достаточного его основания. Такие безусловные требования невозможно объяснить с помощью условных процессов или законов (например, эволюции, общественной адаптации и т. д.). Видно, что в плане окончательного основания этика открывается метафизике, а далее — религии, где человек вступает в живое общение с тем самым «основанием», которое является не просто «первопричиной» или идеей Блага, но живым Богом, перед которым человек может стать на колени и Ему поклоняться.

В христианской перспективе встреча с Богом происходит по инициативе самого Бога, идущего навстречу человеку в Иисусе Христе и показывающего ему источник всех ценностей и норм. Человек, в свою очередь, может признать эти новые ценности и нормы

¹⁰ «(Многие католические богословы) правильно сознают, что надо всегда искать более убедительные рациональные аргументы для оправдания требований и обоснований норм моральной жизни. Этот поиск законен и необходим, так как моральный порядок в принципе доступен человеческому разуму. Такой поиск соответствует также потребностям диалога и сотрудничества с не католиками и неверующими, прежде всего в плюралистических обществах». VS 74.

своими и принять в качестве норм жизни в силу своей рациональности, освещенной верой. Таким образом, вера — не параллельный источник нравственного познания, но ответ человека в целом призыву Божию. В этом смысле вера не ограничивает человеческую автономию, а дает ей поддержку и основу, так как, открывая Бога, человек обретает и самого себя, и подлинную истину о себе: он — образ Божий и призван к Божественному усыновлению.

Итак, можно утверждать, что правильно понимаемая автономия принадлежит по сути и религиозному опыту: человек свободно принимает Бога и Христа в результате личной встречи. т. е. религиозная вера — не слепая зависимость и отказ от личного опыта, а, наоборот, разновидность подлинного опыта человека: он принимает все, что сам «видел и слышал»¹¹; отвечает свободно одному Богу, который не навязывает себя, но призывает, предлагает, уважая человеческую свободу.

Следовательно, нравственная автономия христианской этики опирается на автономию акта веры.

Однако существует и другой подход к пониманию теономной автономии, имеющий немало приверженцев среди богословов. Они утверждают, что когда Церковь одобряет или осуждает определенные поступки, то они хорошие или плохие не в силу церковного предписания, а в силу содержания предписанного; следовательно, такое содержание должно быть доступно разуму независимо от веры, и оценки Церкви должны быть оправданы только разумом, без расчета на веру¹². Только тогда можно будет сообщить их другим людям, неверующим. Эти богословы, таким образом, утверждают,

¹¹См. 1 Ин 1, 1 и Ин 4, 42.

¹² «Некоторые стали добиваться того, чтобы считать разум полностью независимым в определении релятивных моральных норм, служащих упорядочению жизни в этом мире. Эти нормы должны оставаться в области чисто “человеческой” морали, т. е. выражать закон, который человек дает себе и который имеет свой источник лишь в человеческом разуме. Бог ни в коем случае не должен признаваться автором такого закона, только разве в том смысле, что человеческий разум пользуется своей законной автономией на основе первичного и неограниченного полномочия, данного Богом человеку. Именно такие течения мысли противоречат Священному Писанию и традиционному Учению Церкви и отрицают истину, что автором естественного закона является Бог, а человек участвует своим разумом в вечном законе, который установил не он». VS 36. См.: как пример такого понимания «теономной автономии»: Böckle F. *Fundamental moral*. München, 1977. S. 86–91. Систематическую критику этой позиции можно найти в: Rhonheimer M. *Autonomía y teonomía moral según la Encíclica «Veritatis Splendor» // Comentarios a la «Veritatis splendor» / Ed. del Pozo Abejón G. P. 543–578.*

что христианская этика отличается от естественной, не по своему содержанию, которое у обеих одинаково, но только по своему обоснованию и по мотивациям, чтобы поступать в определенном смысле. Мы должны критически осмотреть эту позицию и, поэтому чтобы избежать двусмысленности, предпочитаем говорить не о «теономной автономии», а о «обоснованной автономии».

Встает вопрос о *специфике* христианской этики.

5. СПЕЦИФИКА ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ¹³

Призыв святого Павла не сообразоваться «с веком сим» (Рим 12, 2), так же как четкие этические позиции христианства в отношении аборта, развода, эвтаназии и т. д., приводят к выводу о специфическом отличии христианской этики от рациональной не только в силу религиозного основания первой, но и в плане ее нормативного и ценностного содержания.

Если дело обстоит так, значит, осложняются диалог со светской этикой и вопрос отсутствия противоречия разума и веры и их нравственных измерений.

Известные богословы современности — как католические, так и протестантские — опровергают специфику христианской этики относительно ее содержания¹⁴.

5.1. Отрицание специфики христианской этики

Фукс различает два аспекта христианской этики:

— категориальный — содержит материю норм, регулирующих поведение человека;

— трансцендентальный — состоит из основных отношений (веры, любви, открытости искуплению и т. д.), определяющих нравственную жизнь человека в целом.

Категориальный аспект реализуется в конкретных поступках согласно отдельным нормам, тогда как трансцендентальный аспект связан с реализацией самого человека как личности перед Богом.

¹³Во всем этом пункте мы прямо опираемся на статью: *Rodríguez Duplá L. 'Ética cristiana y ética racional // Dios, hombre, praxis. Filosofía contemporánea y cristianismo / Ed. Murillo I. Madrid: Diálogo Filosófico, 1998. P. 191–211.*

¹⁴См.: *Fuchs J. Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Friburg, 1988. Цит. по: Rodríguez Duplá L. Ética cristiana y ética racional. P. 193.*

Ученик Фукса Б. Шюллер (Bruno Schüller), определяя отличие, использует другие термины:

— нормативная этика, соответствующая категориальной этике Фукса.

— «*паренезис*» (нравоучительное слово), или нравственный призыв, в котором не заключено какого-либо нового содержания, но только мотивации поступков в каком-то направлении.

Фукс, так же, как и Шюллер, утверждает, что специфика христианской этики содержится исключительно во втором аспекте, тогда как в нормативное содержание она ничего нового не добавляет, т. е. нет никакого различия в содержании христианской и рациональной этик. Христианская этика укрепляет светскую, поскольку, опираясь на веру, дает новые и высшие мотивации для правильного поведения, но при этом не обогащает ее новыми нормами и требованиями.

Прежде чем приступить к рассмотрению и оценке аргументов этих авторов, необходимо отметить, что установленные ими отличия между двумя аспектами этики соответствуют философским отличиям между правильностью (относящейся к содержанию, или цели действия) и ценностью (зависящей прежде всего от мотивации), в нашем случае — христианской¹⁵.

¹⁵ «Такие действия, как помощь нуждающемуся, исполнение своего обещания, правдивость или благодарность благодетелям имеют нечто общее, причем большее, чем просто факт действия. В свою очередь, предательство друга, кража или обида, нанесенная другому человеку, тоже имеют нечто общее — и тоже большее, чем всего лишь действие. Это “нечто” столь очевидно, что, несмотря на различие их содержания, вряд ли кто-нибудь разумно сгруппировал бы их по-другому, — например, отнеся предательство естественным образом к первой группе. Итак, мы утверждаем, что общее в действиях первой группы — правильность, исполнение долга или обязательность, тогда как общее в действиях второй группы — неправильность, непозволительность или запретность» (*Rodríguez Duplá L. Deber y Valor. Madrid: Tecnos, 1992. P. 29–30*). Говоря о человеческих действиях, следует избегать обычной ошибки отождествления правильности действия с его моральной ценностью. Чтобы определить моральную ценность какого-то действия, необходимо учесть стечение всех обстоятельств, в которых оно произошло (кто, когда, зачем, как, почему). Самое важное — это намерение субъекта действия.

5.2. Аргументы отрицания специфики христианской этики и их оценка

5.2.1. Свидетельство Священного Писания

По мнению наших авторов, само Священное Писание подтверждает их теорию. Если рассмотреть его подробно, видно, что из него нельзя вывести никакого категориального содержания, которое невозможно было бы обнаружить с помощью естественного разума.

Итак, в Ветхом Завете мы встречаем различные нормативные указания, прежде всего в Декалоге, причем все из них можно найти и в окружающих Израиль культурах.

В Новом Завете этика подражания Христу не добавляет нормативной новизны. Ведь если нам чье-то поведение кажется достойным подражания, то это потому, что оно полностью соответствует моральным идеалам, действительность которых признана нами заранее. Значит, призыв к подражанию Христу, следованию за Ним, имеет только трансцендентальный характер и является чистым *паренезисом*.

Подобным образом перечень добродетелей в посланиях Нового Завета, равно как и заповеди любви, не преподносят ничего нового: они настолько очевидны, что оправданы сами собой; Откровение только подчеркивает силу мотивации жизни согласно им.

До какой степени эти аргументы убедительны? Здесь можно отметить следующее.

1. Спорное толкование текстов: немало специалистов понимают эти же тексты в ином смысле, чем Фукс и Шюллер. Например, Г. фон Рад утверждает, что Декалог — это не просто перечень моральных (и очевидных) требований, но десять слов, в которых сам Бог открывает Свое Лицо народу Израиля. Нормативный характер призывов святого Павла показывает, что для него благодать и вера несут в себе принцип морального распознавания¹⁶.

2. Можно также спорить о методе анализа библейских текстов. Фукс и Шюллер применяют исключительно историко-критический метод, который требует отказа от всех текстов, «ненадежных» с точки зрения историчности Иисуса. Таким образом, источников из Священного Писания остается так мало, что просто невозмож-

¹⁶См.: Рим 12, 2; Фил 4, 8 и др.

но найти в них какие-либо нормативные тексты. Данная процедура спорна, так как если вполне законно использовать этот метод для установления исторической достоверности Евангелий и самого Иисуса, избавляясь от последующих богословских и керигматических наслоений, то нельзя утверждать, что только этот скудный остаток имеет каноническое значение для веры и ее нравственного аспекта.

На самом деле *все* Священное Писание содержит Божественное Откровение, а следовательно, все оно имеет значение для веры и христианской этики.

Слово Божие пребывает во всех священных текстах Библии в целом, и в ней богословские толкования и исследования самих евангелистов являются богодухновенным развитием и углублением Пасхального события. Кроме того, водительство Святого Духа продолжается в двух других источниках, чрезвычайно важных для христианской веры, хотя и подчиненных библейскому Откровению, — в *Предании* и *Учительстве Церкви*.

Поэтому минималистический подход этих богословов, вполне законный с филологической точки зрения, совсем не является таковым с богословской позиции. Они с трудом признают специфику христианской этики, отказываясь в принципе от большей части самой Библии и от таких ключевых направлений ее толкования, как *Предание* и *Учительство Церкви*. На самом деле эти авторы забывают важнейший принцип герменевтики — прогрессивный и глобальный характер Откровения.

С таким подходом, разумеется, им трудно отыскать в Откровении что-либо иное, кроме трансцендентальных призывов и паренезиса. Действительно, нелегко найти специфику христианской этики, основанной на вере, когда в самом процессе исследования вера выводится за скобки.

5.2.2. Свидетельство традиции нравственного богословия

Фукс и Шюллер утверждают, что вся история нравственного богословия, особенно в высказываниях св. Фомы, свидетельствует о том, что Новый закон Христа не вносит никакого нового предписания в естественную этику, доступную и разуму.

Но против этого утверждения выступают великие специалисты по истории морального богословия, которые показывают, что богословская традиция в период от святых Отцов до святого Фомы

считала, что благодать Божия может преобразовать человека, приводя его к таким высотам духа, которые много богаче по содержанию трансцендентального плана.

Ведь главная перспектива морали в этой традиции заключена не в том, чтобы подгонять поступки под определенные нормы, но чтобы действовать согласно *добродетелям*, ведущим к счастью и спасению. Среди них главную роль играют богословские добродетели, преобразующие все остальные, причем не просто укрепляя их, но придавая им новое значение. Для св. Фомы, в продолжение традиции святых Отцов, любовь есть *forma virtutis* (форма добродетели), в отличие от Аристотеля, для которого формой добродетели является справедливость.

Такое жизненно богатое понимание христианской этики — в гармонии с догматами и духовной жизнью — постепенно утрачивается в Новое время под влиянием номинализма, рационализма и казуистики, и тогда к нравственности начинают подходить почти юридическим образом, ограничивая ее нормами и сводя то, что эти авторы называют «категориальной моралью», к Декалогу. Все это искажает и умаляет прежнее представление, к тому же на основе данных искажений дается новое толкование Нагорной проповеди: отрицается истинность ее нормативных предписаний, они сводятся лишь к «советам», обязательным не для всех христиан, а лишь для тех, кто имеет призвание к совершенству. Таким образом, нормы в Евангелиях ограничиваются Декалогом, который, как уже сказано выше, доступен естественному разуму.

Однако можно толковать Нагорную проповедь совершенно иначе — как делали святые Отцы, особенно св. Августин: в ней заключена парадигма всей христианской жизни, а не только некоторые советы для избранных. И если верно утверждение святого Фомы, что Новый закон не добавил новых норм Ветхому, это еще не означает, что св. Фома не видит специфики в содержании Нового закона, так как для него главное — не нормы, а добродетели — именно в этом проявляется специфика христианства: с теми же нормами сосуществуют новые добродетели. Благодать Божия, действуя любовью и верой, становится главой нравственного организма добродетелей, которые принимает, укрепляет и которым задает новое измерение, в том числе в категориальном плане. Именно поэтому Новый закон становится законом свободы. Итак, евангельские советы действительно для всех верующих, даже если реализуются по-разному, в зависимости от различия в призваниях.

5.2.3. Рациональность нравственных христианских норм

Третий аргумент против специфики христианской этики таков: все скудное нормативное содержание Священного Писания фактически доступно как естественному разуму, так и философскому его применению. Поскольку христиане — не единственные, кто владеет разумом, нельзя считать, что их моральные убеждения отличаются от убеждений других людей.

В поддержку данного аргумента Фукс и Шюллер используют эмпирические и рациональные доказательства:

— эмпирическое доказательство: фактически все библейские заповеди известны в других религиях и культурах, включая заповедь о любви к врагам;

— рациональное доказательство: из сравнения христианской этики с выводами этики философской видно, что они совпадают.

Что можно сказать об этих доказательствах?

Относительно эмпирического доказательства можно утверждать, что специфика любой этики, в том числе ее содержания, заключается не в оригинальности ее предписаний — так, чтобы считать ту или иную этику оригинальной только когда хотя бы одна из ее норм присуща исключительно ей.

Всякая этика связана с общими человеческими проблемами (страх, потребность, желание...), т. е. с антропологическим «контекстом» как неизбежной особенностью нравственности. Поскольку эти проблемы имеют ограниченный характер, возможные ответы на них тоже ограничены: преодолеть страх смелостью или поддаться ему, подавить телесные желания или следовать им и т. д. Значит, мала вероятность обнаружить в этике абсолютно новые предписания, поэтому вполне нормально существование многих параллельных мест в библейской и других этиках.

Однако это не распространяется на специфику этики. Аналогично тому, как нельзя отрицать оригинальность поэта из-за употребления им слов, находящихся в словаре, нельзя судить о специфике конкретной морали, предполагая только маловероятную оригинальность ее отдельных норм. Специфику нужно искать в способе сочетания этих норм и принципов, в порядке их предпочтения и подчинения, а в итоге — в оттенках, приобретенных этими принципами, когда они включаются в состав одного нравственного организма.

«Оригинальность христианства *не состоит* в сумме принципов, относительно которых не нашлись параллели в других

учениях. Главное здесь исключительно в том, какое место они занимают в духовном облике христианства»¹⁷.

В случае христианства и согласно учению св. апостола Павла об оправдании верой, благодать Господа преобразует человеческую душу и становится началом новой жизни благодаря Божией любви, которая раздвигает границы для естественных добродетелей, прежде недостижимые из-за бремени эгоизма.

Аналогично в Ветхом Завете: Израиль не слепо перенимает законы окружающих его культур, поскольку вера в Господа действует в качестве принципа распознавания и включения в еврейскую нравственность и самобытность.

Таким же образом в Новом Завете очевидно соединение веры и морали: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим 12, 2). И совет апостола Павла филиппийцам сделать своим все, «что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала» (Фил 4,8), не означает совета принимать огульно нормативные кодексы других религий и философий, но предполагает, что принятие веры во Христа как субъективного принципа морального познания позволяет верующим распознавать приемлемые элементы каждой нравственной концепции.

Новизна христианской этики происходит из двух источников: во-первых, из собственного критерия отбора нормативного содержания, а именно — веры во Христа; но специфика христианской этики не ограничивается отбором среди уже известных добродетелей, так как влечет за собой, во-вторых, существенное изменение этих добродетелей, в том смысле, что любовь есть «форма добродетелей» (*forma virtutum*), тогда как, например, в этике Платона и Аристотеля формой добродетели является справедливость.

Что касается философского доказательства (по которому содержание христианской этики и результаты рационально-философской этики совпадают), то нужно сначала ответить на вопрос: что именно понимается под «результатом философского размышления», когда существует, особенно в наше время, множество этических направлений, в равной степени претендующих на рациональность? Пока нет общего согласия между этими направлени-

¹⁷ Ratzinger J. Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln, 1975. S. 48. Цит. по: Rodríguez Duplá L. Ética cristiana y ética racional. P. 207.

ями, сравнение христианской этики следует делать лишь с одним из них — например, с философским пониманием этики данными авторами. И тут оказывается, что Фукс, так же как и Шюллер, защищает нравственный конвенционализм, который не выдерживает философской критики¹⁸.

5.2.4. Заключение: моральная жизнь, философская этика и христианская этика

Задача философской этики состоит в систематическом изложении данных обычного повседневного нравственного опыта. В этом смысле моральная философия зависит от дофилософского нравственного знания, хотя философия пересматривает и очищает такое знание от часто сопровождающих его предрассудков и непоследовательности. Таким образом, философская этика дополняет и углубляет повседневный нравственный опыт.

Однако философия не может претендовать на руководство поведением человека, находясь вне зависимости от житейского нравственного знания. Моральная философия существует потому, что существует моральная жизнь.

С другой стороны, это моральное знание не является чем-то постоянным и неизменным. Оно представляет собой исторический процесс, в ходе которого делаются новые нравственные открытия, до тех пор неизвестные или не получившие признания.

Такие пополнения происходят из очень разных источников: философских, культурных, персональных вкладов великих личностей и т. п. Один из главных источников морального знания — именно религия, особенно библейское Откровение. Данный факт заставляет признать, что не просто библейская вера является субъективным принципом нравственного познания, но именно христианская вера впервые приобретает определенную моральную очевидность, которая затем становится общепризнанной и соединяется с разумом.

Это означает, что, говоря о разуме, мы подразумеваем не только отдельные логические правила из сферы опыта. Быть разумным — значит воспринимать реальные данные, т. е. быть открытым к реальности. Истинный разум должен воспринимать всю ценную информацию, с которой сталкивается.

Такое понимание разума позволяет вере внести свой вклад в рациональное мышление. На самом деле присоединение веры к прак-

¹⁸См. Гл. 7 п. 3 настоящего издания.

тическому разуму уже отчасти происходило путем включения в него ценностей и требований христианского происхождения, которые моральное сознание уже сделало своими. Иногда такой вклад веры не признается именно из-за того, что разум уже усвоил его в процессе истории.

Но это не умаляет специфики и исключительности веры, ведь ее нельзя описать в категориях того, «чем она не является»; невозможно определить ее саму и ее вклад, исходя из возможностей разума. Это означает, что без исторического присутствия христианской веры разум не смог бы самостоятельно приобрести то, что получил через нее.

Следовательно, в реальном и историческом плане вера и разум, будучи разными, не являются абсолютно разнородными и еще менее того несовместимыми, так как вера не только не чужда разуму, но и является одним из его корней.

Глава 2

БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Мы уже сказали, что главный источник христианской этики всех времен — Библия.

Папа Павел VI в своем обращении к участникам «XXII библейской итальянской недели» (1972 г.)¹ очень ясно определил, каким образом должно использоваться Священное Писание в разработке нравственного богословия.

Во-первых, необходима предварительная работа в области экзегезы: «Чтобы действенным было провозглашение вечного Евангелия в непрерывно меняющихся условиях повседневной жизни, актуализация Слова Божия требует искреннего и открытого объединения усилий ученых богословской и светской наук». Это означает необходимость обратить особое внимание на способы выражения и связь с культурой определенной эпохи, особенно на отдельные ее элементы, чтобы затем явить всем новизну, превосходство, высшую силу и универсальное значение Слова Божия и его нравственных предписаний.

«На основе этой предварительной работы, — продолжает Павел VI, — моральный богослов должен сосредоточить свое внимание на Слове Божиим, не написанном в Книгах, но пребывающем в творении и в правильном разумении человека, образа Божия, быть преданным Христу и Его Церкви, “столпа и утверждения истины” (1 Тим 3, 15), внедрять в практику жизни, применительно к экзистенциальным ситуациям христианина, Слово Божие — написанное и не написанное, чтобы тот умел “должно поступать и угождать Богу” (1 Фес 4, 1).

Таким образом, — заключает Папа Павел VI, — в перспективе этого сотрудничества складываются предпосылки для того,

¹ См.: *Flecha J. R.* Presencia de la Biblia en la «Veritatis Splendor» // *Comentarios a la «Veritatis splendor»* / Ed. del Pozo Abejón G. P. 367–368.

чтобы Слово Божие стало подлинной основой нравственного поведения человека, светом и вдохновением христиан в перипетиях века сего».

Как было сказано выше, такое понимание Священного Писания исключает фундаменталистский подход к Библии, а также поиск в ней кодекса готовых ответов на все моральные проблемы.

В Библии мы находим прежде всего религиозный опыт, во всей полноте выраженный в Иисусе и Его учении, который тем не менее имеет нормативный характер для всех живущих во Христе. Он нормативен с точки зрения веры, но затрагивает все экзистенциальные измерения человека, в том числе и нравственные.

Этот религиозный опыт неизбежно влечет за собой практические следствия, отражающиеся в общих этических требованиях в той мере, в какой вызывают свободный отклик человека.

Этика Союза в Ветхом Завете — это этика диалога (начатого Богом), ответа и призвания. Своим моральным поведением человек отвечает Богу, действующему во благо Своего народа. Значит, религиозный ответ на призыв Бога — не только культовый и ритуальный, но прежде всего нравственный.

Этика следования за Христом и заповеди любви делают человека новым творением, изменяющим свое поведение.

Итак, Откровение Бога человеку — это освобождение от египетского рабства и греха во имя свободного служения Богу и братьям.

1. НРАВСТВЕННОСТЬ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ²

Несмотря на часто встречающиеся в Ветхом Завете удивительные случаи безнравственного поведения, коварства и разврата, нельзя впадать в искушение и противопоставлять образ сурового мстительного Бога Ветхого Завета образу милосердного Бога Отца Нового Завета, и соответственно формальную и законопослушную этику — этике любви и прощения.

Это правда, что Новый Завет означает решительный шаг в Откровении и понимании нравственности, т. е. радикальный прогресс, но этот шаг опирается на богатые и глубокие открытия, имеющиеся в Ветхом Завете: «Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков, не нарушить пришел я, но исполнить» (Мф 5, 17).

²Изложение библейских основ христианской этики опирается прежде всего на работу Х. Р. Флечи (*Flecha J. R. Teología moral fundamental. P. 81–113*).

И это понятно, если вспомнить, что сам Ветхий Завет — существенная часть *истории Спасения* и, следовательно, истории прогрессивного морального познания. Безнравственные и скандальные эпизоды Ветхого Завета отражают человеческий аспект этой истории, на протяжении которой Бог постепенно и терпеливо открывает людям Свое Лицо и волю.

С другой стороны, сам Иисус, так же как и апостол Павел, положительно оценивает Ветхий Завет и его нравственность. Святые Отцы подчеркивали не столько новизну, сколько преемственность обоих Заветов.

Ветхий Завет, таким образом, тоже является источником христианской этики и нравственного богословия, поскольку без него невозможно было бы вполне понять евангельское Откровение, хотя совершенное его понимание возможно только в свете Нового Завета.

1.1. Нравственность Завета

Первая черта, обнаруживаемая в Пятикнижии и исторических книгах Ветхого Завета, заключается в том, что нравственность (Декалог и другие предписания) не является чем-то отдельным по отношению к религиозным переживаниям. Бог действует в истории, в ней открывает Свое Имя и Лицо, являет Свое спасительное могущество и соответственно ждет от Своего народа ответа верой во Единого Бога.

В религиозном переживании Израиля история, т. е. область свободы, имеет главное значение (больше, чем природа, т. е. область необходимых фактов), и поэтому религиозные отношения с Богом не чисто «вертикальные» (монархические, диктаторские), но имеют и ясную «горизонтальную» линию: это Союз, договор, который Бог не навязывает, но предлагает, чтобы народ принял его свободно.

Внутри этих религиозных отношений с Богом появляется нравственность: человек отвечает свободно предложению Бога, который *уже* действовал бескорыстно на благо Своего народа. Нельзя понимать Союз как сделку: «do ut des» — «поступай правильно, и Я спасу тебя». Бог начинает действовать первым и не ставит условий: «Я спас тебя, если принимаешь Меня как своего Бога, тогда поступай так и так».

Отсутствие условий у Бога требует полного ответа от человека: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть. И люби

Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6, 4–5).

Поэтому ответ человека происходит не только в виде веры и служения, но требует свидетельства всей жизнью: отношениями в семье, обществе, с бедными, иноверцами и т. д.

Таким поведением, основанным на Откровении, вере и Союзе, Израиль свидетельствует о Самом Боге.

Интересно отметить, что религиозное и моральное переживание Израиля хоть и самобытно, но открыто истории и окружающим его культурам. Однако именно события освобождения из египетского рабства и заключение Союза на Синае стали основополагающими критериями выбора и распознавания в принятии моральных кодексов окружающих его культур, ключом к толкованию новых исторических ситуаций.

Нарушение закона, личные и общенародные грехи рассматриваются с религиозной точки зрения — как неверность Богу и отказ от Его абсолютного верховенства. Поэтому среди всех грехов идолопоклонство — основной грех, постоянно искушающий Израиль. Идолопоклонство и безнравственность особенно взаимосвязаны в двух планах:

— поклонение другим богам влечет за собой безнравственное поведение (как в случае Соломона);

— безнравственное поведение означает отказ от признания Единого Бога.

1.2. Нравственность пророков

Пророки продолжают, развивают и углубляют нравственность Союза. Они реагируют на грехи и неверность народа Израиля — одновременно моральные и религиозные.

Их нравственное учение основано также на глубоком религиозном опыте: оно вытекает из сознания величия и святости Бога. Религиозное переживание пророков ставит их перед лицом Всесвятого и абсолютно Иного по отношению к человекам³, чья слава наполняет всю землю⁴, а святость обуславливает самобытность Израиля⁵. Наряду с этим крайне монотеистическим восприятием трансцендентности Бога они ощущают близость, любовь и заботу Бога о

³См.: Ос 11, 9.

⁴См.: Ис 6, 3.

⁵См.: Иер 50, 29.

Своем народе и выражают переполняющие их чувства очень нежными словами⁶.

На этом религиозном фоне очень резким контрастом выступает грех и неверность Израиля своему Богу. Этот контраст, а также нравственность Союза побуждают пророков углублять этические концепции Израиля:

— они чрезвычайно сильно подчеркивают нравственное содержание подлинного служения Богу⁷;

— открывают личный характер моральной ответственности⁸;

— выявляют социальную сторону этических требований⁹;

— постепенно доводят свои критические пророчества до сведения всего народа, а не только знати, как делали более древние пророки;

— глубже раскрывают смысл и значение Союза с Богом, придерживаются прежде всего духа закона, а не его буквы. Они критикуют пустую обрядность и призывают к вере, благодаря которой закон пребывает в сердце. Бог обещает через пророков обновить Союз, но таким образом, что закон, сопутствующий ему, будет уже написан не на камне, а в сердце человека¹⁰;

— наконец, отличительное свойство морального учения пророков — обличение грехов народа, сопровождающееся предупреждением о грозящих бедах и наказаниях, которое в конце концов открывается обещаниям безусловного прощения и новым деяниям Бога на благо Своего народа, которыми он будет восстановлен и возрожден, но не в силу своих заслуг, а исключительно по святости, верности и милосердию самого Бога. В этих обещаниях уже ясно звучит будущая полнота Евангелия, в том числе его универсальность.

1.3. Нравственность в Книгах Премудрости

Гуманизм и жизненный опыт. Наряду с псалмами и Книгой Иова Книги Премудрости создают определенное этическое учение, относящееся к конкретным жизненным проблемам, где религиозная тема остается на заднем плане. Такая этика опирается на прак-

⁶См.: Ис 5, 1–7; Ос 11; Иер 2, 1–9; Иез 16; 23; 34.

⁷См.: Ис 1, 11–17; Ос 6, 6; Ос 8, 13; Ам 5, 22; Зах 7, 10 и др.

⁸См.: Иер 31, 29–30; Иез 18.

⁹См.: Иез 22; Иер 9, 1–8.

¹⁰См.: Иез 36, 24; Иер 31, 31–33.

тический опыт, собранный в течение жизни, и подчеркивает одновременно и достоинство, и хрупкость человеческой личности.

В ситуации диаспоры кажется, что этика принуждена оправдываться рационально. Поэтому часто Премудрость находится на вершине всех ценностей¹¹.

Влияние окружающего мира. Этика Премудрости развивается в чужой культуре и подвержена ее влияниям — как вавилонским (книга Иова), так и греческим (Премудрость, как кажется, знакома с философскими идеями эллинизма относительно совершенства и смысла жизни и формирования норм на основе естественного права)¹².

Эта открытость отражается в рациональном характере размышления, придающем универсальный смысл этическим предписаниям. Все же данная этика противостоит фатализму окружающего мира и настаивает на свободе человека и его нравственного поведения.

Новое понимание вознаграждения. Прогресс нравственного поиска этих книг заметен у пророков уже в преодолении старого понимания воздаяния, считавшего, что Бог вознаграждает доброту человека материальными благами. Сам опыт, доказывающий обратное, принуждает к новой постановке вопроса, открывающей перспективу награды после смерти.

Богословский фон. Именно эта закономерность указывает на присутствие в гуманизме Книг Премудрости богословских корней; более того, хоть и в новой формулировке, но он все равно опирается на религиозный опыт Израиля. Библейская мудрость в условиях чужой культуры тесно связывается со своим исконным Преданием: процесс динамики напоминаний и обещаний открыт истории Спасения. Книга Иова провозглашает веру в единственного Бога — непостижимого, но верного. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, объединяет творение и человеческую историю в перспективе истории Спасения; Книга Екклесиаста рассматривает житейские ценности в свете реальности смерти; в свою очередь, Книга Премудрости считает невежественными тех, кто думает, что все заканчивается со смертью. Некоторые псалмы в мистических выражениях исповедуют веру в жизнь, спасенную Богом, после смерти.

¹¹См.: Сир 14, 20–15, 10; Прем 7, 8–12.

¹²См.: Прем. 4, 8–8; 4; 6.15; 9, 6; 13; 16.

Однако этика Премудрости — не конечный этап развития еврейской этики. Можно сказать, что ее последний этап имел отрицательный характер. Вавилонский плен и разрушение Храма, а с ним — традиционных опор религии Израиля (самого Храма, монархии, пророчества) негативно сказались на его вере и нравственности. Внимание сосредоточивается в большей степени на «Торе» (Законе), воспринимаемой не как живое Слово, действующее в истории, а как совокупность подробных предписаний, чье пунктуальное исполнение гарантирует благословение Бога и спасение. Крайний формализм и культ закона, требующий специалистов в данной области, влечет за собой религиозный и моральный упадок, а также разделение народа на посвященных, исполняющих закон, и простой народ, который первые воспринимают как презренных грешников и пренебрегают им.

Таким образом, в первом веке до Христа Израиль дошел до чрезмерного формализма в отношении к закону, в котором утратил свое глубочайшее вдохновение как выражение воли Божией и участие в Его Святости; закон стал чем-то юридическим, порою подменяющим самого Бога.

И в такой религиозно-нравственной атмосфере появился Иисус из Назарета.

2. НРАВСТВЕННОСТЬ НОВОГО ЗАВЕТА

Проповедь Нового Завета развивается в контексте фарисейства. По этой причине и в послании Иисуса, и в увещаниях апостола Павла повторяется критика тех, кто видит идеал святости в скрупулезном соблюдении буквы закона. Иоанн же ставит в центр своего послания верность Слову, ставшему плотью в Иисусе Христе.

2.1. Моральные требования Иисуса

2.1.1. Иисус и Закон

Иисус Христос не учитель нравственности, тем более не ее теоретик. Чисто внешне Он действует как раввин, но своим посланием и способом действия совершенно превосходит современный ему рав-

винизм. Поэтому уже Его современники видят в нем кого-то более значительного, чем раввин, — «одного из древних пророков».

И действительно, Иисус восстанавливает лучшее из древней этики Союза и пророков: приоритет духовного и инициативы Бога, который уже действует в истории и призывает человека Ему ответить.

При этом Иисус поступает неожиданным и парадоксальным образом: с одной стороны, Сам исполняет закон (присутствует в субботу в синагоге, ходит в Храм, участвует в праздниках) и заставляет других исполнять его (отправляет исцеленных к священникам), но, с другой стороны, уважая закон¹³, подчеркивает его дух, подлинный смысл — признание Бога и служение человеку, а не просто формальное исполнение. Поэтому Он часто поступает весьма свободно в отношении закона, иногда даже провокационно, показывая тем самым, что Бог выше закона и тот не имеет смысла без любви к ближнему. Отсюда Его критика формальной законопослушности, скрывающей поведение, противоречащее истинному духу закона Моисея¹⁴.

Уважая закон, Иисус все же существенно исправляет путаницу норм, в которую он превратился, и сводит его к двум главным заповедям — любви к Богу и ближнему¹⁵, и тем самым приводит закон к завершению¹⁶.

Итак, Иисус не отменяет старый закон, но открывает его радикальные и подлинные требования, которые касаются не только внешнего поведения, но сердца человека и его глубинных потребностей¹⁷.

2.1.2. Близость Царства и новый образ Бога

Восстанавливая ветхозаветное вдохновение, Иисус основывает все моральные требования на возвещении Царства Божия, которое приблизилось и ждет радикального ответа от человека¹⁸.

Провозглашение Царства Небесного — это весть о том, что сам Бог приблизился к человеку, и Иисус несет в себе это Царство, так

¹³См.: Мф 5, 17.

¹⁴См.: Мф. 23, 16–31.

¹⁵См.: Мф 22, 36–40.

¹⁶См.: Мф 5, 17.

¹⁷См.: Мф 5, 21–48.

¹⁸См.: Мф 6, 33.

как в Нем исполняются древние обещания и открывается навсегда подлинное Лицо Бога Отца, любящего Своих детей без всяких условий и границ, т. е. независимо от их заслуг, даром. Такому Богу человек должен ответить отношением абсолютного доверия, как дитя. Своим ответом человек воспроизводит в себе отношение Бога к людям, и в этом заключается новая мораль¹⁹.

Нравственность Иисуса Христа состоит в послушании Богу как Отцу. Новый образ Бога порождает новую этику. Ученик, как ребенок, не может рассчитывать на заслуги или права, но только на милосердие Отца²⁰. Новый способ жизни, больший, чем результат формального исполнения заповедей, является сакраментальным знаком присутствия Отца Небесного²¹. И принятие Бога как Отца ни в коем случае не означает унижения человека, напротив, в этом его окончательная и подлинная реализация.

Иисус выражает близость Царства Небесного словами и спасительными знаками. Особый интерес в этом смысле представляют притчи, говорящие о скромных началах этого Царства (самой личности Иисуса), но часто содержащие моральное учение: как человек должен реагировать и отвечать на близость Иисуса.

Центральное место в понимании новизны Царства Небесного занимает Нагорная проповедь²², ставшая продолжением Откровения и передачи Закона на горе Синай. Здесь мы находим гораздо больше, чем Новый закон: в Нагорной проповеди, особенно в блаженствах, заключено целое богословие: христология, экклезиология и антропология. Блаженства говорят о «сердце Бога», образе жизни Иисуса, основных ценностях Царства Божия и о тех, кто искренне принимает Его спасительное Царство.

Блаженства являются подлинным автопортретом Иисуса, в них Он объявляет, что мы будем утешены, помилованы и узрим Бога. Только исходя из обетования Иисуса можно считать их нравственными требованиями, поскольку они открывают человеку глубокую истину о самом себе²³.

Блаженства — провозглашение милости Божией к тем, кого считали раньше отверженными от Его благословения, но также и к тем, кто следует за истинными ценностями, исходящими от Бога

¹⁹См.: Мф 5, 45–48; Лк 6, 36.

²⁰См.: Мк 10, 15.

²¹См.: Мф 5, 16.

²²См.: Мф 5, 1–7, 29.

²³См.: ККЦ 1718–1719.

(милосердием, утешением, справедливостью...), т. е. к тем, кто обратился всей глубиной своего сердца.

На основе этой ключевой программы Евангелия развиваются новые и радикальные требования, отражающие суть закона, понимаемого в истинном смысле, потому и принятого обновленным сердцем. Они — плоды веры, обращения, перемены сознания в результате встречи с Иисусом, скрытым сокровищем и жемчужиной, чье открытие и выбор делают возможными и понятными требования отказа²⁴.

Обращение человека, следствие веры, позволяет понимать последнее как нечто большее, чем интеллектуальное согласие, жизненное решение, дает возможность обратиться к Богу и выразить готовность следовать за Ним и Его волей.

2.1.3. Следование за Иисусом

Главный экзистенциальный и религиозный ответ ученика на призыв «доброего Учителя» — *следование за Ним*²⁵.

Следование за Христом означает, что нравственная жизнь христианина проявляется не в отношении к абстрактным ценностям, но в личной встрече со Христом.

Кроме того, оно представляет собой определенный процесс. Речь идет не о принятии раз и навсегда какой-то системы ценностей или некой идеологии, но о пути прогрессивного познания, об ученичестве и углублении в смысл и требования того пути, в основе которого всегда находится Иисус, Его слова, действия, отношения, так же как и Его конечный замысел. Иисус, добрый Учитель, Сам постепенно открывает ученикам требования, ценности и также дары на пути следования за Ним²⁶.

Как показывает беседа с богатым юношей, следование за Иисусом не требует отказа от прежних заповедей — того, что можно назвать естественной этикой (хотя ее основа религиозная). Иисус скорее приглашает идти вперед и достичь совершенства: самоотречение нужно, чтобы начать свой путь.

То есть к этике уважения других и исполнения долга, тоже ведущей к спасению²⁷, добавляется то, что приводит ее к совершен-

²⁴См.: Мк 9, 43–48, Лк 14–26; Мф 19, 12.

²⁵См.: Мф 4, 22 и др., VS, первая часть.

²⁶См.: Мф 10, 38 и др.

²⁷См.: Мф 19, 18–19.

ству — этика любви вплоть до самопожертвования в подражание Христу. Такой шаг звучит уже не как неизбежный моральный императив («делай!»), а как приглашение («если хочешь быть совершенным . . .»), которое оставляет окончательный выбор за человеком.

В то же время интересно отметить, что данный шаг не предполагает наличия естественной доброты человека. Иисус приглашает в новую жизнь также и грешников, т. е. тех, кто не исполняет «минимальных условий». И это потому, что встреча с Иисусом не только поднимает моральный уровень человека, но и исцеляет его поврежденное грехом сердце.

Наконец, необходимо подчеркнуть глубоко религиозный смысл следования и его моральных следствий, подобных этике Союза. В отличие от раввинов того времени, выбранных их учениками, Иисус Сам выбирает и призывает к себе учеников²⁸. То есть все начинается со свободной и благодатной инициативы Бога и Иисуса Христа. Он не призывает учеников к Себе только ради каких-то знаний, но «чтобы с Ним были, и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк 3, 14–15). Ученики не только учатся у Иисуса, они живут рядом с Ним и, как Он, участвуют целиком в Его служении. Они, в конечном счете, должны выбрать и принять Его способ жизни, включая смерть и воскресение.

Пасхальная тайна означает, что идеал следования за Христом действителен и после смерти и воскресения Иисуса Христа благодаря дару Святого Духа. Отсюда видно, что христианская этика есть также и жизнь в обещанном Иисусом Христом и посланном Им Духе Святом, который ведет и поддерживает учеников²⁹.

Св. Фома прав, когда говорит, что Новый Закон — это благодать Святого Духа, данная христианину через веру в Иисуса Христа³⁰.

В итоге из синоптических Евангелий можно вывести заключение, что христианину в вопросе о моральном добре недостаточно абстрактного ответа. Доброта — это не что-то, а кто-то. Быть добрым не значит исполнять какие-то нормы, а значит следовать за Иисусом, Учителем и Господом. Евангельская этика — персоналистическая, не столько относительно того, кто ее провозглашает, сколько относительно идеала, с которым отождествляется. Иисус,

²⁸ См.: Мк 3, 13.

²⁹ См.: Лк 11, 13; 12, 12.

³⁰ См.: *Фома Аквинский*. Сумма теологии. I–II, 106, 1 ad 2m.; см. VS 24.

с одной стороны, нравственный проповедник — конкретный человек, принадлежащий определенному времени, но одновременно наделенный универсальной ролью. И это потому, с другой стороны, что Он является идеалом поведения, в котором Сам Бог открывает нам Свое Лицо, так же как и подлинное лицо человека. Поэтому евангельская этика не чужда человеку, но, наоборот, соответствует его глубинным и естественным ожиданиям. Она отвечает на подлинные человеческие желания, и в этом смысле умеет открыть во всех человеческих ценностях и нормах светских и религиозных этик то «семя Слова», которое она развивает и ведет к полноте. Идеалы Иисуса Христа требовательны и нормативны именно потому, что они глубоко человечны.

2.2. Нравственность у святого апостола Павла

Апостол Павел является прекрасным примером преобразования человека благодаря встрече с Иисусом, принятию Его и следованию за Ним. В его случае очевиден и переход от этики закона к этике веры и благодати.

2.2.1. *Этика встречи с Иисусом*

Редко происходит такое радикальное изменение нравственных качеств человека, как в случае с Павлом после его встречи с живым и Христом в общине учеников³¹.

Павел выражает свое переживание с большой силой, говоря, что уже не он живет, но живет в нем Христос³².

Он смог испытать на себе абсолютную новизну христианства и потому подчеркивает его специфику, когда критикует моральное развращение греков, высокомерную самоуверенность нравственности иудеев³³, их культуры, которые хорошо знает.

Однако такая специфика не приводит его к тому, чтобы сосредоточить христианское мировоззрение на себе. Павел знает, с одной стороны, что Христос является подлинной и конечной истиной иудаизма, а с другой — что эта истина действительна для всех людей без исключения³⁴, поэтому ее необходимо провозглашать всем людям.

³¹ См.: Флп 3, 7; Деян 9, 5.

³² См.: Гал 2, 20.

³³ См.: Рим 2, 17–24.

³⁴ См.: Гал 3, 28; 6, 15; 1 Кор 5, 17; Рим 2, 25–29.

Христианство, ядро которого уже существует в Ветхом Завете, универсально. И действительно, апостол Павел открывает христианское послание язычникам, а для этого принимает добродетели эллинизма.

2.2.2. Этика свободы и благодати

Центральное дело искупления в Иисусе Христе освобождает верующего от власти зла и восстанавливает его связь с Богом. Это дает свободу не только от греха³⁵, но и от закона³⁶.

Если человек больше не раб, это потому, что он — сын: новое бытие во Христе отражается в божественном сыновстве. Речь идет о новой жизни в Святом Духе, но не свободе, чтобы жить по плоти³⁷. Свобода детей Божиих несовместима с безнравственностью распутника, а свобода для любви — с самопожертвованием.

2.2.3. Этика богословских добродетелей

Христианская этика сосредоточена вокруг религиозной оси, и ее центральные добродетели именно богословские.

Новизна христианской этики реализуется в жизни *веры*³⁸, становящейся основой и связующей нитью общин³⁹, исповеданием господства воскресшего Иисуса и единственной гарантией спасения⁴⁰.

Надежда в Иисусе Христе — это плод обращения к христианской вере⁴¹. Бодрствующая надежда становится источником этических отношений⁴². Если спасение является предметом надежды, верующие терпеливо, вместе со всем творением, ждут усыновления и искупления⁴³.

И наконец, *любовь* считается первой из всех харизм и единственной, которая остается навсегда. Она делает реальным уже сегодня эсхатологическое общение человека с Богом и братьями, тогда как вера и надежда — добродетели земного пути.

³⁵ См.: Рим 6, 15–23.

³⁶ См.: Гал 5, 1.

³⁷ См.: Рим 8, 2, 12–13.

³⁸ См.: Рим 1, 16–17.

³⁹ См.: Рим 10, 17.

⁴⁰ См.: Рим 10, 9–10.

⁴¹ См.: 1 Фес 1, 9–10.

⁴² См.: 1 Фес 5, 1–11.

⁴³ См.: Рим 8, 18–25.

«Гимн любви»⁴⁴ — замечательный пример полного преображения человеческого «этоса» благодаря действию Духа Иисуса Христа. На самом деле, большим, чем список «христианских обязанностей» или добродетелей, становится провозглашение любви, которой Бог возлюбил нас первым⁴⁵. Любовь содержит и обобщает весь Закон Божий⁴⁶ и придает подлинный нравственный смысл жизни верующего⁴⁷.

2.2.4. Нравственность между двумя пришествиями Христа

Апостол Павел знает, что христианин пребывает в пути, что он еще не достиг полноты своей внутренней свободы.

С одной стороны, пасхальная тайна уже действует в верующем, искупленном Христом. Но, с другой стороны, он живет в мире, где господствует грех, и подвержен искушению жизни «по плоти». Выражение «жизнь по плоти» имеет не сексуальный смысл, а отражает противоречие Духу Святому, которое христианин ощущает в себе с особой силой⁴⁸. Такое противоречие требует от верующих постоянных усилий для жизни в Духе Иисуса Христа⁴⁹ и согласно своему призванию⁵⁰.

Нравственность у апостола Павла, как видим, предполагает постепенный переход и необходимую для этого духовную жизнь верующих, чтобы «не сообразоваться с веком сим»⁵¹. И в этом реалистическом усилии находят место в жизни верующего также и общие добродетели эллинизма, хотя и в перспективе и духе нового христианского «этоса».

2.3. Нравственность у святого апостола Иоанна

Как известно, Евангелие и письма Иоанна были написаны в контексте антигностической полемики, поэтому используют эту гностическую терминологию (истина, свет, жизнь), но толкуют ее с точки зрения Иисуса Христа, воспринимая суть Его жизни, учение и дело спасения в свете заповеди любви.

⁴⁴См.: 1 Кор 12, 31–13, 1–13.

⁴⁵См.: Рим 5, 8.

⁴⁶См.: Рим 13, 8–10; Гал 5, 14; Флп 2, 2–3; Еф 1, 15.

⁴⁷См.: Флп 1, 9–11.

⁴⁸См.: Рим 7, 15.

⁴⁹См.: Рим 8, 12–13.

⁵⁰См.: Еф 4, 1.

⁵¹См.: Рим 12, 2.

Как и во всей предыдущей библейской традиции, у Иоанна нравственная перспектива имеет религиозную основу, которую Иоанн находит в Воплощении Слова. Оно противостоит закону Моисея (здесь отражается полемика церкви Иоанна с синагогой), поскольку благодать и истину мы получили через Иисуса Христа.

Этические требования нового рождения от воды и Духа⁵² и новой жизни, связанной с верой во Христа⁵³, описаны, согласно гностическим категориям, как путь в свете и истине⁵⁴.

2.3.1. Нравственность заповеди

Иоанн употребляет слово «закон» только в отношении закона Моисея. Когда он говорит о благодати и истине новой жизни во Христе, то использует слово «заповедь» (*entole*), но связывает с ним исключительно заповедь любви.

Для него требование «ходить в истине» (2 Ин 4) и согласно заповеди равносильно жизни в любви⁵⁵. Жить в истине и любви — в этом для Иоанна синтез нравственной жизни христианина.

2.3.2. Заповедь, полученная от Отца

Сам Иисус представляет Себя тем, кто получил от Отца одну заповедь⁵⁶, которой Он сам должен следовать, хотя Его послушание — наивысшая свобода для Него, состоящая в добровольном самопожертвовании⁵⁷. Тем самым Иисус дает пример жизни своим ученикам и гарантирует жизнь в любви⁵⁸.

Заповедь любви — не какой-то «долг» (хотя и первая среди прочих норма), но смысл жизни и миссии Иисуса, т. е. *жизнь* — сам Иисус Христос⁵⁹, — которая передается Его словами⁶⁰.

Верующий способен вести такую жизнь и получить плоды, которых от него ждет Отец, только если он пребывает в Иисусе, как ветвь в виноградной лозе⁶¹.

⁵²См.: Ин 3, 5.

⁵³См.: Ин 3, 16.

⁵⁴См.: Ин 3, 20–21.

⁵⁵См.: 2 Ин 6.

⁵⁶См.: Ин 12, 49–50.

⁵⁷См.: Ин 10, 17–18; 14, 31.

⁵⁸См.: Ин 15, 10.

⁵⁹См.: Ин 14, 6.

⁶⁰См.: Ин 6, 63–68.

⁶¹См.: Ин 15, 1–8; 1 Ин 2, 27–28.

Соединение с Христом становится основой нравственного стремления к постоянству в истине⁶² и в послушании заповедям⁶³, которое реализуется в подражании примеру Иисуса Христа⁶⁴.

2.3.3. Заповедь, полученная от Иисуса

Подобно тому, как сам Иисус получил заповедь от Отца, Он дает ученикам «свои заповеди», которые те должны верно исполнять⁶⁵. Но эти заповеди обобщаются в одной — заповеди любви⁶⁶.

В любви к Богу и братьям, отражающей истинную веру, содержится вся этика Иоанна, но сам Иоанн подчеркивает своеобразие этой любви, потому что речь идет о том, чтобы любить, как сам Господь возлюбил своих детей⁶⁷, т. е. до жертвы собственной жизнью⁶⁸: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин 3, 16).

Таким образом, любовь к братьям становится продолжением и таинством любви, с которой Отец возлюбил мир.

Понятно, что это не заповедь в виде долга или нормы; она есть наивысшее выражение жизни Бога в нас, причем проявляется таким образом, что любовь к Богу и любовь к братьям — одна и та же; она делает веру подлинной и отражает спасение, которое мы уже получили.

⁶²См.: 1 Ин 2, 24; 4, 15.

⁶³См.: Ин 14, 23.

⁶⁴См.: 1 Ин 2, 4–6; Ин 13, 14–15.

⁶⁵См.: Ин 14, 15; 15, 10.

⁶⁶См.: Ин 15, 12; 13, 34–35.

⁶⁷См.: Ин 13, 34.

⁶⁸См.: Ин 15, 2–13.

Глава 3

ИСТОРИЯ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ

История нравственного богословия — один из главных аспектов Предания Церкви. Она важна потому, что спасение человека Богом — историческое событие, *история спасения*. Такое событие развивается исторически, достигая вершины в Иисусе Христе, Его смерти и воскресении. Иисус Христос, полнота времен и Господь истории, пребывает в истории «до скончания века»¹ через Свою Церковь, которую ведет Духом Святым и наставляет «на всякую истину»². Присутствие в истории Воскресшего Иисуса Христа и водительство Святого Духа означают, что хотя объективно Откровение уже свершилось, оно все равно еще развивается в сознании Церкви и верующих в виде более глубокого осмысления и практических следствий.

В этом смысле сама история Церкви и богословия является своего рода богословием, источником понимания и углубления библейского Откровения. Особым образом это касается христианской нравственности, так как на всем протяжении истории Церкви и ее контактов с различными культурами постоянно возникают новые практические проблемы и вопросы, на которые Церковь должна давать ответ, вдохновляясь Святым Духом и Священным Писанием, но одновременно находясь в диалоге с различными культурными ситуациями и представлениями, в кругу которых она пребывает (инкультурация — тоже требование христианской этики).

Самоидентификация христианской этики особенно проявляется в ее рефлексии, т. е. в нравственном богословии. Обращение к своей истории помогает современному богословию отделять второстепенное и случайное от сущности евангельских требований, использовать все полезные понятия и открытия, уже совершенные

¹См.: Мф 28, 20.

²См.: Ин 16, 13.

на протяжении данной истории, а также избегать заблуждений, в которые Церковь и богословы порою впадали в понимании этики³.

1. МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ И СВЯТЫЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ (I–IV ВВ.)

1.1. Мужья апостольские

Первое поколение христиан, пришедшее на смену апостолам, не разработало систематического нравственного учения, хотя в сочинениях апостольских мужей (Послание к коринфянам Климента Римского, Послания Игнатия Антиохийского, Послание к филиппийцам Поликарпа и др.) мы встречаем рассуждения на моральные темы. У них «паренезис» является непосредственным следствием веры. Поэтому нравственные размышления всегда сопровождаются провозглашением керигмы, катехизацией и таинствами (особенно Крещением и Евхаристией).

Они часто используют заимствованные из иудаизма понятия — такие, как триада «пост-молитва-милостыня» или идея «двух путей: добра и зла»⁴, посредством которой подчеркивают важность отказа от сатаны и выбора ценностей Иисуса Христа для практической жизни христианина; эти размышления явно включают в себя содержание крестильных обрядов.

1.2. Вызов эллинизма

Развитие христианства в контексте эллинистической культуры, имевшей очень прочные моральные представления, вынуждало Церковь давать более систематическое обоснование своим нравственным предложениям, дабы они не выглядели иррациональными. К тому же появились практические проблемы в жизни христиан в условиях языческого общества.

Все это побуждало к заимствованию и использованию в христианском учении моральных схем данного окружения, прежде всего из учения стоиков, например идеи естественного закона.

³См.: Flecha J. R. Teología moral fundamental. P. 33–74; Verecke L. Historia de la teología moral // Compagnoni F., Piana G., Privitera S., Vidal M. Nuevo diccionario de teología moral. Madrid, Ediciones Paulinas, 1992. P. 816–843.

⁴См. Втор 30, 15–20; Иер 21, 8; 1 Цар 8, 28; Мал 2, 8.

На Востоке (Александрийская школа) выделяются Климент Александрийский (†215 г.) и Ориген (†254 г.). Первый утверждает специфику христианской этики, не отрицая при этом положительных элементов эллинистической философии. Они являются семенами Слова, и сама философия играет роль педагога, ведущего греков ко Христу, подобно Ветхому Завету для евреев. В первой части своего сочинения «Педагог» он говорит об общих началах нравственности, а во второй и третьей трактует конкретные проблемы повседневной жизни.

Ориген в своей богословской рефлексии также нередко обращается к вопросам нравственности. Главный мотив его размышлений — человек, образ Божий, свободный и достигающий совершенства посредством достойного поведения и добродетельной жизни, благодаря чему он восстанавливает полноту подобия Богу.

На Западе, особенно в Северной Африке, многие авторы также занимались моральными проблемами. Наиболее значительные из них — Тертуллиан (†220 г.), Киприан Карфагенский (†258 г.) и особенно Лактанций, который в своих *Divinae Institutiones* (304–313 г.) дает по-настоящему систематическое изложение нравственного богословия, где, опираясь в основном на философию Цицерона, рационально обосновывает принципы нравственности и приспособляет их к вере таким образом, что у него моральная философия становится уже нравственным богословием.

Практически для всех этих авторов идеалом христианской этики является мученичество и готовность к нему как полноте отождествления со Христом.

1.3. IV век. св. Августин

Характерными чертами IV века стало распространение христианства в Римской империи и расцвет монашеской жизни вслед за окончанием эпохи гонений на христиан.

Этот период — «золотой век» нравственного поиска святых Отцов. С распространением христианской веры становятся общепринятыми и ее ценности, которые все более и более влияют на социальные устои, в том числе на гражданское законодательство. С другой стороны, с прекращением гонений идеал монашеской жизни заменяет идеал мученичества. Тогда же усиливается связь эллинистической философии (стоицизма и неоплатонизма) с библейским Откровением.

В Каппадокии (Малая Азия) св. Василий Великий (†379 г.) и св. Григорий Нисский (†394 г.), в Антиохии св. Иоанн Златоуст (†407 г.), патриарх Константинопольский, и на Западе св. Амвросий Мелиоланский (†397 г.) многократно обращались к различным нравственным темам, серьезно развивая в том числе социальное учение на основе соблюдения интересов социально незащищенных слоев.

Милостыня — не просто произвольное желание богатых поделиться частью своего богатства с бедными, но и обязанность, так как богатые владеют не собственными богатствами, а распоряжаются богатством бедных.

Своей вершины этическая мысль Отцов Церкви, несомненно, достигла в трудах св. Августина (354–430 гг.) Он неразрывно соединяет философию и богословие, разум и веру, природу и благодать, тем самым отражают собственное экзистенциальное переживание, благодаря которому только во Христе находит то, что долгое время искал в различных философских школах. Сама природа человека, в том числе и его разум, ищет счастья и блаженства, обрести которые можно только с помощью Божией благодати. Св. Августин высоко ценит человеческую мудрость и греческую философию, но исходя из реального состояния человека, поврежденного грехом, утверждает, что только собственными усилиями человеку невозможно достичь полноты истины. В этом отражается также его полемика с пелагианством.

Аналогично области бытия и познания, «вечные основы» (*rationes aeternae*) в Боге являются принципом нравственности. Эти вечные основы, или вечный закон, отражающие непреложную волю Божию относительно творения, проявляются по-разному, в зависимости от области, к которой относятся:

- *lex naturalis* (закон природы) — для неразумной природы;
- *lex rationis* (закон разума) — в мире логики и познания;
- *lex voluntatis*, или *ordo amoris* (закон воли, или порядок любви) — в вопросах нравственности, выраженных предписаниями (заповедями).

Подобно тому, как озарение (*illuminatio*) является наивысшим источником познания, существует и нравственное прозрение, отражающее волю Божию. Ее отчасти можно познать разумом: существуют некоторые всеобщие нормы поведения, пребывающие в уме и сердце человека, например: «не делай другим то, чего не желаешь себе».

Вся же полнота его нравственного содержания находится в Откровении, дающем возможность и его исполнения.

По мнению св. Августина, у человека есть «этическое априори», отражающееся в его постоянном поиске блага, хотя до встречи со Христом он ослеплен грехом. Оно есть всегда и у каждого человека, который стремится к Богу как полноте своего бытия и счастья, пусть даже не всегда осознанное.

Поиск блага отождествляется с поиском подлинного счастья, о котором у всех априорно есть хоть какое-то представление: «Наш дух, прежде чем мы достигаем счастья, уже обладает представлением о нем таким образом, что мы уже о нем знаем и верно и без всяких сомнений говорим, что хотим быть счастливыми»⁵.

Следовательно, источником нравственности является воля Божия. Но нельзя понимать ее в волюнтаристском смысле: воля Божия отождествляется с Его Премудростью, и Он повелевает всем согласно неизменному порядку, установленному Его Премудростью (именно это и есть «вечные основы»). Поэтому нельзя также воспринимать этику Августина только с точки зрения закона. Это в первую очередь этика свободы и любви. Вечный закон — не что-то внешнее относительно человека, но одно из основных его измерений. И если в области природы этот вечный закон жестко детерминирован, то в духовном мире, где выражается в форме заповеди, он предполагает человеческую свободу.

Августинское понимание свободы соответствует его христианской концепции человека: подлинная свобода — свобода от рабства греха. Грех ограничивает свободу, так как ослепляет человека и не позволяет ему видеть свое истинное благо. Следовательно, грех — свободный поступок, уменьшающий человеческую свободу и вредящий самому человеку. Когда человек грешит, он свободен «достаточно», но не «вполне».

Поэтому основная (психологическая) свобода направлена на поиск и достижение подлинного и конечного блага. Она не просто «свобода от принуждения», но свобода, стремящаяся ко Благу, которое породило ее и ведет к полноте. Таким образом, исполнение божественных заповедей, часто очень нелегкое, все равно освобождает человека, поскольку приближает его к полноте человечности.

В итоге эта полнота заключается в «необходимости любить Бо-

⁵De libero arbitrio. II, 9, 26.

га». Чем больше человек любит наивысшее Благо, тем свободнее становится.

В процессе перехода от основной свободы к ее полноте происходит освобождение от страстей и всех ограниченных благ, удаляющих человека от подлинного Блага:

«Этика занимается наивысшим Благом, к которому устремлены наши поступки. Это Благо, которое мы ищем ради Него самого, а не как средство для чего-то другого; когда мы находим Его, то не ищем более ничего для своего счастья. Именно поэтому называем Его нашей целью, так как все остальные вещи желаемы относительно этого «*Summit Bonum*», тогда как Оно желаемо само по себе»⁶.

Итак, если свобода — это открытость бесконечному благу, то грех — замкнутость и рабство. В итоге подлинная свобода — это любовь, которая есть сущность всякой добродетели:

«Поскольку в этой жизни не существует другой добродетели, как только любить Того, Кто должен быть любим, благоразумие заключается в том, чтобы выбрать Его, мужество в том, чтобы не удаляться от Него, несмотря ни на какие возможные трудности, воздержанность в том, чтобы не покидать Его, вопреки всем соблазнам, справедливость в том, чтобы не отойти от Него, невзирая на гордыню. Но что мы должны выбрать, в чем наша самая большая любовь, если не в том, что для нас самое желанное? Таким желаемым объектом является Бог, и поставить любую вещь выше Него или на тот же уровень означает неумение любить самих себя. На самом деле наше благо возрастает в той мере, в которой мы приближаемся к Нему, лучшему из всего возможного»⁷.

В знаменитом высказывании св. Августина «*dilige et quod vis fac*» («люби и делай, что хочешь») нет ничего нелогичного или субъективного, ведь любовь должна направляться к Богу правильным образом. Следовательно, она имеет объективные критерии и определенные цели.

Именно любовь руководит волей и направляет ее, и только любовью можно исполнить заповеди по-настоящему, а не просто формально:

⁶О граде Божиим VIII, 8.

⁷Послание 155, 4.13.

«Если эта заповедь соблюдается из страха наказания, а не ради любви и справедливости, то соблюдается рабски, а не свободно, и тогда не соблюдается вовсе. Действительно, никакой плод не будет хорошим, если не произрастет из корня любви»⁸.

Свобода и любовь тесно связаны, и невозможно понять одно без другого. Полноту свободы и любви, т. е. высшую степень счастья, можно обрести только после смерти, когда наступает полнота общения человека с Богом, т. е. «*frui*» — наслаждение, при котором душа обретает в Боге покой и мир: «*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*».

2. СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

2.1. V–VI века

Нравственные размышления святых Отцов после падения Римской империи и варварских вторжений развиваются в русле основных направлений предыдущего периода: подчеркивается значение совершенства как цели, к которой устремлена нравственность, соответственно устанавливается приоритет добродетелей, прежде всего любви; их учение опирается на Библию и наиболее значимые моральные системы эллинизма (стоицизм и платонизм); особо акцентируется литургическое вдохновение. Среди авторов этого периода выделяется св. Григорий Великий (†604 г.), в первую очередь своим сочинением *Moralia in Job*.

2.2. VII–XI века

Это время обращения варваров, прежде всего благодаря усилиям бретонских и ирландских монахов. Они распространили практику индивидуальной исповеди, в которой каждому греху соответствовал определенный епитимьяльный «тариф». Такие епитимьи были определены «епитимьяльными книгами», которые не содержали никакого нравственного учения, в них была только казуистика, как правило, хаотично изложенная.

Тем не менее они были первыми учебниками христианской нравственности как отдельной богословской дисциплины. В них же

⁸De spiritu et littera 14, 26.

нравственное размышление начинает отделяться от догматического богословия, Библии и духовной жизни; эти книги становятся предшественниками казуистики XVI–XVII вв., чье влияние продолжалось до Второго Ватиканского Собора.

2.3. XI–XII века

На протяжении данного периода идет глубокий и серьезный процесс размышления о нравственности, который приводит средневековое богословие к вершине, прежде всего в лице доминиканской и францисканской школ, уже в XIII в.

Среди авторов того времени следует выделить несколько имен: *Ансельм Кентерберийский* (†1109 г.): размышляет о свободе как способности к добру и подчеркивает побуждение (добрую волю) субъекта в оценке моральных поступков.

Абеляр (†1143 г.): в своем сочинении *Этика* трактует грех как оскорбление Бога, однако полагает, что богословие не может ограничиваться комментарием Священного Писания, а должно опираться и на философский разум, потому что христианская этика не отрицает философскую, а является разновидностью последней. Что касается содержания и мотиваций в оценке нравственности поступков, то здесь Абеляр так сильно подчеркивает субъективные аспекты, т. е. мотивацию, сознание и согласие, что не оставляет за объективной стороной (материей, содержанием) почти никакой нравственной роли.

Св. Бернард Клервоский (†1153 г.): реагирует на преувеличение субъективной стороны поступков (которую все же признает) и напоминает, что объективное содержание морального закона чрезвычайно важно, ведь без него человек может сбиться с истинного пути к Богу, в обращении к которому и состоит нравственная жизнь.

Петр Ломбардский (†1159 г.) решительным образом повлиял на всю последующую схоластику своими четырьмя книгами «*О сентенциях*», где содержатся практически все основные темы нравственности: свобода, грех, благодать, роль намерения в моральных поступках, богословские и кардинальные добродетели и т. д. Его размышления наполнены положительным смыслом, приоритетом любви и христианского достоинства образа Божия над грехом и запретом, соединением нравственности и догматического богословия, библейским вдохновением. Особое влияние книги «*О сентенциях*»

оказали на понимание добродетелей св. Фомой, ставшее основополагающим в томистской этике.

2.4. Францисканская и доминиканская школы

В XIII в. произошли три важнейших для развития богословия события: 1) открытие университетов, новых центров культурной жизни; 2) создание новых монашеских орденов — францисканского и доминиканского; 3) обнаружение текстов Аристотеля, в том числе его *Этики*.

2.4.1. Доминиканцы

Св. Альберт Великий (†1280 г.) был тем, кто впервые использовал в богословии философию Аристотеля и тем самым подготовил почву для учения св. Фомы Аквинского.

В богословско-этическом размышлении св. Фомы (†1274 г.) сливаются и достигают своей вершины все течения, которые, опираясь на эллинизм, развиваются в христианстве в святоотеческий и средневековый периоды: размышления о естественном законе, смысле человеческой природы и добродетели, о библейском Откровении и тесной связи между нравственностью и догматикой.

Св. Фома, используя философскую схему Аристотеля, разрабатывает чисто богословскую этику, где Бог является и исходной точкой, и конечной целью нравственной жизни.

На самом деле томизм удивительным образом соединяет богословско-религиозную перспективу с антропологической, основываясь на понимании человека как *образа Божия*. Именно такое понимание — одновременно богословское и антропологическое — обосновывает этическое размышление в богословском контексте; благодаря ему можно сказать, что все богословие является этикой:

«Как пишет Иоанн Дамаскин, человек сотворен по образу Божию, а «образ» означает разумное существо, наделенное свободным произволением и властью над собой. Поэтому после упоминания об Образце, т. е. о Боге и о вещах, созданных Божией властью согласно Его воле, необходимо рассмотреть и Его образ, который и есть человек, в том смысле, что он есть начало своих действий, потому что наделен свободным произволением и властью над своими поступками»⁹.

⁹Сумма теологии I–II, предисловие.

А если человек — образ Божий, значит, и нравственный порядок — дело Господне: Бог создал мир и наделил его собственным порядком согласно природе каждой вещи. В случае человека этот естественный закон, определяющий его цель — а следовательно, и то, кем он должен быть, — заложен в его разумной природе. Поэтому нельзя понимать естественный (нравственный) закон как совокупность подробных предписаний, которых человек просто должен придерживаться. Совсем наоборот — естественный закон является принципом нравственного *распознавания*, позволяющего человеку самому направлять себя и делать правильный выбор в самых разных обстоятельствах.

Отсюда понятно определение естественного закона как «участия разумного естества в вечном законе»¹⁰.

Использование аристотелевских категорий позволяет св. Фоме разработать платоновскую идею участия таким образом, что сохраняется устойчивость и автономия мира и нравственной жизни.

Человек собственным разумом обнаруживает, что естественная цель его природы, а также ее полнота и благополучие заключены не просто в приобретении определенного нравственного совершенства (по Аристотелю — добродетели), но обретаются только в Боге.

Человек, образ Божий, бесконечно открыт и устремлен к Богу, так как только в Нем, источнике и цели всякого блага, обретает покой. В этом обнаруживаются августи́нские корни томистской этики, хотя у св. Фомы более подчеркивается интеллектуальный аспект: там, где св. Августин говорит о единении с Богом в любви, св. Фома имеет в виду созерцание Бога интеллектом.

Нравственная жизнь и, прежде всего, нравственный поступок понимаются как «движение разумного существа к Богу». Это движение свободное, потому разумное, и влечет за собой развитие всех человеческих способностей в правильном направлении, и в этом проявляется добродетель.

Антропологический смысл этики св. Фомы более всего проявляется в том, что стержнем его нравственного размышления становится понятие добродетели, а не закона.

Он понимает закон не как внешнюю и принуждающую норму, воздействующую на нравственный субъект, но как объективный путеводитель в самостоятельном развитии человека, т. е. как основу добродетели. Добродетель, в свою очередь, не просто нечто, нахо-

¹⁰ Фома Аквинский. Сумма теологии I–II, 90, 2.

дящееся вне человека, но внутренний плод его развития: действующий образ, направляющий человеческие способности к добру.

Св. Фома признает кардинальные добродетели как добродетели подлинные в чисто естественном плане, но считает, что только богословские добродетели, влитые в душу Богом, являются полностью таковыми, ибо они внутренне должным образом располагают человека к конечной и абсолютной цели¹¹. В этом смысле преимущество над всеми остальными имеет добродетель любви, которая есть *форма* всякой добродетели, поскольку включает в себя все остальные.

Новый закон Евангелия следует понимать в данной перспективе, именно в нем естественный закон находит свою полноту. Поэтому нельзя воспринимать новый закон как совокупность новых предписаний, добавляемых к естественным. Скорее новый закон — это присутствие в христианине Святого Духа, направляющего, освящающего и укрепляющего его в реализации того, что сам Дух ему открывает, — его призвания¹².

В итоге этическая концепция св. Фомы, далекая от всякого легализма, или законничества, сосредоточивается вокруг понятия добродетели, имеет сильную экзистенциальную окраску и подчеркивает (с удивительным равновесием) самостоятельность человека и присутствие в нем благодати Христовой.

Поэтому принято считать, что богословская этика св. Фомы представляет собой совершенный синтез истории нравственного богословия, чья плодотворность в изобилии проявится исторически¹³.

И действительно, его плодотворность видна в возрождении томизма в XVI в., особенно на примере школы Саламанки (Франциско де Витория, Доминго Сото, Мельчор Кано, Доминго Баньес, Франциско Суарес¹⁴), которая, сохраняя верность духу св. Фомы, сумела взяться за новые проблемы, возникшие с открытием и завоеванием Америки и рождением новых государств. Названная школа, в результате размышления над данными проблемами, дала на них ответ, заложив тем самым метафизические и юридические основы прав человека, политического права, государственного суверенитета и международного права.

¹¹ См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии I–II*, 65, 2.

¹² См.: *Pinckaers S. La ley nueva, en la cima de la moral cristiana // Comentarios a la «Veritatis splendor» / Ed. del Pozo Abejón G. P. 484.*

¹³ См.: *Vereeske L. Historia de la teología moral // Там же. P. 826.*

¹⁴ См.: *Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петербург. у-та, 2006.*

В конце XIX в. вновь произошло возрождение томизма в области нравственного богословия (особенно в Германии), стремившееся преодолеть господствовавшую тогда казуистику и восстановить центральную роль богословского подхода к этике и понятию добродетели вместо закона.

2.4.2. Францисканцы

Францисканская школа начинается с Александра Гэльского (†1245 г.). Его богословие уже отражает две главные черты, присутствующие во всей францисканской традиции и отличающие ее от доминиканской: платонизм и августицизм (в отличие от аристотелизма св. Фомы), а также приоритет воли (у св. Фомы — приоритет интеллекта) в нравственной жизни.

Однако нравственное богословие св. Бонавентуры содержит все основные элементы учения св. Фомы: Бог — источник и конечная цель всей моральной жизни, понимаемой как *Itinerarium mentis ad Deum*; разумность естественного закона, поскольку он отражает вечный закон; преимущество добродетели над законом и приоритет любви.

Но св. Бонавентура в большей степени подчеркивает роль воли и в меньшей мере признает независимость кардинальных добродетелей. По его мнению, естественные поступки, не одухотворенные любовью, являются нравственно индифферентными.

Акцентирование воли еще сильнее проявляется в богословии Иоанна Дунса Ското (†1305 г.), для которого сущность естественного закона заключается не в его внутренней разумности, а в отражении им воли Божией и, следовательно, в его обязующем характере. Хотя Дунс Ското не дошел до крайностей номиналистического волюнтаризма, можно сказать, что своим богословием он его подготовил.

3. НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ С XIV В. ДО НАШЕГО ВРЕМЕНИ

С XIV в. начинается период глубоких перемен в нравственном богословии, а следовательно, и в понимании христианской этики. Нравственное богословие становится отдельным предметом, что способствует его специализации. Одновременно происходит процесс

его постепенного отхода от библейского Откровения и догматического богословия и сближения с каноническим правом и казуистикой.

Совпадение различных факторов, тесно между собой связанных, способствует данной тенденции.

3.1. Номинализм

Первый главный фактор — номинализм XIV в. У. Оккам (†1350 г.) отрицает способность разума открывать сущность вещей, которая была бы их природой. Нет сущности вообще, следовательно, нет и человеческой сущности, т. е. человеческой природы в метафизическом смысле. В итоге невозможно обнаружить разумом общий нравственный порядок, а именно естественный закон.

Добро и зло — это не что-то абсолютное и объективное, доступное разуму; это реальности относительные, зависящие непосредственно от воли Божией. Поступок бывает плохим или хорошим в зависимости от того, предписывает или запрещает его Бог.

Воля Божия, единственная основа обязанности, отражена в нравственном законе, который человек познает, в первую очередь, в Божественном Откровении как совокупность позитивных предписаний. А если человек собственным разумом познает данные предписания, то это возможно лишь в силу его способности почувствовать, что нужно делать, а что нельзя, но не в том смысле, что он способен понять внутреннюю разумность закона.

Существенно меняется понимание естественного закона: он сводится к совокупности позитивных предписаний, установленных Богом, который мог бы, если бы захотел, предписать и другое.

Этика Оккама чисто позитивна, сосредоточена на понятиях закона и обязанности. Нравственность состоит из послушания закону, т. е. заинтересована только в отдельных поступках. Наконец, благодать Божия сводится к внешнему условию человеческого акта, в том смысле, что такой акт имеет ценность лишь потому, что Бог свободно принимает его.

Этический позитивизм номинализма широко распространился в Новое время благодаря лютеранской Реформации, которая сделала номиналистические предпосылки своими.

3.2. Рационализм

Другой фактор, способствовавший появлению казуистики, — рационализм Нового времени. Математическо-дедуктивное понимание разума привело к тому, что моральная задача стала восприниматься прежде всего как дедукция норм на основе определенного понимания человеческой природы. Здесь моральная философия сосредоточивается на нормах и правильности поступков и забывает, или игнорирует, понятие добродетели¹⁵.

3.3. Тридентский Собор

Наконец, сильное влияние на укрепление казуистического подхода к христианской этике и ее отделению от Библии и богословия оказало требование Тридентского Собора относительно того, чтобы в таинстве покаяния кающийся точно определил все грехи, их число, вид и обстоятельства¹⁶. Такие предписания требовали не только от кающегося, но и от исповедника хороших знаний казуистической морали. Аналогично нравственное богословие должно было заниматься прежде всего и почти исключительно распознаванием отдельных, трудных для совести случаев, т. е. конкретным применением моральных законов (отраженных в канонах) в практике исповеди.

3.4. Эпоха «моральных систем»

В XVII в. появились специальные учебники под названием (как правило) *Institutionum moralium*, которые продолжили традицию предыдущих учебников (*Summae confessionalis*), существовавших с XIII в., и вместе с тем адаптировали их к новым требованиям. В этих учебных пособиях право и казуистика имеют явный приоритет¹⁷.

В таком контексте начинается новая эпоха нравственного богословия — эпоха *моральных систем*, в течение которой (на протяжении XVII–XVIII вв.) произошли серьезные столкновения лаксизма с ригоризмом.

¹⁵См.: Макинтайр А. После добродетель: исследования теории морали. Екатеринбург: Деловая Книга, 2000.

¹⁶См.: DS 1707.

¹⁷См.: Vico Peinado J. *Éticas teológicas de ayer y de hoy*, Madrid: San Pablo, 1993. P. 54–66.

Появление моральных систем является прямым следствием господства казуистики в нравственной сфере. Теперь этические размышления касаются почти исключительно отдельных случаев, рассматриваемых в свете позитивистских законов. Но невозможно абсолютно регламентировать область нравственных решений: реальные ситуации всегда глубже и сложнее, чем любая схема. Следовательно, при отсутствии возможности заполнить пробел между общими законами и конкретной ситуацией чрезвычайную важность приобретает совесть. Но совесть в данном случае понимается относительно закона: ее задача в том, чтобы правильно применить закон. Однако в конкретных ситуациях часто возникают сомнения: какой закон здесь нужно применить? Подпадает ли эта ситуация под данный закон? Как действовать в случае столкновения различных законов?

Поскольку относительно моральных проблем не существует абсолютной математической точности, совесть нередко вынуждена принимать решения в ситуации неоднозначности, особенно тогда, когда между самими моралистами есть разногласие.

Такая постановка вопроса, где не добродетель, а закон занимает центральное место, привела к появлению так называемых *моральных систем*, вокруг которых практически и сосредоточилась вся моральная дискуссия в XVII–XVIII вв. Они разделились на две основные тенденции: лаксизм и ригоризм.

3.4.1. Лаксизм и пробабиллизм

Лаксизм защищает права субъективной совести перед законом тогда, когда существует хоть малейшее сомнение в действительности закона применительно к данному случаю. Главная теория лаксизма называется *пробабиллизм* (от слова «*probabilitas*» — вероятность). Она утверждает, что при наличии двух мнений, одно из которых более вероятно, а другое просто вероятно (или даже менее вероятно), можно поступать согласно последнему: «*Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit*» (Bartholomé de Medina, 1577).

Лаксизм старается защитить свободу от принуждения закона, а моральный закон толкует как чисто внешнее принуждение (а не как содействие добродетели), и тем самым занижает минимальные границы нравственной обязательности.

Лаксизм получил сильное распространение в XVII в., но в конце концов был осужден от имени Церкви папой Иннокентием XI¹⁸.

3.4.2. Ригоризм и пробабилиоризм

Ригоризм, или туциоризм (от лат. *«tutus»* — уверенный), стал сильным противодействием лаксизму, особенно после его осуждения Церковью. Он утверждал, что достаточно малейшей вероятности действительности какого-то закона, чтобы человек был обязан исполнять его так же, как если бы он был абсолютно очевиден (*«tutior vel certa»*).

Церковь осудила также крайний ригоризм (Александр VIII, 1690¹⁹) и, преобразовав его, предложила более «мягкую» версию — пробабилиоризм (от лат. *«probabilior»* — более вероятно): чтобы поступать свободно, а не по закону, необходимо, чтобы мнение в поддержку свободы было более вероятно, чем мнение в поддержку закона.

Другая версия ригоризма — янсенизм (К. Янсенио, †1638; А. Арнолд, †1694; Б. Паскаль, †1662) — представляет собой крайне пессимистическое понимание человеческой природы: она абсолютно искажена грехом, разум неспособен найти истину, следовательно, человек исключительно с помощью библейского Откровения может познать волю Божию и с помощью благодати исполнить ее.

Ригоризм и одновременно казуистический подход к этике господствовали в нравственном богословии Католической Церкви практически до Второго Ватиканского Собора. В XVIII, XIX и XX вв. предпринимались отдельные попытки обновления, однако не удалось преодолеть общие тенденции, отягощенные тяжелыми недостатками, главный из которых состоял в чрезмерно юридическом подходе к пониманию нравственности: приоритет закона над добродетелью, противостояние совести и закона, как будто они находятся по разные стороны нравственности. Это стало результатом внешнего и позитивистского понимания закона, когда он соотносится со свободой только как ее ограничение. Такое понимание не осознает принципиальной рациональности естественного закона. В русле настоящей традиции естественного закона этот закон отождествляется с практическим разумом, в котором именно совесть является основным моментом.

¹⁸См.: DS 2021–2065 (о лаксизме); 2101–2167 (о пробабилизме).

¹⁹См.: DS, 2301–2332.

Итак, в нравственном подходе «моральных систем» этика отделяется от веры и становится независимой практикой, связанной исключительно с материальным содержанием отдельных актов; тем самым укрепляется приоритет закона (либо в виде лаксизма, либо в виде ригоризма) и его судебная роль, но поскольку такой суд является делом и компетенцией исповедников, то он способствует моральной зависимости верующих и тем самым формирует «гетерономную этику». И наконец, подобная этика сосредоточена исключительно на грехах и в большой степени индивидуалистична.

3.5. Попытки обновления нравственного богословия до Второго Ватиканского Собора

В течение XVIII–XX вв. предпринимались различные попытки обновления нравственного богословия, с целью преодолеть казуистику и полемику между лаксизмом и ригоризмом, опираясь на новые принципы.

Здесь следует упомянуть:

— *Учение св. Альфонса Лигуори.* Хотя его систему называли «эквивипробабализм», она не является просто какой-то промежуточной формой между пробабализмом и пробабалиоризмом. Св. Альфонс понимает совесть и благоразумие как некие измерения личности, устремленные к Богу таким образом, что совесть не ограничивается механическим применением закона. Для него конкретные обстоятельства и их благоразумное рассмотрение играют центральную роль. Рассуждения св. Альфонса Лигуори отличаются большой взвешенностью и весьма положительно повлияли на нравственное богословие XIX в., но в целом все равно сохранялось казуистическое направление.

— *Тубинская школа.* В XIX в. в Германии была сделана мощная попытка обновления нравственного богословия посредством соединения морали, догматического богословия и Библии. Авторы Тубинской школы искали основы христианской этики в персонализме и христологии, но несмотря на их значительные успехи в осуществлении указанного синтеза, им недостает практических указаний для решения конкретных проблем.

— *Обновление томизма.* Наконец, в XIX в. зародилось новое томистское движение, которое также стремилось к обновлению нравственного богословия и преодолению казуистики.

Подобные попытки обновления продолжились и в XX в. Са-

мые разные богословы старались найти систематические и универсальные принципы христианской этики, способные преодолеть атомизм актов в казуистике: Фриц Тильман (Fritz Tillmann): следование за Христом; Е. Мерш (E. Mersch): мистическое Тело Христово и христианская этика как соединение со Христом; И. Штельценбергер (J. Stelzenberger): приход Царства Божия и его принятие; Г. Гиллеман (G. Gilleman): преимущество любви. Великим синтезом всех этих попыток стала книга В. Геринга *Закон Христа* (1954).

Указанные попытки не привели к преодолению господства казуистики в нравственном богословии, но подготовили решительное обновление его после Второго Ватиканского Собора

3.6. От Второго Ватиканского Собора до настоящего времени

Второй Ватиканский Собор в основном принял главные направления богословской мысли XX в., которые пытались разрешить (в духе верности библейскому Откровению и Преданию Церкви) вопросы, появившиеся в Новое время. Сам Собор явился великим ответом на новые тенденции современности: демифологизация религии, секуляризация, либерализм, социализм, экзистенциализм и т. д.

Все же Второй Ватиканский Собор мало обращался к теме нравственности. Общие направления можно найти в документах LG (Догматическая Конституция о Церкви) 39–42 и GS (Пастырская Конституция о Церкви в современном мире). В первом документе содержатся элементы этики совершенной любви, а во втором сформулированы основные принципы социальной нравственности для всех людей.

Решающий толчок обновлению нравственного богословия дал очень краткий текст из Декрета о подготовке к священству:

«Особую заботу надлежит проявить о совершенствовании нравственного богословия, научное изложение которого, в большей степени насыщенное учением Священного Писания, должно проливать свет на возвышенное призвание верующих во Христа и на их обязанность приносить в любви плоды ради жизни мира» (OT 16).

Такой призыв Собора оказался чрезвычайно важным и повлек за собой радикальный поворот в ориентации нравственного бого-

словия, которое вернулось к библейскому Откровению, установило связь с догматическим богословием и рассталось с казуистикой. Таким образом подчеркивалась положительная сторона моральной жизни, которая должна сосредоточиваться не исключительно на грехе, но на возвышении христианского призвания и на плодах любви, которые оно должно приносить, ради жизни мира.

Такая перспектива предполагает использование данных антропологии и психологии (научно изложенных), философский персонализм, библейское вдохновение, эkkлезиологию народа Божия (всеобщее призвание к святости), а также социальное и историческое, а не только индивидуальное измерение этики (обязанность христианина приносить плоды любви ради жизни мира).

С тех пор нравственное богословие развивалось благодаря активным и глубоким попыткам найти подходящие формы изложения согласно призыву Собора. Такие усилия были нелегкими, но вместе с тем небесполезными. И хотя порой Учительство Церкви было вынуждено высказывать определенные предупреждения относительно некоторых из них, можно сказать, что в целом обновление нравственного богословия после Второго Ватиканского Собора представляло собой восстановление традиции первых веков христианства (до св. Фомы включительно). С другой стороны, от Нового времени сохранилась специализированная трактовка нравственного богословия в качестве отдельного предмета, хотя и тесно связанного с другими областями богословия.

Глава 4

НОРМЫ И ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

1. НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ И ПОНЯТИЕ «ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА»¹

Моральный опыт свидетельствует о существовании нормативного измерения человеческой жизни. Философская этика занимается этим измерением различным образом, говоря и стараясь объяснить понятие долга, или обязанности. Главная черта нравственного долга, в отличие от общественных и позитивно законных обязанностей, — его безусловный характер.

Такое измерение соотносится с объективной стороной нравственных поступков, т. е. с их содержанием, в силу их правильности или неправильности; и оно отражается в моральных нормах, представляющих собой нормативные предложения (приказы, запреты и разрешения), которые указывают минимальные и необходимые (но недостаточные) условия для того, чтобы человеку быть хорошим.

Очень древняя традиция, чьи корни находятся уже в греческой философии, которую христианство в основном приняло и развило, определяет это измерение понятием «естественный закон» (*lex naturalis*).

Когда мы говорим о естественном законе, необходимо иметь в виду:

— что данный закон означает не позитивный и написанный закон, как в случае гражданских и уголовных кодексов, а объективные требования человеческого поведения;

— что *естество* связано не с физической природой, а со специфической человеческой природой, или сущностью, которая разумна.

¹См.: Blázquez N. Ley natural // Comentarios a la «Veritatis splendor» / Ed. del Pozo Abejón G. P. 593–618.

Итак, под естественным законом нужно понимать совокупность моральных требований, которые человек обнаруживает своим практическим разумом. Можно даже сказать, что естественный закон и практический разум тождественны между собой. Человек поступает согласно естественному закону тогда, когда его поведение разумно, т. е. правильно.

Правда, были времена (особенно в XII и в XIV–XIX вв.), когда естественный закон понимался как подробный кодекс правил, аналогичный позитивному законодательству, но в патристике (особенно у св. Августина) и, прежде всего, в классической теории св. Фомы смысл естественного закона толкуется совсем иначе. Подобно тому, как теоретический разум воспринимает интуитивно и естественно первичные принципы логики и метафизики (принципы непротиворечия, отождествления, геометрические аксиомы и пр.), практический разум интуитивно понимает более универсальные начала действия: «*Bonum faciendum, malum vitandum*»², — «делай добро и избегай зла».

Такое общее предписание в качестве нравственной аксиомы очевидно, и неведение относительно его просто невозможно.

Если в теоретическом плане существует естественная гармония между разумом и истиной (так что разум склоняется по своей природе к истине), то аналогичным образом существует естественная склонность практического разума и воли к добру.

В этом смысле естественный закон прежде всего не повелевает иного, как только поступать согласно разуму, что отражает изначальный нравственный характер человека.

Конечно, сначала нужно точно определить, что это значит. Вторая ступень естественного закона включает в себе другие общие нормы, которые прямо не очевидны, но так легко выводятся из первого принципа, что вряд ли кто-нибудь, обладающий здравым умом, может их не знать. К ним относятся предписания Декалога: любить Бога, почитать родителей, не убивать, не прелюбодействовать, не красть и т. д.

На самом деле св. Фома считает предписания Декалога частью естественного закона, но уже второй его ступени. Любой здравомыслящий человек понимает, что они отражают минимум честности, требуемый от нормального человека.

Наконец, есть еще третья ступень естественного закона, кото-

² Фома Аквинский. Сумма теологии I–II, 94, 2.

рая относится к конкретным ситуациям и обстоятельствам, где сам человек в свете общих положений второй ступени должен самостоятельно и благоразумно решить, как ему поступать.

Значит, следует понимать естественный закон не как подробный кодекс правил, а скорее как герменевтический подход к рассмотрению конкретных случаев, т. е. как практическую мудрость благоразумного человека и его способность принимать правильное решение в конкретной ситуации.

Классическое определение естественного закона: «*Participatio legis aeternae in criatura rationali*» — «участие в вечном законе разумного естества» — позволяет понять, что его требования вписаны в душу человека и его практический разум: он способен самостоятельно открыть общие требования добра и отсюда понять, как поступать в конкретной ситуации.

Таким образом, сохраняется объективность нравственного порядка (недостаточно свободного решения, чтобы поступать правильно, так как не любое поведение соответствует требованиям человеческой природы и ее достоинству) и одновременно права морального субъекта, его автономии и совести.

Это видно из того, что традиция естественного закона учитывает различные составляющие (объективные и субъективные) для принятия правильного решения:

— *естественный закон*, или объективный нравственный порядок, и его общие требования;

— *synderesis* — по-видимому, искажение греческого слова «*syneidesis*» (интуиция, сознание собственных поступков), в Средневековье это означало способность и склонность к тому, чтобы распознавать добро и зло вообще;

— *совесть* — распознавание добра и зла в конкретных обстоятельствах.

Когда процесс принятия решения совершается правильно, он называется «*recta ratio*» («верным разумом»).

Хотя сам св. Фома признавал первичные и общие принципы естественного закона универсальными и неизменными, но в конкретных ситуациях он допускал, что закон действует «*ut in pluribus*», т. е. для большинства случаев; значит, могут быть исключения в силу разных обстоятельств или из-за неведения³.

С другой стороны, несмотря на неизменность содержания есте-

³См.: Там же. I–II, 94, 4.

ственного закона, в ходе истории происходит его познание, и человек, так же как и все человечество, может открывать новые требования, до сих пор ему неизвестные⁴.

Наконец, по мнению Фомы, естественный закон доступен человеческому разуму в своих наиболее общих принципах; но страсти, действующие в человеческой душе в результате грехопадения, препятствуют его полному знанию и исполнению. Поэтому человек нуждается в Откровении, которое восстанавливает и совершенствует закон, вписанный Богом в его сердце.

2. РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА⁵

Хотя выражение «естественный закон» греческого происхождения и как таковое отсутствует в Библии, смысл этого понятия вполне можно найти и в Ветхом и в Новом Заветах. Десятословие является прекрасным примером этому, причем не единственным. Уже из самого творения видно, что этот мир хорош, наделен бесчисленными достоинствами (гармонией, красотой, порядком), и вершина творения — человек, образ Божий, познавший добро и зло, т. е. нравственный порядок, которого он должен придерживаться и смысл которого не может менять. И началось все не с Откровения закона на горе Синай: ясно, что все люди от самого начала человечества имеют представление о добре и зле, и их поступки судимы в свете абсолютного и неписаного закона.

Аналогично и в Новом Завете: разнообразные тексты говорят о том, что существует объективный нравственный порядок, вложенный Богом в сердца всех людей, который они могут познать естественным образом⁶.

Новое в Библейском Откровении заключается в том, что моральное поведение, даже в рамках естественного закона, имеет непосредственный религиозный смысл: человек должен быть добрым, потому что добр сам Бог, источник всякого блага. Нравственность является ответом на призыв Бога: исповедовать и любить Его означает не просто проявлять это только в религиозных обрядах, а, прежде всего, в заботе о ближнем, т. е. вера требует от человека

⁴См.: Там же. I–II, 94, 5.

⁵См.: *Pinckaers S.* La ley nueva, en la cima de la moral cristiana. P. 481–483.

⁶См.: Рим 1, 24–32; 2, 13–14, 16; 7, 22–23 и пр.

поступать в отношении других подобно тому, как Бог действует в отношении нас.

В этом смысле Десятословие и его предписания заключают в себе тот нравственный минимум религиозной веры, который говорит о несовместимости религиозности и безнравственности: «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев 11, 44; см. 19, 2 и др.).

Такой моральный минимум можно определить как этику уважения. Все же нельзя сказать, что нравственность Ветхого Завета ограничивается этикой минимума и является только этикой закона. В нем имеются бесчисленные примеры любви и милосердия, хотя в полном смысле новый закон появился только с Иисусом Христом.

Поскольку Бог дал Израилю Десятословие как основу Завета, сделавшего Израиль «избранным народом», выполнение Его предписаний требует большего, чем внешнее рабское послушание. Десятословие ждет ответа любви согласно главной заповеди Второзакония: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всеми силами твоими» (Вт 6, 4–5).

Св. Августин говорит об этом весьма красноречиво: «Любовь ведет нас к соблюдению заповедей или соблюдение заповедей рождает любовь? Кто может сомневаться, что любовь предшествует соблюдению заповедей? Следовательно, кто не любит, не имеет основания их соблюдать»⁷.

Уже в Десятословии заложена основа двойной заповеди любви к Богу (первая ее часть) и ближнему (вторая часть). Можно сказать, что нравственность Ветхого Завета устремлена к нравственности Нового Завета, а последняя, в свою очередь, восстанавливает, сохраняет и возвеличивает первую.

3. ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Понятие «естественный закон» имеет глубокие корни в западной философской традиции, а также в католическом богословии, поэтому употребляется практически постоянно в документах Учительства Церкви. Именно энциклика *Veritatis splendor* стала решительным поворотом к восстановлению данной традиции как ответ на отдельные направления нравственного богословия, возникшие после Второго Ватиканского Собора, в которых, как кажется, ста-

⁷In Iohannis Evangelium tractatus 82, 3; см. VS 12 и 22.

вится под вопрос объективное содержание моральных требований и ценностей: речь идет об автономии совести, свободе и историчности природы человека.

С другой стороны, часто встречаются трудности в понимании естественного закона и его критика, которые относятся более к терминологии либо к неправильному толкованию, нежели к подлинному его смыслу.

Начиная с последнего, нужно сказать, что понимание естественного закона в Новое время подверглось негативному влиянию номинализма и рационализма, которые утратили подлинную идею человеческой природы в метафизическом смысле. В Новое время природа, или естество, означает совокупность чистых фактов, лишенных ценностного измерения и являющихся предметом изучения позитивных наук. К тому же новое понимание природы и кризис метафизики привели к разрыву между верой и разумом. Поэтому основание естественного закона воспринимается либо в фидеистическом смысле (естественный закон — это то, что Бог повелевает, потому что это Он повелевает), либо чисто рационалистически (юзнатурализм), без связи с Богом. В обоих случаях естественный закон понимается больше как позитивный кодекс подробных норм, чем как рациональная способность нравственного субъекта.

Поскольку такое понимание оказывало значительное влияние на нравственное богословие Католической Церкви начиная с XVI в. и практически до Второго Ватиканского Собора, можно понять сильную реакцию против него. Именно поэтому стало необходимо восстановить истинное понимание естественного закона в его классическом выражении (как это было в патристике, у св. Августина и св. Фомы), что и сделала энциклика *VS*.

Однако есть проблемы и в области терминологии. Современные понятия «закон» и «естество» («природа») не соответствуют традиционному их пониманию.

Итак, некоторые утверждают, что естественный закон не является ни естественным, ни законом.

Под законом сегодня понимают, прежде всего, позитивный закон, т. е. право, например: гражданское, уголовное и т. д.

Что касается естества, или природы, то его в наше время понимают обычно не метафизическим образом, где все существующее имеет свою природу, в том числе человек — природу разумную, а как то, что противоположно человеческому сознанию, как чистую

внешность, т. е. предмет естественных наук (физики, биологии и т. д.).

В конечном счете важна не сама терминология; главное в том, что такой (или другой) терминологией доказывается. А идея естественного закона, в конце концов, показывает объективность и универсальность моральных требований и ценностей, их рациональную доступность, принципиальную связь между человеческой свободой, совестью и объективным порядком.

И все это можно прекрасно выразить с помощью понятий таких современных направлений философии, как феноменология, аксиология, деонтологизм и персонализм. Ясный признак существования в сегодняшнем мире определенного понимания указаний естественного закона — широкое распространение действительности прав человека, которые никак не могли бы существовать, если бы нравственность не имела объективного содержания.

Поскольку сама энциклика утверждает, что «Учительство Церкви не имеет намерения навязывать никакую ограниченную теологическую систему, тем более философскую» (VS 29), богословие может излагать содержание традиции естественного закона с помощью тех понятий и систем, что более соответствуют современному менталитету, где находят свое отражение новые научные знания, так же как и исторический характер понимания и углубления моральных требований и ценностей. И тем самым нужно напоминать, что подобные изложения не являются новейшими открытиями, а именно углублениями, которые наследуют и продолжают мощную традицию, достигшую в философии св. Фомы одной из своих вершин и отражающую убеждения человечества от начала его существования.

4. НОВЫЙ ВЕК ЕВАНГЕЛИЯ⁸

4.1. Новый закон: новая перспектива нравственности

Большинство учебников нравственного богословия после Тридентского Собора и вплоть до Второго Ватиканского Собора рассматривали закон только с позиции естественного закона, часто понимаемого в юридическом духе. Они толковали христианскую этику исключительно с точки зрения обязанностей и запретов. После

⁸См.: *Pinckaers S. La ley nueva, en la cima de la moral cristiana. P. 475–498.*

Второго Ватиканского Собора, следуя его указаниям⁹, нравственное богословие старается присоединить к пониманию нравственности новый Закон любви и тем самым возвращается к традиции Церкви, идущей от св. Отцов и св. Фомы.

Особенно выразительно проявляется этот возврат и решительное обновление понятия евангельской нравственности в энциклике *Сияние истины*. В ней Иоанн Павел II ставит моральный вопрос, опираясь на разговор Иисуса с богатым юношей¹⁰, в котором тот спрашивает Иисуса: «Учитель благий! Что делать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?» Значит, нравственность — это не просто система норм, но вопрос экзистенциальный, касающийся всей жизни человека, ее полноты и конечного смысла. Моральный вопрос не ограничивается проблемой разрешений и запрещений, но соотносится с широким и открытым вопросом о том, что есть благо для человека.

В ответе Иисуса находим ценные указания для понимания корня и источника нравственного измерения человека, а также смысла естественной морали и новизны закона Евангелия, и наконец, для правильного понимания взаимосвязи естественного и нового законов.

Во-первых, Он говорит: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог». Значит, Бог является источником всякого блага. Моральные требования и ценности, которые стоят перед человеком так прямо, можно понять и принять полностью только в тесной связи с Богом, от которого все они происходят. Следовательно, только в Боге может найти человек исчерпывающий ответ на свой экзистенциальный поиск и жажду полноты смысла жизни.

Во-вторых, Иисус лаконично напоминает заповеди Десятословия, обобщенные в заповеди любить ближнего как самого себя, и повелевает: «Соблуди заповеди». Таким образом, Иисус принимает естественный закон, отраженный в Десятословии, как истинный путь к совершенству и спасению. Человек, который ему подчиняется, приближается к Богу. Но в разговоре становится ясно, что этого недостаточно.

В ответ на настойчивость молодого человека («Чего еще недостает мне?») Иисус открывает ему новую и высшую возможность, которая звучит уже не повелительно, но как приглашение: «Если

⁹См.: От. 16.

¹⁰См.: Мф 19, 16–21.

хочешь быть совершенным, пойдя, продай имение твое и раздай нищим; ... и приходи, и следуй за Мною».

4.2. Новый закон любви — совершенство естественного закона

Совершенство добра заключено в полноте любви к ближним и в следовании за Иисусом. Любовь больше, чем уважение к другим (не делать зла) и забота о своих (отце и матери), открывает сердце ко всем людям без исключения и к всецелому принятию Бога, чьим Откровением в полном смысле слова является Иисус Христос.

Новый закон Евангелия ни отвергает, ни заменяет Десятословие, а развивает и совершенствует его: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, а исполнить» (Мф 5, 17). И действительно, в Самом Иисусе исполняются пророчества о новом сердце, куда Бог впишет Свой закон:

«И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять»¹¹.

И при нем делается возможным понимание естественного закона и восстановление его требований, например относительно брака и развода¹², которые из-за греха человек не в состоянии был исполнить.

Новый закон Евангелия — это закон внутренний, отождествляющийся с самой благодатью Св. Духа, приобретенной верой в Иисуса, которая оправдывает человека; она действует любовью, освящающей его¹³.

Особенно выразительно звучит новый закон в Нагорной проповеди, в заповеди любви у Иоанна и в апостольских наставлениях¹⁴.

¹¹ Иез 36, 24–27; См.: также Иер 31, 31–33; 32, 39; Иез 11, 19; Пс 50, 12–14.

¹² См.: Мф 19, 3–10; Мк 10, 2–12.

¹³ См.: Иер 31, 31; Рим 8; св. *Августин*. *De Spiritu et littera*; св. *Фома*. *Сумма теологии* I–II, 106–108.

¹⁴ См.: Мф 5, 1–7, 29; Ин 13, 14; Рим 12–15; 1 Кор 12–13; Кол 3, 4; Еф 4, 5 и др.; См.: также ККЦ 1971.

Это закон любви, благодаря которому человек руководствуется любовью, а не страхом; закон благодати, дающий силу, чтобы действовать; закон свободы, по которому человек поступает без принуждения, расстаётся с положением раба и становится другом Христа¹⁵.

В итоге, нельзя понимать Нагорную проповедь как мораль запретов и обязанностей, здесь мораль иного духа, потому что любовь предшествует законному долгу. Итак, блаженства, открывающие эту проповедь, ни отвергают, ни заменяют Десятословие, а приводят его предписания к совершенству любви. Они являются своего рода автопортретом Иисуса, где человек находит наглядный живой пример, приглашающий его жить согласно с Ним.

Вторая часть Нагорной проповеди обращена к главным заповедям Десятословия и толкует их с позиции совершенства любви. Интересно отметить, что Иисус говорит очень конкретно: «Вы слышали, что сказано... а я говорю вам...». Значит, это истинные требования, а не нечто неопределенное. Видно, что в своей радикальности они опираются на древние заповеди, которые Иисус доводит до совершенства: не только не причинять зла, но творить добро. Их радикальность только в том, что ничто не требует так сильно и глубоко, как сама любовь. Но, с другой стороны, Бог и Его любовь не требуют ничего, что не было бы заранее даром дано Им самим: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1 Ин 4, 10); «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5, 8). Только исходя из такой первоначальной любви можно понять приглашение к тому, чтобы быть совершенными, как совершен Отец наш Небесный¹⁶. Речь идет не об отсутствии недостатков, но о способности быть милосердными, как милосерд Отец¹⁷.

Поэтому понятно, что любовь — не просто предписание, а прежде всего приглашение к следованию за Иисусом, подражанию Ему, и к жизни, какой Он жил: «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин 2, 6).

Опираясь на минимальный императив «не вредить и уважать других», Иисус приглашает к совершенству любви, которое именно развивает предшествующий закон уважения. Две формулировки «золотого правила» очень хорошо отражают этот моральный про-

¹⁵См.: Ин 15, 14.

¹⁶См.: Мф 5, 48.

¹⁷См.: Лк 6, 36.

гресс: «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (Тов 4, 15); «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы, ибо в этом закон и пророки» (Мф 7, 12). Заповедь любви включает закон в себя: «ибо любящий другого исполнил закон» (Рим 13, 8). Поэтому данный закон — закон свободы, причем до такой степени, что св. Августин провозглашает: «Люби и делай, что хочешь».

4.3. Новый закон и всеобщее призвание к святости

Нельзя понимать новый закон (подобно учебникам до Второго Ватиканского Собора) как нечто чуждое обычной нравственности христианина и как путь к совершенству немногих избранных (монахов). Следует воспринимать новый закон согласно соборному учению¹⁸ о всеобщем призвании к святости: «Призыв к полноте христианской жизни и к совершенству любви обращен ко всем верующим во Христа, каковы бы ни были их состояние и положение» (LG 40).

Путь любви единственный, но реализовываться он может многообразно в соответствии с разнообразием призваний людей, которые несут в своем сердце любовь к ближнему и желание следовать за Христом¹⁹.

4.4. Новый закон и новый мир ценностей

Гимн любви (1 Кор 13, 1–13) св. Павла открывает новый мир ценностей, их влечет за собой заповедь любви.

Философия утверждает, что правильность моральных норм является необходимым, но недостаточным условием того, чтобы считать субъекта хорошим. Моральная ценность появляется в моральном субъекте тогда, когда он поступает правильно (т. е. как должен) и совершает это с доброй мотивацией. Ведь можно поступать правильно вовсе не из нравственных побуждений. Один из вариантов этого — фарисейская этика.

Но в перспективе любви такое, по-видимому, невозможно. Ценность святости и следования за Христом реализуется в исполнении заповеди, обобщающий в себе весь закон: настоящая любовь не

¹⁸См.: LG 39–42; ККЦ 2013.

¹⁹См.: 1 Кор 12–13.

может быть отделена от доброй мотивации. Действительно, можно действовать правильно из дурных побуждений, но невозможно любить с плохим намерением. Закон любви в силу своей сути определяет свои мотивации и таким образом отражает внутреннее единство морального субъекта и полноты нравственности.

Поэтому мы говорим, что данный закон — не просто приказ или предписание, но внутренний закон сердца и закон свободы.

4.5. Заповедь любви и необходимость благодати

Может возникнуть вопрос: не является ли заповедь любви и ее требования недостижимым идеалом, выходящим за пределы человеческой нравственности?

Хотя евангельский идеал очень высок и требователен, как мы уже сказали, он не требует ничего, что верующий не получил бы заранее. Ведь он получает благодать, дар Духа Святого, саму любовь Бога. Поэтому здесь нельзя принимать заповедь любви как некий чистый закон, существующий как бы извне. Ее смысл заложен в динамике встречи с Иисусом и в отношениях с Тем, в ком явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков²⁰.

В тайне спасения от грехов и смерти через любовь Божию в Иисусе Христе старый закон играет педагогическую и приготовительную роль по отношению к благодати: дает осознание греха и приводит к молитве и принятию Святого Духа. Как говорит св. Августин, «закон был дан для того, чтобы мы просили благодать; а благодать дана для того, чтобы мы исполнили закон».

Поскольку евангельская этика понимается как следование за Христом, значит, сама она является процессом, путем, в котором есть этапы понимания и углубления в тайне Христовой и ее требованиях. Это ясно показывают Евангелия в отношении учеников Христа, которые понимают смысл мессианства Иисуса постепенно, включая и смысл Его смерти на кресте. Это важно для представления евангельских требований как ступеней зрелости в вере каждого христианина²¹.

Снова появляются тесные связи нравственного богословия с другими отраслями богословия: богословской антропологией, христологией, учением о таинствах и богословием духовной жизни.

²⁰См.: Тит 2, 11.

²¹См.: 1 Кор 3, 1–3; Еф 4, 13.

Глава 5

СВОБОДА ДЕТЕЙ БОЖИИХ И СОВЕСТЬ

1. СВОБОДА — ПРЕДПОСЫЛКА НРАВСТВЕННОСТИ

Философия и сам моральный опыт показывают, что общей предпосылкой нравственности является человеческая свобода. Без свободы нет ни обязанности, ни нравственных ценностей, ни, следовательно, ответственности.

И с точки зрения христианской этики свобода тоже играет основную роль. Как мы уже отмечали по поводу моральной автономии, христианская этика является *ответом* на призыв Божий, и такой ответ невозможен без участия человеческой свободы. Человек сам отвечает на призыв Бога, принимая или отвергая его. Поэтому можно подчеркнуть еще раз, что христианская жизнь — чистая ответственность, поскольку представляет собой ответ человека Богу. И такой ответ должен быть свободным, лишенным принуждения (например, страхом), чтобы быть по-настоящему человеческим. Таким образом, нельзя понимать христианскую нравственность как слепое подчинение непонятным нормам, выступающим в качестве воли Божией.

В итоге нравственная жизнь требует по своей сути ясности ума.

В этом смысле человеческая свобода, в том числе в христианском плане, всегда соотносится с нравственными нормами и ценностями, какое бы название они ни имели: естественный закон, иерархия ценностей, достоинство и права человека и т. д., то есть свобода неизбежно связана с какой-то моральной объективностью, без которой она остается пустой и лишенной содержания.

Однако такие связи не всегда очевидны. Иногда кажется, что человек свободен только тогда, когда он самостоятельно определяет свои нормы и ценности. Утверждение нравственной объективности означало бы отрицание свободы.

Поэтому следует заниматься человеческой свободой, напоминать о ее роли в нравственности, объяснять некоторые неправиль-

ные толкования, появившиеся в наше время, и указывать на ее связь с практической истиной, естественной и полученной в Откровении.

1.1. Сущность свободы и ее религиозное значение

Мы говорим о реальности человеческой свободы, благодаря которой человек открыт многим возможным способам существования (онтологическая свобода). Это влечет за собой появление в реальном мире пространства для свободной воли: человек, хоть и ограничен условиями, но не принужден к тому, чтобы поступать определенным образом (свобода от принуждения); следовательно, он может самостоятельно принимать решения: может хотеть или не хотеть (свободная воля как свобода реализации), хотеть того или иного (свободная воля как свобода определения, или выбора). Негативная свобода, или свобода от принуждения, и позитивная свобода, или свободное произволение, определяют ее психологический уровень. Именно на свободную волю опирается то, что принято называть *человеческим достоинством*, потому что такая свобода неотчуждаема. Можно отнять у человека его свободу от принуждения (именно принуждением), но на свободу воли можно только влиять, но не определять ее, так как никто не может хотеть без намерения, помимо своей воли.

У человека есть достоинство потому, что благодаря своей воле он является *целью в себе*: своей волей человек делает любую вещь средством для какой-то цели, им определенной; следовательно, сама воля не может быть средством, если только другая воля не попытается «использовать» ее; но это недопустимо, так как вредит ее достоинству.

Наконец, благодаря своей свободной воле человек может действовать в интересах самого себя, своих склонностей, инстинктов и мотиваций и избавить себя (до какой-то степени) от них для достижения высших целей и ценностей. Процесс освобождения — это уже нравственная свобода, которой человек не имеет с самого начала, но которой может добиться.

С другой стороны, феноменология человеческой свободы (ею мы как раз и занимаемся) обнаруживает ее ограниченность. Во-первых, в онтологическом смысле, потому что человек не сам дает ее себе, а получает: мы «приговорены» быть свободными. Во-вторых, потому что наши возможности выбора тоже ограничены.

И наконец, в нравственном смысле: чтобы человек мог действительно хотеть, мало иметь просто возможности, надо, чтобы они обладали определенными качествами — привлекающими или отталкивающими нас; чтобы чего-то хотеть, наша свобода нуждается в мотивациях: «В общем смысле свободным является поступок мотивированной воли» (Макс Шелер). И такие качества — ценности. Некоторые из них представляют собой требования, другие нас искушают. Но в итоге мир ценностей и его иерархия не только не препятствуют человеческой свободе, но совсем наоборот — делают ее возможной. Поэтому ценности не связывают нас: они побуждают, не подавляя волю, которая всегда сама может решить, в каком направлении действовать. Единственно, что для человека невозможно — это хотеть без мотивов, выбирать между возможностями, которые безразличны. В подобном случае это уже не человеческая свобода, а безумие.

В сфере христианской жизни и ее нравственного измерения свобода человеку также необходима. Христианское Откровение — это диалог между Богом и человеком, призыв со стороны Бога и ответ верой и поведением со стороны человека. Только свободное существо может ответить на призыв Бога.

В христианском понимании человек — образ Божий, и именно потому, что он наделен разумом и свободой. Значит, онтологическая и психологическая свобода, которую человек не сам себе дал, с точки зрения христианства представляет собой не просто необъяснимый факт, непонятно откуда взявшийся, а дар Божий человеку и знак предпочтения и любви Бога к Нему:

«Подлинная же свобода есть величайший знак образа Божия в человеке. Ведь Бог пожелал оставить человека “в руке произволения его” (ср. Сир 15, 14), чтобы тот добровольно искал своего Творца и, свободно пребывая с Ним, пришел к полному и блаженному совершенству. Итак, достоинство человека требует, чтобы он действовал согласно сознательному и свободному выбору, т. е. лично, движимый и побуждаемый изнутри, а не по слепому внутреннему побуждению или чисто внешнему принуждению»¹.

Отсюда его приоритетное положение в мироздании и ответственность в отношении остальных существ, других людей и са-

¹GS 17, См.: VS 34.

мого себя². Поэтому дар свободы является одновременно и задачей (нравственная свобода), и возможностью полной реализации человека в отношении ценностей, добра и зла, различение которых он осуществляет посредством совести, но значение которых не может менять произвольно³.

1.2. Понимание свободы в Новое время и в современной культуре

1.2.1. Свободная воля и достоинство человека

Сильное сознание свободы и достоинства человека и их отражение в правах, законодательстве и политической системе являются главными чертами современной культуры. Не зря Новое время понимало себя как исторический процесс освобождения от диктата природы (благодаря научно-техническому прогрессу), а также от давления общества (социального, политического, религиозного). Оно провозгласило свободу совести (Реформация), мысли и прав человека и развитие демократического устройства общества.

Второй Ватиканский Собор признал правильность этой оценки: «Человек может обратиться к добру только по свободной воле; и эту свободу так высоко ценят наши современники и столь пламенно к ней устремляются — что само по себе вполне правильно» (GS 17).

Однако следует напомнить, что сама Церковь не всегда оценивала эти достижения так уж положительно, хотя их корни явно находятся в христианском мировоззрении.

С одной стороны, формальное понимание истины (прежде всего религиозной и нравственной) едва оставляло пространство для прав совести. С другой стороны, Церковь замыкалась на статическом и иерархическом представлении общества, что препятствовало ее контактам с демократическими движениями. В этом смысле можно сказать, что провозглашение свободы совести Вторым Ватиканским Собором стало блестящим шагом Церкви не только в сторону современного мира, но и в сторону восстановления изначальных убеждений самой Церкви в духе верности Откровению, так как она первая в истории человечества старалась защитить

²См.: Быт 1, 28–29; 2, 15, 19, 23; 4, 9.

³См.: Быт 2, 9–10, 17.

свободу совести, выступая против попыток Римской империи принуждать верующих к поклонению императору и «официальным» богам.

1.2.2. Двусмысленность современного понимания свободы

Однако для сопротивления Церкви имелись и другие причины, которые коренились в самом понимании свободы в эпоху Нового времени. Нам следует их в общих чертах проанализировать. В упомянутом выше тексте Собор кратко говорит об этом: «Нередко они (современники) обращаются с ней (свободой) превратно, используя ее как возможность делать все, что угодно, даже зло, лишь бы это было приятно» (GS 17).

На самом деле процесс эмансипации Нового времени страдал хронической двусмысленностью в результате разрыва разума и веры, с одной стороны, и разума и свободной воли — с другой. Как известно, номинализм XIV в. стал главной причиной такой двусмысленности.

Разрыв между разумом и верой приводит к отделению религиозного опыта от рациональности и философии (фидеизм) и в итоге — к отрыву христианской этики от ее рациональных основ (волюнтаризм).

Разрыв между разумом и свободной волей происходит из-за непосредственного физико-математического мышления разума, которое воспринимает только количественные факты и их законы, но слепо к сущностям, качествам и, следовательно, целям и ценностям, в том числе добра и зла.

Оторванная от своих рациональных основ, свобода становится самостоятельной и способной к тому, чтобы поставить свои цели вне Бога и естественного закона. Хотя в начале Нового времени авторы старались обосновать объективность моральных норм (Декарт), скоро стало понятно, что физико-математический разум не способен к этому (Паскаль). А если принять такой разум как единственно возможный путь к истине, необходимо отказаться от действительности свободы и реальности добра и зла (Спиноза).

Другие попытки обоснования этики опирались на чувства (эмпиризм), которые все равно приводят к гедонистическому субъективизму, как правильно критиковал их Кант. Он старался вернуть этике рациональность, различая теоретическое и практическое применение разума, но тем самым разрушил единство разума (и, в

конце концов, самого человека) и свел моральное добро к одному долгу.

В итоге процесс полной эмансипации человека без опоры на Бога (деизм и атеизм), природу и часто даже разум (научный позитивизм), основываясь исключительно на человеческой свободе, приходит к новому варианту волюнтаризма, где ценности и цели, добро и зло зависят не от произволения Божия, а только от человека (Ницше).

Все это означает, что современное понимание свободы сосредоточивается на ее психологическом уровне (свобода выбора), причем почти исключительно на негативной стороне свободы, или свободе от принуждения.

Такая односторонность объясняется тем, что процесс освобождения Нового времени — это титаническое усилие по преодолению всевозможных систем принуждения, которые до сих пор довлели над человеком: природа (освобождение с помощью научно-технического прогресса), общество (освобождение от политического абсолютизма), чрезмерное влияние Церкви и религии (освобождение в процессе секуляризации). Что касается нравственности, то ей в Новое время отводится только роль соблюдения закона, понимаемого как нечто внешнее и противостоящее воле; это способствует восприятию морального закона как подавляющего свободную волю.

Таким образом, человек Нового времени и современности склонен ощущать свободу только как некую неопределенность, т. е. как отсутствие принуждения. Значит, он сводит суть свободы к тому, что является только внешним ее условием, и воспринимает всякую объективность (природу, естественный закон, даже Бога) как прямую угрозу своей свободе. Именно так понимает свободу либерализм. Э. Мунье точно описал эту историческую ситуацию:

«Либерализм, который постепенно формировал души, различные структуры и традиции на протяжении Нового времени, горит нетерпением обрести свободу без границ; под этим понимается не только возможность выбирать формы собственного поведения, не терпя воздействия внешнего насилия, но радикальное отсутствие внутренней необходимости, независимо от того, происходит ли она от трансцендентного призвания индивидуума, или от каких-то привязанностей, которыми сам человек постепенно себя связал. В этом стремлении заложены два очень разных элемента. Прежде всего нужно помнить, что это

тоска по легкости и абсолютной независимости чистого Духа. . . Движение личности как таковой направлено к полному отождествлению Бога с самим собой и относит ее всегда к высшим уровням спонтанности и независимости; слепое предчувствие этой абсолютности живет не только в поэзии, но также в размышлении и политике сегодняшнего дня; в этом смысле они не такие релятивистские, как часто думают. Но если Бог может справиться с самим собой, потому что Он само Бытие, и отделиться от всякой зависимости, потому что Он — чистая интериорность, то человек способен освободиться от всех вещей, кроме Бытия. И все равно либерализм прилагает титанические усилия; он так сильно тяготеет к ценностям абсолютного освобождения без учета цели, что доходит до того, чтобы поставить отрицание выше выбора, каприз выше верности, немотивированный акт выше акта, наполненного смыслом»⁴.

Все это показывает, что современное понимание свободы тяготеет к свободе выбора, прежде всего к свободе от принуждения, и склонно забывать о нравственной свободе, неизбежно связанной с ценностями, следовательно, воспринимает их субъективным образом.

1.2.3. Субъективизм и позитивизм: отрицание свободы

Разрыв между разумом и свободой влечет за собой невозможность их взаимодополнения. Поэтому в нашей культуре, наряду с утверждением субъективности ценностей и абсолютной самостоятельности свободной воли, утверждается действительность существования только чистых фактов, не имеющих никакой ценности и являющихся предметом науки. Следовательно, субъективные связи (как и свободная воля) также представляют собой нейтральные факты, относящиеся к области психологии; ими занимаются гуманитарные науки (психология, социология и т. д.). Нет истинных ценностей, но нет также и свободы, и достоинства человека:

«Важнейшая цель общественных наук заключается не в созидании человека, а в его растворении. Речь идет о возвращении культуры к природе и, в итоге, о жизни только с позиции ее физико-химических свойств»⁵.

⁴ Mounier E. *Personnalisme et christianisme*, 5: «Non estis sub lege», Paris: Editions du Seuil, 1961.

⁵ Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. P. 326–327.

Итак, получается, что если во имя свободы Бог должен был не только умереть, но и быть убитым⁶, то во имя торжества науки умереть должен сам человек:

«Человек — это недавняя выдумка... Человек — это выдумка, чью недавнюю дату (рождения), а может быть, и его близкий конец очень легко обнаруживает археология нашей мысли. Если бы эти предположения знания исчезали таким же образом, как они появились, то можно было бы держать пари, что человек исчезал бы, как след на песке, смываемый прибрежной волной»⁷.

1.3. Церковь и богословие перед двойственностью Просвещения

Мы уже сказали, что Католическая Церковь долгое время выступала критически против провозглашения человеческой свободы и только после Второго Ватиканского Собора примирилась с этой идеей. Теперь мы в состоянии понять ее позицию.

Действительно, общая позиция Церкви на протяжении многих веков не имела в виду противостояния свободе совести и прогрессу. Вся философия и теология истории у отцов Церкви, особенно у св. Августина, была за прогрессивное понимание истории, так как это история спасения, которая шаг за шагом приближается к своей полноте. Само понимание традиции в Церкви идет в этом направлении, поскольку традиция — живая, она исторически углубляет содержание Откровения.

Но в Новое время прогресс стал пониматься исключительно как дело одного разума, который не только не зависит от веры, но нередко выступает *против* нее, отвергая саму возможность Откровения, а кроме того, способствует в практическом плане индифферентному отношению к практической истине. Как результат этого процесса появляются субъективизм, индивидуализм, атеизм, и в итоге (как мы уже видели) теряются основы достоинства самой свободы человека.

⁶См.: Ницше Ф. Веселая наука, 125, Сочинения, Москва: «Мысль», 1990. Т. 1. С. 592–593.

⁷Foucault M. Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966. P. 398. Под «предположениями знания» Фуко имеет в виду антропоцентризм Нового времени.

С другой стороны, особенно в XIX (и даже в XX) веке, во имя прав человека, свободы совести и т. д. политические власти отрицали такие же права у Церкви. Понятно, что Церковь выступала против подобных злоупотреблений, хотя она не всегда умела отличать законные требования от их одностороннего толкования.

Интересно отметить, что в XX в. на основе различных точек зрения появились острые критические оценки именно этих односторонних подходов, в основном совпадающие с мнением Церкви: Франкфуртская школа, Гуссерль, Хайдеггер, персонализм, постмодернизм и др. Л. Колаковский описывает это совпадение следующим образом:

«Мы делаем удивленный и горестный вид *déjà vu*, ведя современные дискуссии о разрушительных последствиях секуляризации западной культуры и участвуя в обсуждениях кажущегося прогрессивным исчезновения религиозной преемственности в грустном спектакле о мире без Бога. Создается впечатление, будто мы внезапно пробудились и обнаружили вещи, наблюдаемые простыми, не особо просвещенными священниками на протяжении трех столетий, о которых они нас все время предупреждали и многократно публично заявляли в воскресных проповедях. Обращаясь к верующим, они всегда подчеркивали, что забывший Бога мир теряет способность различать добро и зло, что в таком мире жизнь утрачивает смысл и погружается в нигилизм. Ту же самую неприкрашенную мудрость открываем сейчас мы, любовно гордясь своей социологической наукой, историей, антропологией и философией; единственное, что мы стараемся сделать в настоящий момент, — это изложить эту мудрость более изысканным языком»⁸.

Церковь провозглашает человеческую свободу и ее неотчуждаемое достоинство, но одновременно и ее ограниченность, в силу которой она не абсолютна. Свобода — предпосылка нравственного поведения, но не его источник. Она соотносится с практической истиной (естественным законом, иерархией ценностей), т. е. с объективными требованиями, которых должна придерживаться, чтобы развивать и реализовывать себя. В церковном понимании свободы (а также в философском и психологическом) решающую роль играет ее нравственная сторона, благодаря которой она является не статичной

⁸ Kolakowski L. Die Moderne auf der Anklagebank // Michalski K. (Hrgr). Über die Krise. Stuttgart: Kletta, 1986. S. 84.

чертой человека, но задачей и процессом освобождения — не только свободой от принуждения и способностью произвольного выбора, но и свободой к совершению добра.

Практическая истина способствует подлинной свободе, поскольку позволяет человеку достичь своей зрелости.

К тому же для христианства такая практическая истина не сводится к какому-то объективному порядку, но отождествляется с самим Христом. Об этом свидетельствуют слова Иисуса: «Истина сделает вас свободными» (Ин 8, 32) и «Я есмь Истина» (Ин 14, 6).

Поскольку Иисус — источник всех ценностей, освобождение человека зависит от отношений с Ним, от следования за Ним: «Итак, стойте в свободе, которую даровал вам Христос» (Гал 5, 1).

Само слово «освобождение» указывает на то, что это процесс, путь; чтобы его начать, нужна именно психологическая свобода. Но это только условие, предпосылка, далекая от совершенства. На первом этапе пути к совершенной свободе нужны заповеди, нормы, которые удаляют нас от зла и устремляют к высшим ценностям и совершенному добру. Сам диалог Иисуса с богатым юношей указывает на эти два этапа. Если сущность нравственной свободы заключена в процессе освобождения и ответе на призыв ценностей, а в христианском смысле — на призыв Христа, следовательно, освобождение означает вполне определенный ответ: необходимо отрешиться от себя, а не просто замкнуться и жить собою.

Отвечая на призывы высших ценностей окружения, реальности и самого Бога (во Христе), человек находит свое *призвание*, подлинный источник собственной уникальности; и наоборот: кто просто следует своим склонностям и отвечает на низкие призывы окружения, может ощущать себя свободным, но сводит свою жизнь к вульгарному и примитивному существованию.

Человек, верный собственному призванию, свободно принятому, живет не для себя, но для чего-то большего. Его жизнь — служение, однако служение не означает рабство. Свободный служитель — не раб (себе или другим). Полнота свободного служения заключена в любви. Именно в любви свобода находит свою полноту — как у Иисуса⁹ и как у Марии¹⁰.

В итоге истинное представление о свободе требует восстановления правильных отношений между свободой, разумом и верой¹¹.

⁹См.: Ин 8, 17–18; Лк 22, 27.

¹⁰См.: Лк 1, 38.

¹¹См.: VS 40–41 и вообще первую главу второй части, «Свобода и закон».

Здесь могут оказать существенную помощь ценные указания современной философии, которая переняла все лучшее из философии прошлого¹². Нужно расширить мышление разума, которое не должно сводиться к естественнонаучному, и связать свободу с практической истиной. Только к разумному существу применимо слово «долг», только оно может иметь обязанности, так как только у него есть возможность обещать, благодарить, извиняться и т. д.; таким образом, только человек может брать на себя ответственность и только он может любить. Бремя долга равносильно бремени свободы.

В контексте объективных (естественный закон, ценности, призыв Бога) и субъективных (свобода, ответ человека на этот призыв) измерений морали встает вопрос о совести и ее роли в нравственности вообще и в христианской этике в частности.

2. СОВЕСТЬ

2.1. Значение и достоинство совести¹³

«Связь между свободой человека и Божественным законом имеет свой жизненный центр в сердце личности, т. е. в ее *совести*» (VS 54).

Человек обладает совестью именно потому, что он свободен. Совесть — это нравственное *сознание*, благодаря которому человек открыт моральным принципам (нормам и ценностям), а с другой стороны — нравственно значительным аспектам конкретных ситуаций, в которых он должен действовать. Поэтому говорят, что совесть — «субъективная и окончательная норма нравственности». Она субъективная не в смысле «субъективизма», но потому, что находится в субъекте как его неотъемлемая функция; и она окончательная, так как относится к совершению конкретных моральных действий.

Нравственная жизнь состоит не из суммы общих норм и их знания, а из конкретных действий и поступков человека, соответствующих этим принципам. Только в действии человек приобретает (или

¹²См.: FR 64–78.

¹³Для пунктов 2.1.–2.3. См.: *Melina L. Conciencia y verdad en la Encíclica «Veritatis splendor» // Comentarios a la «Veritatis splendor» / Ed. del Pozo Abejón G. P. 619–640.*

теряет) смысл своей жизни. Конечно, действие влечет за собой и знание того, *как* конкретно его совершать и по каким принципам. Поэтому совесть включает в себя познавательную и практическую стороны. Схоластика приписывает познавательную функцию практических принципов *хабитусу* «синдересису»¹⁴, тогда как совесть является актом, принимающим то практическое знание.

Совесть, будучи внутренним голосом субъекта, имеет три главных функции, или направления: признает то, что мы сделали или не сделали (свидетельствовать); повелевает нам делать что-либо или не делать (обязывать или побуждать: совесть перспективная, или предупреждающая); оценивает, или судит то, что уже сделано (оправдать или обвинять: совесть ретроспективная)¹⁵.

Если в прошлом, особенно во времена господства в нравственном богословии казуистики, совесть часто понимали просто как автоматическое применение закона к ситуации, то в последнее время философия, богословие и вся наша современная культура подчеркивают ее достоинство и незаменимую роль в моральной жизни:

«В глубине своей совести человек открывает закон, который не сам он себе дал, но коему он должен повиноваться и глас которого, всегда призывающий его любить и творить добро, а зла избегать, отзывается, когда нужно, в его сердце: вот это делай, а вот этого избегай. Ведь в сердце человека — написанный Богом закон, в повиновении которому заключается все его достоинство и по которому он будет судим (см. Рим 2, 14–16). Совесть — самое потаенное ядро человека, его святая святых, где он остается наедине с Богом, чей голос звучит во глубине его души» (GS 16).

Подчеркивая достоинство человеческой совести, Второй Ватиканский Собор исправил ее слишком механическое понимание, хотя и сохранил ее существенную связь с моральной истиной.

¹⁴ «И первые начала созерцаемого, по природе данные нам, относятся не к некоей особой способности, но к некоему особому *хабитусу*, который называется *постижением начал*. . . Поэтому и начала исполнимого, по природе данные нам, относятся не к особой способности, но к особому естественному *хабитусу*, который мы называем *синдересом*. Поэтому и говорится, что *синдересис* побуждает к благому и ропщет на дурное, поскольку мы достигаем нахождения при помощи первых начал и посредством них же выносим суждение о найденном. Итак, ясно, что *синдересис* есть не способность, но естественный *хабитус*». *Фома Аквинский*. Сумма теологии I q. 79, а. 12. М.: Издатель Савин С. А., 2007.

¹⁵ См.: *Фома Аквинский*. Сумма теологии I q. 79, а. 13, ad Resp. См.: *Palacios J. M.* El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant. P. 97.

В свою очередь, энциклика *Veritatis splendor*, полностью приняв утверждение такого достоинства, исправляет современные тенденции философии и отчасти некоторые богословские тенденции, преувеличивающие роль совести, словно она способна создать абсолютно независимо свои нормы и ценности или принять их только в качестве общих ориентиров, лишенных обязательной силы.

Новые перспективы совести обогащают ее понимание, поскольку сводят воедино различные ее аспекты:

— *библейский*: хотя в Библии редко употребляется слово «совесть» (в Ветхом Завете Екк 10, 20 и Прем 17, 10), и только св. Павел использует его очень часто, его смысл вкладывается в термин *сердце* — глубинную сущность человека, в котором рождаются его решения и формируется позиция в отношении Бога. Такой смысл слову придавали уже первые поколения христиан, когда защищали права совести, отказываясь подчиняться официальной религии Римской империи, и в целом он присутствует в учении Отцов Церкви. В современной богословии об этом виде совести говорят как об основной совести;

— *практический* — как суждение практического разума;

— *психологический* — здесь имеются в виду условия (воспитания, жизни), различные патологии и т. д., которые могут ограничивать ответственность.

В итоге нравственное богословие, так же как философия и гуманитарные науки, должно принимать во внимание все субъективные и объективные аспекты, соединяющиеся в человеческой совести.

2.2 Субъективный аспект совести и его безусловность

VS 31 говорит об уважении индивидуальной совести как несомненно положительном плоде современной культуры. Тем самым энциклика и вообще Католическая Церковь и ее богословие подчеркивают незаменимую роль субъективной совести в нравственности, религии и во всей жизни человека в целом. Поэтому в том же параграфе энциклики цитируется декларация «*Dignitatis humanae*» — говорящая о необходимости того, чтобы «люди обладали и пользовались собственным разумением и ответственной свободой не по принуждению, но руководствуясь сознанием собственного долга».

Что значит «собственный долг»? Разве долг не определяет уже в достаточной степени моральный закон? На самом деле моральные действия не тождественны выполнению норм. Нравственность

гораздо сложнее, и в ней роли субъекта и его совести незаменимы. Рассмотрим с четырех сторон, в каком смысле они незаменимы.

Внутренний характер нравственной обязанности. Человек поступает нравственно только тогда, когда делает моральную норму своей. Значит, предписание является обязательным, когда становится личным убеждением человека. Для подлинной нравственности необходимо, чтобы не закон требовал «ты должен», а сам субъект сказал «я должен». И это решение принимается собственной совестью. Следовательно, недостаточно, чтобы субъект поступал объективно правильно (иначе говоря, согласно объективным требованиям естественного закона); чтобы такой поступок совершенствовал человека и делал его добрым, он должен совершаться личным образом, а для этого необходимо суждение совести.

Уникальность и неповторимость ситуации. Как уже было сказано, совесть действует в конкретных ситуациях, уникальных и неповторимых, тогда как нравственные нормы имеют универсальный характер; они по определению отвлеченные. Поэтому поступок всегда имеет некий «плюс» по отношению к неизбежной отвлеченности норм. Отсутствие совести сделало бы невозможным осуществление всякой нормы.

Сложность и глубина совести. Совесть не сводится к тому, чтобы знать и применять закон, и не относится лишь к ряду отдельных и между собой не связанных поступков. Она укоренена в личности в целом и призывает ее к моральной истине. Человек своей совестью воспринимает морально значимый призыв конкретной ситуации и отвечает на него в перспективе смысла своей жизни. Здесь и в следующем пункте мы имеем дело с библейским пониманием совести как «сердца».

Совесть — гарантия самоидентичности человека. Из вышесказанного следует, что совесть затрагивает общий смысл жизни человека и связана с его верностью собственной истине и призванию. Жить нравственно не только не означает приспособления к окружению (приспособленчество), а наоборот, требует последовательности в поступках и стремления действовать по убеждению, каковы бы ни были мнения и предрассудки окружающего общества.

Из-за этих субъективных аспектов совести, как мы покажем дальше, недопустимо поступать против собственной совести и тем более принуждать кого-либо к тому. По этой же причине мы восхищаемся человеком, поступающим согласно своим принципам.

Но это восхищение не безусловно, потому что совесть, как лю-

бая человеческая способность, не безошибочна. Так, неприемлемо поведение террориста, хотя он поступает согласно своим убеждениям.

Чтобы правильно понять достоинство совести, необходимо уяснить ее отношения с истиной.

2.3. Совесть и нравственная истина: воспитание совести

2.3.1. Интенциональность совести

Совесть — это нравственное *сознание*. «Жить по совести» означает жить последовательно, согласно тому, что сам субъект считает правильным. Ведь, честно говоря, мы все порою поступаем против своих нравственных убеждений (из-за слабости, лени, апатии, удовольствия и т. п.). Неправда, что человек всегда делает то, что считает нравственно хорошим.

Но если это так, если совесть — это сознание, то оказывается, что она, как всякая способность человека, *интенциональна*, или относительна, т. е. соотносима с чем-то другим, отличным от нее. Сознание не соотносится с самим собой, но, по определению, с чем-то другим, воспринимаемым субъектом (и так со всеми интенциональными актами человека). Таким же образом и совесть, в качестве практического сознания, по определению открыта и направлена к морально значимым аспектам ситуаций, которые проявляются как частные случаи какого-то общего нравственного принципа.

Именно в отношении к универсальному открывается рациональный характер совести, ее действительность в роли практического разума.

Мир общих требований (нормы, естественный закон) и ценностей — это то, к чему относится совесть и к осуществлению чего направляется в конкретных ситуациях воля.

Следовательно, ее роль заключается не в том, чтобы принимать решения, и тем более самостоятельно устанавливать собственные ценности и нормы, но в том, чтобы судить, как поступать. Принимать решения — это дело воли.

2.3.2. Имманентность и трансцендентность истины

Итак, можно утверждать, что практическая истина *имманентна*, в том смысле, что только если человек признает и принима-

ет ее лично, т. е. по совести, он может поступать нравственно. Но одновременно эта истина и трансцендентна, так как ее содержание не зависит от совести и не может быть создано ею. Речь идет об открытости совести голосу и свету, которые выше акта разума, признающего их. И для такого признания необходима субъективная предрасположенность, без которой человек становится как бы нравственно слепым.

2.3.3. Естественная направленность к добру и необходимость воспитания совести

Здесь возникает парадокс. Человек посредством своей совести знает о моральном законе, который должен как-то проявляться в ней. Но мы уже сказали, что совесть способна ошибаться: может принять в качестве своего долга то, что таковым не является. Как может человек обрести уверенность в том, что его представление о законе и реальный закон совпадают?

Ответ будет следующим:

— во-первых, разум по своей природе направлен к истине, и хотя он может ошибаться, существуют различные критерии (в зависимости от отрасли знания) с помощью которых можно проверить совпадение наших представлений с реальностью. Таким же образом практический разум и совесть направлены по своей природе к моральной истине (благу, ценностям, естественному закону);

— во-вторых, относительно наивысших принципов нравственности («делай добро», «избегай зла» — нравственные аксиомы), а также других, прямо от него зависящих («почитай родителей», «не делай другим того, чего не желаешь себе»), при наличии здравого ума ошибиться невозможно;

— в-третьих, совесть — это не некая спонтанность, но, как и все в человеке, она проходит определенный процесс формирования. Воспитание совести — нечто большее, чем получение теоретического знания моральной истины, ведь оно способствует тому, чтобы сердце человека определенным образом участвовало в природе добра (*connaturalitas*), к которому, с другой стороны, он предназначен. Только тогда человек не просто признает, но принимает эту истину. Если человек всегда должен поступать по совести, истинная (добрая) совесть требует, чтобы он был искренне заинтересован в правильности своего знания¹⁶.

¹⁶См.: Мф 6, 22–23.

Условия принятия практической истины более требовательны, чем условия принятия истины чисто теоретической:

«Без всякого сомнения, восприятие ценности отличается в отдельных аспектах от любых других знаний. Чтобы воспринять ценность или антиценность какого-то поведения (например, антиценность полигамии), нужны более высокие нравственные предпосылки, чем у других видов знания. Любой подлинной очевидности необходимы, в той или иной степени, жажда истины, терпеливое познавательное усилие и духовная гибкость. Однако знание нравственных ценностей требует гораздо большего: не только в большей мере уважения и открытости нашего духа призыву бытия и более высокого уровня соответствия объекту, но и *готовности нашей воли принимать требование ценностей, каким бы оно ни было*»¹⁷.

Процесс воспитания совести тождествен стремлению к добродетели. Поэтому можно сказать, что для совершения добра необходимо знание ценностей и моральных норм, но вместе с тем, чтобы их знать, нужно быть добрым, в том смысле, что нужно быть predisposed к добру.

— Открытость к общению. Наконец, совесть не замкнута сама на себя: она по определению находится в состоянии диалога, т. е. формируется в «интерсубъективности», в общении с другими. Будучи незаменимым и неотъемлемым свойством, она не может быть герметичной или непроницаемой:

«Духовное действие совести напоминает двустороннее движение по шоссе. Одна полоса выводит человека вовне из себя самого. Это позволяет объективизировать собственные желания, понять их относительность, позволяет человеку спросить себя, что же является объективно хорошим и правильным. А чтобы увериться в том, что при этой оценке он не сделает ошибок, он должен обмениваться мнениями об этом с другими людьми, жить в окружении, имеющем понятие о морали. И он должен воспринимать доводы и контрдоводы (. . .) Сам по себе человек является существом, способным с помощью других стать тем, чем ему свойственно быть; то же самое справедливо относительно совести»¹⁸.

¹⁷ Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб.: Алетейя, 2001. С. 137.

¹⁸ Шпеман Р. Основные понятия морали. М.: Московский философский фонд, 1993, С. 53–56.

2.4. Права ошибочной совести и свобода совести¹⁹

2.4.1. Определение понятий

1) *Истинная совесть*. Реально объективная правильность не всегда совпадает с тем, что совесть считает таковым. Итак, совесть называется истинной, или правильной, если ее мнение соответствует объективной моральной истине, т. е. если есть соответствие между личной (субъективной) оценкой и подлинными нравственными требованиями. Это как бы «идеал совести», к которому следует стремиться. Но это еще не гарантирует доброго поступка, поскольку человек может действовать против своих убеждений, т. е. зная, что он поступает плохо — в силу слабости, лени, злобы, ненависти, гордыни и т. д. В этом случае зло исходит не от совести, а от воли.

Но как оценивать поступок, когда ущербна не воля, а совесть, которая ошибается в знании закона или в оценке ситуации? Относительно этого нужно ввести следующее разделение:

2) *Ошибочная совесть*. Если имеет место несоответствие оценки совести объективному моральному порядку: субъект не знает, что нужно делать, а чего нужно избегать *из-за недостаточного знания* моральных принципов. Ошибочная совесть может быть еще:

— *Преодолимая ошибочная совесть* имеет место в случае, если субъект способен ее преодолеть, так как сам человек в какой-то степени виновен в ошибке по причине небрежности, лени, поспешности или снижения чуткости самой совести (например, в результате дурных привычек).

— *Непреодолимая ошибочная совесть* — когда субъект имеет ошибочные представления о том, что он должен делать (или чего избегать), и реально сам не может преодолеть свою ошибку, причины которой могут быть различными: принадлежность к какой-то исторической или культурной эпохе, игнорирующей определенные моральные требования (предположим, недопустимость полигамии — из-за преувеличенного значения плодovitости рода), недостаточная психологическая зрелость (из-за недостатка воспитания в детстве) и т. д.

Нужно отметить, что преодолимая ошибка не всегда результат виновности, но становится таковой, если субъект настаивает на своем. В свою очередь, ошибка по причине виновности не всегда может

¹⁹См.: *De Finance J. Etica generale*. Bari: Tipografica Meridionale, 1989. P. 355-385.

быть в настоящий момент преодолима (если совесть временно или постоянно развращена).

В основном можно выделить три случая виновной в ошибке совести:

— сам субъект старается не знать о том, что ему неудобно. Допустим, он не знает о том, принадлежит ли ему законно некая находящаяся у него вещь (обычный случай — книга), которую, если она не принадлежит ему, он должен отдать, однако ему не хочется расставаться с нею и он не выясняет, кому она принадлежит по закону, чтобы не обременять свою совесть;

— результат небрежности в плане соблюдения норм либо условий. Например, врач делает переливание крови, не проверив донорскую кровь на совместимость. Обычно профессиональные ошибки, допущенные вследствие лени, поспешности, рутины и т. д. принадлежат этому виду виновной ошибочной совести;

— развращение совести (временное или постоянное): субъект, прямо или косвенно, выбирает то, что приводит к появлению ошибочной совести: пьянство, наркомания, отсутствие самоконтроля и пр.

3) *Сомневающаяся совесть*. Когда человек знает моральный закон, но не как конкретно его применить, либо потому, что не знает, какой закон действует в данном случае, следовательно, не может принять правильное решение; либо в случае конфликта обязанностей: разные моральные требования сталкиваются между собой. В данном случае следует различать:

- *нравственный ригоризм* (излишняя строгость), когда при применении закона не учитываются обстоятельства, в которых совершено действие;
- *лаксизм* (чрезмерная снисходительность), когда есть тенденция прощать любой проступок — либо в силу обстоятельств, преувеличивая их важность в определении правильности поступка, либо из-за неоправданного превознесения индивидуальной свободы, понимаемой субъективным образом.

2.4.2. Принципы распознавания совести

Принципы распознавания совести в этих случаях таковы:

— *Поступки против собственной совести* — всегда зло, потому что свидетельствуют о том, что совесть знает, как правильно по-

ступить, следовательно, она отражает волю зла. Если совесть ошибается, принимая за зло то, что таковым не является, объективно она поступает правильно, но сама воля все равно плохая.

— *Поступок по совести еще не гарантия доброты.* Доброта гарантирована, если совесть истинная. Если совесть ошибочная, следует определить:

- *Непреодолимо ошибочная совесть обязывает.* Если субъект считает какое-то действие обязательным или недопустимым и не делает того, что велит ему совесть, он поступает против нее, следовательно, совершает зло.

Поэтому говорят, что непреодолимая ошибка *оправдывает* субъекта, а совесть при этом сохраняет свое достоинство²⁰. Можно ли считать человека, действующего согласно ошибочной совести, хорошим? С формальной и субъективной точки зрения он хороший или же, в зависимости от важности поступка, хотя бы не плохой. Но все равно, поскольку такое поведение объективно неправильное, человек не достигает своей полноты²¹. Отсюда вытекает обязанность учить и просвещать человека, искренне руководствующегося невиновной ошибочной совестью.

А как быть в случае виновности субъекта в непреодолимой ошибке? По мнению св. Фомы, непреодолимая ошибка уменьшает вину конкретного поступка. Но в этом случае человек все же виновен в своей ошибке, а также косвенно — в поступке. Можно сказать, что в подобных случаях вина находится в личности глубже, действует как источник плохих поступков, затрагивая общий смысл моральной жизни данного человека.

- *Преодолимая ошибочная совесть не обязывает и не извиняет объективно плохой поступок.* Совесть, виновная в своих ошибках, отражает скудный интерес субъекта к нравственному добру, отсутствие моральной восприимчивости, что уже заслуживает отрицательной моральной оценки. Как мы уже сказали, хороший человек — это не только тот, кто поступает по совести, но и тот, кто искренне заинтересован в знании своего объективного долга, т. е. заинтересован в нравственной истине. Поэтому в определенной степени человек ответствен за свои моральные знания, которые имеют также моральное

²⁰См.: GS 16; VS 62.

²¹См.: GS 16; VS 63.

значение и отчасти зависят от предрасположенности к тому, чтобы поступать правильно²².

— *Сомневающаяся совесть*. Как поступить, когда совесть сомневается в действительности моральной нормы в конкретном случае или когда сталкиваются различные требования? Можно обобщить данные проблемы следующими принципами:

- Всегда предполагать искренность совести и стремление воли к добру. Нельзя просто искать предлог, чтобы навязать свои желания. Добрая воля включает в себя все необходимые усилия к тому, чтобы получить достаточно информации и о законе, и о ситуации.
- Когда сомнение относится к нравственной ценности поступка таким образом, что, совершая действие, мы можем принести зло, то нужно от него воздержаться. Если человек не исключает вероятности того, что фильм, который он хочет посмотреть, может оказаться порнографическим, или что его высказывания могут привести к большому скандалу, или что вещь, которую он хочет присвоить, принадлежит другому человеку, и все равно принимает решение действовать, значит, он показывает свое равнодушие к моральным требованиям и совершает зло. Благоразумие же запрещает такие поступки. Данный принцип выступает против лаксизма.

²² «Жизнь духа вовсе не имеет остановок и перерыва (по сути, не имеет и состояния, все происходит сейчас), стало быть, если некий человек в то самое мгновение, когда узнает правое, не совершает его, происходит вот что: вначале осознание иссушается. Затем остается лишь узнать, что думает об остатке воля. Воля ведь — деятель диалектический, который, в свою очередь, распоряжается всей низшей природой человека. Если она не дает согласия на итог осознания, она, однако же, вовсе не принимает с необходимостью решение делать противоположное тому, что схвачено осознанием, — подобные разногласия весьма редки; однако она позволяет пройти некоторому времени, тем самым открывается возможность замещения, а она говорит: поглядим завтра. Между тем осознание все больше затемняется, и все больше побеждают низкие стороны нашей природы; увы! ибо добро надобно творить сразу же, как только оно узнано (вот почему в чистой спекуляции переход от мышления к бытию столь легок — все ведь дано заранее, с самого начала), тогда как в случае низших инстинктов важно как раз медлить — это те замедления, которые по душе воле, наполовину закрывающей на это глаза. Когда же осознание достаточно затемнилось, оно лучше может договориться с волей; в конце концов наступает полное согласие, ибо оно перешло в другой лагерь и прекрасным образом одобряет все то, что само же и подготовило» (Кьеркегор С. *Страх и трепет*. М.: «Республика», 1993. С. 318–319).

- Если сомнение относится к положительной обязанности (человек не знает, обязан ли он что-то сделать) и поступок или воздержание от него не влечет за собой бесчестия, тогда выполнение закона не имеет обязательной силы. Такой принцип выступает против ригоризма.
- Наконец, если человек должен в силу необходимости принять какое-то решение, но имеет место конфликт обязанностей (между приказами или запретами либо между приказом и запретом), в таком случае совесть должна благоразумно взвесить все «за» и «против» и применить принцип наибольшего блага (или наименьшего зла).

Однако нужно иметь в виду, что существуют запреты абсолютные (*actus intrinsice malus*), относительно которых невозможны никакие расчеты, т. е. существуют границы взвешивания поступков. Нельзя считать приемлемой возможность наказания невинного человека или принуждения кого-либо к действиям против его совести.

Существование ошибочной и сомневающейся совести указывает на чрезвычайную важность добродетели благоразумия и нравственного воспитания. В большой мере человек сам ответствен за свою совесть, но вместе с тем и за совесть других людей, так как своим примером может ее укреплять или вводить в заблуждение.

2.5. Христианская совесть

Для верующего в Иисуса Христа понятие совести не относится к абстрактным законам и нормам. Для христианина практическая истина находится во Христе. Христос, давший нам новый закон любви, является одновременно полнотой естественного закона: «Он сам становится *живым и личным законом*, который призывает следовать Ему» (VS 15).

Иисус Христос не только учитель нравственности, но сам становится критерием нравственного распознавания в той мере, в какой человек своей верой участвует в Нем.

Участие во Христе совершается посредством Церкви. В ней человек находит возможность живой встречи с Иисусом. Церковь является объективным критерием встречи и следования за Христом. Поэтому христианская совесть открыта и Церкви, и ее Учительству, там она находит общность, способствующую ее развитию, ее внутреннему диалогу, о котором говорилось выше.

Глава 6

ГРЕХ И ПРИМИРЕНИЕ

1. ИСЧЕЗЛО ЛИ ЧУВСТВО ГРЕХА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ?¹

Не грех, а благодать прощения Бога является центром христианского послания. Прощение существует потому, что существует зло. Грех является как бы тем негативом, который подчеркивает положительное содержание христианской этики. Именно так трактует грех Катехизис Католической Церкви, первый пункт которого в систематическом рассмотрении греха называется «Милосердие и грех» и начинается словами: «Евангелие есть Откровение в Иисусе Христе милосердия Божия к грешникам» (ККЦ 1846; см. 1847–1848).

Однако, подчеркивая аспект примирения и милосердия, Церковь сталкивается с большой трудностью в провозглашении Благой Вести и покаяния. В чем нужно каяться? Говорят, что одна из отличительных черт современной культуры — это исчезновение смысла греха². Причина этой утраты заключается в сложном стечении ряда обстоятельств (между собой все же тесно связанных).

С одной стороны (именно со стороны Церкви) — завышенная оценка совершенного греха, в результате которой бесчисленное количество поступков, даже незначительных, считаются тяжким грехом, что способствует появлению резкой ответной реакции. Религия страха и контроля совести, причиняющая мучения кающемуся, не может миновать столкновения с культурой, высоко ценящей независимость и свободу человека, а также мирские радости.

С другой стороны, защита свободы совести и автономии человека в наше время часто смещается в сторону субъективизма. А если

¹См.: *Flecha J. R.* Teología moral fundamental. P. 297–305.

²См.: Папа Пий XII. Послание Конгрессу катехизаторов в Бостоне. 1946; Папа Иоанн Павел II. *Reconciliatio et Paenitentia*, 18. Далее — RP.

добро зависит от воли человека, трудно считать свободное поведение плохим. Часто говорят: «Он выбрал или сделал это потому, что ему так лучше». Как будто человек всегда поступает согласно тому, что ему кажется единственно правильным.

На фоне преувеличения роли человеческой свободы развитие гуманитарных наук и особый подход к ним парадоксальным образом резко снижают ответственность человека. Его поведение обусловлено психологическими, социологическими, генетическими и прочими факторами, и до такой степени, что едва остается пространство для ответственности. Но где ее нет, там нет и вины, и греха.

Субъективизм и научный позитивизм, содействующие современной культуре, несмотря на свои противоречия, так суживают пространство ответственности, что смысл греха постепенно исчезает. Тем более, если понятие греха тесно связано с религиозным мировоззрением, всегда слабо влияющим на секуляризованную культуру.

Однако в нашем анализе не стоит торопиться с выводами, потому что реальность, которой касается грех, постоянно присутствует в той же культуре, иногда с еще более жестким ригоризмом, чем ее осуждение в прошлом.

То, что в прошлом порицалось, теперь может грехом и не считаться. Одновременно определенные формы поведения — такие, как нетерпимость, неуважение свободы других, политический тоталитаризм и т. д. — получают крайне негативную оценку. На самом деле формулирование положительного идеала предполагает, хотя бы косвенно, сознание того, чего не должно быть. И такое сознание не исчезло полностью из нашего общества. Об этом, касаясь кризиса нравственности в наше время, говорит Поль Рикер:

«Больше не знаю, каково мое место на свете, уже не представляю, какая иерархия ценностей надежна, чтобы определять мой выбор, не могу отличить моих друзей от врагов, *но существует для меня то, что недопустимо*. В кризисе ощущаю предел моей терпимости . . . Этим чувством недопустимого кризис направляется к распознаванию системы ценностей исторического момента»³.

Интересно отметить, что вместе со стремлением современной культуры отвергнуть грех наблюдается распространение патологического чувства вины. Может быть, данное явление становится

³ Ricoeur P. Amor y justicia. Madrid: Caparrós Editores, 1993. P. 100.

реваншем совести в отношении упорного и неразумного отрицания греха.

Чувство вины — это универсальное явление, связанное с антропологической структурой, оно устанавливает ограничения с позиции нравственности. Даже не имея исключительно религиозного значения, такое чувство становится ясным на фоне бесконечного и совершенного Бога. Поэтому в сфере религии чувство вины проявляется с особой силой.

С другой стороны, если существует патологическое чувство вины, значит, есть и здоровое. Это как раз переживание греха: зло, существующее не по воле рока или как результат плохого метафизического принципа (манихейство) и действующее в мире вне человеческой воли, но имеющее место исключительно как плод человеческой свободы.

Итак, можно и нужно уточнить пределы ответственности с помощью гуманитарных наук; можно и нужно, в рамках тех же пределов, защищать свободу совести, но невозможно и даже недопустимо (поскольку означает отказ от человеческого опыта) отрицать реальность нравственного зла, порождающего грех. С одной стороны, нельзя расширять ответственность и, следовательно, грех за пределы человеческой свободы; с другой — недопустимо утверждать, что когда человек поступает свободно, он не может совершать зло, т. е. грешить, ведь свобода является, как было сказано, предпосылкой нравственных поступков (и хороших, и *плохих*), а не прямым источником добра и зла.

Следует проанализировать реальность зла и греха с чисто этической и с религиозной точек зрения.

2. ЗЛО С ЭТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

В области бытия зло представляет собой то, чего *не должно быть*. Поэтому зло порождает в человеке ощущение некой тайны, хотя и в отрицательном смысле. В силу этого классическая метафизика объясняла зло как недостаток или отсутствие добра, т. е. отсутствие полноты бытия.

Когда речь идет о моральном зле, человек не воспринимает его только как отсутствие или недостаток добра. Разумеется, обман и убийство влекут за собой отсутствие истины и жизни, но мы переживаем их как нечто реальное: кто-то вносит в мир то, че-

го не должно быть, и одновременно все могло бы быть по-другому.

Конечно, зло предполагает добро. Таким образом, то, чего не должно быть, предполагает то, что быть должно. Зло можно объяснить исключительно тогда, когда есть какой-то объективный нравственный порядок.

Зло совершается, когда человек подчиняется своим низким склонностям, игнорируя требования высшей нравственной значимости. В этом смысле причины зла могут быть различными: слепота в отношении нравственных значимостей, в которой человек сам виновен, или отсутствие воли для отказа от субъективного удовлетворения и для выбора истинного блага, требующего от нас принесения в жертву наших субъективных интересов.

Чтобы правильно понять зло, надо иметь в виду, что и наш реальный мир, и сам человек представляют собой сложную структуру. Существуют разные степени нравственной значимости, следовательно, у человека есть различные уровни склонностей, желаний и требований. В практическом плане такие уровни упорядочены иерархически, они сосуществуют (в реальности и в человеке) и часто наслаиваются друг на друга, сталкиваясь между собой.

Существование иерархии уровней не означает, что низшие — плохие, а высшие — хорошие. В принципе, все хорошие, так как нужны все. Но иерархия предполагает, что не все они играют одинаковую роль в реализации человека. Можно сказать, что низшие склонности и желания имеют свои права при условии сохранения прав высших.

Хотя зло зависит от человеческой свободы, в этой сложной структуре воли и ценностей есть один чрезвычайно важный фактор, связанный с волей, но внешний по отношению к ней. Этот фактор, обычно называемый *искушением*, свидетельствует о том, что зло — не чистый результат человеческой злобы.

Человек испытывает искушение тогда, когда низшие ценности притягивают его настолько, что от этого могут страдать высшие.

Итак, удовольствие, выгода, богатство, сила, красота и пр. не несут в себе никакого зла. Они по своей природе ценности положительные, человек может законно к ним стремиться. Но нравственный здравый смысл подсказывает, что нельзя стремиться к ним в ущерб справедливости и достоинству личности (собственной и чужой) или законным правам и ожиданиям других людей.

Поэтому уважение наивысших ценностей и требований является условием поиска низших.

Когда не соблюдается такой порядок, тогда человек начинает воспринимать и выбирать для себя как хорошее (приятное, выгодное и т. д.) то, что на самом деле таковым не является, — наркотики, пьянство, секс без любви, власть без справедливости и т. п.

Чтобы правильно понять роль искушения в совершении зла, необходимо добавить, что оно не принуждает свободу человека до такой степени, чтобы она перестала действовать. Настоящее искушение всегда преодолимо, поэтому зло совершается, если есть согласие со стороны человека.

Именно в этом смысле говорит св. Фома, что человек совершает зло *sub ratione boni* (под видом добра)⁴. Он выбирает то, что считает для себя благом, но делает это в ущерб моральным требованиям. Значит, отдает предпочтение тому, что дает субъективное удовлетворение, как говорит Д. фон Гильдебранд. Можно сказать, что человек, более или менее осознанно, воспринимает как хорошее то, что для него удобно.

Таким образом, видно, что человек, совершающий зло, действует достаточно свободно, имея психологическую свободу, но не вполне, так как его нравственная свобода не соответствует истинным ценностям и требованиям.

Фон Гильдебранд утверждает⁵, что наряду с центром уважения и любви к добру существует в человеке некий центр зла, имеющий две стороны: первая из них — *гордыня*, от которой происходят ненависть, месть, жажда власти и т. п., и вторая — *вождеделение*, от которого происходят жадность, лень, чревоугодие, похоть и т. п.

Вождеделение — это предпочтение субъективно удовлетворительного, приводящее к слепоте в отношении нравственно значимого. Нравственная свобода находится в подчинении у нижних ценностей человека. Человек еще может воспринимать высшие требования, но у него либо отсутствует воля для их выполнения (нравственная слабость), либо он воспринимает их только в зависимости от своих субъективных интересов. Такой человек может даже подчиняться моральным правилам, но только под принуждением окружения и для того, чтобы избежать возможного наказания. Поэтому появляются следствия, сопутствующие вождеделению: *эгоцентризм и равнодушие к высшим ценностям* — в той мере, в которой нет сопротивления жажде наслаждения; *лень* — отсутствие нравственной силы для соблюдения правил нравственной значимости; *жаж-*

⁴См.: Фома Аквинский. *Contra gentiles* III, 107; *De Veritate* q. 24, a 7, ad 6.

⁵См.: Гильдебранд Д. ф. *Этика*. С. 528–553.

да сильных ощущений: когда человек ищет прежде всего удовольствия, его чувственность постепенно притупляется, и он нуждается во все более сильных удовольствиях; *невоздержанность* и др.

Вожделение есть проявление нравственной слабости человека, поэтому оно может еще как-то совмещаться с признанием моральных норм, в том смысле, что не отражает присутствия радикального зла в человеке. Таким радикальным злом является гордыня.

Гордыня — представляет собой более глубокий уровень зла, чем вождление. Это настойчивый взгляд на себя в поиске путей самовосхваления, самоутверждения и превосходства. В отличие от вождления, направлена не к тому, чтобы иметь, но чтобы быть. Означает искажение естественного стремления к совершенству, так как отвергает всякие личные ограничения и порождает ненависть ко всему, что выше себя. Существуют различные виды гордыни: *лицемерие*, употребление (на самом деле, злоупотребление) нравственных и религиозных ценностей для самовосхваления, нередко представляет под видом истинных ценностей антиценности — например нетерпимость, жестокость и недоброжелательность. Поскольку лицемерие использует настоящие ценности, пусть и неверно, говорят, что оно — уважение, в котором порок проявляет свое почтение к добродетели; *тщеславие* — какое-то наивное наслаждение собственными (реальными или воображаемыми) совершенствами и стремление вызывать восхищение у других в определенной области или в различных областях; *надменность* (высокомерие) — поклонение собственной независимости; *цинизм*, или открытое презрение к ценностям и моральным требованиям.

3. РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ГРЕХА

Хотя слово «грех» (*peccatum*) имеет конкретный нравственный смысл, а не только религиозный, обычно оно употребляется как синоним совершения зла относительно Бога и Его заповедей. Можно согласиться с этим, помня, что начальные и исчерпывающие корни нравственности находятся в Боге.

Как было сказано выше, человек, не знающий Бога, но поступающий по совести и стремящийся к добру, хоть и неосознанно, но признает Бога. Таким же образом совершение зла всегда имеет определенное религиозное значение, так как означает отказ от требований и ценностей, созданных Богом.

Уже в Ветхом Завете встречаем глубокие размышления о реальности греха, его сущности и следствиях в перспективе отношений человека с Богом.

Крайне интересен рассказ о первородном грехе⁶. В нем подчеркивается первоначальная доброта всего творения, чьей вершиной стал человек. Он, образ Божий, живет в полной гармонии с Богом, с природой и другими существами. Но автор повествования, сохраняя онтологический оптимизм, размышляет о том, почему зло такое универсальное, что даже и «семь раз упадет праведник» (Притч 24, 16).

Мышление евреев не концептуальное, а историческое. Поэтому они толкуют ситуации посредством «этиологии», в форме ретроспективного рассказа о происшедших событиях.

Универсальность греха требует обратиться в поисках его этиологии почти к самому началу истории человечества. «Почти» означает, что грех исходит не от Бога.

Грех — это плод злоупотребления полученной свободой. Человек господствует над всем творением, которое призван хранить. Господство и превосходство означают не деспотию, но ответственность.

Символом ответственности стало дерево познания добра и зла, помещенное рядом с деревом жизни в центре рая. Центр рая, центр земли — это сам человек. Он наделен совестью, благодаря ей способен осознавать добро и зло: не только то, что есть, смысл вещей, которым он, человек, дал название, но и то, что должно быть, замысел Божий относительно мира и самого себя, за который человек, как Божий представитель и хранитель, тоже несет ответственность. Такой порядок является условием жизни, чье дерево тоже находится посередине рая.

Запрет есть от дерева познания добра и зла нельзя понимать в качестве некой ловушки для «проверки» человека. Оно означает, что человек, познавший добро и зло, т. е. установленный Богом порядок творения, не может менять их произвольно. Человек — образ Божий, но не Бог; хранитель, но не Творец.

Автор рассказа подчеркивает таким образом, что грех — не проявление фатальной неизбежности, а результат свободного решения человека.

Здесь мы сталкиваемся также с фактором *искушения*. Змей — не божественное существо, но чисто земное. Традиция, уже в Библии⁷,

⁶См.: Быт 3, 1–22.

⁷См.: Прем 2, 24.

говорит о нем как о дьяволе. В любом случае ясно, что искушение не от Бога. Оно отражает как раз оба источника зла: *вожделение* (слабость человека) — «увидела жена, что дерево *хорошо* для пищи и что оно приятно для глаз»; и *гордыню* — «вожделенно, потому что дает знание». Искушаемый приятностью человек желает изменить Божественный порядок и определить его по собственному усмотрению: быть как боги, знающие добро и зло.

Понятно, что здесь «познать добро и зло» не означает просто способность их распознавать. Такая способность у человека есть, так как дерево ему доступно. Здесь речь идет о том, чтобы знать так, как знает Бог, который их определил. Следовательно, искушаемый человек жаждет не просто знания вообще (что было бы вполне законно), он желает определять добро и зло сам, независимо от Бога, отождествляя их с тем, что ему хочется, что ему приятно. В конце концов человек грешит, выбирая свободу и отказываясь от ответственности. Он не довольствуется господством, данным ему Богом, он сам хочет быть Господом.

Следование добру — это сохранение жизни. Совершение зла влечет за собой смерть и потерю гармонии.

Человек утрачивает гармонию в отношениях с Богом — которого он уже не признает и от которого хочет спрятаться, с самим собой, с другими и с природой.

Происхождение греха имеет богословское значение, поэтому традиция определила грех как *«aversio a Deo et conversio ad creaturas»*: отвращение к Богу и обращение к творению, в том смысле, что творение (и его воля) занимает место Бога⁸.

Но, с другой стороны, грехом человек отрицает и самого себя в своем достоинстве образа Божия. И в этом смысле он вредит самому себе: «Бог не обижен на нас, разве только потому, что мы поступаем против нашего собственного блага»⁹.

В Библии отражен вред, который человек наносит самому себе грехом, понимаемым как вторичное попадание в рабство, от которого Бог уже освободил Свой народ.

Грех также разрушает человеческие отношения, это видно уже на примере Адама и Евы.

Отказ от личной ответственности ведет к поиску тех, кто должен отвечать за причиненное зло: либо другой («не я, а жена»),

⁸ См.: св. Августин. *De libero arbitrio* I, 6; II, 19; Исповедь, IX 4, 10; Фома Аквинский. Сумма теологии I-II, 71, q. 6, ad 5.

⁹ Фома Аквинский. *Contra gentiles* III, 122.

либо природа или какая-то дьявольская сила («не я, а змей»). Человек старается снять с себя ответственность: не он виноват, а кто-то другой — природа, судьба, некий принцип зла. . . Обвиняет даже самого Бога («не я, а жена, которую Ты мне дал).

В Ветхом Завете понятие греха всегда связано с отношением к Богу: не признавать Бога, впасть в идолопоклонство, отказаться от Завета и искать спасения в компромиссах с другими народами, поклоняясь их богам.

Но этот процесс сопровождается также отвержением определенным образом заботы о ближних, поскольку в отношении их вершится несправедливость. Пророки особенно сильно подчеркивают связи между вертикальными и горизонтальными измерениями греха¹⁰.

Очень важная черта библейского понимания греха состоит в уверенности, что совершенный грех порождает новые грехи — появляется какая-то обреченность на умножение последствий греха¹¹. Первые главы книги Бытия описывают состояние человечества как непрерывную цепь грехов: грех Адама приводит к его разладу с женой, их сын Каин убивает своего брата Авеля, далее распространяется закон мести, отраженный в диком гимне Ламеха¹². Зло ширится с таким размахом, что даже Бог раскаивается в том, что создал человека¹³.

Но удивительно — там, где, как кажется, нет выхода и остается только уничтожить человечество, всегда парадоксальным образом является милосердие Божие. Его творческая воля продолжает действовать несмотря на грехи человечества, как воля спасения. Даже в событии уничтожения в водах потопа Бог находит «предлог» для спасения: «Ной же обрел благодать пред очами Господа» (Быт 6, 8). Единицы праведников становятся причиной спасения многих¹⁴.

С особой силой пророки подчеркивают парадокс между грехом человека и Божией волей милосердия, спасения и возрождения. Все праведники, благодаря которым Бог прощает грехи народа, указывают на Посредника Иисуса Христа, в котором Бог окончательно реализует Свой спасительный замысел.

¹⁰ См.: Ис 1, 11–17; Ос 6, 6; 8, 13; Ам 5, 22; Зах 7, 10 и др.

¹¹ См.: *Lafranconi D. Pecado // Nuevo diccionario de teología moral*. P. 1350–1351.

¹² См.: Быт 4, 23–24.

¹³ См.: Быт 6, 5–6.

¹⁴ См.: Быт 18, 22–32.

Практически все упоминания о грехе в Новом Завете связаны с одновременным провозглашением прощения. Иисус не только не избегает контакта с грешниками, но даже идет им навстречу¹⁵, говорит, что имеет власть прощать грехи¹⁶, что пришел призвать не праведников, но грешников¹⁷.

Поэтому в Евангелиях главный грех — неприятие Иисуса, так как оно влечет за собой отвержение самого прощения и спасения, которые Иисус принес людям. Это грех против Духа Святого¹⁸ тех, кто, как фарисеи, считают, что не нуждаются в прощении¹⁹.

С другой стороны, само понимание греха более радикально: если грех исходит из сердца человека²⁰, тогда нужно не только избегать греховных поступков, но исцелять сердце. А это затрагивает даже мелочи поведения, которые по виду незначительны²¹, но отражают отказ от любви Бога и Иисуса Христа либо прямо²², либо через тех, кто Его представляет²³.

Безусловная любовь Бога и прощение грехов приводят к необходимости очистить понятие греха от ритуальных атавизмов, еще сохраняющихся в иудейском сознании, так же как и от представлений о связи греха с физическими или иными жизненными бедами²⁴.

Св. Павел разрабатывает целое богословие смысла греха. Он отмечает универсальность греха, затрагивающего и евреев, и язычников, чтобы сильнее подчеркнуть универсальность спасения: «Потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Иисусе Христе» (Рим 3, 23–24).

Оправдание во Христе оставляет позади старый закон, так как христианин становится новым творением, освобожденным во имя блага, а не для греха. Поэтому Павел порицает те формы поведения, которые противоречат новому состоянию человека²⁵.

¹⁵См.: Мф 9, 10; 11, 19.

¹⁶См.: Мф 9, 6.

¹⁷См.: Мф 9, 13.

¹⁸См.: Мк 3, 29; Лк 12, 10.

¹⁹См.: Мк 8, 38; Ин 8, 24; 9, 41.

²⁰См.: Мф 15, 10–12.

²¹См.: Мф 5, 21–22; 27–28.

²²См.: Ин 16, 9.

²³См.: Мф 25, 31–46.

²⁴См.: Лк 13, 1–5; Ин 9, 31.

²⁵См.: Рим 1, 23; Еф 4, 19; 5, 5 и др.

4. ВИДЫ И СТЕПЕНИ ГРЕХА

Грех — это крах, поражение человека и его жизненного плана. Реальность греха сложна, потому что сложна сама человеческая жизнь. В реальности греха присутствуют объективные и субъективные, личные и общественные, психологические, нравственные и религиозные измерения. Как действие, так и грех человек может совершить просто в мыслях (в своем сердце), или на словах, или в поступках. Может также грешить, не исполняя свой долг. Может грешить по слабости, злобе или невежеству. С другой стороны, грех может быть совершен единожды: в некий момент человек может сделать то, что недопустимо. А может быть и привычным, систематическим, если у человека сохраняется неправильное отношение к чему-то. Существуют также разные степени греха в зависимости от его материи и субъективных аспектов: иногда плохой поступок связан с особенностями характера и происходит более или менее спонтанно, а в других случаях — на основе холодного и сознательного решения.

Исходя из всего сказанного, далее мы остановимся на трех аспектах, в достаточной степени охватывающих эти различные измерения.

4.1. Объективный и субъективный грех²⁶

Мы говорим, что лгать, красть и убивать — это грех. Здесь мы имеем дело с разными видами поступков без учета того, кто (почему, зачем и т. д.) их совершает.

Ясно, что в случае, когда мы судим об общих видах действия, наше внимание полностью обращено к их содержанию (или материи). Такие виды поступков по своему содержанию являются грехами в *объективном* смысле. Очевидно, что подобное понимание греха полностью совпадает с понятием «правильность», а в нашем случае — «неправильность». Таким образом, эти виды поступков являются грехом, потому что так нельзя поступать в принципе.

Но когда речь заходит не просто о грехе, но о *грешнике*, о человеке, совершающем грех, недостаточно просто принять во внимание, *что* он делает (или сделал), нужно учитывать и субъективные аспекты поступка. Моральный поступок вообще предполагает, кроме

²⁶См.: Flecha J. R. Teología moral fundamental. P. 322–324.

своего объекта (материи, или содержания), *сознание* его нравственной значимости, *волевой акт*, т. е. решение субъекта совершить его, и *осуществление*. Следовательно, чтобы установить не просто «греховность» какого-то вида поступка, но наличие реального греха, совершенного конкретным человеком, нужно обратить внимание на степень осознанности совершенного: действительно ли человек этого хотел? Какова была его мотивация и т. д.?

Классические определения греха отражают его объективные и субъективные стороны.

Объективный аспект подчеркнул в своем определении св. Августин: «*Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*» — «Грех — это то, что сказано, сделано или желаемо вопреки вечному закону»²⁷. Он же выделяет и субъективные измерения, когда определяет грех как «*умышленное отращение от неизменного Блага и обращение к благам преходящим*»²⁸.

Если с объективной точки зрения грех соотносится с Божественным законом, то со стороны субъекта грех зависит от воли человека: «Из воли происходят и грех, и праведная жизнь»²⁹; «Грешим не из-за злого желания, но из-за нашего согласия с ним»³⁰.

Разумеется, определить объективный аспект греха легче, так как он предполагает только знание моральных принципов, хотя это не значит, что в некоторых случаях (особо сложных) не могут появиться трудности. Когда речь заходит о субъективных аспектах, все гораздо сложнее, так как узнать до конца намерения, мотивации и пр. субъекта совсем не просто. Даже Иисус призывает к тому, чтобы не судить³¹.

Все, что сказано выше о законе, свободе и совести, указывает на тесную связь объективных и субъективных моментов поступка и, следовательно, греха.

Но может ли быть грех без материи, т. е. чисто злая воля? Св. Августин утверждает, что «злая воля сама по себе грех, даже когда дело не доходит до действия, т. е. когда кто-то не может его совершить»³².

Следует отметить, что даже в этом случае воля всегда имеет

²⁷ *Contra Faustum*. 22, 27.

²⁸ *De libero arbitrio*. 2, 19, 53.

²⁹ *Исповедь*. 8, 5.

³⁰ *In Ep. ad Rom.* 13–18.

³¹ См. Мф 7, 1–3.

³² *De spir. et litt.* 31, 54.

материю, так как она направлена к чему-то, хотя по какой-то причине не достигла своей цели. В действительности существуют негативные желания и мысли. Они появляются в нас более или менее спонтанно. Их нравственное значение заключено не в них самих, но в нашем принятии позиции относительно их. Если они по своей природе плохие, человек становится плохим, если одобряет их, и, наоборот, если при их появлении отвергает их, то он по-прежнему хороший.

Все же психическая жизнь человека довольно сложна. В ней присутствуют и общие тенденции к добру и злу без наличия конкретной материи. Типичный случай таких тенденций представляет собой «ресентимент» (более точный перевод — злопамятность), который проципательно описывает Макс Шелер:

«Ресентимент — *самоотравление души*, имеющее вполне определенные причины и следствия. Оно представляет собой долговременную психическую установку, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой природы, — запрета, порождающего склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам. В первую очередь имеются в виду такие душевные движения и аффекты, как жажда и импульс мести, ненависть, злоба, зависть, враждебность, коварство»³³.

Хотя в ресентименте тоже есть какое-то направление (против чего-то), поскольку его объектом могут быть и положительные ценности и реальности, в нем зло самой направленности подчеркивается больше, чем то, к чему она направлена. Ресентимент представляет собой чистую злую волю и бунт против добра.

4.2. Тяжесть греха: грех смертный и грех обыденный

Установление градаций тяжести греха опирается на обычную нравственную интуицию. Ясно, что не все плохие поступки имеют одинаковую весомость. Даже в области юриспруденции не все нарушения закона заслуживают одинакового наказания: существуют

³³ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: «Наука», 1999. С. 13.

различные степени вины, так как существуют разные виды поступков, а также множество отягчающих и смягчающих вину обстоятельств.

И Священное Писание свидетельствует об этом, говоря о грехах, исключаящих из Царства Небесного³⁴, и об обыденных грехах³⁵.

Эта градация отражается в ставшем уже классическим отличии смертного греха от обыденного.

Смертный грех разрушает любовь в сердце человеческом тяжким нарушением Закона Божия, отвращает человека от Бога, который есть его конечная цель и его блаженство, заставляя предпочесть Богу некое благо низшего порядка³⁶.

Первое условие смертного греха — его материя, отраженная в основном в Декалоге. Это значит, что человек отвергает любовь Бога либо прямо поступая против Него, либо нанося вред любви к ближнему, как утверждает св. Фома Аквинский:

«Когда воля направлена к чему-то, что само по себе противится любви, ведущей нас к конечной цели, грех, в силу своего предмета, является смертным. . . независимо от того, направлен ли он против любви к Богу, как богохульство, клятвопреступление и т. д., или против любви к ближнему, как убийство, прелюбодеяние и т. д.»³⁷.

Но чтобы грех стал смертным, необходимо еще полное осознание и полное согласие со стороны субъекта. Значит, он предполагает знание греховного характера действия, его противоречие Закону Божию. И предполагает также согласие достаточно свободное, чтобы стать личным выбором³⁸.

Общее определение смертного греха находим в Апостольском обращении «*Reconciliatio et poenitentia*»:

«Вместе со всем Преданием Церкви мы называем *смертным грехом* такой поступок, которым человек добровольно и сознательно отвергает Бога, Его Закон, Завет любви, предлагаемый Богом человеку, и отдает предпочтение себе самому или какой-

³⁴См.: Мф 23, 24; 25, 41–46; 1 Кор 6, 9–10; 1 Ин 5, 16.

³⁵См.: Мф 6, 12; 1 Кор 3, 10–15; Иак 3, 2.

³⁶См.: ККЦ 1855.

³⁷Фома Аквинский. Сумма теологии I–II, 88, 2.

³⁸См.: ККЦ 1859.

то тварной и конечной действительности, чему-то, что противится Божией воле (*conversio ad creaturam*). Это может произойти прямо и формально, как при грехах идолопоклонства, отпадения от Бога, атеизма, или столь же серьезным образом при каком-то непослушании Божиим заповедям в серьезной материи» (RP 17).

Когда касаемся степени серьезности смертного греха, которым человек решает свою судьбу в вечности, возникает вопрос о том, способен ли он принять такое решение. Церковь утверждает, что смертный грех — это столь же радикальная возможность человеческой свободы, как сама любовь³⁹. Он влечет за собой потерю любви и лишение освящающей благодати, исключение из Царства Христа и вечную смерть, ибо наша свобода властна выбирать навеки и безвозвратно.

Здесь Церковь старается не угрожать человеку, но подчеркнуть его свободу относительно себя и Бога. Если он может принимать Бога, следовательно, может и отвергать Его, т. е. человек способен самостоятельно принимать решения в отношении своей жизни в целом.

Поэтому Церковь призывает его к раскаянию и обращению к Богу, чье милосердие безгранично. Но упорный отказ от Божия милосердия — это уже грех против Духа Святого; такому греху нет прощения именно потому, что он состоит в отвержении самого прощения⁴⁰.

Обыденный грех совершается человеком при несоблюдении меры, предписанной моральным законом касательно легкой материи, или когда он не подчиняется моральному закону касательно серьезной материи, но не совсем сознательно или без полного согласия⁴¹. Это проявление незаконной привязанности к сотворенным благам, препятствующее продвижению души к добродетельной жизни и свершению нравственного добра. Данный вид греха не восстанавливает человека против Божественной воли и любви.

Хотя указанные критерии распознавания достаточно ясны, на практике судить бывает нелегко. Св. Августин утверждал, что не человек, но только Бог вправе судить, какие грехи более тяжелые, а какие менее⁴². По причине таких трудностей в последнее время

³⁹ См.: ККЦ 1861.

⁴⁰ См.: Мк 3, 29.

⁴¹ См.: ККЦ 1862.

⁴² См.: *Enchiridion*, 78; см. ККЦ 1861; RP 17.

немало богословов предлагают ввести третью категорию — промежуточную между смертным и обыденным грехом. Речь идет о так называемых «тяжких грехах»⁴³.

Однако Учительство Церкви, хотя и не отвергает полностью данного понятия, все же не склонно его принимать⁴⁴.

Ведь идею тяжкого греха можно воспринимать и в другом смысле: не как третий вид греха, находящийся в промежутке между двумя другими (не очень понятно где), но в качестве категории, пересекающей две названные градации.

Относительно смертного греха можно признать, что в этой категории есть виды поведения лучше или хуже других: «Тяжесть грехов велика в большей или меньшей степени: убийство тяжелее кражи. Необходимо принимать во внимание также положение потерпевших: насилие против родителей само по себе более серьезно, нежели против чужого человека» (ККЦ 1858).

Это замечание справедливо, хотя осложняет вопрос о смертном грехе: если его последствия всегда окончательные и радикальные (вечное осуждение человека), какая разница между ними, на что влияет степень тяжести? Еще раз следует повторить, что человек не может судить в таком вопросе до конца и должен довериться правосудию и милосердию Божию⁴⁵. Во всяком случае, нельзя распространять понимание смертного греха дальше пределов разумного, как поступают ригористы, особенно когда речь идет о позитивных законах Церкви.

С другой стороны, смысл обыденного греха не в том, что он малозначительный. «Обыденный грех, сознательно совершенный и оставшийся без раскаяния, мало-помалу толкает нас на грех смертный» (ККЦ 1863). Поэтому мудро говорит св. Августин:

«Человек не может, будучи во плоти, избежать всех грехов, по крайней мере — грехов легких. Но эти грехи, которые мы называем легкими, не полагай их безобидными: если ты находишь их безобидными, взвешивая их, содрогнись, их подсчитывая. Множество легких предметов составляет большой вес; множество капель наполняет реку; множество зерен составляет груды. Какова тогда наша надежда? Прежде всего, исповедь»⁴⁶.

⁴³ См.: *López Azpitarte E.* Fundamentación de la ética cristiana. P. 390–391.

⁴⁴ См.: RP 17.

⁴⁵ См.: ККЦ 1861.

⁴⁶ Цитата из ККЦ 1863.

4.3. Личный грех и «греховные структуры»⁴⁷

Хотя за грехом всегда стоит личное решение, грех — не только внутреннее дело совести человека и его отношений с Богом, когда другие люди только терпят его следствия. Грех порождает тягу к греху и производит так называемые «греховные структуры»⁴⁸ в такой степени, что приобретает как бы автономию.

Это свидетельствует о социальном измерении греха. Общественным и социальным ситуациям несправедливости, неравенства, оскорбляющим достоинство человека, расизму как массовому убеждению, гедонистическому образу жизни и др., отражающим «греховные структуры», всегда предшествовали какие-то поступки конкретных людей, которые потом уже невозможно вспомнить.

Все это говорит об ответственности человека перед обществом. Сталкиваясь с подобными ситуациями, человек не может оставаться равнодушным. Он обязан стараться исправить их в меру своих возможностей: во-первых, не участвуя в них, а во-вторых, стремясь их преодолеть. Иначе он совершает в определенной степени грех упущения⁴⁹.

«Греховные структуры» могут уменьшать индивидуальную ответственность, но не снимают ее полностью, так как и в таких обстоятельствах всегда есть люди, которые сопротивляются окружению, не останавливаясь даже перед принесением в жертву собственной жизни.

5. ГРЕХ И ПРИЗЫВ К ПРОЩЕНИЮ

В конце этой главы необходимо напомнить, что центральное место христианского послания занимает не грех, а милосердие и призыв к прощению. В Иисусе Христе Бог открывает Свою волю к спасению, а не к осуждению: «Я пришел не судить мир, но спасти мир» (Ин 12, 47); «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2, 4).

Это означает, что грех, каким бы тяжелым он ни был, не сильнее воли Божией к спасению и вполне поправим. Разумеется, нельзя игнорировать его драматический характер — отвержение Бога и искажение природы человека. Перед угрозой греха, умножения

⁴⁷ См.: Flecha J. R. Teología moral fundamental. P. 334–336.

⁴⁸ См.: ККЦ 1867–1869.

⁴⁹ См.: GS 30; RP 16.

его глубины и силы Бог является единственной защитой. Против атеистического гуманизма, уверенного, что вера в Бога отчуждает человека от самого себя, и ищущего рая земного, выступает личный и исторический опыт, который показывает, что хотя человек может достичь многих прекрасных целей, все же он не в состоянии окончательно разгадать тайну греха и его следствия — смерти. . .

Если Бог не существует (именно такой — Бог христианского Откровения), тогда у человечества нет надежды: невинные жертвы несправедливости останутся без искупления; чувство вины у раскаивающегося человека никогда не найдет разрешения, и сама несправедливость бесповоротна.

Вероятно, поэтому даже блестящие представители светской философии нашего времени, сознавая неразрешимый характер зла и конечности человеческой жизни, указали на Бога как на единственную возможность: «Только какой-либо бог может спасти нас» (М. Хайдеггер). Т. Адорно, важнейшая фигура марксистской Франкфуртской школы, анализируя отрицательный ход диалектики просвещенного разума, заключает, что в самой диалектике истории нет спасения для человека, который только в перспективе богословской трансцендентной эсхатологии, включая воскресение плоти, может найти выход.

Подчеркивая центральную роль прощения и милосердия Бога, нужно еще раз повторить, что недопустимо умалять серьезность греха. Если сам Сын Божий стал человеком и умер на кресте во искупление человека, значит, нельзя легко относиться ко греху, будто это что-то внешнее. Тем более нельзя с легкостью принимать то, что сделал Бог для преодоления греха.

Отсюда вытекают важнейшие пастырские следствия.

Евангелие — это Благая весть, следовательно, его провозглашение должно подчеркивать позитивную его сторону. Встреча с Христом — обретение свободы, а не открытие того, что все является грехом.

Осознание греха должно быть результатом принятия света Христа. Встретившись с любовью Бога во Христе, верующий открывает для себя требования этой любви и грех как действие против нее. Только на фоне добра и Того, Кто один Благ, становится ясным, в чем сущность зла. Поэтому главное не в интенсивности морализирования, а в том, чтобы открыть людям Свет, который есть Иисус Христос.

С другой стороны, нужно отдавать себе отчет, что многие нрав-

ственные проблемы верующих обусловлены «греховными структурами», уменьшающими ответственность человека и делающими его часто более жертвой, чем виновным. Это не означает, что при таких ситуациях нельзя говорить и лучше молчать. Процесс освобождения человека затрагивает и «греховные структуры», препятствующие христианской полноте. Однако все нужно делать благоразумно и терпеливо, чтобы не возлагать на людей тяжкое бремя, которое они не в состоянии нести.

Также нужно обратить внимание на психологические, биографические, социальные факторы, влияющие на поведение человека, их тоже следует учитывать при определении нравственной ответственности.

Послание милосердия и прощения наших грехов Богом должно преобразить и наш взгляд на чужие грехи. Когда мы читаем «Отче наш» и говорим: «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» — эти слова нужно понимать и следующим образом: «Прости нам долги наши, чтобы мы могли простить должников наших». Опыт переживания собственного прощения влечет за собой готовность к прощению тех, кто обидел нас.

Это чрезвычайно важный аспект преображения верующего во Христе. Христианин сопричастен власти самого Христа прощать грехи, в том смысле, что он способен простить того, кто причинил ему зло. Отсюда видно, что настоящее прощение — это дело не слабых, но сильных, тех, кто соучаствует в деле Божия восстановления. Бывают такие сложные конфликтные ситуации, в которых только сила благодатного прощения способна сломать экспансивную динамику греха. Способность и готовность к прощению отражают любовь к Богу и ближнему. И только она может преодолеть негативные последствия греха: «Любовь покрывает множество грехов» (1 Пет 4, 8).

Готовность и способность к прощению являются мерой подлинной добродетели. Добродетель без милосердия, осуждающая других за грехи, — только видимость добродетели, порожденная сердцем, полным гордыни и нетерпимости. В этом сущность фарисейства и лицемерия. Ведь добродетельный человек, лишенный милосердия, это тот, кто говорит: «Я не имею греха», — и тем самым обманывает самого себя⁵⁰. Он считает, что имеет право осуждать других⁵¹.

⁵⁰См.: 1 Ин 1, 8. 10.

⁵¹См.: Ин 8, 3–9.

Милосердие и прощение являются основным проявлением добродетели, потому что с их помощью Сам Бог, который один благ, открыл Свою любовь человеку. И как мы увидим в дальнейшем — это форма христианской добродетели.

Глава 7

НРАВСТВЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ

Все, что мы рассмотрели до сих пор, дает общие критерии поведения христианина. Теперь займемся реальными носителями моральных ценностей христианской этики.

Таких носителей — как и во всякой другой нравственности — четыре: поступки, душевные отклики в виде эмоций и желаний, предрасположенность к действию и сам человек в целом.

Философия обычно рассматривает эти носители нравственных ценностей в том же порядке: начинает с поступков, далее переходит к обыденной предрасположенности, формирующейся систематическим повторением поступков, и заканчивает нравственным характером человека, отражающим законченный образ его моральной жизни.

Но, по-видимому, с богословской точки зрения нужно рассматривать иначе. В христианской жизни Бог делает первый шаг, призывая человека к общению с Ним. Вера и нравственность становятся ответом со стороны человека на призыв Божий, обращенный ко всей его жизни. Поэтому первым предметом рассмотрения должен быть основной выбор человека, решившегося следовать за Иисусом.

Вместе с тем такой ответ возможен благодаря Божией благодати, освящающей человека богословскими добродетелями. Поэтому не только кардинальные нравственные добродетели, но прежде всего богословские составляют характерную для верующего предрасположенность и дают основу первым.

Наконец, отдельные конкретные поступки отражают в определенных ситуациях общую направленность человека к Богу, его основной выбор и жизнь в богословских добродетелях.

Этот порядок, однако, не отрицает процесса совершенствования верующего, который далеко не всегда поступает в абсолютном соответствии с требованиями новой жизни во Христе. Христианин

испытывает на себе в полной мере все психологические факторы, способные влиять на его духовную жизнь. В нем идет также постепенный процесс возрастания в вере и любви. Евангелия великолепно отражают трудности учеников Иисуса на пути понимания и принятия Его полностью, следование за Ним является медленным и постепенным процессом понимания и зрелости, которому не видно конца вплоть до Пасхального события. Значит, христианин, как и каждый человек, должен реализовать в себе «стремление к добродетели», а такое стремление поддерживается с самого начала благодатью Божией, полученной заранее и даром.

1. ОСНОВНОЙ ВЫБОР: СЛЕДОВАНИЕ ЗА ХРИСТОМ¹

1.1. Этика основного выбора в богословии после Второго Ватиканского Собора

Понятие основного выбора играет центральную роль в попытках обновления нравственного богословия после Второго Ватиканского Собора.

Призыв Собора проявить особую заботу «о совершенствовании нравственного богословия, научное изложение которого, в большой степени насыщенное учением Священного Писания, должно проливать свет на возвышенное призвание верующих во Христа и на их обязанность приносить в любви плоды ради жизни на земле» (ОТ 16), стимулировал усилия по преодолению атомизации моральной жизни, пытающейся рассматривать ее как ряд отдельных, не связанных между собой актов. Новые попытки нравственного богословия были направлены на доказательство единства человеческой жизни и ее унитарного смысла с данными психологии, представлениями философского персонализма и идеей призвания христианина, вытекающей из Священного Писания.

Этому пониманию христианской этики очень подходит понятие основного выбора.

Речь идет о том, что более глубокое понимание свободы влечет за собой выбор человеком не просто определенных вещей или

¹См.: *Vegas J. M.* La ética de la opción fundamental // *Martínez Camino J. A.* Libertad de verdad. Sobre la "Veritatis splendor". Madrid: San Pablo, 1995. P. 183-202.

поступков, но самого себя, направляющего свою жизнь согласно определенным ценностям, придающим смысл его жизни. Единство личности предполагает, что ее отдельные поступки формируются под воздействием принципиальных решений, осуществляемых на базе одного основополагающего решения, согласно которому человек строит всю свою жизнь. Таким первоначальным решением является как раз основной выбор.

Содержание основного выбора, имеющего определяющее значение, может, однако, не быть ярко выражено, но не должно быть и очень сложным. В конце концов, человек стоит перед двумя коренными возможностями: выбрать жизнь, открытость Богу и другим людям или предпочесть эгоизм, обособленность, т. е. смерть.

Такой выбор определяет, как будет формироваться личность человека, поэтому нельзя видеть в нем единичный акт, скорее, это принятие позиции относительно существования в целом, вытекающей из основополагающего стремления к полноте счастья, которое присутствует в глубине души каждого человека.

Основной выбор может совершаться по-разному. Иногда — в определенный момент жизни человека, полностью осознанно, как в случае религиозного обращения. Но часто он становится результатом длительного процесса созревания, когда постепенно формируется зрелость человека, и он занимает жизненную и ценностную позицию. Своими отношениями и поступками человек отражает направление сделанного им основного выбора.

В последнее время понимание основного выбора стало главной категорией этики. Конкретные акты и их нравственное значение зависят от их материи и обстоятельств, но определяются прежде всего основным выбором человека.

Данную категорию встречаем в образе действий самого Иисуса Христа, включая Его послушание Отцу, когда сделанный Им основной выбор ведет Его к принятию страданий и смерти во имя спасения Своих братьев.

Этика Нового Завета предлагает человеку совершить такой же выбор в отношении Христа.

Реально категория основного выбора, с одной стороны, соответствует данным антропологии и психологии, утверждающим, что свобода человека не ограничивается разовым выбором, но охватывает всю его жизнь, а с другой стороны — отвечает евангельской этике следования за Христом. По этим причинам она широко распространилась в нравственном богословии после Второго Ватикан-

ского Собора и до такой степени, что само Учительство Церкви ее приняло. В первой главе энциклики VS сформулирована общая проблема христианской этики в контексте призыва Иисуса к следованию за Ним, и в третьей части второй главы также признается важность данной категории:

«Правильно подчеркивается, что свобода человека состоит не только в выборе того или иного отдельно взятого действия; когда человек решается на поступок, он одновременно принимает *решение и о себе самом*, своей жизнью высказывается за Добро или против него, за Истину или против нее, и в конце концов — за Бога или против Него. Правильно подчеркивается особое значение отдельных решений, определяющих облик всей нравственной жизни человека, и то специфическое пространство, в котором человек может каждый день принимать и осуществлять другие конкретные решения» (VS 65).

«Нет сомнений, что христианское учение о нравственности в своих библейских источниках подтверждает особое значение основного выбора, определяющего нравственную жизнь и ведущего свободу к тому, чтобы она приняла серьезные обязательства ради Бога. *Это выбор веры, послушание веры* (ср. Рим 16, 26), посредством которого человек свободно и всецело предает себя Богу, принося “полное подчинение разума и воли Богу, открывающему Себя, и добровольно принимая данное Им Откровение” (DV 5). Эта вера, “действующая любовью” (Гал 5, 6), вытекает из глубины человека, из его “сердца” (ср. Рим 10, 10), и отсюда призвана приносить плоды в виде поступков (ср. Мф 12, 33–35; Лк 6, 43–45; Рим 8, 5–8; Гал 5, 22). (...) В морали Нового Завета преобладает основной призыв Иисуса “следовать за Ним”, о чем свидетельствуют слова, обращенные к юноше: “Если хочешь быть совершенным, пойдя, продай имение твое, и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, и следуй за Мною” (Мф 19, 21). На этот призыв ученик отвечает своим рассуждением и радикальным выбором. (...) Радикализм решения идти за Христом блестяще отражают Его собственные слова: “Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее” (Мк 8, 35). (...)

Призыв Иисуса “Приди и следуй за Мною” является самым большим возвышением человеческой свободы, и вместе с тем он подтверждает истинность и обязательства поступков веры,

как и решений, которые можно назвать «основным выбором»» (VS 66).

1.2. Основной выбор и конкретные поступки

Важность и центральная роль основного выбора в нравственной жизни приводит некоторых богословов к тому, чтобы считать его центральной категорией оценки моральных поступков. Не отрицая полностью роль их материи, эти богословы считают главным в оценке моральной значимости конкретных актов их последовательность с позиции основного выбора. Если такой выбор совершается в пользу добра, Бога и Его любви, тогда отдельные поступки являются хорошими или плохими в той мере, в какой они соответствуют основному выбору. Считается, что в этом случае материя поступка имеет значение, поскольку ее выбор отражает (и тем самым укрепляет) основной выбор, или, наоборот, ослабляет его в случае противоречия. Но чтобы определить значимость поступка в качестве смертного греха, необходимо больше, чем просто рассмотреть его материю: нужно обратить внимание на его способность изменять основной выбор.

Теория основного выбора признает роль материи в оценке поступка, но новизна в отношении классического учения состоит в утверждении, что некоторые поступки нравственно серьезной материи и отрицательной значимости могут не быть смертным грехом, поскольку не меняют основного выбора (хотя и влияют на него отрицательно).

Иногда новый критерий оценки устанавливается путем отличия «трансцендентального Добра», предмета основного выбора, от «категориальных благ»², относящихся к конкретным поступкам. Нравственная значимость и, следовательно, истинное добро (или зло) находились бы тогда исключительно на трансцендентальном уровне основного выбора, а отдельные поступки, или категориальные блага, в качестве частичных (и никогда — окончательных) попыток выражения основного выбора, не были бы собственно хорошими или плохими, а скорее «правильными» или «неправильными». Поскольку подлинный нравственный порядок находится только на трансцендентальном уровне, уровень поступков несет в себе

²См.: главу 1, пункт 5.1. этого текста.

только «предморальное» («физическое») добро или зло, определяемое формальным вычислением пропорций, т. е. положительное или отрицательное следствие (за или против основного выбора).

Такой способ понимания основного выбора и его связи с поступками приводит к появлению некоторых теоретических и практических проблем, речь о которых пойдет ниже.

Консеквенциалистическое рассмотрение поступка. Хотя не все авторы, выделяющие эти уровни моральной жизни, полностью отказываются от важности материи поступка, его рассмотрение на уровне технического вычисления следствий (относительно основного выбора) скрывает за собой консеквенциалистскую позицию. Сам консеквенциализм неприемлем как теория правильности поступка, так как предполагает, что цель оправдывает средства³; но даже его восприятие в качестве «чего-то предморального» совсем не соответствует ни подлинному смыслу консеквенциализма, ни нравственному пониманию правильности.

Искажение в различении правильности и добра. Как известно, с философской точки зрения правильность или неправильность — это качества общих видов действий, зависящие исключительно от материи или объекта этих действий; благодаря им можно говорить, что эти действия обязательные, если они правильные, или недопустимые, если они неправильные⁴. Правильность, следовательно, касается объективной стороны поступка, рассматриваемого вообще, т. е. вне обстоятельств и мотиваций субъекта. Нравственное благо, в свою очередь, означает моральную ценность уже конкретных поступков, предрасположенностей или самого субъекта. И для определения блага необходимо учитывать как материю, так и все остальные обстоятельства поступка, прежде всего мотивацию, с которой субъект его совершает.

Таким образом, правильность поступка, о которой говорят моральные нормы, ни в коем случае не является чем-то «предморальным» или чисто «физическим». Уже с точки зрения объективной стороны поступка она имеет ясный нравственный характер.

Если этого не признавать, оставляя нравственную значимость исключительно для «трансцендентного Добра» основного выбора, то получится, что «конкретное действие, хотя и является следстви-

³См.: Шпеман Р. Основные понятия морали. С. 43–51; Rodríguez Duplá L. *Ética de la vida buena*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2006. P. 143–162.

⁴См.: Ross W. D. *The right and the good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

ем свободного решения, считается чисто физическим процессом, а не результатом норм, которые свойственны человеческому действию. Из этого вытекает, что нравственные качества человека зависят исключительно от основного выбора, причем из этой оценки полностью или частично исключаются конкретные поступки и выбор конкретного поведения» (VS 65).

Ясно, что такой подход неприемлем в случае, когда хороший поступок совершен человеком, чей основной выбор плох. Как же его оценить? Относительно основного выбора, которому он не соответствует? Можно ли утверждать, что этот хороший (т. е. «правильный») по содержанию поступок нельзя одобрить, поскольку он непоследователен в свете основного выбора? Если наш здравый смысл говорит нам, что все-таки нужно одобрить подобный поступок как правильный, то это потому, что мы приняли во внимание исключительно его материю.

Неправильное понимание нравственного характера основного выбора. Как уже было сказано, нельзя при анализе моральной жизни отрицать важность основного выбора, однако следует уточнить, строго говоря, его место в ней. На этот счет можно утверждать, что основной выбор не является и не может являться главной категорией этики в качестве наивысшего критерия оценки просто потому, что сам основной выбор может и должен подвергаться оценке. Даже представители этики основного выбора говорят, что он может быть выбором добра (любви, Бога и т. д.) или зла (эгоизма, обособленности и т. п.). Следовательно, должны существовать высшие критерии оценки, позволяющие оценить сам основной выбор.

Здесь обнаруживается еще одно важное следствие: основной выбор не может быть критерием оценки поступков, потому что принадлежит не области правильного, но области добра. Как известно, правильность является необходимым, но еще недостаточным условием, чтобы поступок субъекта, его общее отношение и он сам могли быть сочтены добрыми. Достаточными условиями являются другие обстоятельства поступка субъекта, в первую очередь его мотивация. Таким образом, основной выбор предполагает правильность, т. е. исполнение моральных норм. И сам основной выбор, как признают представители данной этики, относится к уровню глубинных мотиваций субъекта.

На самом деле категория основного выбора связана с добротой нравственного субъекта в целом. И в этом плане оказывается, что такая категория не несет в себе столь радикальной новизны, как

иногда принято считать. Практически идея основного выбора совпадает с понятием «характер» и «*ordo amoris*» («порядок любви»), которые никак нельзя считать неизвестными философской и богословской традиции.

1.3. Основной выбор, нравственный характер и «*ordo amoris*»

Идея основного выбора сливается с давней традицией практической философии и нравственного богословия сосредотачиваться на *характере* (*эмосе*) — самом глубинном слое моральных качеств человека.

Нравственный характер — это источник, в котором берут свое начало поступки человека. Но он формируется постепенно, систематическим повторением поступков, задающим ему определенную нравственную направленность. Обнаружить моральную сущность отдельного человека, а также социальной группы или эпохи, означает познать свойственный им «*эмос*»:

«Когда исследую сущность индивидуума или определенной исторической эпохи, семьи, народа, нации или любых других социальных сообществ, доискиваюсь, познаю ее в самой глубинной реальности, как узнаю систему, неким образом организованную, ее реальные оценки и приоритеты. Я называю эту систему *эмосом* данного субъекта»⁵.

По мнению М. Шелера, основное ядро *эмоса* сосредоточено в «порядке любви и ненависти», т. е. в его «*ordo amoris*»⁶, позволяющем обнаружить за путаницей поступков, волевых актов, выражений и пр. «простую структуру элементарных целей, которой человек руководствуется, когда действует, — ядро личности, основную нравственную формулу, согласно которой существует и нравственно живет этот субъект»⁷.

«*Ordo amoris*» отражает подлинную истину о человеке, его глубину как нравственного субъекта и, следовательно, его основной выбор:

⁵ *Scheler M. Ordo amoris // Gesammelte Werke. Francke/Bern und München; Bouvier/Bonn, 1954–1993, 14 Bände, Band 10: Schriften aus dem Nachlaß. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, (Bonn 1986, 3.^a ed.). S. 345.*

⁶ Само понятие принадлежит св. Августину, *De doctrina cristiana* L. I, с. XXVII, 28.

⁷ *Scheler M. Ordo amoris.*

«Кто владеет *ordo amoris* какого-либо человека, тот владеет знанием о том человеке. Знание о нем как нравственном субъекте аналогично знанию формулы кристалла относительно самого кристалла. Можно проникнуть своим взглядом в глубину человека, туда, куда вообще может проникнуть человек. Увидеть перед собой, за разнообразием и эмпирической сложностью, простейшие и основные черты его (духовного) *настроения*, которое более справедливо, чем познание и воля, которое можно назвать «ядром человека» в его духовном бытии. Существует в качестве духовной схемы первоначальный источник, откуда радикально проистекает все, что исходит от этого человека, в том числе то, что в принципе определяет его *нравственное окружение* в пространстве, его *судьбу* во времени»⁸.

На самом деле выражения «характер» и «*ordo amoris*» лучше отражают это нравственное ядро, чем понятие «основной выбор». Последнее ассоциируется с решением, принятым на первоначальном этапе морального развития. Безусловно, такие основополагающие решения имеют место, но их еще недостаточно, чтобы сделать личность моральной и стать источником конкретных действий. Для этого человеку предстоит пройти долгий путь. Основной выбор направляет человека, но не определяет его характер. Нужно длительное время практиковаться и привыкать жить в добродетели. Поэтому можно сказать, что характер человека и его «*ordo amoris*» возможно определить только в зрелости и к концу его жизни.

Идея основного выбора заставляет понять, что общее нравственное направление человека всегда устойчиво и не имеет отклонений. И хотя основной выбор делается довольно часто, конкретная нравственность человека (и других социальных субъектов) не бывает абсолютно последовательной. Нередко человек не совершает осознанно никакого основного выбора, а просто поддается влиянию окружения.

Когда же человек сознательно делает основной выбор, с этого момента начинается формирование его нравственного характера. В христианском смысле нужно еще особо уточнить само понятие основного выбора, который не сводится к выбору между добром и злом, между Богом и эгоцентризмом. Уточнение необходимо потому, что основной выбор относится не только к наивысшим критериям, но и к конкретным способам их реализации. Ведь чело-

⁸ Scheler M. *Ordo amoris*. S. 347.

век живет не «вообще», а всегда в отношениях с другими людьми, играя определенную роль в обществе и находясь в конкретной жизненной ситуации. Поэтому его основной выбор связан и с выбором профессии, и с общественным и церковным положением. Общество и община — главные области реализации основного выбора, который в христианской перспективе отражается в идее *призвания*.

2. ХРИСТИАНСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

Добродетель — центральное понятие нравственной жизни. Тем не менее философия, начиная с Нового времени, игнорирует это измерение этики, сосредоточивая все внимание на моральном законе и его связи с человеческой свободой и сводя разговор о добродетели к соответствию поведения закону. Аналогично этому и нравственное богословие после Тридентского Собора пребывало в забвении вплоть до нашего времени. Несмотря на возрождение (пока еще робкое) в последнее время дискуссии о добродетелях, они еще не заняли центрального места в христианской нравственности.

Однако оживление этической мысли вокруг понятия добродетели чрезвычайно важно, так как оно означает и восстановление экзистенциального и унитарного понимания нравственности, которая связана не только с отдельными поступками, но и с человеческой жизнью в целом, ее смыслом и полнотой реализации⁹.

И на самом деле, добродетель, наряду с основным выбором (*ordo amoris*, или характером), позволяет взглянуть на нравственность как бы изнутри и в контексте конкретного процесса реализации человека, ориентированного на добро. Только в этом процессе воплощаются общие нравственные принципы — такие, как нормы и ценности, и только в нем моральное добро всегда глубоко затрагивает внутреннюю свободу личности, и только тогда человек становится действительно автономным. Если идеи основного выбора, характера и призвания соотносятся с нравственным субъектом в целом, то добродетель говорит об общих направлениях человеческой деятельности согласно определенным ценностям.

⁹См.: *Scheler M. Zur Rehabilitierung der Tugend // Gesammelte Werke. Bd 3: Vom Umsturz der Werte* (Bern 1972, 5.^{texta} ed.). S. 13–31; *Гильдебранд Д. ф. Этика*. С. 301–303; *Rodríguez Duplá L. Ética de la vida buena*. P. 63–77.

2.1. Определение добродетели

«Добродетель есть привычное и постоянное расположение делать добро. Она позволяет человеку не только делать добрые дела, но и отдавать из себя лучшее. Всеми силами своими, как духовными, так и чувственными, добродетельный человек тянется к добру; он следует ему и его выбирает в конкретных поступках» (ККЦ 1803).

Чтобы точно определить, что такое добродетель, важно уточнить также, чем она *не* является:

- естественным темпераментом человека;
- врожденной предрасположенностью к добру, еще лишенной общей направленности воли к тому, чтобы человеку быть хорошим;
- приобретенными привычками, затрагивающими нижние уровни человеческой жизни, которые могут либо освободить нас, помогая в преодолении трудностей, либо поработать, создавая ненужные потребности;
- теоретическим принятием моральных значимостей и даже желанием ответить на них.

Добродетель — это приобретенное качество характера, неизменно отвечающее ценностям и вообще нравственной значимости. Речь идет о постоянной нравственной ориентации, которая не перестает существовать даже тогда, когда человек занимается другими делами, не обращая внимания на данные моральные измерения, которые все равно, как правило, в нем присутствуют.

В целом добродетель приобретается практическим способом: совершением и повторением поступков, соответствующих ценностям данной добродетели. Таким образом, открытость определенным ценностям и требованиям становится стабильной и устойчивой, чем-то вроде второй природы человека. Поэтому, как говорит Аристотель, добродетель является *способом бытия*, или приобретенным *складом души*, в отличие от страстей (естественных склонностей) и способностей, которые имеются от природы¹⁰. Обладание

¹⁰ «Добродетель есть сознательно избираемый склад души, соответствующий срединному по отношению к нам состоянию, причем определенному таким суждением, каким определит его рассудительный человек. Середина находится между двумя типами порочности, один из них — от избытка, другой — от недостатка. А еще и потому добродетель означает пребывание в середине, что как в страстях, так и в поступках (пороки) преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же умеет находить середину

добродетелью придает определенную естественность и легкость совершению добрых поступков.

Однако можно считать человека добродетельным, если он искренне стремится к тому, чтобы поступать согласно добродетели, преодолевая свои эгоцентрические склонности, еще в нем присутствующие. Говорить так можно потому, что он уже движется в направлении добродетели и в нем присутствует та *моральная сила*, которая этимологически соответствует слову «добродетель».

Добродетель по своей природе нераздельно связана с добром, и не только в созерцательном плане, но и практически: она ориентирована на действие, причем доброе. Поэтому речь идет не просто о внешнем действии (*facere*), но о волевом акте (*agere*). Моральное совершенство человека (счастье — для Аристотеля, блаженство — для св. Фомы) является не состоянием покоя, но действием или деятельностью.

«Поскольку субстанция Бога есть Его действие, наивысшее уподобление человека Богу реализуется через действие. И поэтому говорят, что счастье, или блаженство, в котором человек сообразуется Богу наивысшим образом и которое есть цель человеческой жизни, состоит в действии»¹¹.

Итак, добродетелями человек формирует свою нравственную личность сообразно добру и тем обретает свободу, т. е. наполняет моральным содержанием свою нравственную свободу.

Богословская традиция различает несколько видов добродетелей, но в основном два: кардинальные, чисто нравственные и известные греческой философии, и богословские.

В области христианской этики последние имеют приоритет, так как отражают главный принцип христианской жизни, нами уже несколько раз упомянутый, — инициатива Бога, который бескорыстно действует в истории человечества, призывает его к Себе и предлагает ему спасение. В человеке присутствует благодать Божия, на которую он призван ответить. Поэтому нужно начать с богословских добродетелей.

и ее избирает» (Аристотель. Никомахова этика 2,6; 1106б 35–1107а 5 // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: «Мысль», 1983.

¹¹ Фома Аквинский. Сумма теологии I–II, 55, а. 2, ad. 3.

2.2. Богословские добродетели: человек — новое творение во Христе

Библейское Откровение и Предание Церкви с самого начала отражали состояние человека как нового творения в силу его отношений с Богом посредством понятия добродетели.

Хотя само слово (*arete*) редко встречается в Библии (практически только в Флп 4, 8; 1 Пет 2, 9; 2 Пет 1, 5), его содержание можно найти и в Ветхом, и в Новом Заветах. В Новом Завете употребляется термин *dynamis*, переведенный на латинский как *virtus*.

Синоптики часто затрагивают тему добродетелей и всегда в связи с принятием Царства Божия, т. е. Самого Иисуса Христа. Ключевой текст к пониманию всех евангельских добродетелей — Нагорная проповедь, особенно заповеди блаженств.

Апостол Павел часто говорит о нравственных добродетелях как плодах Святого Духа: «Любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал 5, 22–23).

Однако понимание моральных добродетелей в библейской, да и вообще христианской традиции значительно отличается от представлений о них в греческой культуре. Если у греков мудрый человек воспринимается как непосредственный творец собственной души, то для христианства добродетели — плоды действия благодати Божией в верующем. Поэтому основа всех моральных добродетелей — добродетели богословские: вера, надежда и любовь, отражающие новое творение, которым становится человек, принимающий спасительную жертву Христа.

«Святая триада» составляет *этос* человека, возрожденного во Христе. Такой *этос* не является результатом собственных усилий человека, но даром Иисуса Христа, умершего и воскресшего. Здесь вся инициатива принадлежит Богу, поэтому богословские добродетели, отражающие благодать новой жизни, называются *вливаемыми*.

«Человеческие добродетели укоренены в добродетелях богословских, приспособляющих человеческие возможности к причастности Божественному естеству. Ибо богословские добродетели относятся непосредственно к Богу. Они располагают христиан жить в общении со Святой Троицей. Их источник, побудительная причина и объект — Единый и Троичный Бог.

Богословские добродетели обосновывают, воодушевляют и характеризуют нравственные действия христианина, воспитывают и оживляют все нравственные добродетели. Они вливают-

ся Богом в души верных, чтобы дать им способность действовать как Его детям и заслужить вечную жизнь. Они — залог присутствия и действия Святого Духа в способностях человека. Есть три богословские добродетели — вера, надежда и любовь» (ККЦ 1812–1813).

Дело в том, что изливание Богом богословских добродетелей в душу человека не означает пассивного получения их человеком, их чужеродность относительно человеческой природы. «*Gratia non tollit naturam, sed eam perficit*» («Благодать не отрицает природы, но совершенствует ее»).

2.2.1. Человеческий аспект богословских добродетелей

Вера, надежда и любовь — не искусственные измерения человека. Напротив, они абсолютно естественны для человеческой природы. Человек — образ Божий, поврежденный грехом и восстановленный во Христе, образе Бога невидимого¹², в котором человек становится сыном Божиим¹³.

С другой стороны, богословие учит, что Откровение Бога человеку и сама благодать не являются автоматическим действием Бога, но процессом диалога, требующим ответа со стороны человека: «Бог, создавший тебя без тебя, не спасет тебя без тебя», — говорил св. Августин. Именно богословские добродетели прекрасно отражают диалогическую сущность человека, ведь без личных отношений человеческая жизнь невозможна, и невозможен сам диалог.

Итак, можно сделать вывод, что богословские добродетели одновременно и антропологические: они касаются сущности человека, его взаимоотношений и процесса его формирования. А нравственность как раз и заключена в этом процессе.

Следовательно, чтобы правильно понять богословские добродетели как основную форму открытости человека Богу, их следует соотносить не с областью научно-технических, но только с областью межчеловеческих отношений.

Согласно философии Мартина Бубера¹⁴, есть два основных слова, которые необходимы человеку для существования. На самом

¹²См.: Кол 1, 15.

¹³См.: Ин 1, 12; Рим 8, 14–16; Гал 3, 26; Фил 2, 15; 1 Ин 3, 1 и др.

¹⁴См.: *Buber M. Ich und Du* (1929); испанская версия *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós Editores, 1995.

деле, это пары слов, указывающие на отношения человека с окружающей его реальностью. Данные пары слов: *я — это* и *я — ты*.

Это значит, что человеку необходимо поддерживать отношения. Но отношение *я — это* полностью разнится с отношением *я — ты*.

Отношение *я — это* представляет собой *монолог*, техническое и научное отношение к миру. Это отношение к конкретному объекту, над которым человек хочет господствовать и которым желает управлять.

Такое отношение недопустимо ни к Богу, ни к людям. Если предпринимать подобные попытки, то они выльются либо в магию, если речь идет о Боге, либо в манипуляцию другими людьми, если касаются межличностных отношений. Бог, так же как и человек, не объект, не удобная вещь под рукою, которую можно взять и манипулировать ею.

Пара слов, руководящая религиозными и человеческими отношениями, — *я — ты*. Это диалог между свободными личностями, ищущими не господства, а встречи и общения. В области такого истинного и основополагающего опыта и находят свое место богословские добродетели, в том числе в их человеческом измерении.

Человек есть личность. Понятие личности предполагает наличие духа, а дух отражает, с одной стороны, уникальность каждого человека, а с другой — его внутреннее измерение, интимность. Поэтому личностные качества никогда не бывают полностью и сразу видны окружающим, для этого необходимо, чтобы личность открыла и выразила себя.

Следовательно, начальная точка человеческих отношений — различие. И все различия (ментальные, сексуальные, расовые, возрастные, религиозные и т. д.) объединяются в одно главное: *я — это я, а ты — это ты*.

Но в то же время человеческие отношения неизбежны, так как человек не самодостаточен, он нуждается в других людях. Это ясно из того, что исходная точка человека — зависимость (от родителей, воспитателей и т. д.), и даже взрослый человек нуждается в отношениях с другими людьми. И хотя человеческая личность уникальна, наделена интимностью и нуждается в отношениях, они не создаются автоматически, инстинктивно, как у животных. Отталкиваясь от индивидуальных различий, необходимо искать «посредников» в межчеловеческих отношениях, возводить некие «мосты», способствующие личным контактам.

Такие «мосты» бывают различными: слова, символические дей-

ствия (рукопожатие, поцелуй, совместная трапеза, подарки...), секс и т. д. Только так можно создать позитивные отношения, наивысшим из которых будет *любовь*.

Для существования любви во всех ее проявлениях необходима свобода: каждый человек должен захотеть и *решиться* открыть и выразить себя. Однако «мосты» не появляются автоматически или в результате действий одной стороны: для установления позитивных отношений необходима личностная поддержка другой стороны.

Понятно, что «мосты» межличностной встречи сами по себе не однозначны: слова могут лгать, поцелуй может быть поцелуем Иуды, секс может стать насилием и проявлением жажды власти. Поэтому первое и главное условие для устранения этой неоднозначности и установления позитивных отношений — вера.

А вера не значит в первую очередь, что я верю в то, что нечто существует, но означает *доверие*: я верю в тебя; я верю тому, что ты говоришь; я принимаю тебя, полагаюсь на тебя. Только когда во взаимных отношениях присутствует вера и возможна любовь.

Понятно, что человеческая любовь слаба и ограничена и не обладает абсолютной полнотой, поэтому когда у людей складываются позитивные отношения, т. е. любовь, они живут надеждой на будущую полноту. Когда в человеческих отношениях нет надежды, любовь невозможна. А когда любовь вдохновляется надеждой, она, преодолевая всяческие трудности (искушения, рутину, конфликты, разочарования и т. д.), становится верностью.

2.2.2. Вера, надежда и любовь в религиозном плане

Отношения человека с Богом тоже опосредованные, поскольку невозможно в этом мире увидеть Бога лицом к лицу. Отношения с Ним требуют «посредников», которых человек должен принять с верой, т. е. с доверием: «Любите справедливость, судьи земли, право мыслите о Господе, и в простоте сердца вашего ищите Его. Ибо он обретается не искушающими Его, и является не неверующим Ему» (Прем 1, 1–2).

Его «посредников» — таинства — можно найти и в творении, и в истории (как в истории Израиля), и в каждом человеке, образе Божиим, и с особой полнотой — в человеке из Назарета, Иисусе Христе.

Принять таинства Его присутствия можно только с верой. В

Библии вера означает прежде всего не веру в то, что Бог существует, а веру в Его обетования, доверие к Нему.

Вера в Иисуса Христа имеет тот же первоначальный смысл. Это не интеллектуальный подход, но принятие Его всей жизнью: только тогда она живая, действующая любовью¹⁵, так как «вера без дел мертва» (Иак 2.2). А когда вера лишена надежды, она неизбежно сводится к интеллектуальному тезису, что «что-то должно быть там, наверху», который никак не влияет на повседневную жизнь.

Настоящая вера в Бога всегда сопровождается надеждой и любовью, потому что она означает открытость человека Богу и желание общаться с Ним, позволяющие Ему действовать в нас. Верить, в конце концов, означает жить согласно вере, так как «кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин 2, 6).

У надежды есть также практическое измерение: без нее вера была бы пустой¹⁶ и полнота любви невозможна.

«Добродетель надежды отвечает стремлению к счастью, заложенному Богом в сердце каждого человека; она воплощает в себе упования, вдохновляющие человеческие действия; она очищает их, чтобы подчинить Царству Небесному; она защищает от уныния; она поддерживает в оставленности; она открывает сердце в ожидании вечного блаженства. Порыв надежды предохраняет от эгоизма и ведет к счастью любви» (ККЦ 1818).

Она, в конце концов, основа и опора христианской верности.

Как мы уже видели, в человеческом измерении вера и надежда — условия любви, которой они служат и которая придает им смысл. Поэтому апостол Павел говорит, что вера и надежда без любви не приносят никакой пользы¹⁷ и «теперь пребывают сии три: вера, надежда и любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13, 13).

«Воплощение в жизнь всех добродетелей одушевляется и вдохновляется любовью. Она есть «совокупность совершенства» (Кол 3, 14); она выражает их и выстраивает во взаимосвязи; она — источник и цель их христианского применения. Добродетель любви обеспечивает и очищает нашу человеческую способность любить. Она возвышает ее до сверхъестественного совершенства любви божественной» (ККЦ 1827).

¹⁵См.: Гал 5, 6.

¹⁶См.: 1 Кор 15, 9.

¹⁷См.: 1 Кор 13, 3.

И все это потому, что любовь — субстанция Бога, и в любви Сам Бог присутствует на земле.

Однако придется все-таки уточнить сущность любви, так как относительно нее существуют неоднозначные представления.

Во-первых, нужно отметить, что любовь — это не склонность или желание, направленные к определенному предмету и исчезающие с его достижением. Любовь — динамичный акт внутренне свободной личности, действующей во имя любимого объекта. Этот акт, в отличие от желания, полностью сохраняется в присутствии любимой реальности.

Любить можно очень разные реальности, но в первую очередь это относится к личностям, включая самого себя. Собственное я — тоже объект любви.

Объектами любви всегда становятся конкретные реальности, а не их ценности. Но любовь связана определенным образом с ценностями, поскольку является светом, открывающим высшие ценности любимого объекта, часто скрытые настолько, что их способен открыть только любящий взгляд. Как говорит Макс Шелер, только любовь раскрывает в объекте свойственную ему аксиологическую сущность. И в этом смысле, в отличие от распространенного мнения, неправда, что любовь слепа. Это утверждение справедливо только в отношении любовной страсти, но не настоящей любви, которая отличается ясностью видения¹⁸.

Поскольку любовь — динамичное движение личности, можно выделить в ней несколько направлений, которые представляют собой столько же видов любви.

В греческой культуре любовь (*eros*) понималась как стремление низких уровней человека к более высоким, и вообще менее совершенных существ к более совершенным. Взгляд любви-*eros* всегда устремлен вверх. Поэтому древние греки не могли себе представить, что высшие существа могут любить низших, так как это означало бы вобрать в себя их недостатки и несовершенства. Даже Бог не заботится ни о чем и ни о ком, кроме себя. Греческое понимание любви представляет собой стремление к совершенству, но одновременно отражает ограниченность любящего. Можно понять, почему древние греки говорили, что *eros* — это сын богатства (*poros*) и бедности (*penia*).

Когда первые поколения христиан стали распространять новую

¹⁸См.: Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie // Gesammelte Werke. Bd 7.

веру в эллинистической культуре, стало ясно, что греческое слово *eros* не может передать всю полноту христианской любви, исходящей от Самого Бога. Поэтому стали употреблять слово *agape*. Христианская любовь несет в себе радикальную новизну: она есть духовный и свободный акт преизбытка сердца, направленный, в первую очередь, сверху вниз. Таким образом, любовь отражает прежде всего самую сущность Бога. Творение есть не что иное, как воплощение акта божественной любви. Поэтому в христианской перспективе вполне возможна любовь к слабым и низшим. Это не результат ressentимента, как утверждает Ницше, потому что здесь не «любовь слабости», но любовь к слабому, несмотря на его негативные качества, так как любовь способна разглядеть за ними другие — положительные — ценности и помочь их развить¹⁹.

Хотя христианская *agape* унаследовала от греческого *eros* направленность вверх, она представляет собой всю полноту любви и подлинную силу нравственности (*virtus* = добродетель) и избавлена от греческого страха нанести себе вред пороками более низких реальностей.

Чрезвычайную плодотворность христианской любви раскрывает апостол Павел, когда перечисляет ряд порожденных ею других добродетелей²⁰, отражающих больше, чем требования любви, саму любовь, которой Бог возлюбил человека.

Поэтому любовь, в отличие от других харизм (1 Кор 13, 8), «никогда не перестает», так как она есть присутствие Самого Бога в мире, явленная в тех, кто исполняет новую заповедь.

2.3. Кардинальные добродетели

Богословские добродетели не отрицают, а укрепляют и совершенствуют естественные нравственные добродетели.

Основные нравственные добродетели называются кардинальными, потому что все остальные группируются вокруг них. К ним относятся: благоразумие, справедливость, мужество и воздержание.

Благоразумие — это практическая мудрость, умеющая реализовать ценности и моральные требования в конкретных ситуациях, а также распознавать эти ситуации, требования и возможные кон-

¹⁹См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 75–114; Бенедикт XVI. Энциклика «Бог есть любовь» (*Deus Caritas est*).

²⁰См. 1 Кор 13, 4–7.

фликты ценностей. Поэтому св. Фома определяет его как «прямое правило всякого действия»²¹.

«Не надо смешивать его ни с робостью или страхом, ни с двуличностью или фальшью. Его называют *руководителем добродетелей* (*auriga virtutum*): оно ведет за собой другие добродетели, указывая им путь и меру» (ККЦ 1806).

Справедливость — преимущественно социальная добродетель, которой классики обобщали все добродетели. Она состоит «в постоянной и твердой воле отдавать Богу и ближнему то, что подобает. Справедливость по отношению к Богу называется «религиозной добродетелью». По отношению к людям она располагает к уважению прав каждого и к установлению в человеческих отношениях гармонии, содействующей равному подходу к людям и к общему благу» (ККЦ 1807).

Такие добродетели, как уважение, солидарность, терпимость и др., берут свое начало в справедливости.

Мужество — постоянство в стремлении к добру, преодолевающее противодействие. «Мужество обеспечивает стойкость в преодолении трудностей и постоянство в следовании добру. Оно укрепляет решение сопротивляться искушениям и преодолевать препятствия в нравственной жизни. Добродетель мужества делает человека способным преодолевать страх, даже страх смерти, и переносить испытания и преследования» (ККЦ 1808).

Добродетели, происходящие от мужества, — верность, стойкость, постоянство и пр.

Воздержанность связана со способностью управлять чувственными склонностями и естественной тенденцией к субъективному удовлетворению. Соответствует классическому требованию подчинять страсти рассудку. «Она гарантирует господство воли над инстинктами и удерживает желания в рамках порядочности» (ККЦ 1809).

Поэтому от данной добродетели зависят такие, как умеренность, скромность и т. д.

Несмотря на различия, все добродетели связаны между собой и содержат требования единства. Отсутствие одной ослабляет другие, в то время как присутствие каждой укрепляет остальные. Так, воздержанность не может существовать без мужества и постоянства; мужество без справедливости перестает быть добродетелью и

²¹ Фома Аквинский. Сумма теологии II-II, 47, 2.

становится постоянством, безразличным к добру, а благоразумие в отсутствие остальных добродетелей вырождается в хитрость.

В конце концов, мера и форма всех добродетелей — любовь, как красноречиво свидетельствует об этом св. Августин:

«Жить хорошо — не что иное, как любить Бога всем сердцем своим, всей душой и всеми своими делами. Ему отдаем мы всю полноту любви (благодаря воздержанности), которой не может поколебать никакое несчастье (благодаря мужеству), которая Ему одному подчинена (благодаря справедливости), которая бодрствует, чтобы все распознавать и не попасться на хитрость и ложь (благодаря благоразумию)»²².

3. МОРАЛЬНЫЙ ПОСТУПОК

Моральный поступок — это свободное интенциональное действие, которым человек создает реальность, заранее им представляемую и прежде не существовавшую, и посредством которого он реагирует на какую-то морально значимую ситуацию.

Моральный поступок играет центральную роль в нравственной жизни, так как является конкретным воплощением норм и ценностей. Что касается человеческой жизни в целом, то человек своими поступками задает ей нравственное направление: повторяя добрые поступки, он постепенно приобретает добродетели и нравственно формирует свою личность (*ordo amoris* и основной выбор); и когда она уже до какой-то степени сформирована, то отражается и выражается, в свою очередь, в виде новых поступков.

Можно сказать, что моральные поступки являются и семенем нравственной личности, и ее плодами.

3.1. Элементы и оценка нравственного поступка

Нравственный поступок включает в себя три составляющие²³:

1) *Сознание* нравственной значимости совершаемого поступка. Это сознание касается и общих моральных принципов, и ценностей, и конкретных обстоятельств ситуации. Совесть и добродетель благоразумия непосредственно отражают такое сознание.

²² Св. Августин. О нравах Католической Церкви 1, 25, 46. Цит. по ККЦ 1809.

²³ См.: Hildebrand D. v. Die Idee der sittlichen Handlung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969; Rodríguez Duplá L. Deber y valor. P. 201–210.

2) *Волевой акт* — действие воли, решение, включающее интенционально все необходимые средства для осуществления поступка. В схоластической традиции волевой акт называется также внутренним актом.

3) *Осуществление*, или внешний акт — внешние действия, реализующие решение внутреннего волевого акта. Волевые акты бывают чисто внутренними, если их осуществление происходит внутри субъекта. К ним относятся, например, акты прощения, воспоминания и т. д. А если поступок проявляется и внешне — это уже акт не волевой, а произвольный, и он имеет смысл скорее технический, чем моральный.

Для нравственной оценки поступка помимо совести решительное значение имеет волевой акт. Сам волевой акт — сложная реальность, в которой кто-то (субъект) хочет чего-то (материя) почему-то (мотивация), зачем-то (цель), какими-то средствами, как-то, где-то, когда-то (различные обстоятельства). Схоластики описывали различные аспекты волевого акта следующими понятиями: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.

В сумме они составляют волевой акт, и каждый по-своему влияет на его оценку.

Субъект (quis) является причиной и автором волевого акта благодаря своей свободной воле.

Материя (quid), или объект волевого акта, — это то, что желаемо, чего субъект хочет и на что нацелено его решение. Материя играет главную роль в оценке волевого акта, и, как известно, ее можно классифицировать по общим видам действия, которые, в свою очередь, можно разделить на правильные, неправильные и нейтральные. Эти качества материи волевого акта отражены в нравственных нормах, исполнение которых является необходимым условием моральной ценности действия. Здесь мы имеем дело с чисто объективной стороной морального поступка. Поэтому для полной его оценки нужно также обратить внимание на субъективную сторону и на другие обстоятельства.

Форма (cur) волевого акта — это мотивация субъекта, его «*rationes agendi*», на основании которой он выносит свое решение. Для полной оценки поступка недостаточно знать, что субъект совершил, нужно еще выяснить, почему он принял такое решение. Если объект поступка правилен, чтобы субъект был нравственно хорошим, нужно еще, чтобы его мотивация была хорошей, так как в обратном случае он может оказаться не только не добрым, но даже

и плохим. Плохие мотивации искажают смысл хороших поступков. Если материя неправильная, возможно, хотя и сложно, чтобы мотивация была хорошей, тогда это послужит смягчающим вину обстоятельством. Все же нельзя слишком сильно разделять материю и форму волевого акта, так как нравственные мотивации непосредственно связаны с объектом поступка, в том смысле, что нравственно благонамеренный человек искренне заинтересован в том, чтобы выполнить свой «объективный долг».

Цель (cur). На латинском языке слово *cur* означает и *почему*, и *зачем*, поэтому схоластики отождествляют цель поступка с *намерением* субъекта, где намерение понимается как мотивация. Но на самом деле цель (зачем) и мотивация (почему) не всегда одно и то же. Эта нетождественность проявляется в отличиях, которые сами схоластики установили по отношению к цели:

Finis operis — цель самого поступка, или внутренняя цель. В этом случае поступок субъекта не влечет за собой стремления к чему-то внешнему относительно объекта поступка. Цель оказания помощи какому-то человеку, в ней нуждающемуся, — сама помощь. Здесь *finis operis* и материя поступка совпадают, и нет необходимости спрашивать, зачем совершается поступок. Но можно спросить *почему*. Это вопрос мотивации, которая может быть, например, дружбой субъекта с нуждающимся или просто сочувствием к его нужде. В этом случае оценка поступка полностью совпадает с тем, что сказано выше по поводу материи и мотивации.

В принципе правильные и добродетельные поступки включают в себя свою цель, или, иначе говоря, сами по себе являются целями, и в этом смысле самооправданы, т. е. не нуждаются во внешнем оправдании. Это соответствует понятию ценности как добра самого по себе, тогда как неправильные поступки совершаются обычно как средства достижения чего-то другого. Относительно этого св. Фома говорит, что зло совершается «*sub ratione boni*» — «ради чего-то хорошего» (например, субъективного блага). Даже если считать, что иногда зло делается ради самого зла (чистая злоба), следует признать, что подобное происходит крайне редко.

Finis operantis — цель действующего. Иногда субъективная цель человека не совпадает с объективной целью поступка. Допустим, человек говорит правду, но не из любви к истине или из чувства выполнения нравственного долга (все это — мотивации),

но *для того, чтобы* представить другого в дурном свете. Можно также совершить нехороший поступок (например, украсть деньги), чтобы помочь кому-то. В таких случаях поступки являются средствами достижения чего-то другого, и тогда мотивация (почему) и цель, или намерение (зачем), совпадают.

При оценке данных поступков необходимо иметь в виду:

— Плохая цель губит правильный поступок, используемый в данном случае как средство. Значит, здесь мотивация, или субъективная цель, вредит нравственному смыслу поступка, который по своей материи хороший.

— Хорошая цель не оправдывает неправильных поступков, реализуемых в качестве средства достижения данной цели. В отношении этого можно сказать, что «цель не оправдывает средства». Средства сами по себе могут обладать нравственной значимостью (правильной или неправильной), а следовательно, являются носителями моральных ценностей. Поэтому для полной оценки поступка следует учитывать все его аспекты, а не только результат. Тут возникают различные проблемы — такие, как конфликты ценностей (о них мы упоминали в разговоре о совести) и консеквенциализм, а также теория оценки поступка, речь о которой пойдет ниже.

Другие обстоятельства (ubi, quomodo, quando) могут влиять на нравственную оценку поступка, но не всегда. Чтобы разобраться в этом, следует отдельно рассматривать каждый конкретный поступок.

Часто те или иные обстоятельства в плане нравственной ценности абсолютно нейтральны. К примеру, не имеет значения, была ли клевета на кого-то произнесена в Москве или в Петербурге.

В других случаях, наоборот, именно обстоятельства времени и места могут изменить нравственную значимость. Какое-нибудь нейтральное высказывание может прозвучать вызывающе, если будет произнесено некстати. С христианской точки зрения, наивысшая мера правильности и блага — любовь к братьям; она освобождает от лишних правил и одновременно обращает пристальное внимание на все обстоятельства собственного поведения. Апостол Павел дает тому прекрасные примеры, говоря об идоложертвенных яствах²⁴.

С другой стороны, особенно в плане нравственно нейтральных поступков, именно обстоятельства места и времени определяют на-

²⁴См.: Рим 8.

ши обязанности: чтение газеты во время работы делает такое действие предосудительным.

Аналогично влияет на оценку поступка то, как он совершается. Правильное действие, производимое с твердостью и уверенностью, имеет большую ценность, чем слабое и вялое; и таким же образом нравственнее помогать ближнему от всего сердца, вникая в его ситуацию, чем делать то же самое холодно и формально.

Все эти замечания относятся к полноте поступка, и при наличии вины они являются смягчающими или отягчающими обстоятельствами, а в случае нравственной заслуги — увеличивают ее или уменьшают. На это хотим обратить особое внимание.

— *Обстоятельства, обуславливающие ответственность.* Даже не играя основной роли в оценке нравственности поступка, различные обстоятельства могут в немалой степени влиять на его моральное значение, поэтому следует обращать на них особое внимание, чтобы справедливо установить ответственность субъекта.

Все это приобретает особую значимость в пастырской деятельности при квалификации проблемных случаев брака, исповеди, социальных конфликтов, применения насилия и др. Здесь могут оказать ценную помощь гуманитарные науки (психология, социология, биология, юриспруденция, история и т. д.) и такие моральные принципы, как «эпийкея» Аристотеля, которая признает особенности использования общих норм применительно к различным конкретным ситуациям. Принципы справедливости нужно и применять справедливо, иначе подтвердится латинское высказывание: *Summit ius, summa iniuria.*

Обуславливающие обстоятельства по отношению к субъекту могут быть внутренними и внешними.

К внутренним обстоятельствам относятся физические (здоровье, болезни, генетическая наследственность), психологические (темперамент, страсти, страх, невроз и пр.) и интеллектуальные (невежество).

Перечисленные обстоятельства не только позволяют учесть нюансы и вынести более точное моральное суждение, но и подчеркивают, до какой степени важно нравственное воспитание, т. е. нравственное развитие, способствующее преодолению подобных ограничений в ответственности и тем самым в свободе человека.

Внешними обуславливающими обстоятельствами могут быть все исходящие от социального окружения: культурные и экономические условия, семейное положение, общественные предрассудки и

мнения, воспитание, давление средств массовой информации, образ жизни, доминирующие ценности данного общества и т. д. К этому же относятся вышеназванные «структуры греха». Нередко люди, объективно поступающие неправильно, бывают в большей степени жертвами, чем виновными из-за дурного влияния окружающей среды. Все же, хотя такие обстоятельства и уменьшают ответственность, вряд ли они снимают ее полностью.

Существование указанных обстоятельств свидетельствует о том, что важную роль в нравственном воспитании играет не только напоминание об общих нормах и ценностях, но и просвещение в области этих обстоятельств, чтобы субъект мог освободиться от них в возможно большей степени. Они свидетельствуют также о том, что нравственная задача состоит не только в работе над собой, над собственным совершенствованием, но и в заботе об улучшении морального климата социальной среды.

3.2. Следствия нравственного поступка. Теория консеквенциализма²⁵

3.2.1. Принцип двойного эффекта

Помимо всех рассмотренных нами элементов существует еще один аспект человеческого поступка, который может сказаться на его оценке. Речь идет о следствиях поступка. Очень часто поступки влекут за собой определенные следствия, которые можно до какой-то степени предвидеть. Вместе с тем они находятся как-то вне самого поступка и поэтому отличаются от его цели (объективной и субъективной).

Классическое нравственное богословие разработало следующие принципы оценки:

— Человек ответствен за последствия своего действия, если они предсказуемы и желаемы субъектом. Значит, если следствие плохое, оно влечет за собой вину, а если хорошее — то заслугу.

— Если следствие предсказуемое, но не намеренно желаемое субъектом, следует различать:

²⁵См.: *Rodríguez Duplá L. Verdad y moral // Martínez Camino J. A. Libertad de verdad. Sobre la «Veritatis splendor».* P. 255–258; *Шпеман Р. Основные понятия морали.* С. 43–51; VS 71–83.

— случай, когда следствие хорошее, но не является заслугой субъекта, так как добро должно быть не только предсказуемым, но и намеренно желаемым;

— случай, когда следствие плохое, и его можно было бы избежать, тогда субъект, совершающий поступок, становится виновным в содеянном зле.

Однако бывают случаи, когда поступок порождает два следствия, причем одно из них хорошее, а другое — плохое. Как тут быть? Для подобных случаев классическое нравственное богословие предлагает так называемый «принцип двойного эффекта», определяющий условия нравственности действия:

1) Само действие должно быть либо хорошим (т. е. правильным), либо нейтральным, но никогда — неправильным.

2) Оба следствия должны быть прямыми эффектами одного действия; недопустимо, чтобы хорошее следствие стало результатом плохого.

3) Намерение действующего должно предполагать исключительно хорошее следствие. Значит, плохое следствие возможно только как побочное и вторичное.

4) Между хорошим и плохим следствиями должна существовать соразмерность.

Типичным случаем такого действия является удаление пораженной раком матки беременной женщины, приводящее к гибели плода. Задача врача в этой ситуации — спасти женщину, разумеется, при условии отсутствия других средств ее излечения.

Если быть точными, то больше, чем о «принципе двойного эффекта», нужно говорить о хорошем действии с плохим следствием, так как то, что мы называли «хорошим» следствием, является объектом и целью.

3.2.2. Консеквенциализм в моральном богословии

В некоторых течениях современного нравственного богословия условие «принципа двойного эффекта» принимается в качестве главного и почти единственного критерия моральной оценки поступка без учета остальных. Следовательно, для нравственной оценки любого поступка главное — не сосредоточиться на его материи, но определить соразмерность хороших и плохих следствий данного поступка.

Такие богословы, как А. Ауэр, Ф. Бёкль, К. Курран, Д. Фукс,

Ф. Шольц и Б. Шюллер, придерживаются данной точки зрения, получившей название «телеологизм», «пропорционализм», или «консеквенциализм».

Эти авторы используют богословскую версию консеквенциализма, опираясь на уже известные различия между трансцендентальным и категориальным уровнями христианской этики. Первый уровень — единственный, где, по их мнению, можно найти моральную специфику христианства, — относится к мотивациям веры, к основному выбору Бога и Христа. В свою очередь, категориальный уровень «предморальных благ» полностью подчиняется общим философским критериям, которые, как они считают, находятся в консеквенциальном расчете возможных следствий. Консеквенциализм якобы представляет собой этику ответственности, в отличие от деонтологизма, который, по их мнению, предписывает исполнять материальный долг без учета возможных негативных следствий.

Вопреки сильному распространению — и в философии, и в современном богословии — консеквенциализм по ряду причин неприемлем для нас как учение.

Во-первых, его противостояние деонтологизму не обосновано. Нет никакой теории, которая оправдала бы нежелание давать себе отчет о последствиях поступка. Уже один здравый смысл способен определить их нравственное значение. Но здравый смысл свидетельствует таким же образом о принципиальной важности материи, намерения и всех обстоятельств поступка.

Во-вторых, предварительный расчет возможных следствий любого поступка просто невозможен. Даже такие представители утилитаризма, как Дж. Мур, признали, что их позиция приводит к скептицизму относительно долга, и это тоже противоречит здравому смыслу: человек обычно знает, что он должен и чего не должен делать.

В-третьих, если принимать консеквенциализм последовательно, придется сделать вывод, что цель оправдывает средства. Любой поступок (наказать невиновного, принудить кого-то действовать против его совести или унижить его) становится законным, если он имеет полезные для человечества следствия. Все позволено, если на это указывает расчет следствий. Значит, из теории консеквенциализма вытекает, что действительность всех объективных норм относительна, так как все они могут быть проигнорированы в случае необходимости получения наилучших следствий. Единственная

универсальная норма — та, что предписывает стремиться к наилучшим следствиям.

Против такого вывода вновь восстает здравый смысл, который убежден в недопустимости определенных поступков вне зависимости от того, какие следствия они будут иметь. Более того, существуют запреты абсолютные, которые не допускают никаких исключений, поскольку представляют собой *«actus intrinsice malus»*, т. е. действие, плохое по своей сути, — например, наказание невинного человека, пытка и др. В противном случае надо было бы прийти к выводу, что предательство Иуды весьма похвально, поскольку его следствие — спасение всего человечества — прекрасно. Но Иисус говорит, что лучше было бы ему не родиться²⁶.

Но если существуют абсолютные запреты, значит, должны существовать и другие крайние состояния — когда человек должен жертвовать даже собственной жизнью, лишь бы не совершить зла и устоять в добре. О возможности мученичества по религиозным (а также нравственным) мотивам свидетельствует вся традиция Церкви²⁷. Можно найти и чисто моральные примеры, говорящие о том, что человек должен предпочесть смерть беззаконию. На самом деле отношение человека к справедливости безусловно, так как вне ее хорошо быть не может. Но ни в коем случае справедливость (и тем более любовь) не является неким «предморальным благом», чья весомость зависит от расчета следствий.

3.3. Христианские измерения нравственности поступка

Помимо всех естественных измерений нравственности поступка для всякого верующего, живущего по Евангелию, она включает в себя иные принципиально важные аспекты. В христианине действует Дух Святой, Дух Иисуса Христа²⁸, так что он может произнести вслед за апостолом Павлом: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2, 20).

Дела верующего — проявление действия в нем Святого Духа²⁹. Дар Духа Святого и благодати Божией направляет поведение христианина и вдохновляет его на поступки.

И человек отвечает на этот дар своими делами, проистекающими от веры. Поэтому, если первое измерение христианской нрав-

²⁶См.: Мф 26, 24.

²⁷См.: VS 90–94.

²⁸См.: 1 Кор 12, 3–6.

²⁹См.: Рим 5, 5; 8, 9; 1 Кор 2, 12; 3, 16; 6, 19 и др.

ственности — присутствие дара благодати и Духа Святого, то второе — ответ человека на этот призыв, который охватывает всю его жизнь, ее смысл и миссию.

Ответ Марии в момент Благовещения («се, я раба Господня, да будет мне по слову твоему» — Лк 1, 38) и Петра Иисусу в Кесарии Филипповой («Ты — Христос, Сын Бога Живого». Тогда Иисус сказал ему в ответ: “. . . ты — Петр, и на сем камне я создал Церковь Мою”» — Мф 16, 16–17) совершенно отражает эту динамику благодатного призыва и ответа на него.

Значит, своими поступками в качестве ответа Богу христианин выражает Ему свою открытость, вступает в постоянный диалог с Ним, который приводит его к жизни в молитве, а молитва, в свою очередь, ведет к исполнению воли Божией: «Самый лучший из Твоих слугителей не тот, кто хочет услышать желанное, но тот, кто хочет желать только то, что слышит от Тебя» (св. Августин).

Когда человек вдохновляется Духом Святым, его поступки — больше, чем просто правильные и хорошие (отражение собственной доброты), они являются *свидетельством веры* в Иисуса Христа:

«Вы — свет миру. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет вас пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного» (Мф 5, 14–16).

Свидетельство веры делами³⁰ делает ее живой и экзистенциальной истиной, поскольку означает, что христианин подражает Иисусу: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит» (Ин 14, 12). А главное дело Иисуса — Смерть и Воскресение. Поэтому христианское свидетельство — это не просто свидетельство о религиозных ценностях, но о Самом Иисусе, умершем и воскресшем, и о новой жизни во Христе.

Греческое слово *martyrion* (свидетельство) прямо соотносится с мученичеством. И действительно, дела любви отражают новое творение — верующего, участвующего в Смерти и Воскресении Иисуса Христа. И если физическое мученичество от христианина требуется не так уж часто, то жизнь по заповедям любви всегда влечет за собой отказ от себя, от своих эгоистических интересов, чтобы жить для Бога и других людей всей полнотой открытого сердца.

³⁰См.: Иак 2, 17–18.

Свидетельство верующего делает из его жизни *таинство Христа* (сакраментальное и христианское измерения). И поскольку Христос постоянно присутствует в Церкви, христианин свидетельствует собственным поведением о своем членстве в Церкви. Следовательно, такое свидетельство, будучи личным, тем не менее касается всей христианской общины и ее внутренних отношений³¹.

Действуя согласно Евангелию, христианин в конце концов реализует эсхатологическое измерение своей веры и соприкасается с вечностью уже на земле, указывая своими поступками на горние блага³² и конечное состояние человека в его отношениях с Богом. Тем самым дела любви уже воплощают грядущий суд Божий, который со стороны Бога уже свершился во Христе, и Его приговором стало милосердие. После Пасхального события результат этого суда зависит уже от самого человека, принимающего или отвергающего Христа в Его меньших братьях и сестрах, в которых Он живет³³.

Иисус говорит об очень простых действиях: накормить, напоить, принять, одеть, посетить, утешить. Эти чужие нужды не позволяют человеку эгоистически замкнуться в себе; именно они, будучи первой необходимостью для каждого и обладая способностью склонять человека думать прежде всего о себе, позволяют увидеть, обрел ли человек новое сердце или нет. Грядущий суд — это не конкурс заслуг, но проверка человеческого сердца. Этот суд окончателен, так как он устанавливает то, чем наполнено сердце человека. И только любовь безгранична и вечна: «любовь никогда не перестает» (1 Кор 13, 8), потому что «Бог есть любовь» (1 Ин 4, 8).

В способности к любви и милосердию заключен идеал христианина, отражающий совершенство самого Бога³⁴. В конце концов, христианская нравственность состоит в том, чтобы у нас были «те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Фил 2, 5). И тогда человек может избежать Последнего суда, так сказать, «сдав зачет»: «Итак, будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд. Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какую мерою мерите, такую же отмерится и вам» (Лк 6, 37–38).

³¹ См.: Деян 2, 44–47.

³² См.: Кол 3, 2.

³³ См.: Мф 25, 31–46.

³⁴ См.: Мф 5, 48; Лк 6, 36.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ChL — Апостольское обращение Иоанна Павла II «*Christifideles laici*», обнародованное после Синода епископов, о призвании и миссии мирян в Церкви и мире.
- DCh — Энциклика «Бог есть любовь» (*Deus Caritas est*) Бенедикта XVI.
- DH — Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*) II Ватиканского Собора.
- DS — Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* — Денцингер-Шёнмецер, Собрание Символов, определений и деклараций по вопросам веры и морали.
- DV — Догматическая конституция «Слово Божие» (*Dei Verbum*) II Ватиканского Собора.
- FR — Энциклика «Вера и разум» (*Fides et Ratio*) Иоанна Павла II.
- GS — Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*) II Ватиканского Собора.
- LG — Догматическая конституция о Церкви (*Lumen gentium*) II Ватиканского Собора.
- OT — Декрет о подготовке ко священству (*Optatum totius*) II Ватиканского Собора.
- RH — Энциклика «Искупитель человека» (*Redemptor hominis*) Иоанна Павла II.
- RP — Апостольское обращение Иоанна Павла II «Примирение и покаяние» (*Reconciliatio et poenitentia*).
- VS — Энциклика «Сияние Истины» (*Veritatis Splendor*) Иоанна Павла II.
- ККЦ — Катехизис Католической Церкви.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Buber M.* Yo y Tú. Madrid: Caparrós Editores, 1995.
- Compagnoni F., Piana G., Privitera S., Vidal M.* Nuevo diccionario de teología moral. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.
- De Finance J.* Etica generale. Bari: Tipografica Meridionale, 1989.
- del Pozo Abejón G.* (ed.) Comentarios a la «Veritatis splendor». Madrid: BAC, 1994.
- Flecha J. R.* Teología moral fundamental. Madrid: BAC, 1994.
- Foucault M.* Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966.
- Fuchs J.* Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Friburg, 1988.
- Hildebrand D. v.* Die Idee der sittlichen Handlung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.
- López Azpitarte E.* Fundamentación de la ética cristiana. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.
- Martínez Camino J. A.* Libertad de verdad. Sobre la «Veritatis splendor». Madrid: San Pablo, 1995
- Michalski K. (Hrgr).* Über die Krise. Stuttgart: Klett, 1986.
- Mounier E.* Personalisme et christianisme. Paris: Editions du Seuil, 1961.
- Murillo I. (ed.).* Dios, hombre, praxis. Filosofía contemporánea y cristianismo. Madrid: Diálogo Filosófico, 1998.
- Palacios J. M.* El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant. Madrid: Caparrós Editores, 2003.
- Ratzinger J.* Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln, 1975.
- Ricoeur P.* Amor y justicia. Madrid: Caparrós Editores, 1993.
- Rodríguez Duplá L.* Deber y Valor. Madrid: Tecnos, 1992.
- Rodríguez Duplá L.* Ética de la vida buena. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2006.
- Rodríguez R.* Hermeneútica y subjetividad. Madrid: Trotta, 1993.
- Ross W. D.* The right and the good. Oxford: Oxford University Press, 1930.

Scheler M. Gesammelte Werke. Francke/Bern und München-Bouvier/Bonn, 1954–1993, 14 Bände.

Torres Queiruga A. El diálogo de las religiones. Madrid, 1992.

Vico Peinado J. Éticas teológicas de ayer y de hoy. Madrid: San Pablo, 1993.

Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М.: «Мысль», 1983.

Вегас Х. М. Ценности и воспитание. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.

Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб.: «Алетейя», 2001.

Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. М.: «Чоро», 1994.

Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: «Республика», 1993.

Макинтайр А. После добродетель: исследования теории морали. Екатеринбург: Деловая книга, 2000.

Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: «Мысль», 1990.

Фома Аквинский. Сумма теологии. М.: Издатель Савин С. А., 2007.

Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: «Наука», 1999.

Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006.

Шпеман Р. Основные понятия морали. М.: Московский философский фонд, 1993.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
ВВЕДЕНИЕ: НРАВСТВЕННОСТЬ, ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА И НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ	4
1. Христианская этика и нравственность	—
2. Христианская нравственность как нормативная этика ...	—
3. Нравственное богословие	6
4. Основное нравственное богословие	9
5. Источники нравственного богословия	—
5.1. Библейское Откровение	—
5.2. Церковное Предание	12
5.3. Учительство Церкви	13
5.3.1. От Первого до Второго Ватиканского Собора..	—
5.3.2. Второй Ватиканский Собор	15
5.3.3. Кризис, обусловленный появлением энциклики «Humanae Vitae»	16
5.3.4. Автономия жизни человека в мире и исключи- тельно пастырская и призывающая роль Учи- тельства Церкви в нравственных вопросах	—
5.3.5. Наставляющая роль церковного Учительства в нравственных вопросах	17
5.4. Философия, гуманитарные и естественные науки ...	21
ГЛАВА 1. СВЕТСКАЯ ЭТИКА И ХРИСТИАНСКАЯ НРАВ- СТВЕННОСТЬ	22
1. Автономная этика и отрицание христианской этики	—
2. Религиозная этика и отрицание светской этики	24
3. Взаимная открытость разума и веры, возможность их вза- имодействия	25
4. Христианская этика — «обоснованная автономия»	29
4.1. Противоположные понимания автономии в нрав- ственности и их распознавание	—

4.2. Теономно обоснованная автономия	33
5. Специфика христианской этики.....	35
5.1. Отрицание специфики христианской этики.....	—
5.2. Аргументы отрицания специфики христианской этики и их оценка.....	37
5.2.1. Свидетельство Священного Писания	—
5.2.2. Свидетельство традиции нравственного богословия	38
5.2.3. Рациональность нравственных христианских норм.....	40
5.2.4. Заключение: моральная жизнь, философская этика и христианская этика.....	42
ГЛАВА 2. БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ	44
1. Нравственность в Ветхом Завете.....	45
1.1. Нравственность Завета	46
1.2. Нравственность пророков.....	47
1.3. Нравственность в Книгах Премудрости	48
2. Нравственность Нового Завета.....	50
2.1. Моральные требования Иисуса	—
2.1.1. Иисус и Закон	—
2.1.2. Близость Царства и новый образ Бога	51
2.1.3. Следование за Иисусом.....	53
2.2. Нравственность у святого апостола Павла	55
2.2.1. Этика встречи с Иисусом.....	—
2.2.2. Этика свободы и благодати.....	56
2.2.3. Этика богословских добродетелей.....	—
2.2.4. Нравственность между двумя пришествиями Христа	57
2.3. Нравственность у святого апостола Иоанна	—
2.3.1. Нравственность заповеди.....	58
2.3.2. Заповедь, полученная от Отца	—
2.3.3. Заповедь, полученная от Иисуса	59
ГЛАВА 3. ИСТОРИЯ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ	60
1. Мужья апостольские и святые Отцы Церкви (I–IV вв.) ...	61
1.1. Мужья апостольские.....	—
1.2. Вызов эллинизма	—
1.3. IV век. Св. Августин.....	62
2. Средневековье.....	66
2.1. V–VI века	—
2.2. VII–XI века	—
2.3. XI–XII века	67
2.4. Францисканская и доминиканская школы.....	68

2.4.1. Доминиканцы.....	—
2.4.2. Францисканцы.....	71
3. Нравственное богословие с XIV в. до нашего времени....	—
3.1. Номинализм.....	72
3.2. Рационализм.....	73
3.3. Тридентский Собор.....	—
3.4. Эпоха «моральных систем».....	—
3.4.1. Лаксизм и пробабилизм.....	74
3.4.2. Ригоризм и пробабилиоризм.....	75
3.5. Попытки обновления нравственного богословия до Второго Ватиканского Собора.....	76
3.6. От Второго Ватиканского Собора до настоящего вре- мени.....	77
ГЛАВА 4. НОРМЫ И ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ.	79
1. Нормативное измерение человеческой жизни и понятие «естественного закона».....	—
2. Религиозное измерение естественного закона.....	82
3. Терминологические замечания.....	83
4. Новый век Евангелия.....	85
4.1. Новый закон: новая перспектива нравственности ...	—
4.2. Новый закон любви — совершенство естественного за- кона.....	87
4.3. Новый закон и всеобщее призвание к святости.....	89
4.4. Новый закон и новый мир ценностей.....	—
4.5. Заповедь любви и необходимость благодати.....	90
ГЛАВА 5. СВОБОДА ДЕТЕЙ БОЖИИХ И СОВЕСТЬ	91
1. Свобода — предпосылка нравственности.....	—
1.1. Сущность свободы и ее религиозное значение.....	92
1.2. Понимание свободы в Новое время и в современной культуре.....	94
1.2.1. Свободная воля и достоинство человека.....	—
1.2.2. Двусмысленность современного понимания сво- боды.....	95
1.2.3. Субъективизм и позитивизм: отрицание свободы	97
1.3. Церковь и богословие перед двойственностью Про- свещения.....	98
2. Совесть.....	101
2.1. Значение и достоинство совести.....	—
2.2. Субъективный аспект совести и его безусловность..	103
2.3. Совесть и нравственная истина: воспитание совести	105
2.3.1. Интенциональность совести.....	—
2.3.2. Имманентность и трансцендентность истины..	—

2.3.3. Естественная направленность к добру и необходимость воспитания совести	106
2.4. Права ошибочной совести и свобода совести	108
2.4.1. Определение понятий	—
2.4.2. Принципы распознавания совести	109
2.5. Христианская совесть	112
ГЛАВА 6. ГРЕХ И ПРИМИРЕНИЕ	113
1. Исчезло ли чувство греха в современной культуре?	—
2. Зло с этической точки зрения	115
3. Религиозный смысл греха	118
4. Виды и степени греха	123
4.1. Объективный и субъективный грех	—
4.2. Тяжесть греха: грех смертный и грех обыденный ...	125
4.3. Личный грех и «греховные структуры»	129
5. Грех и призыв к прощению	—
ГЛАВА 7. НРАВСТВЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ	133
1. Основной выбор: следование за Христом	134
1.1. Этика основного выбора в богословии после Второго Ватиканского Собора	—
1.2. Основной выбор и конкретные поступки	137
1.3. Основной выбор, нравственный характер и «ordo amoris»	140
2. Христианские добродетели	142
2.1. Определение добродетели	143
2.2. Богословские добродетели: человек — новое творение во Христе	142
2.2.1. Человеческий аспект богословских добродетелей	146
2.2.2. Вера, надежда и любовь в религиозном плане .	148
2.3. Кардинальные добродетели	151
3. Моральный поступок	153
3.1. Элементы и оценка нравственного поступка	—
3.2. Следствия нравственного поступка. Теория консеквенциализма	158
3.2.1. Принцип двойного эффекта	—
3.2.2. Консеквенциализм в моральном богословии ...	159
3.3. Христианские измерения нравственности поступка .	161
Список сокращений	164
Список использованной литературы	165

Учебное издание

Вегас Хосе Мария
ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*
Корректор *В. Р. Фатеева*
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 03.07.2007. Формат 60 × 84¹/16. Гарнитура литературная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,0. Заказ 353.

Издательство СПбГУ. 199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Тел. (812) 571-30-75

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.