

Религиозная организация –
духовная образовательная организация высшего образования
«Саратовская православная духовная семинария
Саратовской Епархии Русской Православной Церкви»

Кафедра богословия

Учение о естественном нравственном законе в православном богословии

**ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА
БАКАЛАВРА**

Студента 4 курса

направления 48.03.01 Теология (профиль «Православная теология»)

диакона Иоанна (Галкина Ивана Геннадьевича)

Научный руководитель
доцент, кандидат
богословия

подпись, дата

протоиерей Дмитрий
Полохов

Допущена к защите
Проректор
по учебной работе

подпись, дата

священник Антоний
Давиденко

Защищена с оценкой

Проректор
по учебной работе

подпись, дата

священник Антоний
Давиденко

г. Саратов
2023

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. Генезис учения о естественной этике	7
1.1. Естественный нравственный закон в философии права	7
1.2. Теория «золотого правила».....	15
1.3 Естественный нравственный закон в Ветхом и Новом Заветах.....	18
Глава 2. Онтологические начала нравственного закона	23
2.1 Логосное основание естественной нравственности	23
2.2 Естественная мораль, как часть образа Божия в человеке	29
2.3 Взаимосвязь телесности и естественного нравственного закона.	36
Глава 3. Естественные нравственные силы души	42
3.1 Совесть	42
3.2 Разум.....	50
3.3 Страх и стыд	57
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	62
СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ	66

ВВЕДЕНИЕ

В современном мире все больше распространяется культура, которая ограничивает человеческую мысль рациональным и позитивным воззрением на мироустройство, а также отдает предпочтение моральному релятивизму. Данный релятивистский индивидуализм, считает, что каждый индивид является сам для себя источником ценностей, и что общество является результатом простого договора, где индивиды решили сами устанавливать все нормы. Сталкиваясь с агрессивным секуляризмом, который хочет исключить верующих из практически всех областей общественной жизни, и заключить в «церковной ограде», возникает необходимость апологии своего мнения, на основании общей, разделяемой всеми людьми, человеческой природы.

Естественный закон или теория естественного права является многогранным феноменом, имеющим свое отражение в правовой, социальной, философской, политической и религиозных средах. По этой причине рассматривать учение о естественном нравственном законе в православном богословии будет неуместно в отрыве идейного контекста этого явления. Тем более что между различными сферами человеческой мысли о природной морали имеется заметное пересечение в терминологии и использовании понятийного аппарата.

Актуальность. Обращение к общечеловеческому феномену естественной морали, с позиции православного богословия, напоминает о традиционной точке зрения на общество и этические ценности, а также делает возможным межкультурный и межрелигиозный диалог, в свою очередь обращение к святоотеческой письменности позволяет верно интерпретировать многие понятия. Что позволяет данной теме стать точкой соприкосновения с внешним, по отношению к Церкви, миром, и через это оживить интерес к изучению обширного церковного наследия.

Объектом исследования является представления о феномене естественной нравственности в историческом общечеловеческом контексте.

Предметом исследования нравственное богословское учение православной Церкви о естественном нравственном законе.

Цель работы состоит в анализе православного богословского учения о естественном нравственном законе, основываясь прежде всего на творениях святых отцов Церкви, потому как они, являясь Ее голосом, позволяют должным образом выразить христианскую интерпретацию понятия естественного нравственного закона.

Для достижения данной цели были поставлены следующие **задачи**:

1. Проследить историю формирования понятия естественного нравственного закона в нехристианской среде.

2. Обращение к основным нормативным высказываниям, таких как золотое правило.

3. Выявить понимание понятия в Священном Писании.

4. Обозначить реальность существования природной морали с онтологической и антропологической сторон, указать на влияние на совокупную природу человека.

5. Произвести анализ и соотнести естественные душевные силы и качества человека с естественным нравственным законом

Научная новизна исследования заключается последовательно анализе естественного нравственного закона опираясь на творения творениях святых отцов Церкви, с попыткой дать широкий охват церковной стороны понятия.

Апробация работы. Некоторые материалы были представлены на качестве докладов на 14-ти научных конференциях с 2019-2023 и отражены в следующих статьях:

Галкин И.Г. Соотношение благодати Божией и свободной воли человека по трудам преподобного Макария Великого // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2021. Вып. 15. С. 70-79.

Галкин Иоанн, диак. Понятие свободы воли в антропологии преподобного Максима Исповедника // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / № 1: Материалы XV Международной студенческой научно-богословской конференции. Санкт-Петербург, 15–16 мая 2023 года. — СПб.: Изд-во СПбДА, 2023 — 19-22 с.

Структура работы. Работа состоит из Введения, 3-х глав, Заключения и Списка использованных источников и литературы. В первой главе рассматриваются общие понятия естественного нравственного закона в нехристианской среде и Священном Писании. Во второй главе рассматриваются такие положения святоотеческого учения о природной морали, как логосный принцип творения, образ Божий, участие тела человека в добродетели. В третьей главе рассматриваются отдельные положения о нравственности на примере душевных сил человека: совести, разума, страха и стыда.

Основные труды, привлекаемые для написания данного исследования можно объединить в следующие группы:

1. Святоотеческая литература нравственно-аскетического характера:

Собрания творений святителя Иоанна Златоуста, преподобного Ефрема Сирина, «Лествица», «Душеполезные поучения» Аввы Дорофея, «Духовные беседы» преподобного Макария Великого, «Собеседования» преподобного Иоанна Кассиана Римлянина, «Невидимая брань» Никодима Святогорца, «Добротолюбие», «Аскетические опыты» святителя Игнатия (Брянчанинова).

2. Святоотеческая литература догматического направления:

Сочинения каппадокийских святителей, преподобного Максима Исповедника, мученика Иустина Философа, «Точное изложение православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина.

3. Экзегетическая литература:

Кроме толковательных творений у представленных выше святых отцов, в работе были использованы труды отечественных экзегетов святителя Филарета Московского, святителя Феофана Затворника.

4. основополагающие работы в области антропологии и нравственного богословия:

Архимандрит Киприан (Керн) «Антропология Св. Григория Паламы», протоиерей Вадим Леонов «Основы православной антропологии», архимандрит Платон (Игумнов) «Православное нравственное богословие», Шиманский. Г. И. «Конспект по нравственному богословию».

Глава 1. Генезис учения о естественной этике

1.1. Естественный нравственный закон в философии права

В античном мире из дошедших до нас источников права нравственность определяется как естественная принадлежность человека, которая находит свое выражение в межчеловеческих и социальных отношениях в виде нормы естественной справедливости, что современным языком определяется как естественное право¹. Оно часто находит выражения в актах законотворчества и рассуждений древних философов в качестве универсальной черты, находящейся в человеке изначально и присущей всему человечеству в равной мере. Вместе с тем, что для мыслителей была понятна идея общечеловеческой морали, различным оставался способ проявления этого нравственного феномена в природе человека. Обобщая, возможно представить эти способы в виде двух теорий: гетерономной и автономной².

Отличительной чертой гетерономного естественного права является его заданность, наличие у всех людей и обладание элементом трансцендентности. В то время как остальные правовые концепции, в частности позитивистская, определяют появление законов и морали в виде общественного договора, то есть выступают сторонниками этической автономии. Основоположником теории независимого от человека высшего правосудия считается Аристотель: «Правосудие везде действует с одинаковой силой и не зависит от умов людей»³. Наряду с Платоном он реципировал точку зрения софистов на различие позитивного и естественного права, утверждая, что законы как продукт общественного соглашения имеют место быть, но при этом носят временный и ситуативный характер, а также не носят общеобязательных черт. Закон

¹ Natural law. Encyclopaedia Britannica [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.britannica.com/topic/natural-law> дата обращения: 06.10.2022). Загл. с экрана.

² Кант И. Критика практического разума. Сочинения. Т.3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 373.

³ Аристотель. Никомахова этика. Москва, Берлин: Директ-Медиа, 2020. С. 102.

природы софистов состоял в постулировании права сильного⁴, это ошибочное представление, с помощью которого ораторы оспаривали общественные нормы полисов, исходя из расчета личной выгоды. По мнению Платона, пример софистов особенно ярко отражает имеющееся противоречие между требованиями закона и природной справедливости. Этот конфликт предстает в искажении концепции высшей справедливости, низводя ее до относительной. Принимая во внимание тезис софистов, Платон утверждает идею справедливости, как мерилло надмирного закона⁵.

Аристотель выражается похожим образом, основывая свои нравственные рассуждения на существовании «закона естественного»⁶, независимого от норм человеческого общества, и который является носителем характеристик универсальности и вечности. Хотя возможного противопоставления естественного и позитивного законодательства у обоих философов не происходит. Норма естественной справедливости является регулирующим фактором, позволяющим человечеству осуществлять законотворчество руководствуясь этой идеей, которая находит свое воплощение через позитивистские законы общества людей или является сущностью справедливости, заключенной в формы законов⁷.

Следующим значимым этапом развития универсальной морали является философское учение стоиков. Нравственность в их учении понимается как отражение рационализирующего начала для всего мироздания. Ядро онтологии стоицизма логосный космический принцип, некий императив, заложенный во всем тварном, в том числе и в человеке⁸. Таким образом все творения для стоиков связано логосно, и проявляется это в виде справедливости.

⁴ Платон. Горгий. Сочинения в четырех томах. Т.1. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 316.

⁵ Бессонова Л. А. Категория «Справедливость» в учении Платона о государстве // Вестник экономики, права и социологии. № 1 – Казань: Эксперт 16, 2015. С. 86.

⁶ Аристотель. Риторика. СПб.: Азбука, 2000. С. 33.

⁷ Там же. С. 35.

⁸ *Stoicism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/stoicism/> (дата обращения: 06.10.2022). Загл. с экрана. Ориг. Текст.

Генетическое преемство нравственной философии и человеческих законов можно наблюдать в трудах Марка Тулия Цицерона. Он является одновременно как философом-моралистом, так и теоретиком римского права. Идея естественной нравственности Цицерона является ключевой для понимания гражданских и межличностных отношений того времени. Справедливость необходимо должна быть общераспространённой и императивной, иначе разрушается всякое общественное построение, имеющее своей целью благо. Аргументация патриция строится на том факте, что справедливость несомненно существует, значит она не может принадлежать избранной группе людей, но всем людям, носителям одной человеческой природы: «справедливости вообще не существует, если она не основана на природе, а та, которая устанавливается в расчете на выгоду, уничтожается из соображений выгоды для других»⁹. Квинтэссенцию естественной справедливости, по мнению Цицерона, составляет любовь, которая в свою очередь является двигателем всякой добродетели в человеке: «подобные чувства (*добродетели*. прим. автора) возникли и могли возникнуть лишь потому, что мы, по природе своей склонны любить людей, а это и есть основа права»¹⁰. Из слов теоретика права видно, что он рассматривал любую добродетель с точки зрения гетерономной этики, основу которой он видел в высшей логосной справедливости, отраженной в человеческой природе. Сами же законы человеческие, а также межчеловеческие отношения и возникающие государственные образования, основаны на этой природной данности. Для Цицерона закон имел определенную святость и непорочность, он ее теряет если внести в него элемент социального договора, тогда закон начнет служить не истинным мерилom людской добродетели, а начнет служить изменчивым человеческим желаниям.

Существует несколько теорий естественного нравственного закона, или естественного права. Большинство из них предполагает наличие основного правового ядра – справедливости, вокруг которого строится вся остальная

⁹ Цицерон М. Т. Диалоги. М.: Наука, 1966. С. 102.

¹⁰ Там же.

система¹¹. Это универсальная основополагающая категория. Этот термин применяется в юридической, философской и этической средах. Существует несколько работ в области происхождения права, обосновывающих концепцию последовательного развития идеи естественного права из категории справедливости в греческой философии¹². Получается, что с рецепцией греческой культуры и мировидения, в римском мире происходит переосмысление справедливости из умозрительно-идейной сферы в деятельно правовую, где она и получает известное название *Jus naturale*¹³. Далее посредством стоической философии правовая теория перетекает в римское право, где образует известный тезис «*lex iniusta non est lex*»¹⁴. Таким образом римское право, состоящее из позитивистских законов по сути не допускало их вольное толкование, имея внутреннее ограничение свободы действий.

Терминологическая система естественной нравственности более ясно проступает в юридической среде, которая по самой своей сути стремится к точности избегая двусмысленных философских выражений. Разбор терминов, используемых в правовой среде целесообразнее будет на примере римского права, как одной из основополагающих мировых правовых систем¹⁵. Для обозначения закона как такового в латинской терминологии применяются два выражения «*Lex*» и «*Jus*», хотя в большинстве случаев они используются как синонимы, между ними все же существуют различия. *Lex* чаще применяется для обозначения закона конкретного, *jus* носит характеристику общего права и справедливости. Из такого соотношения частного и общего можно вывести такую закономерность, что для римского права из общей, распространённой на

¹¹ Альбов А.П. Теория естественного права в концептуализации правового государства и гражданского общества: исторический и теоретический аспекты. Ставрополь: Логос, 2018. С. 7.

¹² См.: Римское право: учебное пособие. Волгоградский институт управления. Волгоград: Издательство Волгоградского института управления, 2017.

¹³ Тюменева Н.В. *Jus naturale* и римское право: вопросы соотношения // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Экономика. Управление. Право». – Саратов, 2019, Т. 19, вып.3. С. 318.

¹⁴ Не справедливый закон – не закон. (Прим. Автора)

¹⁵ Римское право: учебное пособие. С. 6.

всех людей естественной природной справедливости (*jus*) выходят частные человеческие законы (*lex*)¹⁶.

Для греческого языка исследователи не отмечают единой терминологии в области толкования происхождения законов и морали¹⁷. Каждый философ или святой Церкви применяли различные термины, между которыми сложно вывести общую закономерность. Тем не менее в отношении святых, писавших на латыни, возможно сделать допущение в понимании естественного нравственного закона как «*Jus naturalle*» в его общей форме. Это можно подтвердить и фактом наличия юридического образования у святых отцов запада, оставивших более заметный письменный след и внесших большой вклад в богословие.

Для католического запада в эпоху средневековья происходит переоткрытие Аристотеля благодаря Фоме Аквинскому. Таким образом вместе с онтологическими категориями происходит рецепция нравственного учения античного философа. Естественный нравственный закон признается как заложенная в природу человека данность, являющаяся частью Божественного Промысла. В богословии Фомы ясно можно провести черту между естественным и природным законом, если первый дан рациональным существам для проявления собственной свободы в его исполнении, то второй буквально является сущность природы всех остальных живых существ, и по этой причине он носит детерминирующее воздействие на своего носителя. Таким образом положение естественного нравственного закона приобретают коннотации свободы воли, как средства его исполнения с целью получения блага¹⁸.

С прошедшими веками положение о натуральной справедливости претерпевает сущностные изменения. В настоящий момент законотворчество не опирается на идею универсальной справедливости, как норму морали и

¹⁶ Тюменева Н. В. Указ. соч. С. 319.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Бандуровский К. В. «Контингентное» и проблема свободы воли у Фомы Аквинского // Историко-философский ежегодник. Вып. 99. – М.: 2001. С. 71.

отражение в людях Высшего Блага. Его основой является идея автономии нравственности или же нравственное начало отсутствует вообще, таким образом его основой будет позитивной общественной польза и общественный договор. Смена вектора естественного права с общего на индивидуальное произошло за счет секуляризации концепции. Она трансформируется из идеи о равном пользовании благами и равной ответственности в парадигму автономной личности. В эпоху зарождающегося модерна возникает стремление к неограниченному свободному выбору, на котором базируются многие устои современного общества¹⁹.

Любое нарушение возможности сделать выбор современным человеком воспринимается как вторжение в личное природное право на свободу. Ценится сама возможность сделать выбор, даже если окончательный итог действия приведет к худшим последствиям для выбирающего. Постулируется мнение, что каждый отдельный человек имеет способность определять для себя лучшее, и эту способность не должны ограничивать никакие рамки нравственности и морали. Изменение трактовки естественно-нравственной доктрины можно рассмотреть на примере либертариизма. В данном политико-философском движении парадигма естественной свободы считается надгосударственной принадлежностью человека, государство, как общественная политическая система, и его институты, ограничивает естественные права личности²⁰. Единственное, что отделяет данное течение от анархии это признание ценности частной собственности, и права на жизнь другого человека: «поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого»²¹.

В этой доктрине вопросам морального выбора отведена малая часть, а вопрос о Боге, как носителе высшей морали практически отсутствует. Человек мыслится как автономное существо, не отражающее в своей природе образ

¹⁹ Альбов А. П. Указ. соч. С. 9.

²⁰ Либертариизм. Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://bigenc.ru/education/text/2649590> (дата обращения: 06.10.2022). Загл. с экрана.

²¹ Локк, Дж. Сочинения в трех томах. М.: 1988. Т 3. С. 265.

Высшего Блага и не должен соотносить себя с Ним или с чем-нибудь внешним по отношению к себе. В концепции индивидуальной свободы, рамки религии становятся тесны для человека, привыкшего поступать по своему хотению. Мораль ставится в независимую позицию от Божества, принадлежа собственному определению каждой личности. Человек признается способным определить благо для себя, при этом оно может не подходить для другого, иначе говоря идея общечеловеческой высшей справедливости не признается. В вопросе наказания за нарушение закона современная правовая философия следует не из нравственной оценки действий преступника, а следствием того, что он нарушил свободу другого человека.

Свобода совести, также признается как часть естественной нормы морали, благодаря которой человек определяет свою нравственность в соответствии с исповедуемой им религией или отсутствием оной. Предполагается, что человек по своему усмотрению может следовать общечеловеческим принципам, не нарушающим границы личности другого человека. Вот как определяет это понятие Стэнфордская Энциклопедия Философии: «...свобода совести, как правило, лучше действует и более эффективна в условиях, когда политические или религиозные структуры теряют власть или моральный авторитет»²². Аргументация в защиту такой формулировки выдвигается следующая: Во-первых, государство или религиозные организации могут использовать человеческую мораль для собственной выгоды. Во-вторых, свобода совести становится возможной благодаря наличию в каждом человеке некоего внутреннего интуитивного чувства, которое определяет морально правильное действие. И третий аргумент выражается в свободе любого мнения, со временем ошибочные из них необходимо отсеются, и остаются только верные и полезные для человечества: «Полная свобода выражений – необходимое условие, чтобы оправдать

²² Conscience. Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/conscience/#FreeCons> (дата обращения: 06.10.2022). Загл. с экрана. Ориг. текст

претензии на истину. Большинство мудрецов любой эпохи придерживалось взглядов, признанных потом ошибочными, и делало или одобряло вещи, которые нынче никто не оправдает. Почему же в итоге перевесили разумные взгляды и устоялось разумное поведение? Если это действительно так... то только благодаря свойству нашего разума исправлять ошибки»²³. Из всех предложенных вариантов приемлемым для православного христианина является только второй, т.к. он обращает внимание на существование объективных нравственных норм, но он возможен при наличии чистого нравственного ориентира, иначе говоря когда человеческая совесть находится в незамутненном состоянии. Это определение не учитывает, как повреждения природы человека, так и наличия личного греха, который искажает внутреннее чувство нравственности. На деле утверждение оказывается не совсем верно, человеку легче последовать своим желаниям, нежели ограничивать их. Это приводит к крайнему проявлению свободы действий - анархизму.

В секуляризованном обществе коренным образом изменяется положение религии, веры и церкви, она становится делом личным, что приводит к отсутствию нравственных идеалов²⁴. Это активно используется, для манипуляции сознанием человека. Происходит навязывание ценностей, которые человеку могут быть совершенно чужды. Без нравственных идеалов человек делается обращенным к самому себе, становится эгоистом. В какой-то мере это привело к развитию рыночных отношений, т.к. для удовлетворения все возрастающих потребностей человека требуется все больше средств, возникает т.н. культ потребления. В нем все должно быть легко доступно по первому запросу, даже религия становится неким продуктом для удовлетворения духовных потребностей, и становится на рельсы товарно-рыночных отношений. Общество, ориентированное на минимальные затраты,

²³ Милль Дж. С. О свободе. СПб.: 1882. С. 175.

²⁴ Полохов Д., прот. Православное понимание нравственности. // Труды Саратовской Православной Духовной семинарии: Сборник. Вып. IV. – Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2010. С. 110-111.

требует упрощения всего, для более удобного пользования, а от Бога ожидается немедленное спасение по требованию²⁵.

1.2. Теория «золотого правила»

Философия этики находит свое выражение в идее вечного абсолютного блага, за которое может браться как Бог, так и неличный природный закон мироздания. Приблизительно к нашему времени этическое чувство подробно описывается И. Кантом, как представителем классической немецкой философии. По мнению Канта человек по своей природе склонен стремиться к благу, и исходя из данного феномена внутреннего нравственного чувства рождаются на свет нормативные этические системы²⁶. Само существование законов, имеющих под собой моральное основание, при всем различии форм и интерпретаций у разных народов, указывает на универсальный характер нравственности для человечества. Сама суть морали состоит в ориентировании человека при выборе действий исходя из их оценки, а также его отношении к внешним обстоятельствам, которые от него не зависят. Естественный закон является критерием для выбора этически правильного действия.

В истории правовых и нравственных систем в дохристианскую эпоху складывается так называемое «золотое правило нравственности». Под таким названием оно вошло и в нравственную философию. Это теория о присущем всему человечеству общечеловеческой морали, исходя из которой различные по структуре цивилизации вырабатывают по сути схожие этические нормы. Золотое правило отправляет человека к самооценке собственных мотивов, исходя из автономности неповрежденной морали. Этика действий исходит из собственного блага и должном воздаянии за добро, иначе говоря добродетель совершается не в силу самоотверженного акта, а собственной выгоды: «Согласно логике золотого правила человек действует нравственно тогда, когда

²⁵ См.: *Религиоведение: учебник для бакалавров*. М.: Изд-во Юрайт, 2013. С. 557 -582.

²⁶ *Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Сочинения*. В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 168.

он действует в соответствии с такими своими желаниями, которые могли бы быть и желаниями других»²⁷.

В различных исследованиях отмечается схожесть формулировок различных законодательных источников древности, причем все они носят преимущественно отрицательный характер, например, «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (Тов. 4:15), «Не причиняй другому того, что для себя ты считал бы болью»²⁸ (Kural. 32:316). Более того, эти традиции в целом согласны в признании принципа, что этические установки не только являются достоянием определенной человеческой группы носителей закона, но и справедливы для каждого человека и для всех народов. Фактически, несколько традиций признают, что такого универсального морального поведения требует сама природа человека: они выражают способ, которым он должен творчески и гармонично войти в космический или метафизический порядок. Для примера общей распространенности этических высказываний можно рассмотреть цивилизационный регион Дальнего Востока, как развивавшийся культурно иначе чем европейская цивилизация. Золотое правило в культуре Дальнего Востока можно найти в таких письменных памятниках как философия Конфуция²⁹ (Lun уи. 12:2; 15:22), древнеиндийской Махабрахате и буддисткой Дхаммападе³⁰ (X: 130-131; XII: 159), в которых правило приводится в негативной формулировке «что самому неприятно, не делай другим людям»³¹ (Mhb. XII.260:21). При этом видно, что правило воспринимается не только как универсалия, но и как онтологическое основание (дхарма³²), реально влияющее на жизнь: «...извечное правило жизни ... высшая дхарма, изложенная в

²⁷ Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности // Гусейнов А. А. Философия — мысль и поступок. СПб.: СПбГУП, 2012. С. 660.

²⁸ *Тируваллувар*. Тируккурал. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. С. 58.

²⁹ *Конфуций*. Лунь Юй. М.: Восточная литература, 2001. С.88, 128.

³⁰ *Будда Шакьямуни*. Дхаммапада. Новосибирск: Согласие, 2003. С. 88, 93.

³¹ *Махабхарата*. Мокшадхарма (основа освобождения). Вып. V. Кн. 1. Ашхабад: Ылым, 1983. С. 315.

³² *Dharma. religious concept*. Encyclopaedia Britannica [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.britannica.com/topic/dharma-religious-concept> (дата обращения: 06.10.2022). Загл. с экрана.

священном откровении, а также в священном предании; поэтому желающий себе блага пусть всегда следует ему»³³, далее по тексту «законов» следует обоснование нравственности, как соответствие человека с трансцендентными принципами мироустройства, где в идее дхармы также присутствует смысл воздаяния, исходя из нравственного состояния носителя.

Из выше представленного видна простота и элементарность описанного морального правила, так оно появляется у несвязанных друг с другом мыслителей, живших в разных местах в различные временные отрезки, и являющихся носителями совершенно разных культур. Единство и распространенность правила является доказательством реальности существования естественного нравственного закона, его онтологического статуса как неизменяемого ядра этики: «Золотое правило – первооснова духовно-практической жизни и в этом качестве оно представляет собой истину, которая как бы светится изнутри и дается в готовом виде»³⁴

Как отмечает Р. Г. Апресян «золотое правило», с точки зрения нравственной философии, основано на взаимности субъектов-носителей данной морали и имеет некоторые эгоистические коннотации предполагаемого воздаяния за совершенные действия³⁵. Данные моральные правила для нехристианских источников остаются преимущественно благожелательным советом и применимо для определенного круга пользователей права. Нормальной ситуацией для древнего мира является градация лиц, к кому это правило может быть применено. Это обычная для античности классификация друг– враг и представляет собой договор лиц на взаимовыгодных условиях с определенным кругом людей. Отрицательные формулировки внеевангельских выражений предполагают прежде всего непричинение вреда, общее для сторон договора воздержание от неприятных действий³⁶. В этом проявляется

³³ *Законы Ману*. Памятники литературы народов мира. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 29.

³⁴ Гусейнов А. А. Указ. соч. С. 657.

³⁵ Апресян Р.Г. Генезис золотого правила // Вопросы философии. – 2013. – № 10. – С. 41.

³⁶ Апресян Р. Г. Указ. соч. С. 39-49.

существенный недостаток золотого правила, в своей негативной форме, который заключается в утилитаризме индивидуально-ответственных отношений равных по статусу субъектов. Тем более в соответствии с этим к группам людей перед которыми индивид не несет ответственности, находясь выше в социальной системе, правило может не применяться, что исключает такие группы людей из звания человека. Таким образом в золотое правило воплощает в себе идею о том, что разум может вывести приоритетные предписания естественного права, начиная с определения сущности человеческого существа.

1.3 Естественный нравственный закон в Ветхом и Новом Заветах

В изречениях древних мыслителей мораль в основном гетерономна, то же можно сказать и в отношении к Священному Писанию. Фактически первым озвучиванием Божественного закона можно считать завет с Ноем, в лице которого завет был заключен со всем человечеством (Быт. 9:12—17). «Ноевы законы» предполагают свое исполнение в силу уважения прав других людей, а также апеллирует к общему для всего мира принципу тварности и Промысла Божия. Таким образом подтверждается универсальная для всего человечества мораль, но этот завет нельзя считать чем-то новым, эксклюзивно гетерономным, это скорее напоминание об общечеловеческом законе справедливости.

Священное Писание все же является по отношению к природной морали законом богооткровенным. Это внешняя, по отношению к человеку гетерономная мораль. Закон Писания появился по причине поврежденности закона естественного, появления ситуации невозможности исполнения человеком своего назначения³⁷. Цель Ветхого Завета состоит в том, чтобы это повреждение обозначить, Нового – показать восстановление правильного

³⁷ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание сочинений. Т. 2. М.: Паломник, 2014. С. 302.

нравственного расположения: «Если бы люди могли соблюсти тот естественный закон, который Бог Творец вложил в сердце каждого, не было бы нужды в написанном на скрижалях каменных законе, который скорее сковал и связал немощь человеческую рода, нежели разрешил его от уз и освободил»³⁸. Об этом пишет пророк Иезекииль в Иез. 11: 17-21, говоря о будущем восстановлении цельности нравственного чувства, потеря восприимчивости которого становится причиной, дарования Богом Моисею Письменный Закона³⁹. Этот закон был дан людям, для которых было недоступно следование благой природе «плотянному сердцу» (Иез. 11:19). В нем содержались позитивные, обязательные к исполнению, литургические и юридические предписания, а также моральные требования, обобщенные в Декалоге, который по сути содержит в себе нормы естественного закона.

Согласно Священному Писанию, естественный нравственный закон выражает внутреннюю природу Бога и является частью Его творения. Он открывается человеку через разум и совесть и находит свое выражение в законах Божьих, которые помогают нам жить праведно и справедливо. В Писании говорится о том, что Бог вложил в сердца людей знание о том, что правильно и что неправильно (Рим. 2:14-15). Из этого следует, что каждый человек обладает внутренним чувством нравственности и может различать добро и зло. Кроме того, в Священном Писании содержатся примеры естественного нравственного закона, такие как заповедь о любви к ближнему как к самому себе (Лев. 19:18) и заповедь о справедливости в обращении с другими людьми (Мих. 6:8). Так называемую литературу Премудрости можно охарактеризовать как самый универсальный источник естественной этики в Ветхом Завете. Она располагает моралью не в историческо-законодательных изречениях, относящихся только к избранному народу, а в житейских примерах. Речь идет о месте человека в мире, имеющем в себе высшую

³⁸ *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: На латинском и русском языках. Письма 54–77. Т. IV, Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 105.

³⁹ *Максим Исповедник, прп.* Избранные творения преподобного Максима Исповедника. М.: Паломник, 2004. С. 336.

гармонию, отражением которой должен стать человек, воплощая нравственную красоту.

Кроме того, о естественный нравственный закон присутствует в виде золотого правила, в Священном Писании Ветхого Завета находится 3 его упоминания: Лев. 19:18, Лев. 19: 34, Тов. 4:15. По хронологии упоминание в книге Левит является самой ранней письменной фиксацией положительной формы золотого правила⁴⁰. В полноте своей идея всеобщей нравственности проявилась в Иисусе Христе, как исполнении всякой истины. В Его словах золотое правило приобретает позитивный характер исполнения. В этой форме оно направлено на приложение действия, оценочной добродетели, по отношению к другому субъекту. Причем слова Христа, распространяются уже на все человечество, таким образом правило становится универсальным, и выходит за рамки определенной культуры и правовой системы. Иисус Христос «пришел не отменить, но исполнить» закон (Мф 5:17). Как видно из евангельских текстов, Христос «учил как имеющий власть, а не как книжники» (Мк.1: 22), и он без колебаний фактически отменял некоторые частные и временные положения записанного закона. Апостол Павел утверждает, что Христос есть конец (το τέλος) закона (Рим 10:4). Конец имеет здесь двоякий смысл. Христос - это «цель» закона в том смысле, в котором закон является педагогическим средством, призванным вести людей ко Христу. Но также и для всех тех, кто верою живет в Нем по Духа любви, Христос «кладет конец» обязательствам откровенного Ветхого Завета, дополняющим требования естественного закона.

Более всех о некотором универсальном нравственном чувстве говорит апостол Павел. Он пишет об этом чувстве, как о добродетели, распространенной среди всех народов, которая одинаково вознаграждаема. Апостол останавливается на теме общего Суда, отвечая на вопрос: как могут быть осуждаемы Богом те, кто не знает Божественного Закона. По иудейской

⁴⁰ *Плаут, Г.* Тора – современный комментарий прогрессивного иудаизма. Иерусалим: Всемирный союз прогрессивного иудаизма, 2011. С. 892.

мысли язычники несоблюдающие закон во всей массе безоговорочно подвержены гибели, но апостол делает революционные выводы, что даже участь людей несоблюдающих закон будет различаться в следствии Суда по совести (Рим. 2:14). Иначе говоря, внешние по отношению к ветхозаветной законности люди могут, не зная законоположений исполнять их. Природная мораль по апостолу Павлу свойственна всем народам, но в следствие грехопадения она была нарушена и затемнена⁴¹. Произошло расстройство волеизъявлений и чувств в человеке. По этой причине был дан Богооткровенный записанный Закон, по сути содержащий ту же суть что и естественный. Кроме того, закон, записанный имеет дополнительный уклон, законом познается грех (Рим 3: 20). То есть по сути он отрицательный и оградительный по отношению ко греху, его цель не допустить большего падения человечества⁴².

При этом нельзя точно определить сосредоточие этого нравственного закона в человеке. В своих посланиях апостол использует для его определения локативы «внутренний человек» (2Кор 4:16, Еф. 3:16), «Дух» (Рим 8:10, Гал 5:17), «Сердце» (1Кор 7:37, 2Кор 8:16), и антропологические термины «Совесть» (Рим 2:15, 1Кор 8:10-12), «Ум» (Тит 1:15). Архимандрит Киприан (Керн) замечает склонность богословской мысли апостола Павла к дуалистическим схемам противопоставления. По такой аналогии у апостола есть и диада закон внешний – закон внутренний⁴³. При кажущимся противопоставлении контекстуально оно отсутствует. Фактически по словам апостола существует один единственный нравственный закон, носящий гетерономный характер, существование внешнего записанного законодательства есть физическое проявление внутреннего морального чувства

⁴¹ *Послание патриархов восточно-кафолической церкви о православной вере (1723 г.)*. Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. СТСЛ, 1995. С. 166-167.

⁴² *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам. М.: Правило веры, 2006. С. 292.

⁴³ *Киприан (Керн), архим.* Антропология Св. Григория Паламы. Париж: YMCA -Press, 1950. С. 75.

человека через божественное откровение, без которого человечество было не способно само по себе различать волю Божию. Таким В дальнейшем именно послания апостола Павла окажут существенное влияние на последующее представление православного богословия о естественной морали⁴⁴.

По выражению самого апостола Павла наличие записанных предписаний способствовало к некоторой атрофии естественного морального чувства в иудеях. Это произошло вследствие ослабления самонаблюдения, заменой добродетели на подсчет добрых дел вместо рассуждения о сути добра. Возвращением к правильной внутренней морали для апостола Павла является следование за Христом (1Кор.11:1), который является новым Адамом (1 Кор. 15:45-49), содержа в Самом Себе правильное отношение человека к Богу – следование за Богом.

Следовательно, требования естественной этики не являются внешними нормативными требованиями по отношению к новому преображенному человеку, каким был Ветхий Завет, хотя являются его частью. Законодательство дохристианского времени вторично, по отношению к Воплощенному Логосу и Мудрости, Который стал живым законом, высшей нормой всей христианской этики. Подражание Христу – это конкретные способы исполнения морального закона во всех его измерениях. Поэтому именно в свете разума, просвещенного отныне живой верой, человек лучше всего понимает ориентиры естественного закона, которые указывают ему путь к обожению. Таким образом, естественный закон, имеет фундаментальную связь с Новым Законом Духа жизни во Христе Иисусе.

⁴⁴ Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. М: 1994. С. 33-35.

Глава 2. Онтологические начала нравственного закона

2.1 Логосное основание естественной нравственности

О существовании общего для всего творения вселенского принципа выражаются многие святые отцы, описывая его в понятиях античной философии, применяя логосный принцип творения, через который выражаются онтологические основания нравственности⁴⁵. Основание естественного нравственного закона на логосе позволяет экстраполировать этику Священного Писания на все человечество, а также дать христианское осмысление схожести нравственных положений у разных народов. То есть нравственность по сути имеет собой началом саму человеческую природу: «..естественный закон и закон заповедей и установлений, данный через откровение, тождественны, являя собой один и тот же закон»⁴⁶. В этом контексте закон природы и закон Откровения представляют собой два аспекта единого божественного порядка.

Весь сотворенный космос носит в себе отражение идей-логосов, которые мученик Иустин Философ называет «семенными логосами»⁴⁷, разумеется не как изливание в мир непосредственно части Божественной Сущности, а заложенную основу порядка и гармонии с помощью которых люди: «...могли видеть истину, но темно»⁴⁸, то есть опосредственно через творение познавать Творца и Его Промыслительные действия. Имея в себе такое отражение весь мир имеет сходство с Создателем по своему изначальному качеству добро, под которым подразумевается не личная мораль каждого элемента мира, но бытийный принцип гармонии и красоты: «в каждом из существ должно быть усматриваемо совершенство добра... каждое существо, каково оно ни есть,

⁴⁵ Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 327-328.

⁴⁶ Климент Александрийский. Строматы. Т. I. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 169.

⁴⁷ Приходько М. А. Учение Иустина философа о «семени Логоса» в его отношении к аналогичным античным концепциям // Вестник РХГА. Т. 11. Вып.4. СПб.: Изд-во РХГА, 2010. С. 64-68.

⁴⁸ Иустин Философ, мч. Творения. М.: Благовест, 1995. С. 119.

имеет в себе совершенное естество»⁴⁹. Свою коннотацию внешняя эстетическая гармония мира находит в разумных существах, составляя изначальную красоту мира внутреннего. Она отражена в виде проявлений, касающиеся личной нравственности, таких как воля, свобода, способность определять этическую направленность поступков и мыслей. Эти нравственные явления кроме изначального добра заключают в себе потенцию к этическому усовершенствованию, что придает личности нравственный динамизм⁵⁰.

Таким образом логосное бытие делится на две части: общий логос и личный логос. Наличие общего онтологического логоса творений не отмечает о наличие второго логоса, так первый логос будет схож по своим богословским качествам с образом Божиим: «подобно тому, как образ кольца, запечатлеваясь, передается воску и при этом не оставляет кольцо»⁵¹. Это некая благая данность, которую и весь род людской носит в своей природе, как общую частицу божественного морального логоса, не умаляя Бога, и не разделяя единую личность между всеми людьми. Вторым логосом проявятся личный нравственный динамизм, при котором существует выбор взрастить личный логос путем уподобления Первологосу, или искоренить его обращением к животной жизни⁵². В общем логичном принципе проявляется также христологическое основание, так как еще в Евангелии апостол тождествует Логос и Христа (Ин.1:1-2), в чем есть в свою очередь основание и одновременно цель христианской жизни, как уподоблении Христу.

По мысли мученика Иустина все этическое наследие человечества, не рациональный продукт, но производное от общечеловеческого логоса, которым некоторые люди смогли достичь частичного познания: «..все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими

⁴⁹ Григорий Нисский, свт. Творения святых отцев в русском переводе. М.: 1861. Т. 37. Ч. 1. С. 36.

⁵⁰ Филарет Московский, свт. Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 87.

⁵¹ Августин Аврелий, блаж. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар: Глагол, 2004. С. 336.

⁵² Там же. С. 269.

сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Логоса»⁵³. Иначе говоря, из самого наличия нравственных концепций можно говорить о некотором исходном для всего человечества этическом императиве, которым наделяется каждый отдельный индивид благодаря общечеловеческой природе.

Таким образом нельзя сказать, что логический принцип подобия появляется только после Воплощения Логоса, но заложен он в природе человека от момента творения и продолжает действовать даже после грехопадения, и в каком-то роде человеку свойственно быть христианином. Тем не менее ошибкой будет положение, при котором следуя только личному логосу, т.е. имея личные добродетельные заслуги можно в полноте достичь обожения. Такой порядок вещей не был действителен и до грехопадения, следуя своему естественному нравственному принципу подобия Первологосу человек в любом из состояний нуждается в содействии благодати, а обожение получает как дар и не по существу, а энергично, по причастию через благодать к вечности и благодати⁵⁴.

Нравственный законоположный характер логоса творений объясняется на примере жизни. Жизнь для всей животной природы обуславливается наличием души. Сама по себе душа не является жизненным началом, но имеет в себе жизнь вследствие причастия принципу мироздания, существующему благодаря трансцендентному Источнику Жизни. Поэтому же логическое подобие отличает простых животных от существ нравственных, те и другие получают жизнь и благо из Одного Источника, но вторые также берут в Нем начало своей нравственности. Причем наличие жизни в корне зависит от морального соответствия Источнику, то есть бессмертие души условно и несамостоятельно, а проистекает вследствие благой воли Божьей, таким же условным будет и блаженство. Происходит это благодаря естественной способности нравственного выбора, определяющей самоидентификацию с Логосом, в

⁵³ *Иустин Философ, мч.* Творения. М.: Благовест, 1995. С. 115.

⁵⁴ *Тареев М. М.* Верочение св. Иустина мученика в его отношении к языческой философии // Вера и разум. 1893. Т. 2. Ч. 4. С. 234-235.

удалении от Которого появляются отрицательные величины: смерть и страдание.

Возможность свободно-волевого движения в человеке не противоречит идее об изначальном добре всего творения, так как оно не является собственной автономной и абсолютной принадлежностью природы, что говорит о ее не окончательном совершенстве. Понятие о заложенной потенции к нравственному усовершенствованию можно заметить в триаде преподобного Максима: становление, движение, покой⁵⁵, где движение осуществляется по направлению к Богу с помощью заложенных в становлении природы нравственных качеств, в совокупности образующих естественный закон: «Бог, сотворив природу человека, дал ей бытие вместе с волей, и с ней сочетал творческую силу для осуществления надлежащего⁵⁶».

Преподобный Максим Исповедник разделяет различные формы человеческого бытия, в зависимости от направления основной нравственной силы свободы. Большое значение для преподобного имеет понятие этической свободы, это видно из наименования личного человеческого логоса по основному качеству «благим произволением»⁵⁷, т.е. как определяющей силы для состояния природы человека. Иначе говоря в богословии преподобного Максима свобода воли, происходящая из логоса, есть определяющая характеристика личности⁵⁸. Также прп. Максим разделяет понятия простого существования (τοῦ εἶναι) и существования в благодати (τοῦ εἶναι ἐν χάριτι). Первое является простым началом существования, принадлежащим людям по природе. Второе является даром Господа, но благобытие обусловлено человеческим желанием, свободным волевым движением по направлению к Богу, то есть

⁵⁵ Беневиц Г.И. Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та: РХГА, 2007. С. 408.

⁵⁶ *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фаласию. М.: Мартис, 1994. С. 123.

⁵⁷ Там же. С. 129.

⁵⁸ Исключение составляет вопрос принадлежности воли, которая для преподобного Максима Исповедника является определяющей природу. Имеется в виду сама возможность свободного действия, без наличия которой творения оказывается детерминировано, а личность набором качеств и желаний, напрямую направляемых Богом. (Прим. Автора)

существование в благодати обуславливается нравственным качеством человека. Таким образом, через следование своему доброй природе, человек приходит в благобытие (подобие), а удаление от образа приводит в злобытие. Конечным пунктом человеческого обожения является вечное пребывание в благобытии – вечнобытие (τὸ ἀεὶ εἶναι), иначе говоря Царствие Небесное, пребывании в котором обеспечивается логосом суда⁵⁹. Иначе говоря, свобода является основной производной величиной от естественного нравственного закона в качестве логоса, которая в принципе обеспечивает правильную его реализацию⁶⁰.

Нравственный динамизм человека, его естественные силы, заложенные в природе для совершения добродетели, имеют конечную природу своего существования, то есть прекратят свое действие в виду осуществления заложенного в них назначения. Это произойдет по аналогии с исполнением Ветхого Завета, завершившегося с приходом Христа, что стало окончанием его сути ограждение от зла и приведение к покаянию. Во Христе восстанавливаются логосные силы, которые образуя синергию с божественной благодатью заново открывают потерянную возможность богообщения. Исполнение естественного нравственного закона наступает в общекосмическом эсхатосе восьмого дня, когда утихнет всякое изменчивое проявление тварной природы⁶¹. Соответственно этому прекращается действие нравственных природных сил человека, наступает время покоя (στάσις), блаженного упокоения в Логосе или мучительное существование в состоянии вечного промаха: «В чем Я найду вас, в том и буду судить»⁶²

⁵⁹ *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 14.

⁶⁰ *Галкин И., диак.* Понятие свободы воли в антропологии преподобного Максима Исповедника // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал. №1. — СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 20-21.

⁶¹ *Максим Исповедник, прп.* Избранные творения преподобного Максима Исповедника. М.: Паломник, 2004. С. 301.

⁶² *Иустин Философ, мч.* Творения. М.: Благовест, 1995. С. 207.

Также естественный нравственный закон в области человеческого логоса связан с волей, а конкретно с волей природной. Природная воля есть как вообще способность желать, так и желать только соответствующего собственной природе, которая у всего творения необходимо благая⁶³, а значит природная воля не может желать чего-то противного благу, соответствует замыслу и воле Бога. Вместе с тем человек не детерминирован своей природой и имеет произволение или намерение, сознательное волевое самоопределение по отношению к собственной природе, говоря проще поступать в соответствии с нравственными велениями логоса или против них.

Наличие воли, отличной от Божественной, для святого Максима не означает, что она будет противоположной. Истинным человеком, ставшим исполнителем естественного логического закона является Христос. Он обладает природной волей человека, способностью к добру, но у Него отсутствует воля гномическая, определяющая намерение и допускающая возможность выбора греха. Поскольку в человеческом выборе присутствует возможность рассуждения и обдумывание своих действий, то это является некоторым несовершенством ввиду незнания конечного результата. Во Христе это покрывается Божественным всеведением, поэтому воля человеческая в Нем всегда согласна с Божественной, то есть это воля человека обоженного⁶⁴, в людях это обожение собственной воли, приведение намерения и блага к согласованию происходит через нравственно-аскетический подвиг на протяжении жизни, с необходимой помощью божественной благодати.

Из вышеописанного следует, что логосное основание всего творения обеспечивает его изначальные качества как добро и благо, переводя тем самым библейскую космологию на философский язык. С другой стороны, логосный принцип объясняет, почему даже у язычников, то есть вне библейского Откровения, существуют моральные концепции со схожими элементами.

⁶³ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 4. Кн.1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1898. С. 79-80.

⁶⁴ *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы Минск: Лучи Софии, 2001.С. 40-41.

Исходя из чего, мученик Иустин Философ в своих творениях постулирует единство нравственности всего человечества, по причине ее гетерономности. Понятие логоса используется для описания универсального принципа, общего для всего творения, отражающего идеи-логосы во всем творении и позволяющего индивидуумам косвенно познать Творца и Его Промыслительные действия через творение, и таким образом постигать нравственный императив. Логос делится на общий логос, имеющий в себе христологическое основание, и личный логос, заключающий в себе принцип свободного уподобления Первологосу. Следуя только личному логосу, невозможно полностью достичь обожения, и человек нуждается в помощи Божественной благодати. Различные состояния человека, преподобный Максим Исповедник описывает исходя из корреляции божественной благодати и человеческой свободы, то есть по соотношению природного и личного логосов. При этом такое динамическое положение нравственной природы человека имеет временное ограничение, оно существует до Страшного Суда, где состояние морали человека, воплощенное свободноволевым исполнением естественного закона, станет для него фактором, определяющим вечное состояние.

2.2 Естественная мораль, как часть образа Божия в человеке

В отличие от уже существовавших нехристианских логосных доктрин святоотеческая антропология рассматривает человека не просто как часть тварного космоса, но имеющего принципиальное отличие от всего остального творения. Трансцендентный по Сущности Творец отражается в своем наивысшем творении, как образ Божий (грек. εἰκόνα του Θεου; лат. Imago Dei). Понятие образа Божия является фундаментальным для православного богословия в области антропологии. Вместе с душой и личностным самосознанием человек получает при творении нравственные качества, определяющие качественную этическую оценку действиям.

Об образе Божиим чаще упоминается в применении внутренним сторонам человеческой природы, которые можно отнести не только к проявлениям природы человека, но и к персональным качествам⁶⁵. Человеческая личность способна к знанию и любви; она наделена свободой, способна вступать в общение с другими, имеет призвание от Бога к существованию, превосходящему всякую конечность физической природы. Как наивысший дар человек получает свободу нравственного самоопределения. По своим качествам нравственность человека является отражением благих Божиих свойств, которые проявлены онтологически в человеческой природе в виде нравственного самосознания. Глубокое понимания связи, которая выделяется из назначения существования человека, образа Божия с человеческой нравственностью находится у святителя Григория Нисского: «Так и человеку, приведенному в бытие для наслаждения божественными благами, должно было иметь в естестве что-либо сродное с тем, чего он причастен. Поэтому-то украшен он и жизнью, и словом, и мудростью и всеми боголепными благами»⁶⁶, где о разум (слово) и мудрость нужно рассматривать как познавательную и нравственную способности человека.

Человек отличен от остального творения, в нем есть составляющие как материального, так и духовного плана. Своим материальным телом он схож с прочими живыми существами, являясь, как бы связующим звеном между двумя мирами⁶⁷. Отличием человека от всего остального мира является присутствие в нем «дуновения Божия» - души, которая относится к миру нематериальному. Каждая часть человеческого естества имеет свои свойства и качества. Для тела они имеют материальный характер, душа также имеет свойства, которые роднят ее с Творцом. Эти свойства можно объединить в одно понятие – образ Божий. Человек, это единственное сотворенное существо, о котором в Писании

⁶⁵ Шиманский Г. И. Нравственное богословие. Киев. Изд. имени Льва, папы римского, 2010. С. 30.

⁶⁶ Григорий Нисский, свт. Творения святых отцов в русском переводе. М.: 1862. Т. 40. Ч. 4. С. 16.

⁶⁷ Там же. С. 20.

говорится, что он имеет схожесть со своим Творцом (Быт 1: 26). Образ Бога заключается не в том, что человек имеет внешне похожее на Него материальное тело, потому как Бог материального тела не имеет: «образ ...состоящий не в телесном очертании, но в Божественном свойстве»⁶⁸. Следовательно, если Бог нематериален, то сравнить с Ним человека можно используя качества, описывающие умозрительные понятия. Святоотеческая литература дает различные трактовки этих свойств⁶⁹, но повсеместно среди них выделяется свобода, как неотъемлемая составляющая человеческой души. К примеру, так определяет свободу человека священномученик Иринеи Лионский: «Человек же, одаренный разумом и в этом отношении подобный Богу, созданный свободным в выборе и самовластным, сам для себя есть причина того, что он делается иногда пшеницею, иногда соломою»⁷⁰. Из данных слов видно, что человеческая свобода выбора не детерминирована именно по причине наличия в человеке образа Божия, частью которого является свобода. Священномученик говорил это, обращаясь к словам Иоанна Крестителя о покаянии и Грядущем Суде (Мф.3:11—12), на котором каждый будет судиться по своим поступкам вольно совершенным. Так образ Божий в человеке есть принадлежность души по ее нравственным качествам и силам. Которые в свою очередь представляются святыми отцами в виде многих как нейтрально нравственных проявлений: власть над творением, творческая деятельность, разум и бессмертие⁷¹, и наиболее важной связывающей все остальные силы свободы. С греховным изменением последнее произошло искажение других образных проявлений в сторону себялюбия.

Конкретное определения локализации и состава образа Божия представляется невозможным, так как он обладает непознаваемостью, как подобием одной из качественных характеристик Творца. При существующих

⁶⁸ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Т. 2. М.: 2008. С. 296.

⁶⁹ См.: *Филарет (Гумилевский), свт.* Догматическое богословие. СПб.: 2006. Т.1. С. 332.

⁷⁰ *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 354.

⁷¹ *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). М.: Паломник, 2004. Т. 2. С. 213-214.

разногласиях в определении сущности образа, существует и одна черта, объединяющая различные святоотеческие представления – это изначальная направленность всех проявлений образа к благу. В силу первородного греха существует определенная трудность различения свойств человека как личности от свойств образа. Следуя святителю Василию Великому можно воспользоваться сравнительным методом, конкретно святитель предлагает отделять образные проявления по принципу их отсутствия в остальном творении⁷². Совместно с другими качествами отличительной особенностью человека будет являться нравственность. В итоге, образ Божий в человеке можно воспринимать как набор определенных качеств и сил души, находящихся в природе человека и составляющих естественный нравственный закон как онтологически благоую данность, что доказывает прежде всего его божественное происхождение.

С другой стороны, образ божий имеет сугубо антропологическую сторону. Это обуславливается тем, что в итоге в своей конечной реализации данные свыше благие способности сталкиваются с нравственным динамизмом личности. Она состоит в возможности осуществлять свободный выбор. То есть законная заданность нравственных сил не определяет их исполнения. Что ставит несколько логичных вопросов: может ли естественная нравственность быть совершенно подавлена человеческой свободой выбора? О неизменности устремления человека к Богу говорит Господь в притче о блудном сыне, которая является одной из основ церковного учения о покаянии. По словам Христа, к покаянию можно приступать в каком бы греховном состоянии человек не находился, т.е. подобие остается достижимым, при условии начала самостоятельного исполнения естественного закона, в виде правильно приложенных сил образа.

Этические установки в человеке по сути являются следствием образа Божия. С одной стороны, образ Божий воспринимается в богословии как некая

⁷² *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: 2008. С. 297.

статичная данность, набор объединяющих человека и Бога качеств. Данный догматический взгляд на природу человека позволяет также рассуждать в области богопознания, посредством рассмотрения Создателя через призму человека и его качеств. С учетом, что Богу, как Первоисточнику всякого блага в человеке могут соответствовать только нравственно однозначные и абсолютные качества, не противоречащие своему Источнику. Но само настоящее существование в человеке отличных от добродетели качеств говорит также о присутствии нравственного динамизма и двояком понимании сути образа. В этом можно видеть различие двух библейских понятий «образ» и «подобие». Неестественная свобода появляется в отдалении человека от Бога, а точнее свобода противоестественная, так как ее носитель поступает против своей природы.

При создании человека Бог произносит отличные от других актов творения слова: «сотворим по образу и подобию Нашему» (Быт. 1:26.). В этом стихе, по словам преподобного Иоанна Дамаскина, можно увидеть указание на природу человека, отличающуюся от остального мира, он перечисляет качественные признаки богоподобия человека: «человек... был создан по образу Божию, одаренный разумом, мыслью и свободой, и потому естественно получил власть над земными существами⁷³». Понятия образа и подобия у преподобного различаются, одно заложено изначально, но полностью раскрывается в другом, через свободное человеческое желание и действие. Духовная часть природы человека создана с возможностью возрастать до подобия Его посредством добродетели, т.е. святой Иоанн говорит о свободном богоуподоблении. Мнение прп. Иоанна Дамаскина не было самостоятельным, но является последовательным синтезом святоотеческого учения, бывшего до него, например, учения свт. Василия Великого. Святитель Василий Великий в толковании на «Шестоднев» подробно описывает смысловое Быт. 1:26 и Быт. 1:27. В 26 стихе, когда повествуется о совете Лиц Святой Троицы, применяются

⁷³ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря 2003. С. 70.

слова «по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1:26). Тем не менее человек творится только «по образу» (Быт. 1:27). По мнению святителя, в акте творения человека заложено указание на его нравственный динамизм: «нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию»⁷⁴. Подобие для человека величина достигаемая, которую человек должен был приобрести, посредством нравственных сил, содержащихся в образе Божиим. При ином положении прародитель не получил бы награды за свободное волеизъявление к Богу, но был бы как остальное творение подобен прекрасному, но безвольному портрету⁷⁵.

Практически так же мысль о вольном и свободном достижении подобия высказывает святитель Григорий Нисский: «Первым (то есть образом Божиим.) мы обладаем по творению, другое усвершается волеизъявлением»⁷⁶. В свободном выборе добродетели святитель видит назначение человека и его принципиальное отличие от зверей. Если признавать в человеке отсутствие свободы, то нарушается очевидное отличие человека - его разум: «...словесное же и разумное естество (имеется в виду человек прим. Автора), если перестало действовать свободно, утратило вместе и дар разумности»⁷⁷. Зачем же человеку дар разумности, если отсутствует возможность с помощью него анализировать свои поступки и приходиться к верному решению. Если такое волеизъявление у человека отсутствует, то разрушается весь нравственный смысл христианства.

Все вышесказанное относится преимущественно к райскому состоянию человека, но также дает надежду о положительной нравственной динамике с помощью естественных сил при поддержке благодати божией. Тем более душевные силы человеческой природы были восстановлены Божественным Промыслом через Рождение, Смерть и Воскресение Спасителя и

⁷⁴ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: 2008. С. 302.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ *Григорий Нисский, свт.* О творении человека. [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://bible.optina.ru/old:gen:01:26#svt_grigorij_nisskij (дата обращения: 06.10.2022). Загл. с экрана

⁷⁷ *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. М.: 1862. Т. 40. С. 79.

удобополучаемы всем человечеством в Церкви, начиная с дня Пятидесятницы. Об этом многократно говорит апостол Павел при рассуждении о Ветхозаветном законе и его конечности, по сравнению с законом восстановленной Христом природы (Рим.10:4; Гал. 3:24). Образ Божий также является в святоотеческой нравственной литературе представляется как почивание Бога в природе человека, разумеется этот образ не сущностных соединений Бога и человека, а благодатной синергии⁷⁸.

О свободе как одном из свойств бытия Бога говорит апостол Павел: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3:17), следовательно, и образ Его в человеке также имеет это свойство. Конечно, данное место Священного Писания толкуется преимущественно как свобода от греха, его власти над человеческим естеством после грехопадения: «...под свободой разумеет он совершенное освобождение от всех страстей и от похотей мирских и плотских»⁷⁹. Свойство образа, искаженное и порабощенное, восстанавливается Самим Источником этой свободы. Человек находится уже не под властью закона, который под страхом Суда ведет человека к добродетельной жизни, но получает восстановленным свободное прароическое произволение избирать для себя благое: «Словами: «Я уже не называю вас рабами» Он весьма ясно показал, что Он сперва установил в людях посредством Закона рабство в отношении к Богу, а потом даровал им свободу»⁸⁰.

Первоначальное состояние человека после акта творения было «доброе и изобиловало благами»⁸¹, что свидетельствует и о естественной нравственной чистоте, при этом чистоте скорее образа *tabula rasa*, чем личной. Изменение состояние в сторону негативации происходит области личного выбора,

⁷⁸ Макарий Великий, *прп.* Духовные беседы, послания и слова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 400-401.

⁷⁹ Симеон Новый Богослов, *прп.* Творения преподобного Симеона Нового Богослова. М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т.3. С. 153.

⁸⁰ Иринеи Лионский, *сщмч.* Указ. соч. С. 330.

⁸¹ Григорий Нисский, *свт.* Творения святых отцев в русском переводе. М.: 1862. Т. 40. Ч. 4. С. 17.

неверного использования сил, заложенных в образе Божиим. Ввиду этого святитель Григорий Нисский называет такое состояние природы человека «неподобием»⁸². Совершенный нравственный проступок выносит человека из области добра в область изменённых душевных сил, так как зло для святителя Григория находится преимущественно в области нравственного самоопределения.

2.3 Взаимосвязь телесности и естественного нравственного закона

Следующей чертой естественного нравственного закона является человеческая телесность. Двусоставность природы человека отличает его от других разумных духовных творений. Сравнительно редко в святоотеческом богословии тело рассматривается как отдельный элемент нравственности человека, в большинстве случаев оно выступает точкой приложения аскетических трудов христианских подвижников⁸³.

Многочисленные аскетические эпитеты, несущие негативную оценку телесности, относятся к телу человека эмпирического, постгреховного, и вполне соответствуют задумке авторов-монахов. Действительно до первородного отпадения люди не имели телесности в том виде которую можно находить в человеке сейчас. Телесность человека после изгнания из Рая становится более грубой, подверженной стихиям мира (Кол. 2:8), то есть происходит перемена естественной нравственности и богопочитания в следствии отпадения образа жизни человека в более чувственную приземленную сторону, появляется искаженная мораль и ложный аскетизм⁸⁴. Так тело становится плотью и приобретает то что и называется «законом греха» (Рим. 8:2), рабство духа телу, положение, являющееся разногласием

⁸² Григорий Нисский, свт. Творения святых отцев в русском переводе. М.: 1863. Т. 41. Ч. 5. С. 283.

⁸³ См.: *Калист (Уер), еп.* Путь аскетов: Отрицание или утверждение? // Альфа и Омега. № 3 (21) М.: Общество для распространения Священного Писания в России, 1999. С. 146-162.

⁸⁴ *Стеллецкий Н., прот.* Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении в 3 т. Т II. М.: ФИВ, 2009. С. 162.

природ человека⁸⁵. Иначе говоря, появляется конкуренция между нравственным установлением и требованиями естества, где лишенный благодатной помощи человек чаще подвержен последним, это деградирует желания человека до состояния животных инстинктов: «Тело имеет многие страсти, которые оно сообщает душе»⁸⁶. Получается обратный естественному ходу вещей порядок: не душа сообщает природное моральное устройство телу, но тело передает душе низшие, хоть и естественные, животные хотения.

Стоит принять во внимание, что тело не воспринимается в православии как источник зла, или как часть человека мешающая его полному обожению, главной цели нравственного закона. Напротив, тело воспринимается как помощник души в деле спасения, так как обоживается весь состав человека. Радикальный антропологический дуализм гностиков, противопоставлял дух и тело. Этот дуализм проявляется в отказе признавать какой-либо этический замысел в естественных склонностях, которые предшествуют выбору индивидуального разума⁸⁷. Тело, рассматривается как нечто внешнее по отношению к душе, то есть нравственность касается исключительно только метафизического внутреннего человека. Идея первоначальной двусоставности человека при его творении особо отстаивалась Иринеем Лионским, который в противоположность гностической философии утверждал телесное воскресение и участие тела, как неотъемлемой части личности человека, в вечной жизни⁸⁸. Святой Ириней утверждал, что человек является единым целым, и что его личность не может быть разделена на духовное и физическое. Таким образом, тело человека является неотъемлемой частью его личности, и поэтому телесное воскресение является необходимым условием для полного спасения человека⁸⁹. В свете христианской традиции тело является не просто биологической сущностью, но и носителем духовного потенциала, который может быть

⁸⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 9. Кн. 2. СПб.: Изд-во СПбДА, 1903. С. 643.

⁸⁶ *Исайя Авва, прп.* Добротолюбие. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 279.

⁸⁷ *Болотов В.В.* История Древней Церкви. Т. 2. СПб.: Аксион эстин, 2006. С. 184.

⁸⁸ *Иринея Лионский, смч.* Указ. соч. С. 465.

⁸⁹ *Скурат К.Е.* Сотериология святого Иринея Лионского // Богословские труды: Сборник. Вып. 6. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1971. С. 58.

направлен как на благо, так и на зло, то есть тело является равноправным участником нравственного делания.

В наличии физического тела присутствует нравственный аспект, оно действует как своеобразный предохранитель от превозношения над тварью, так как по сути человек разделяет с ней образ телесного бытия. Охранительная функция по мнению святых отцов заключается в фактическом материале тела, а конкретно земле. Которая напоминает о начальной ничтожности человека самого по себе. В таком контрасте особенно ярко предстает наличие образа Божия, который для творения из праха земного действительно выглядит как незаслуженный и поражающий дар, почтенное Богом тело соответственно не может восприниматься христианином как нечто недостойное: «Тела наши соделаны достойными быть жилищем Духа Его⁹⁰».

На востоке тление по телу не всегда рассматривается как однозначно негативный эффект. По словам святителя Афанасия Великого тление в малой степени существовало и до грехопадения в виде неокончательного совершенства природы человека, находившейся между двух потенциалов⁹¹. Из Священного Писания и настоящего состояния природы можно видеть, что человечество пошло по пути усугубления тления, которое через преступление закона стало стремление к небытию смертью. Святитель Иоанн Златоуст в свою очередь напротив отдельно обговаривает невозможность греха в теле, оно является нейтральным орудием, совершающим дела исходя из нравственного состояния души⁹². При творении телесная природа в Адаме была согласна с нравственными проявлениями души, между ними разделялся единый нравственный закон, общий для всего человека в целом. Таким образом человек не есть разум в физической оболочке, но личность, полноценно существующая в единстве души и тела, совершенный однажды прародительский выбор,

⁹⁰ *Ефрем Сирийский, прп.* Творения. Т. 7. М.: Отчий дом, 1995. С. 125.

⁹¹ *Афанасий Великий, свт.* Творения. Ч.1. СТСЛ, 1902. С. 195.

⁹² *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1904. С. 804.

направленный против благодати природы, привел к постепенной ее деградации⁹³.

Святитель Василий Великий пишет, что тело имело некоторые естественные склонности, которые были изначально хороши, но назначались в управление душе⁹⁴. То есть в первозданном человеке была синергия способностей обеих природ, направляемых разумом и духом к добру. При таком положении тело выступало проводником благих сил в мире, выступает конечным реализатором заложенных в образе божием способностей: «Природа умная и бессмертная сокрыта в тленном теле нашем для того, чтобы в нем и через него обнаруживать свои действия»⁹⁵. По сути тело не выступает само по себе отягчающим обстоятельством для добродетельной души, но от качества нравственного состояния души зависят и те дела которые будут явлены через тело. Тем не менее действительным обстоятельством остается то, что в расстроенном положении человеческой природы желания тела могут доминировать над желаниями души. Христианский аскетизм в свою очередь имеет целью уменьшить пропасть между человеком и Богом с антропологической, индивидуальной стороны, онтологическое средостение исцеляет своим Промыслом Сам Бог: «...главное в Спасителевом домостроении во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство...»⁹⁶. Прилагая личные усилия по подчинению тела душе христианин с помощью божественной благодати воссоздает в себе самом правильное устройство естества, с которым происходит восстановление действия естественного нравственного закона в единстве человеческой природы⁹⁷.

⁹³ *Филарет Московский, свт.* Указ. соч. С. 85, 88-89.

⁹⁴ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. М.: 2009. С. 330.

⁹⁵ *Антоний Великий, прп.* Добротолубие. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 30.

⁹⁶ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. М.: 2009. С. 353.

⁹⁷ *Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 126-127.

Тело для человека выступает в качестве отличительной чертой от бесплотных сил, благодаря ему человек пространственно ограничен, что соответственно не дает настолько широкой возможности исполнению свободы, какая есть у бесплотных духов. В первозданном состоянии человек находился в поддержке божественной благодати, что не отменяет того, что Адаму нужно было удовлетворять телесные потребности, например, питаться (Быт. 2:9). Преподобный Макарий Великий говорит, что подобное ограничение, зависимость от внешних обстоятельств, а для человека, изгнанного из Рая это еще и потребность в одежде, крове, должно напоминать о необходимости подержании нравственного состояния души с помощью Создателя⁹⁸. То есть физическая часть природы сама по себе является напоминающим маркером, который указывает человеку на его слабость и несамостоятельность по отношению к миру.

Еще одним чертой ограничительной пространственной функции тела человека есть то обстоятельство, что он не может сразу сделать задуманное, он проходит через определенные степени принятия решений и свободный выбор, между принятым решением и его реализацией есть временной промежуток, позволяющий не допустить совершения греха⁹⁹. Особенно это стало видно в падшем человечестве, телесная ограниченность не дала человечеству истребить самих себя, ввиду расселения по Земле. Тем более появившиеся тление, выражающееся в старении, болезни и смерти, ограничивает греха еще и по времени. Престарелый и больной человек уже не может в полной мере предаваться тем страстям, которые он мог делать в молодости. Святые отцы, хотя и говорили об ужасности последствий прародительского повреждения, однако видели в его последствиях не только отрицательные черты. Напротив, если бы греховный человек имел телесную крепость, схожую с первозданным Адамом, то у него бы отсутствовала всякая возможность к покаянию. Таким

⁹⁸ Макарий Великий, *прп.* Духовные беседы, послания и слова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 44.

⁹⁹ Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Указ. соч. С. 285-286.

образом противоестественные страстные последствия стали для человеческой природы телесным законом, ограничивающим грех, в рамках которого действовало ветхозаветное законодательство, апеллируя к страху наказаний и смерти, и предлагая приятные блага. Подытоживая можно сказать, что тление и смертность стали для человека естественным нравственным законом с отрицательной стороны, на телесном уровне останавливая падения морали от сугубейших их проявлений.

Исходя из вышеперечисленного следует, что тело человека было дано ему для совершения добродетели: «Не для того даны нам руки и ноги, чтобы красть, и похищать, и налагать руки друг на друга, но, чтобы употреблять их на всякое дело, угодное Богу»¹⁰⁰. Человек должен использовать свое тело для служения Богу и ближнему, а не для удовлетворения своих желаний и страстей, в чем и состоит закон естества для физической природы человека.

¹⁰⁰ *Петр Дамаскин, прп.* Творения. Краткое изложение священного трезвения. М.: Правило веры, 2009. С. 171-172.

Глава 3. Естественные нравственные силы души

3.1 Совесть

В святоотеческой антропологии важная роль в структуре нравственного сознания отдается такой части природы человека как совесть¹⁰¹. Довольно часто святые отцы употребляют совесть, как синоним естественного нравственного закона, так и нравственной природы человека в общем смысле¹⁰². Она выступает внутренним этическим законом самосознания, а также как уравнивающий фактор между свободой человека и Божественной благодатью, как определяет святитель Феофан Затворник: «совесть неписанный закон, по которому, и не учась, узнают свой долг»¹⁰³. Совесть имеет ведение и ощущение нравственных явлений и соответственно оценивает их. В этической грани личности человека совесть представляется важнейшим компонентом образа Божия. К понятию совести святые отцы чаще всего применяют понятия «естественного закона»¹⁰⁴, «врожденного закона»¹⁰⁵, «первого закона»¹⁰⁶. В святоотеческих творениях упоминается также о потенциале совести, который был утерян. На начальном этапе жизни человечества кроме нее не требовалось иных законодательств, которые потребовались уже после грехопадения дабы стать подпоркой обессилевшей совести и конкретизировать путь спасения¹⁰⁷. Совесть являлась до грехопадения основным элементом оценки человеком собственных дел с точки зрения нравственности. Это духовная сила присущая каждому человеку,

¹⁰¹ Шиманский Г. И. Нравственное богословие. Киев. Изд. имени Льва, папы римского, 2010. С. 64-65.

¹⁰² Марк Подвижник, прп. Добротолюбие. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 502.

¹⁰³ Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство. Опыт христианской психологии. М.: Правило веры, 2008. С. 143.

¹⁰⁴ Дорофей Авва, прп. Душеполезные поучения и послания. М.: Благовест, 2010. С. 72.

¹⁰⁵ Исидор Пелусиот, прп. Творения святых отцов в русском переводе. М.: 1860. Т. 35. С. 438.

¹⁰⁶ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. М.: АСТ, 1993. С. 388.

¹⁰⁷ Там же.

внутреннее сознание закона, и одновременно побудительная сила к его исполнению. При этом совесть не подвергает человека насильственному исполнению норм морали, но является определяющим фактором взаимоотношения свободы и закона.

Появление богооткровенного учения Священного Писания обязано тем фактором, что одной совести для управления моралью ветхому человеку (Рим. 6:6) стало недостаточно. Подобные свидетельства о совести и ее функциях находятся еще в Ветхом Завете, хотя словоупотребление его не так ясно и однозначно, в котором общей формой внутренней нравственности выступает сердце¹⁰⁸. Например, в книге Иова говорится о чистоте своего сердца, как о чистоте совести (Иов. 33:3). Пророки писатели не считали сердечное чувство безошибочным в определении морали, в Ис. 44:20, говорится об «обманутом сердце», а в Иер. 7:24 о «злом сердце», данные места свидетельствуют о наличии в людях замутненного нравственного сознания и поврежденной свободы. В итоге можно сказать, что ветхозаветное Откровение признает, как наличие совести, часто отождествляя ее с понятием сердца, так и ее поврежденность, и недостаточность для ведения нравственной жизни, относительно ветхозаветного человека.

Говоря о внутреннем делении понятия, можно выделить несколько функциональных особенностей совести: различение добра и зла, ведение воли Божьей, судебная функция, истязательная или функция наказания. Главнейшей функцией можно назвать ведение или знание, определить ее можно из лексического анализа слова совесть (συνείδησις) на греческом языке, слово возможно разделить на две составляющие, и по отдельности перевести словосочетанием «совместное знание», т.е. способ мысли и чувств согласно с кем-то или чем-то. В этом качестве православное понимание совести будет выглядеть как знание воли Божьей¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. М., 2000. С. 38–39.

¹⁰⁹ *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебник. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. С. 156.

Вместе с тем нельзя сказать, что с изгнанием из Рая действие совести, как знание об абсолютных моральных нормах, прекратилось в людях. Будучи по своей сути неотъемлемой частью человеческого естества совесть продолжала исполнять возложенные Богом функции, пусть и в достаточно усеченном виде: «Каин знал, что братоубийство – зло и прежде его совершения, а потом яснее узнал из наказания»¹¹⁰, т.е. до откровенного Декалога Каин знал о безнравственности убийства. При этом святитель Иоанн Златоуст говорит о сохранении не только законоведческого назначения совести, но также и некоторых обличительных сил, ввиду чего известный вопрос Каина был задан в попытке дерзостью заглушить голос совести¹¹¹.

В природе человека совесть обладает, образно говоря, самой близким к Богу положением, обладая неразрывной связью с Ним, что обеспечивает знание воли божией. Нисский епископ предлагает человеку определять чистоту своей совести, сравнивая ее с Божественными качествами: «благость, святыня, радование, сила, слава, чистота»¹¹². При этом без такой чистой нравственности отсутствует возможность к опытному богопознанию, по слову святителя поврежденность совести в человеке, нравственная нечистота, лишает человека возможности быть сыном света, и называть Бога Отцом¹¹³. Что приводит к тому, без христианской аскетики нравственность человека теряет свою устойчивость, что особо видно на примере колебаний совести: «Совесть – нечто Божественное... она всегда напоминает нам полезное, а мы не ощущаем этого, если пренебрегаем ею и попираем ее»¹¹⁴.

О функции наказания пишет святитель Григорий Богослов, который объясняет мягкие законные меры по отношению к напавшим на него еретикам тем, что уповает на истязующие способности совести¹¹⁵. Тем самым святитель

¹¹⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 4. Кн.1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1898. С. 761.

¹¹¹ Там же. С. 170-171.

¹¹² *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцев в русском переводе. М.: 1861. Т. 37. Ч. 1. С. 404.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ *Дорофей Авва, прп.* Указ. соч., 2010. С. 72.

¹¹⁵ *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. Том второй: Стихотворения. Письма. Завещание.

говорит о проявлении кротости и любви, в ответ на которые в человеке, испытывающем угрызения совести, может начаться нравственное исправление человека. Подобным соотношением любви и кротости пользовался и преподобный Макарий Великий в известном эпизоде обращения языческого жреца¹¹⁶. Таким образом нравственное христианское поведение способно через совесть отзываться в людях, что в свою очередь открывает в них способности внимать правде Божьей. Совесть имеет также эсхатологический характер соперника и мучителя, с которым надо примириться в земной жизни (Мф. 5:25), но который не отступит и в вечности. Так эсхатология многих святых отцов и в частности святителя Григория Богослова строится вокруг совести, определяющей чертой блаженства и мучений. В праведниках она будет молчалива, чиста и никак не препятствовать блаженному вечному богобщению. Иная участь принадлежит грешникам, для которых мучения являются вечными угрызениями совести, из-за несоответствия при жизни богоданному назначению человека. Таким образом, те кто при жизни заглушил голос совести, получит ее неотступные укоризны¹¹⁷. Подобная «совестливая» эсхатология достаточна распространена среди творений святых отцов так как она позволяет в достаточной мере объяснить связь влияние нравственного состояния человека на его вечную участь¹¹⁸. При этом решающая роль отводится свободе воли человека, представляя вечные муки не как наказание, посылаемое непосредственно Богом, но как добровольный отказ от благодатной жизни.

Онтологический характер совести свидетельствует об отсутствии каких-либо причин, могущих ее окончательно уничтожить. Поэтому слова о какой-

М.: 2011. С. 296.

¹¹⁶ *Евсевий (Орлинский), архиеп.* Алфавитный патерик, или достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.: Сретенский монастырь, 2009. С. 218.

¹¹⁷ *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. Том второй: Стихотворения. Письма. Завещание. М.: 2011. С. 201.

¹¹⁸ См. напр.: *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы. М.: 2004. С. 193; *Григорий Палама, свт.* Беседы (омилии). Ч.1. М.: Паломник, 1993. С. 33.

либо нечистоте совести стоит понимать в корреляции со свободой человека и тем как по отношению к Богу самоопределяется каждый человек. Человек волен поступать против совести своей, против своей природы и нарушая гармонию задуманного Богом творения. Определяя соотношение своей совести и свободы человек, наклоняет чашу весов внутреннего судилища совести в сторону собственного желания, увеличивая при этом степень своего нравственного падения и разрушения: «всякая принятая неправильная мысль имеет влияние на совесть, уклоняет ее от правильного действия»¹¹⁹. Таким образом совесть есть самостоятельный богоустановленный закон нравственности в человеке, действие которого зависит от свободного произволения человека.

Но при таком положении не является ли совесть инструментом Божественного Промысла для склонения человека к верному действию? В какой-то мере так и есть, но совесть выступает скорее советчиком, чем жестоким наблюдателем раба. Действия ее проявляются прежде всего во внутреннем органе чувства сердце, в его святоотеческом понимании. «человек (прим. Автора) только сочувствует законному делу, – как внушила ему совесть; совесть же, когда с делом обратилось к ней сознание, возлагает теперь на него нравственную необходимость действия так, а не иначе»¹²⁰. Таким образом даже с учетом свойств совести, как неподкупного арбитра божественного закона, человек остается свободным в совершении своих действий, и борьба внутри него происходит на уровне нравственных побуждений.

Частым локативом совести в человеке для святых отцов является дух, в независимости от воззрений на природу человека состоящую из трех или двух частей. У человеческого духа имеется функция ведения божественной воли и богоискательства, где совесть выступает своеобразным нравственным маяком: «Сия сторона духа и есть совесть, которая указывает, что право и что не право,

¹¹⁹ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Паломник, 2014. С. 388.

¹²⁰ *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам. М.: Правило веры, 2006. С. 212.

что угодно Богу и что не угодно, что должно и чего не должно делать»¹²¹. Совесть непосредственно участвует в акте нравственного самоопределения, отстаивая законное, нравственное правильное положение человека по отношению к своему Творцу, и благодаря своей духовности она по природе удобопреклонна к добру¹²².

Святитель Феофан называет эти средства «утешением» и «угрызением»¹²³, что также являются одними из проявлений «движений духа» в человеке, без которых святитель не видит возможным считать человеческое существо по достоинству человеком¹²⁴. Движения совести есть внутренний суд на правые и неправые дела и мысли, по отношению к замыслу о человеке – обождению¹²⁵. Собственно, совесть имеет в человеке онтологический характер принадлежности к образу Божию в человеке, поэтому до конца не уничтожима, святитель проводит мысль, что даже у самых порочных людей, даже отвергающих бытие Божие иногда просыпается совесть, как особое средство Промысла Божия о человеке. То есть полностью человек заглушить совесть не может, она так и будет оставаться «гласом Божиим» обличающим его¹²⁶.

Феофан Затворник приписывает совести к деятельной стороне духа, стремящейся к добродетельной и праведной жизни. Противниками воззваниям совести выступают противоположные ей желания души и тела. Через аскезу и добродетели христианин делается способным удобовоспринимать Божественную благодать, собирая ее в себе и внутри самого своего существа становясь «родным» Богу, христом по благодати. Обратное действие производят пороки, извращая человеческое существо не только нравственно, но

¹²¹ Феофан Затворник, *свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроится? М.: Отчий дом, 2012. С. 34.

¹²² Ефрем Сириный, *прп.* Творения. Т.3. М.: Посад, 1994. С. 160.

¹²³ Феофан Затворник, *свт.* Указ. соч. С. 34.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Лисовой Н.Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX-начале XX столетия / Богословские труды. № 37. М.: Издательский Совет РПЦ. С. 46.

¹²⁶ Иоанн Златоуст, *свт.* Творения: В 12 т. Т. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1895. С. 824.

и духовно, делая его все более далеким от задуманного Создателем образа¹²⁷. Об этом пишет апостол Павел, говоря, что совесть человека может оказаться сожженной (1 Тим. 4:2), т.е. человек способен себя довести до состояния, когда его совесть уже не имеет в нем кого-либо воздействия, и закономерно теряются всякие нравственные ориентиры, теряется жизнь по духу. Внутренний закон продолжает оставаться в человеке неуничтоженным, но сам человек делает себя невосприимчивым к его действию. Это внутреннее лицемерие грешника, направившего свою свободу воли против своей же богозданной природы. Такой человек обретает привычку ко греху и состояние нечувствия к внутренним нравственным позывам и увещаниям «голоса Божия»: «Тихий голос совести можно заглушить, если избирает человек путь зла, на котором останавливает его совесть»¹²⁸.

В чистой совести ясно видны собственные пороки, такая совесть требует «удовлетворения», не давая человеку покоя. Он чувствует дискомфорт боогоставленности или иначе собственное пребывание вне Бога из-за разделившего их прегрешения. Обличительное действие совести ведет человека к покаянию – личному примирению с Богом. Вернуть восприимчивость человека к своей собственной совести способен Богооткровенный внешний закон – Священное Писание. Получается, что, онтологическое нравственное уложение в человеке, способное без внешнего побуждения этически оценивать действия личности, способно свободно изменяться, следовательно, совесть в постгреховном человеке всё-таки нуждается в просветлении, т.о. между законом, записанным и внутренним происходит симфония, без которой либо совесть остается без своего побудительного действия на грешника, либо Благая Весть не касается сердца человека. Это придает теме свободы, закона и совести некоторую цикличность. Для реализации такого положения требуется свободное произволение человека к изменению, наличие духовных «ушей» к

¹²⁷ *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 136-137.

¹²⁸ *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Проповеди архиепископа Луки. Т. IV. Симферополь: Изд-во Симферопольской и Крымской епархии, 2004. С. 154.

призывающему гласу Божию, не восприятие Откровения Божия как нравственной данности, но желание следовать Ему.

Совесть способна к пробуждению, как уже было сказано пневматологическое основание ее ставит в наибольшую зависимость от благодати. Благодать Божия имеет способность «развернуть» человека от пути уподобления животным к естественному назначению: «Она (совесть. Прим. Автора) дает возможность духу возвысить свой голос над голосом низших сил человеческого естества»¹²⁹. Возрожденный голос совести дает человеку осознание своей греховности, но действие благодати на этом не останавливается. Без духовной поддержки и чувства великого милосердия Божия обличения собственной совести, ввергли бы человека в уныние.

Сопоставление естественной нравственности с совестью имеет свое библейское основание в Рим. 2:15, весь этот отрывок второй главы обращен к теме нравственности и делания добра вне закона откровенного. Вывод о первичной равнозначности этих законов апостол делает из положения, что делающие грех люди одинаково осуждаются к вечному наказанию. Святитель Иоанн Златоуст толкует «беззаконное» осуждение язычников является таковым не из-за строгости, но по отсутствию самого библейского закона, как обвиняющей стороны. Таким образом, иудеи получают двойное бремя осуждения: по природе и по закону, тогда как язычники только по природе¹³⁰. Инструментом интерполяции общего божественного закона в человеке является совесть, как изначальное качество души человека для свободного определения добра и зла и соответствующего выбора в пользу первого: «...взамен закона достаточно совести и разума... Бог сотворил человека с достаточными силами избирать добродетель и избегать зла»¹³¹. Совесть является неотъемлемой онтологической составляющей человека, частью Божественного Помысла. Но

¹²⁹ *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999. С. 256.

¹³⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 9. Кн. 2. СПб.: Изд-во СПбДА, 1903. С. 532.

¹³¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 9. Кн. 2. СПб.: Изд-во СПбДА, 1903. С. 533.

подобные функции «блюстителя нравственности»¹³² в чистом виде совесть исполняла только в прародителях, находящихся в райском состоянии. Греховное повреждение со временем привело к тому, что к закону естества понадобилась помощь в виде записанного откровения, и по большей части только ради ограничения греха, так как самостоятельной спасительной функцией он не обладал.

Повреждение совести носят скорее не онтологический характер изменения природы человека, но изменение индивидуальной способности внимать к ее голосу, по образу того как зеркало продолжает оставаться зеркалом даже в замутненном виде¹³³, этот образ хорош тем что показывает еще и совесть как отражение в человеке внешнего Источника нравственности подобно принципу работы зеркала при котором необходим источник света.

Исходя из этого возможно вывести тождество нравственного самосознания и естественного закона совести. Говоря о первом, святители рассуждают об отличии человека и животного, во втором случае о категориях трихотомической антропологии, но происхождением двух обозначенных понятий является их пневматолитическое основание, которые также являются нравственным началом человеческой личности. Таким образом понятия естественного нравственного закона и совести в употреблении отцов Церкви практически синонимичны.

3.2 Разум

Разум в антропологии святых отцов выступает и как сила души и иногда как собственно определение самой души: «Разум — это человек... словом «человек» обозначается душа как таковая»¹³⁴. Святитель Василий Великий в

¹³² *Феофан Затворник, свт.* Что есть христианская жизнь и как на нее настоятся? М.: Отчий дом, 2012. С. 34.

¹³³ *Дорофей Авва, прп.* Указ. соч. М.: Благовест, 2010. С. 73.

¹³⁴ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: 2008. С. 297.

толковании на Шестоднев приписывает разуму силу власти, как над всем миром, так и над желаниями и чувственными проявлениями природы человека: «...разум, владыка страстей»¹³⁵, т.е. он является чертой определяющей человека, как человека, с помощью которой последний руководит своей нравственной жизнью.

Если не проводить строгого различия между понятиями «ум» и «разум», можно говорить об их тесной связи с различными коннотациями познавательной способности человека. Сама по себе познавательная сила или разумная сила души этически нейтральна и не содержит в себе прямых следствий естественного нравственного закона. Тем не менее особое внимание в писаниях святых отцов-аскетов уделяется одному из проявлений этой душевной внутреннему диалогу: «Внутренний логос сердца есть то, чем мы размышляем, судим, составляем труды, читаем тайно целые книги без того, чтобы наши уста произносили слова»¹³⁶. Из умозрительного сердца человека истекает внешнее речевое выражение мыслей, что по слову Христа позволяет определить внутреннее нравственное устройство (Мф. 12:34). Именно с области разума начинают прорасти ростки греха еще до того, как они будут явлены действительным актом. Закон разума, по сути, подтверждает, что люди и человеческие сообщества способны в свете разума различать фундаментальные моральные ориентиры в соответствии с собственной природой и выражать эти ориентиры нормативным образом в форме предписаний или заповедей.

В 2 Пет. 1:3 первоверховный апостол говорит о познавательной силе, которая свойственна природе человека и имеет назначение для духовной жизни, т.е. направлена на богопознание. По преимуществу в этом месте послания говорится о восстановлении Христом естественного правопорядка духовности человека, в том числе и в области откровенного богопознания

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. М., 2000. С. 40.

Воплотившегося¹³⁷. Можно предположить, что восстановленный в человеке разум изначально должен был нести функции анализа и соотнесения собственной нравственных качеств личности с Творцом, подобно как в нынешнем состоянии христианин соотносит себя со Спасителем: «...имеющими ум Христов называются очистившие свой ум через подражание тому уму, какой ради нас воспринят Спасителем, и по возможности сообразующиеся с этим умом»¹³⁸.

Изначально разумная сила души была направлена на богопознание и богоуподобление, а также боговедение, или знание воли Божьей и отличие ее от собственных желаний: «Подобно тому как говорят: прежние праведники... волю Божию познали, – тоже и мы... приняли ум Христов»¹³⁹. Первоначальное естественное положение ума в человеке, было знание воли Божьей, чистый духовный ум, не было необходимости во внешнем моральном кодексе-напоминании. Гносеологическая способность души имеет зависимость от качественного критерия нравственности: «Око ума таково и для того дано нам, чтобы мы могли посредством него, когда оно чисто, созерцать то истинно сущее, которое есть источник всего того, что постигается умом»¹⁴⁰. Являясь т.о. одновременно определителем нравственности и зависимым от нее разум выполняет свои богопознавательные функции через путь богоуподобления, который неразрывно связан с добродетелью. Об этом говорит в своем Послании апостол Иаков (вера без дел мертва), говорится в Евангелии (по делам вашим узнают вас). Таким образом тот кто делает добрые дела, тот познает Бога, а добро дело или зло каждый поймет внутренним чувством, когда задумается над сутью поступков.

Нравственный рационализм есть по сути определяющая черта православного богословия, без которого не возможна правильное

¹³⁷ *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкования на деяния и послания святых апостолов Блаженного Феофилакта Болгарского в трех томах. Т. 1. М.: 2009. С. 167.

¹³⁸ *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. Том второй: Стихотворения. Письма. Завещание. М.: 2011. С. 360.

¹³⁹ *Ефрем Сирий, прп.* Творения. Т.5. М.: Отчий дом, 1995. С. 65.

¹⁴⁰ *Иустин Философ, мч.* Творения. М.: Благовест, 1995. С. 139.

догматическое воззрение. В этом свете догматика проистекает не из отвлеченных измышлений, т.е. не является самоцелью, но есть продукт жизни по Богу, необходимом условии исполнения назначения человека познанию Творца. Для прародителей в Раю не стояло проблемы в богообщении, нравственное состояние разума позволяло им естественно воспринимать теофании. На примере библейских теофаний можно проследить различия состояний человека. Если в раю они были нормой жизни, то далее они являются либо смутным и непонятным для окружающих явлением, вызывающим к тому же чувство страха, как на примере с народом израилевым (Исх.20:18) и сотрудниками будущего апостола (Деян. 9:7), либо они воспринимались сравнительно нормально, но опять-таки при условии нравственной жизни воспринимающей стороны откровения.

После повреждения же разум, как и все другие природные силы приходит в смятение, путем обращения к тварному миру. Появляется такое явление духовной жизни как «греховный помысел»¹⁴¹, мимолетная практически интуитивная мысленная деятельность, протекающая вне поля зрения активного ума. Эта легкость и мимолетность составляют основную опасность помысла, так как он появляется практически незаметно, но имеет свойство вмешиваться в разумную деятельность зачастую отвлекая человека на более приземленные предметы¹⁴². Через невнимание к мыслям в конце концов человек пропускает возрастание страсти, все более обретающей вид привычки. Тонкое изменение в разуме людей святитель Афанасий Великий видит в осознании прародителями своей наготы, причем святитель не столько апеллирует к чувству стыда от потери Божественной благодати, сколько к новоявленному желанию человека обладать творением, которое сменило естественное богопознание: «Ибо, уклонившись от мысленного устремления к Единому и Сущему (разумею Бога)

¹⁴¹ Макарий Египетский, *прп.* Духовные беседы и слова. М.: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 2015. С. 384.

¹⁴² Ефрем Сирийский, *прп.* Творения. Т.3. М.: Посад, 1994. С. 373.

и от любви к Нему, вдалились уже в различные и частные пожелания тела... начали иметь привязанность и к самым вожделениям»¹⁴³.

В обращении падшего ума к тварному миру и надежда на свою силу святитель Иоанн Златоуст видит разницу между двумя состояниями человека «духовным» и «душевым», которым приличествует различное состояние разума: «Бог даровал нам разум для того, чтобы он познавал и принимал сообщаемое от Бога, а не для того, чтобы он считал самого себя достаточным для себя»¹⁴⁴. Последствием расстройства духовного ума явились разногласия, появились различные воззрения на происхождение мира, как попытка объяснения онтологии с помощью человеческого разума. Прекращение понимания законов духовной жизни внесло эгоистические средостения в межчеловеческое общение, что позволило оправдывать беззаконие, нарушение богоустановленного порядка. Такое положение разума в человеке, носящим поврежденную природу святитель Иннокентий Херсонский называет ослаблением «духовных очей ума»¹⁴⁵, для писаний святителя в целом характерно отождествление понятий духовных очей ума и сердца, как нравственно определяющих органов. То есть святитель говорит о некотором едином природном чувстве, которое как разум имеет в себе аналитическую и избирательную функции, а также как сердце для природы телесной, является центром нравственной природы человека. Способность к этическому различению поступков, принадлежащая уму и продолжающая аналогию с телесными очами, называется святыми отцами умозрением, ясность которого была утрачена¹⁴⁶.

Разум имеет распознавательную функцию добра и зла: «Как зрение имеем мы от Бога для того, чтобы распознавать видимое – что бело и что цвету черного, так и разум дарован нам от Бога для того, чтобы различать, что душе

¹⁴³ *Афанасий Великий, свт.* Указ. соч. С. 128.

¹⁴⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1904. С. 65.

¹⁴⁵ *Иннокентий Херсонский, архиеп.* Сочинения. Т. 3. С. 679.

¹⁴⁶ *Никита Стифат, прп.* Добротолубие. Т. 5. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 103-104.

полезно (и что вредно)»¹⁴⁷. О разуме, как носителе в человеческой природе морального начала, много говорится в каппадокийском богословии. Святитель Василий Великий видит в разуме способность человека от естественного богопознания восходить к назначению всего человечества жизни небесной¹⁴⁸. Различительная моральная функция тремя святителями назначается совести, но в свою очередь она является частью разумной силы души, т.е. принадлежность ума. Таким образом у каппадокийских отцов можно видеть замыкание гласа божия с познавательной способностью, что далее развивается в богословие богопознания. Человек, очистившийся покаянием, получает ясный ум и видение своих грехов и надобность в помощи божественной благодати, иначе говоря в процесс богоуподобления необходимо нравственное самосознание.

Но по сути падшее состояние разума еще сохраняет в себе способность к естественному богопознанию, эстетическое чувство красоты, интуитивное понимание порядка и желание упорядочивания. Через эстетическое воззрение человек способен восходить к умозрению красоты Божественной, которая становится возможной при этическом соответствии. На нравственной пользе разума делали упор христианские апологеты, находя в творениях античных писателей множество примеров частичного возрождения нравственного чувства, происходящее от созерцания красоты и упорядоченности тварного мира, через это обращаясь к идее о необходимости Творца. По их словам, вся античная эстетическая культура и поиск гармонии стала в языческом мире своеобразным «детоводиелем ко Христу»¹⁴⁹, берущим свое нравственное основание именно из способности человека размышлять и рефлексировать, т.о. среди общего падшего состояния человечества заметны естественная тяга к разумной нравственности.

¹⁴⁷ *Антоний Великий, прп.* Добротолюбие. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 69.

¹⁴⁸ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: 2008. С. 297.

¹⁴⁹ *Климент Александрийский.* Строматы. Т. I. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 92.

Святой Амвросий Медиоланский, полагает нахождение частей божественного закона в разуме и совести. О разумной морали в трудах святителя говорится прежде всего в контексте богопознания, первой ступенью которого выступает естественное богословие: «творения свидетельствуют о своём Творце, Которого невозможно постичь, но можно ощутить»¹⁵⁰. Человек носит в себе свойство богоискательства, которое ведет его к познанию вещей, их гармонии и красоты, что является средством побуждения к добродетели, как уподоблению своему Создателю¹⁵¹. Святитель Амвросий относится к разуму, как к основной возвышающей способности человеческой природы, который способен реализовать добродетель. В свою очередь последняя представляется как пара благоразумие – справедливость, взаимовлияющие друг на друга черты человека, получающие раскрытие в любви к ближнему, как к носителю одной природы с субъектом морали¹⁵². Блаженный Августин прямо выражается о разуме как носителе этического порядка: «Вечный же закон, Божественный разум или воля Божья, повелевает сохранять естественный порядок и запрещает его нарушать»¹⁵³. В своих гносеологических воззрениях блаженный Августин обращается к понятию идеи, как априорного закона мироздания, которые содержит в себе разум человека¹⁵⁴. Человек не узнает, но знает о законах мироздания, куда входят и законы этики. Начатки этих идей свойственны каждому человеку, собственно они становятся причиной появления человеческого законодательства и моральных норм. Причиной рационально познаваемых законов, как и всего сущего, является Бог, соответственно естественное познание не может быть конечным, и необходимо дополняется Божественным Светом. Последнее сближает блаженного Августина с восточным учением об обожении посредством божественных энергий, и их влиянии на нравственную жизнь человека.

¹⁵⁰ Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. VII. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 427.

¹⁵¹ Там же. С. 121.

¹⁵² Скурат К.Е. Великие учителя Церкви. Клин: Христиан. жизнь, 1999. С. 139-140.

¹⁵³ Цит. по: Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 2. Сергиев Посад: СТСЛ, 2004. С. 315.

¹⁵⁴ Попов И. В. Указ. соч. С. 325.

3.3 Страх и стыд

В естестве человека страх находится в связке с природной совестью, функцию. Преимущественно о страхе говорится как о внутренней силе, удерживающей человека от зла: «Страх Божий – вершина познаний; где нет его, там не найдешь ничего (истинно) доброго»¹⁵⁵. Такой представление страха отличается от обыденного его понимания, как болезненного ожидания неприятности и наказания. Страх Господень скорее образ постоянной памяти о Боге, то что Священное Писание называет «ходить перед Богом» (Быт. 5:24; 17:1). Таким образом, память о Боге непосредственно ставит перед человеком вопрос этического соответствия своему Создателю.

Страх имеет функции похожие с действием совести, но по преимуществу отличается от нее охранительным действием: «Удерживаемый страхом от всякого недостойного поступка не лишен сил ни для какой добродетели, но совершен и не имеет недостатка ни в одном из совершенств, свойственных человеческой природе»¹⁵⁶. Принципиальным различием является отсутствие в страхе таких черт совести, как распознавание добра и зла и обличительной функции. Таким образом страх есть более низший, по отношению к совести, тип естественного нравственного самосознания. В изначальной виде страх вернее было бы назвать благоразумием: «Если ты будешь благоразумен, то ни зверь, ни человек не только не причинят тебе никакого вреда, но еще принесут весьма великую пользу»¹⁵⁷, т.е. по сути благоразумный страх не дает человеку совершать определённые действия, исходя из осознания негативных последствий.

Естественный страх, как и другие душевные силы, подвергся греховному искажению, превратившись в желание скрывать свою деятельность. Именно это

¹⁵⁵ *Ефрем Сирийский, прп.* Творения. Т.4. М.: Отчий дом, 1995. С. 95.

¹⁵⁶ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: 2008. С. 368.

¹⁵⁷ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 5. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1899. С. 550.

болезненное нравственное чувство осуждается Писанием (Лк. 9:62), как малодушие по причине недостатка веры. Такое положение искаженного чувства называется страхом смертным, эгоистическим побуждением, появляющимся в человеке в отрыве от надежды на помощь Божию. Страх смерти тоже имеет в себе функцию некоторого этического сдерживания, но кроме того заставляет стремиться к удовлетворению потребностей, зачастую продиктованных страстью. Причем в следствии страха получение полного удовлетворения не происходит: «ожидая постоянно, что они умрут, и боясь смерти, они не могли чувствовать никакого удовольствия, потому что этот страх постоянно был в них»¹⁵⁸. Повреждённое нравственное чувство называется еще и страхом человеческим, боязнь других людей и каких-либо обид от них¹⁵⁹. Эгоистическое положение греховного сознания, удерживаемое страхом, толкает людей к обоюдной зависимости: с одной стороны, боящегося, готового из страха выполнить многое, дабы избежать наказания, с другой властного человека, обладающего силой это наказание применить. Естественная духовная способность, предназначенная для предупреждения греховных действий, стала элементом манипуляции в межчеловеческих отношениях: «Крайне безумно – бояться того, что недостойно страха, и смеяться над тем, чего должно страшиться»¹⁶⁰. Об этом напоминает Христос в словах, что нужно бояться только Бога (Мф 10:28).

По отношению к разуму постгреховный страх составляет один из элементов, препятствующих познавательно-аналитической функции: ведению. Вместе с тем страх положительно влияет на признание недостатка своих сил, потому как логично, что бояться может только имеющий определенные слабости. Признавая свои недостатки человеку свойственно искать защиты и поддержки для преодоления причин появления страха, иначе говоря следствием страха является поиск Защитителя: «Ибо сердце страхом, поражающим его и

¹⁵⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 12. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1906. С. 44.

¹⁵⁹ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: 2008. С. 369.

¹⁶⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 5. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1899. С. 236.

борющимся внутри его, свидетельствует и дает знать о недостатке чего-то»¹⁶¹. Признание же своих недостатков в свою очередь ведет к смирению: «Как скоро человек смирится, немедленно окружает его милость. И тогда сердце ощущает Божественную помощь, потому что обретает возбуждающуюся в нем некую силу уверенности»¹⁶². Таким образом, в истинном страхе, являющемся частью нравственно природы человека, обязательно присутствует черты надежды на получение доброго воздаяния. Впрочем, важно понимать, что страх не должен доминировать в жизни человека и заменять другие этические принципы, такие как любовь, справедливость и сострадание

Другой элементарной чертой естественного нравственного закона является стыд. Архимандрит Платон (Игумнов) выделяет его, как основную низшую форму нравственного самосознания, а страх определяет уже одним из качеств стыда¹⁶³. Но как представлено выше у страха несколько иное назначение, отличающее его от стыда – удерживающая функция, в то время как стыд обладает некоторым свойством, схожим с угрызением совести – чувством вины. Эта черта роднит два проявления нравственной природы, что особенно проявляется в проповедях, стыд и совесть зачастую выступают как взаимодействующие силы¹⁶⁴. При этом чувство вины зачастую носит негативный характер в падших разумных созданиях и ведет не к раскаянию, а попытке спрятать содеянное, как это случилось с прародителями. К тому же чувство стыда и попытка сокрыть вину стало причиной появления первых одежд (Быт. 3:7): «...после преступления заповеди, они дошли до такого унижения, что, не перенося стыда, стали уже искать покрывала»¹⁶⁵. В этом можно видеть так называемый ложный стыд, который препятствует осознанию совершенного греха методом диалектического самовнушения. Само понятие ложного стыда в святоотеческой литературе не встречается, кроме наиболее

¹⁶¹ *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. СТСЛ, 2019. С. 407.

¹⁶² Там же. С. 408.

¹⁶³ *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. М: 1994. С. 65.

¹⁶⁴ См. напр.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 12. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1906. С. 825.

¹⁶⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1898. С. 134.

современных авторов¹⁶⁶. В основном используется понятие лицемерие и синонимичные ему, иначе говоря страх перед человеком, страх перед силой. Общность негативных смыслов образует из страха и стыда двуединое понятие, различающееся по времени совершения действия, проявляющееся чаще как страх до совершения греха, как стыд после. Схожую взаимосвязь выстраивает преподобный Иоанн Дамаскин, представляя стыд, как элемент страха: «...страх разделяется на шесть видов: на нерешительность, на стыдливость, на стыд, на изумление, на ужас, на беспокойство... Стыд же – страх вследствие совершенного позорного дела»¹⁶⁷.

В позитивной коннотации стыд предстает как некое осознание содеянного, мгновенная оценка собственных дел. При различении малейших духовных движений, стыд первое чувство, которое ведет человека к раскаянию. По некоторым мнениям стыда не существовало до момента грехопадения, появился он вследствие разлада духовной природы человека, как некое смущение разума. В нормальном безгреховном состоянии разум человека был направлен на созерцание Бога и исполнение Его плана бытия, грехопадение обратило человеческое внимание к земле, что вызвало недопонимание прародителей. Стыд становится реакцией людей на происходящее, как желание защититься¹⁶⁸. Чувство стыда прародителей описывается святыми отцами, как ощущение наготы, т.е. открытости и незащитности перед внешним миром: «...ощущение некоторого несовершенства или нечистоты в теле»¹⁶⁹.

По итогу в ранней и более современной святоотеческой литературе сложно провести конкретные понятийные границы трех представленных основных естественных нравственных проявлений: «Но поелику ощущению наготы сопутствует страх Бога, то сие ощущение относить можно

¹⁶⁶ *Иоанн Кронштадтский, прав.* Простое Евангельское слово: Полный годовой круг поучений. М.: Отчий дом, 2018. С. 262.

¹⁶⁷ *Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 73.

¹⁶⁸ *Афанасий Великий, свт.* Указ. соч. С. 128.

¹⁶⁹ *Филарет Московский, свт.* Указ. соч. С. 111.

непосредственно к действию совести»¹⁷⁰. Можно лишь с уверенностью сказать, что под различными названиями обозначается единое понятие естественного нравственного закона. Где концепция совести появляется в местах, где автор делает упор на гетерономности и существенной незыблемости этики человека, тогда как понятия страха и стыда не имеют однозначного толкования. Страх и стыд появляется в творениях святых отцов в виде риторической антитезы, где противной стороной выступают их собственные негативные формы — страх человеческий и чувство вины. Но подобное противопоставление позволяет контрастно показать различие состояний человека на примере изменения его естественных нравственных сил.

¹⁷⁰ Там же.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Универсальная мораль имеет долгую историю развития и проходила через различные этапы. Первоначально концепция естественного нравственного закона основывалась на идее всеобщей справедливости, которая была нормой морали и отражением Высшего Блага. Однако с течением времени, законотворчество стало опираться на идею автономии нравственности, в которой моральное начало отсутствует вообще или основой является позитивная общественная польза. Это привело к смене вектора естественного права с общего на индивидуальное, за счет секуляризации концепции.

Всеобщий нравственный закон существует также в форме этических высказываний, таких как золотое правило. Несмотря на то, что этические нормы могут различаться в разных культурах и цивилизациях, они часто имеют общие черты. Несмотря на простоту и доступность, золотое правило может иметь ограничения в своей негативной формулировке, где учитываются только индивидуальные интересы и ответственность перед конкретными людьми, а не перед всем обществом.

Закон Священного Писания появился по причине поврежденности закона естественного, поэтому одной из целей Откровения было напоминание людям о требованиях закона естественного, записанного в их сердцах (Рим. 2:14). Кроме того, в Ветхом Завете 3 раза упоминается золотое правило в негативной форме. В полноте своей идея всеобщей нравственности проявилась в Иисусе Христе, как исполнении всякой истины. В Его словах золотое правило приобретает положительный характер исполнения. Христос «кладет конец» обязательствам откровенного ветхого закона. По словам апостола Павла, это является возвращением к правильной внутренней морали, которая теперь проявляется в следовании за Христом, посредством восстановленного нравственного чувства.

Логосное основание всего творения обеспечивает его изначальные качества как добро и благо, переводя тем самым библейскую космологию на

философский язык. С другой стороны, логосный принцип объясняет, почему даже у язычников, т.е. вне библейского Откровения, существуют моральные концепции со схожими элементами. Понятие логоса используется для описания универсального принципа, общего для всего творения, отражающего идеологию и позволяющего косвенно познать Творца и Его Промыслительные действия через творение, и т.о. постигать нравственный императив.

Этические установки в человеке также являются следствием наличия образа Божия. С одной стороны, образ Божий воспринимается в богословии как некая статичная данность, набор объединяющих человека и Бога качеств, с другой существует различие двух библейских понятий «образ» и «подобие». Человек создан с возможностью возрастать в добродетелях, до подобия Божия посредством правильного приложения сил, которые заключены в образе Божьем. Носитель образа поступает против своей природы если пользуется неестественной свободой, появляющейся в отдалении человека от Бога. Ввиду этого человек преступая естественный нравственный закон божественного образа реализует не возрастание в добродетелях, а состояние неподобия.

В христианской традиции тело является неотъемлемой частью личности человека, так как тело выступает как проводник благих сил в мире и конечный реализатор способностей, заложенных в образе Божиим. В то же время, человек сталкивается с конкуренцией между нравственным установлением и требованиями естества. Христианский аскетизм направлен на уменьшение пропасти между человеком и Богом путем подчинения тела душе и восстановления действия естественного нравственного закона в единстве человеческой природы. Человек может достичь гармонии между своей естественной нравственностью и требованиями его тела благодаря помощи благодати Божьей и правильной духовной жизни.

В православном богословии совесть понимается как нравственный голос, направляющий человека на путь истинный и праведный, который Бог заложил в сердцах людей. Понятия естественного нравственного закона и совести в употреблении святых отцов Церкви являются практически синонимичными.

Она помогает отличить добро от зла и правильно оценить свои поступки. Совесть также выполняет роль судьи, истязателя за совершенные грехи, стимулируя человека к покаянию. Однако, совесть может быть искажена грехом и ошибочным пониманием моральных норм. Совесть также имеет эсхатологический характер – она является судьей и определяет блаженство или мучения в вечности.

В антропологии святых отцов, разум рассматривается как высшая душевная сила, которая позволяет человеку управлять своими страстями и руководить своей нравственной жизнью. Благодаря разуму люди и человеческие сообщества способны различать фундаментальные моральные ориентиры и выражать их нормативным образом в форме предписаний или заповедей. Естественный закон находит свое проявление посредством богопознания. Гносеологическая способность души зависит от качественного критерия нравственности, т.о, разум и нравственность неразрывно связаны в духовной жизни человека.

Страх может быть, как позитивным, так и негативным нравственным чувством. Позитивный страх - это стремление следовать заповедям Божиим, он помогает сохранять благочестие и уважение к Богу. Негативный страх может возникать из-за чувства вины и наказания за поступки. Естественный страх имеет этическую функцию и предназначен для предупреждения греховных действий, но не должен приводить к боязни других людей, а только к поклонению перед Богом. Важно понимать, что страх не должен доминировать в жизни человека и заменять другие этические принципы, такие как любовь, справедливость и сострадание. Стыд является одним из элементов естественного нравственного закона, который присутствует в человеческой природе. Согласно учению Церкви, стыд имеет положительный эффект на человека, так как помогает ему сохранять свою чистоту и достоинство. Однако, в результате грехопадения, стыд может превратиться в чувство вины и привести к попытке скрыть свои проступки не только от людей, но и от Бога.

В святоотеческой литературе сложно провести конкретные понятийные границы трех представленных основных естественных нравственных проявлений. Можно лишь с уверенностью сказать, что под различными названиями обозначается единое понятие естественного нравственного закона. Где концепция совести появляется в местах, где автор делает упор на гетерономности и существенной незыблемости этики человека. Страх и стыд появляется в творениях святых отцов в виде риторической антитезы, где противной стороной выступают их собственные негативные формы — страх человеческий и чувство вины. Подобное противопоставление позволяет контрастно показать различие состояний человека на примере изменения его естественных нравственных сил.

Подводя общие итоги можно сказать, что для святых отцов Церкви естественный закон понимается в рамках истории спасения, что приводит к разграничению различных состояний природы человека (изначальной природы, падшей природы, восстановленной природы). Соответственно состоянию природы естественный закон реализуется через различные формы и душевные силы. Вместе с тем в какой бы форме не говорилось о естественном нравственном законе, в православном святоотеческом богословии всегда присутствует элемент синергии моральных сил человека и Божией благодати. Даже в райском состоянии человек не действовал, как автономное моральное существо, возрастая в добродетелях через труд и заповедь о посте. Все качества нравственной природы человека направлены на восхождение к своему Творцу, а искажение вектора их приложения неизбежно приводит к искажению самой природы и в итоге разрушению любого человеческого общества.

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

I. Источники:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Рос. Библейское о-во, 2003 (1-е изд. - 1997). – 1337 с.
2. *Августин Аврелий, блаж.* О Троице. / блаж. Аврелий Августин. – Краснодар: Глагол, 2004. – 415 с.
3. Алфавитный патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М.: Сретенский монастырь, 2009. – 415 с.
4. *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV, Ч. 2. Письма 54–77. Письма, не вошедшие в собрание (Epistulae extra collectionem) / свт. Амвросий Медиоланский. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015 – 512 с.
5. *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. VII / свт. Амвросий Медиоланский. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017 – 487 с.
6. *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. / свт. Василий Великий. – М.: Сибирская благовонница, 2008. – 1135 с.
7. *Василий Великий.* Творения: в 2 т. Т. 2: Аскетические творения; Письма. / свт. Василий Великий. – М.: Сибирская благовонница, 2009. – 1230 с.
8. *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 томах. Т. 1: Слова. / свт. Григорий Богослов. – М.: Сибирская благовонница, 2007. – 895 с.
9. *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. / свт. Григорий Богослов. – М.: Сибирская благовонница, 2007. – 943 с.
10. *Григорий Нисский, свт.* Творения святого Григория Нисского: Ч. 1-8. / свт. Григорий Нисский – М.: тип. В. Готье, 1861-1871. – 8 ч. Ч. 1. - 1861. - 470 с., Ч. 4. - 1862. - 399 с., Ч. 5. - 1863. – 502 с.

11. *Григорий Палама, свт.* Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 1. / пер. архимандрит Амвросий (Погодин). – М.: Паломник, 1993. – 262 с.
12. Добротолюбие: в русском переводе в 5 т. Т. 1. — Изд. 4-е. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 608 с.
13. *Дорофей Авва, прп.* Душеполезные поучения и послания. / прп. Авва Дорофей. — М.: Благовест, 2010. – 415 с.
14. *Ефрем Сирин, прп.* Творения: Т. 1-8. / прп. Ефрем Сирин. - Репринт. изд.: СТСЛ. – М.: Посад, 1993-1995. – 8 т. Т. 3. - 1994. – 431 с., Т. 4. - 1995. – 533 с., Т. 5. - 1995. – 520 с., Т. 7. - 1995. – 392 с.
15. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. Т.1 / святитель Игнатий Брянчанинов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Паломникъ, 2014. – 656 с.
16. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. Т.2 / свт. Игнатий Брянчанинов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Паломникъ, 2014. – 704 с.
17. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / прп. Иоанн Дамаскин. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2003. – 162 с.
18. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: Т. 1-12. / свт. Иоанн Златоуст. - СПб: Изд-во СПбДА, 1895-1906. - 12 т. Т. 1 - 1895. - 883 с., Т. 4. - 1898. - 923 с., Т. 5. - 1899. - 1007 с., Т. 9. - 1903. - 1008 с., Т. 10. - 1904. - 992 с., Т. 12. - 1906. - 1587 с.
19. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания / прп. Иоанн Кассиан Римлянин. – М.: АСТ, 1993. – 796 с.
20. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Простое Евангельское слово: Полный годовой круг поучений. / прав. Иоанн Кронштадтский. –М.: Отчий дом, 2018. – 400 с.
21. *Иннокентий Херсонский, архиеп.* Сочинения. Том 3. / архиеп. Херсонский и Таврический Иннокентий. - Изд. 2-е. - СПб: Изд-во И. Л. Тузова, 1908. – 688 с.

22. *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей / сщмч. Иринеи Лионский. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. – 671 с.
23. *Исаак Сириин, прп.* Слова подвижнические / прп. Исаак Сириин. - Сергиев Посад: Изд. СТСЛ, 2019. – 712 с.
24. *Исидор Пелусиот, прп.* Творения святых отцев в русском переводе / прп. Исидор Пелусиот. – М.: 1860. – Т.35. Ч.2. – 511 с.
25. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) / пер. С. Фонова. – М.: Паломник, 2004. – 606 с.
26. *Иустин Философ, мч.* Творения / пер. предисл. А.И. Сидорова. - Репринт. изд. – М.: Паломник, 1995. – 484 с.
27. *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1 (Книги 1-3) / Климент Александрийский. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. – 544 с.
28. *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Проповеди архиепископа Луки. Том IV. / святитель Лука (Войно-Ясенецкий). – Симферополь: Изд-во Симферопольской и Крымской епархии, 2004. – 188 с.
29. *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы / преподобный Макарий Великий. – 2-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. – 656 с.
30. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы и слова. / прп. Макарий Египетский. – М.: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 2015. – 1123 с.
31. *Максим Исповедник, прп.* Избранные творения преподобного Максима Исповедника / пер. Сидоров А. И. – М.: Паломникъ, 2004. – 493 с.
32. *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. / Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. – Святая гора Афон: Изд-во РХГА, 2014. – 800 с.
33. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. / прп. Максим Исповедник. – М.: Никея, 2010. – 484 с.
34. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фаласию. / прп. Максим Исповедник. – М.: Мартис, 1994. – 317 с.

35. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). / прп. Максим Исповедник. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 463 с.
36. *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. / прп. Никодим Святогорец. – М.: Сибирская благовонница, 2010. – 161 с.
37. *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств / прп. Никодим Святогорец. – М.: Изд-во Моск. подворья СТСЛ, 2000. – 58 с.
38. *Петр Дамаскин, прп.* Творения. Краткое изложение священного трезвения. / преподобный Петр Дамаскин. – М.: Правило веры, 2009. – 416 с.
39. *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения преподобного Симеона Нового Богослова Слова и Гимны / прп. Симеон Новый Богослов. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т.3. – 759 с.
40. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1-8) / святитель Феофан Затворник. – М.: Правило веры, 2006. – 743 с.
41. *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкования на деяния и послания святых апостолов Блаженного Феофилакта Болгарского в трех томах / блаж. Феофилакт Болгарский. – Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2009. – 207 с.
42. *Филарет (Гумилевский), свт.* Догматическое богословие / свт. Филарет (Гумилевский). – СПб.: Аксион эстин, 2006. Т.1. – 378 с.
43. *Филарет (Дроздов), свт.* Толкование на Книгу Бытия. / святитель Филарет (Дроздов). — М.: Лепта-Пресс, 2004. – 831 с.
44. Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. – Сергиев Посад: СТСЛ, 1995. – 269 с. / Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной: Послание патриархов восточно-кафолической церкви о православной вере (1723 г.). 142-197 с.
45. *Аристотель.* Никомахова этика / пер. Э. Л. Радлова. – Москва, Берлин: Директ-Медиа, 2020. – 222 с.
46. *Аристотель.* Поэтика. Риторика / пер. с греч. В. Аппельрота, Н. Платоновой. – СПб.: Азбука, 2000. – 346 с.

47. *Будда Шакьямуни*. Дхаммапада / Перевод с пали. – Новосибирск: Согласие, 2003. – 176 с.
48. *Законы Ману* / АН СССР, Ин-т востоковедения; Пер. С. Д. Эльмановича. – М.: Наука: Ладомир, 1992. – 359 с.
49. *Конфуций*. Лунь Юй / пер. Переломов Л.С. – М.: Восточная литература, 2001. – 179 с.
50. *Махабхарата*. Философские тексты. Мокшадхарма (Основа Освобождения). Вып. V, кн. 1. Ашхабад.: Ылым, 1983. – 664 с.
51. *Платон*. Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. – 632 с.
52. *Тируваллувар*. Тируккурал // пер. Ю. Глазов и А. Кришнамурти. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. – 156 с.
53. *Цицерон, М. Т.* Диалоги: О государстве. О законах: / Изд. подгот. И. Н. Веселовский, В. О. Горенштейн и С. Л. Утченко. – М.: Наука, 1966. – 225 с.

II. Литература:

54. *Иванцов-Платонов, А., прот.* О западных вероисповеданиях / прот. А. Иванцов-Платонов – М.: Издание книгопродавца А. Д. Ступина, 1906. – 168 с.
55. *Альбов, А. П.* Введение / А. П. Альбов, А. И. Каирова // Теория естественного права в концептуализации правового государства и гражданского общества: исторический и теоретический аспекты. – Ставрополь: Логос, 2018. – С. 3-10.
56. *Апресян, Р. Г.* Генезис золотого правила / Р. Г. Апресян // Вопросы философии. – 2013. – № 10. – С. 39-49.
57. *Бандуровский, К. В.* «Контингентное» в философии Фомы Аквинского и проблема свободы воли / К. В. Бандуровский // Историко-философский ежегодник. – 2001. – № 1999. – С. 64-72.
58. *Беневич, А.М.* Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост.: Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та: РХГА., 2007. – 560 с.

59. *Бессонова, Л. А.* Категория «справедливость» в учении Платона о государстве / Л. А. Бессонова // Вестник экономики, права и социологии. – 2015. – № 1. – С. 86-89.
60. *Болотов, В. В.* История Древней Церкви. / Болотов. В. В. СПб.: Аксион эстин, 2006. Т. 2. – 476 с.
61. *Бортенев, А. И.* Римское право: учебное пособие / А. И. Бортенев, О. А. Сергачева, Е. Н. Коваленко; Волгоградский институт управления – филиал ФГБОУ ВО РАНХиГС. – Волгоград: Издательство Волгоградского института управления – филиала РАНХиГС, 2017. – 136 с.
62. *Галкин И.Г.* Соотношение благодати Божией и свободной воли человека по трудам преподобного Макария Великого / И. Г. Галкин // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2021. Вып. 15. С. 70-79.
63. *Галкин, И., диак.* Понятие свободы воли в антропологии преподобного Максима Исповедника / диак. И. Галкин // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / № 1: Материалы XV Международной студенческой научно-богословской конференции. Санкт-Петербург, 15–16 мая 2023 года. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2023 – 19-22 с.
64. *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении / архим. Георгий (Тертышников). – Правило веры, 1999. – 569 с.
65. *Гусейнов, А. А.* Философия - мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью / А. А. Гусейнов. – СПб.: СПбГУП, 2012 – 840 с.
66. *Епифанович, С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. / С. Л. Епифанович. – М.: Мартис, 1996. – 220 с.
67. *Каллист (Уэр), мит.* Путь аскетов: отрицание или утверждение? / пер. П.Б. Сержантов // Альфа и Омега. 1999. № 21. С. 146-162.
68. *Кант И.* Критика практического разума. Сочинения. Т.3 / И. Кант. . М.: Московский философский фонд, 1997. – 782 с.
69. *Киприан (Керн), архим.* Антропология Св. Григория Паламы. / архим. Киприан (Керн). – Париж: YMCA -Press, 1950. – 387 с.

70. *Лебедев, В. Ю. Религиоведение: учебник для бакалавров.* / В. Ю. Лебедев, А. М. Прилуцкий, В. Ю. Викторов – 2-е изд. – М.: Изд - во Юрайт, 2013. – 629 с.
71. *Леонов, В., прот. Основы православной антропологии: учебник* / прот. Вадим Леонов. - 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2016. – 456 с.
72. *Лисовой, Н.Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия* // Богословские труды. – Сб. 37. – М., 1996. – С. 5-128.
73. *Локк, Дж. Сочинения в трех томах* / Дж. Локк. – М.: Мысль, 1988. Т 3. – 540 с.
74. *Мейендорф, И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы.* / прот. И. Мейендорф. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
75. *Милль, Дж. С. О свободе* / Д. С. Милль. – СПб.: Типография (быв) А. М. Котомина, у Обух. м. д. № 93, 1882. – 650 с.
76. *Стеллецкий, Н., прот. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении: В 3 т.* / прот. Н. Стеллецкий. – М.: ФИВ, 2009-. (Серия "Православная мысль"). / Т. 2-3. - 2011. – 734 с.
77. *Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие* / Архимандрит Платон (Игумнов) – М: СТСЛ, 1994. – 240 с.
78. *Плаут, Г. Тора - современный комментарий прогрессивного иудаизма.* / Г. Плаут. – Иерусалим: Всемирный союз прогрессивного иудаизма, 2011. – 1648 с.
79. *Полохов, Д., прот. Православное понимание нравственности* / прот. Д. Полохов // Труды Саратовской Православной Духовной семинарии: Сборник. Вып. IV. – Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2010. – 110-152 с.
80. *Попов, И.В. Труды по патрологии в 2-х т. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина* / И. В. Попов. – Сергиев Посад: СТСЛ, 2005. – 776 с.
81. *Приходько, М.А. Учение Иустина Философа о «семени Логоса» в его отношении к аналогичным античным концепциям* / М. А. Приходько // Вестник РХГА. – 2010. – Т. 11, № 4. – С. 64-68.

82. *Тареев, М.М.* Вероучение св. Иустина Мученика в его отношении к языческой философии // Вера и разум. 1893. Т. 2. Ч. 4. С. 112-140; Ч. 11. С. 141-167; С. 218-236.

83. *Тюменева, Н. В.* Jus naturalle и римское право: вопросы соотношения / Н. В. Тюменева // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Экономика. Управление. Право. – 2019. – Т. 19, № 3. – С. 316-323.

Флоровский, Г., прот. Византийские Отцы V-VIII веков. / прот. Г. Флоровский. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 335 с.

Электронные ресурсы:

84. *Шиманский, Г. И.* Конспект по нравственному богословию / Г. И. Шиманский. – Киев. Изд. имени Льва, папы римского, 2010. – 670 с.

85. Bibleoptina.ru [Электронный ресурс] Толкования Священного Писания © 2010–2022 Введенский мужской ставропигиальный монастырь Оптина Пустынь. URL – <http://bible.optina.ru/start> – (дата обращения: 29. 09. 2022). – Загл. с экрана.

86. Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]: © БРЭ 2005–2012 – URL: <https://bigenc.ru> – (дата обращения: 06.10.2022) – Загл. с экрана.

87. Православная Энциклопедия [Электронный ресурс] Электронная версия разработана при финансовой поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям. © 1998 - 2020 Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». – URL: <https://www.pravenc.ru/> – (дата обращения: 06.10.2022) – Загл. с экрана

88. Encyclopaedia Britannica [Электронный ресурс]: ©2022 Encyclopædia Britannica, Inc – URL: <https://www.britannica.com/> – (дата обращения: 06.10.2022) – Загл. с экрана. Яз. англ.

89. Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]: The Stanford Encyclopedia of Philosophy is copyright © 2022 by The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University – URL: <https://plato.stanford.edu/index.html> – (дата обращения: 06.10.2022) – Загл. с экрана. Яз. англ.