

лософии и социальной теории» (руководитель доктор философских наук, профессор проректор УрГУ по международным связям М. Б. Хомяков).

Научные проекты преподавателей кафедры поддержаны грантами РГНФ, РФФИ, ФЦП, Фондом Карнеги, Фондом Марии Кюри. Результаты научных исследований публикуются в статьях, материалах международных и всероссийских научных конференций, учебных пособиях.

На кафедре ведется активная работа с магистрантами, аспирантами, докторантами.

УДК 2-18 + 2-3 + 27-18 + 27-42 + 27-67

Т. В. Смирнова

### **ПРОБЛЕМА СОВЕРШЕНСТВА ЧЕЛОВЕКА В ТРАДИЦИОННЫХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

В статье предлагается сравнительный анализ проблемы совершенства человека в традиционных христианских конфессиях — католицизме, протестантизме и православии. Рассматриваются природа человека, образ мира, соотношение человеческой свободы и Божественной благодати, содержание понятия христианского совершенствования в каждой из трех конфессий.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** совершенство человека, совершенствование человека, грехопадение, природа человека, образ и подобие Божие, свобода, благодать, образ мира, спасение, святость, преображение, обожение.

Христианское учение по своей сути глубоко *антропоцентрично*: человек здесь представляет собой средоточие всего тварного бытия. Все традиционные христианские конфессии имеют в основе одни и те же ключевые антропологические моменты, которые вытекают из текстов Нового Завета. Можно выделить следующие общие для всей христианской антропологии составляющие: творение совершенного, богоподобного первочеловека, грехопадение и связанная с ним утрата первоначального совершенства, спасение и обретение его вновь посредством искупительной жертвы Иисуса Христа.

Слова Христа в Нагорной проповеди «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) стали ключевыми для осознания человеком своего предназначения, смысла своего существования, призывом к христианскому самосовершенствованию. Таким образом, изначально христианство явилось религией, в которой целью человеческой жизни признавалось спасение как возвращение к исходному совершенному состоянию, преодоление разрыва человека с Богом.

Уже само событие творения человека Богом указывает на изначальное предопределение человека к совершенству: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию нашему» (Быт 1:26). В этой связи образ и подобие Божие

в человеке можно понимать как главную двуединую категорию христианской антропологии: человеческая природа отлична от Божественной, но несет в себе ее отпечаток.

*Предшествовавшее греху первозданное состояние* описывается в христианской антропологии такими понятиями, как святость, праведность, преображение [13, 262] и обожение, богоподобие [14]. Грехопадение разрушило безусловное богоподобие человека, и, чтобы восстановить его, потребовался акт жертвенной любви Самого Бога.

Теперь обратим наше внимание к пониманию последствий грехопадения разными христианскими конфессиями, поскольку из него вытекают и предлагаемые ими пути спасения.

*Природа человека после грехопадения.* В общем смысле понятие «образ Божий» характеризует наличие в человеке такой антропологической составляющей, как свобода воли, и связанного с ней стремления к воссоединению с Богом. С точки зрения *католицизма* образ Божий после грехопадения в человеке потускнел, но в целом сохранился, поэтому человек остался по существу своему добр и свободен в выборе добра. Так, согласно учению Августина, папой Бонифацием II (530–532) были одобрены постановления II Оранжевого собора о том, что свобода выбора человека после грехопадения была, несомненно, повреждена, но не исчезла полностью [13, 245].

Первородный грех выражает предательство человеком своей первоначальной связи с Творцом, которая являлась определяющим фактором его идентичности и исполнения им собственного предназначения. Таким образом, католицизм констатирует объективное повреждение первородного состояния человека, о чем свидетельствует наличие в природе человека *похоти*, ставшей в католической теологии интегральным понятием, выражающим «объективный беспорядок и неустойчивость, следующие из состояния падшести, в котором оказался человек после грехопадения» [Там же, 262].

Здесь нужно отметить, что в *православной традиции* похоть представляется лишь как частный случай последствий грехопадения. Последнее заключается в тотальном разделении, разобщении первоначально гармоничной человеческой природы: «...сила желания болезненно превратилась в ощущение ненасытных похотений; сила мужества и энергии превратилась в различные виды гнева, от исступленной ярости до утонченного памятозлобия; сила словесности, отчуждившись от Бога, потеряла возможность управлять силою воли и силою энергии и правильно направлять их» [6, 55]. Как следствие, образ и подобие Божие в человеке после грехопадения изменились: подобие, состоявшее в совершенном отсутствии зла в качествах человека, после приобщения ко злу оказалось утеряно, но «при уничтожении подобия образ исказился, сделался непотребным, но не уничтожился совершенно» [Там же, 56]. Поэтому все силы человека в его земной жизни должны быть направлены на возвращение первозданного подобия с Богом.

*Протестантское учение*, вслед за Лютером и Кальвином, признает радикальную, тотальную порчу человеческой природы, возникшую вслед за грехопадением, и утерю не только подобия, но и образа Божия, а вместе с тем и

непременного его атрибута — свободы воли. Таким образом, между идеалом человека, к которому призывает Евангелие, и человеком реальным пролегла пропасть. Среди живущих нет ни одного, кто бы хоть отдаленно приблизился к совершенству, которое понимается в протестантизме и католицизме аналогично — как поставленная Богом цель [12, 45].

Потеря свободы воли означает полное бессилие человека, — он не может своими силами сделать даже первый шаг к спасению. Как проповедует Лютер, спасение не зависит ни от каких человеческих действий, даже богоугодных. Утрата надежды на существование свободы в протестантизме приводит к отрицанию всякого сотрудничества человека с Богом в деле своего спасения. Отсюда и трехчастная догматическая основа протестантизма: «sola fide» — только верой, «sola gratia» — только благодатью, «sola Scriptura» — только по Писанию. «Sola fide» и «sola gratia» — спасение только верой и спасение только благодатью — понимаются как полное доверие Божественному милосердию.

Теперь необходимо подробнее остановиться на *проблеме соотношения свободы и благодати*, как она понимается в католичестве, протестантизме и православии, чтобы обозначить возможные в рамках каждой конфессии пути к достижению человеком совершенства.

*Католическая церковь*, решая проблему свободы и благодати, опирается на учение Блаж. Августина о предопределении, далее разработанное Фомой Аквинским. По мысли последнего, человек даже в первоначальном своем состоянии, а уже тем более в состоянии греховности, не может творить добро, достойное вечной жизни. Принципом добродетели, обеспечивающего человеку состояние блаженства, является дар освящающей благодати. Хотя получение этого сверхъестественного дара опосредуется волей человека, само расположение воли к его принятию определяется внутренним действием на нее со стороны Бога. Таким образом, свобода оказывается только формой, в которой Бог действует на человека. Соответственно этим взглядам Ангельский доктор допускал также и безусловное предопределение, характеризующее его учение как детерминизм [7, 334], развитый впоследствии до предела в рамках протестантизма.

Маритен раскрывает суть католической концепции свободы и благодати через соотношение времени и вечности или, по его словам, через «проблему отношений между свободой сотворенного существа и вечными предначертаниями несотворенной Свободы» [10, 55]. Католический автор исходит из того, что «каждый момент времени присутствует в Божественной вечности не только в том смысле, что известен ей, но и “физически”, или в самом его бытии... Таким образом, то будущее событие, которое еще не существует само по себе в своей собственной длительности, уже актуально присутствует в вечности вместе со всеми теми, что предшествуют ему и последуют за ним... Из этого следует, что, собственно говоря, Бог не предвидит вещей во времени, а видит их, и, в частности, свободный выбор и решения сотворенного существа, которое, именно в силу своей свободы, абсолютно непредсказуемы. Он их видит в тот самый миг, когда они осуществляются, в чистой экзистенциальной свежести их появления в сфере бытия, во всей скромности их собственного момента рождения» [Там же, 56].

*Протестантизмом* также было усвоено воззрение Блаж. Августина на проблему свободы и благодати. Августин утверждал, что после грехопадения грех в человеке стал господствующим началом, что свобода к добру утрачена и на ее месте явилась неизбежность греха. Благодать он понимал в связи с этим как внутреннюю силу, которая производит в душе грешника желание добра независимо от его воли и помимо всяких заслуг. Поэтому Августин определил благодать как внушение доброй воли. А поскольку мотив к доброделанию дается верой, то благодать и созидает веру как принцип, которым обуславливается все, что благодать производит в человеке. Благодать действует настолько непреодолимо, что побеждает даже противоборствующую волю [7, 334].

Этот крайний детерминизм был характерен как для Лютера, так и для Кальвина. По Лютеру, свобода воли — это лишь пустой звук, чистейший самообман. Человеческая воля означает лишь то, что человек непринужденно действует только внешне, в действительности же — по определению высшей абсолютной необходимости; иначе говоря, свобода человеческой воли всецело зависит от безусловной силы благодати. Человек полностью подчинен в своих действиях либо праведности, т. е. Богу, либо греху, т. е. Сатане. Но в конечном счете Бог производит в человеке и добро, и зло, Бог спасает без всякого на то основания, без всякой заслуги и осуждает без вины [9]. Таким же детерминистом выступает и Кальвин, утверждающий, что Бог действует в человеке и при творении добра, и при совершении зла через свое орудие — Сатану.

Но, несмотря ни на что, непоправимо испорченная человеческая природа, лишенная уже из-за своей греховности свободной воли, все же обладает способностью взывать к Богу и искать Божественную благодать, через которую получает в конце концов спасение. Так возникает в понимании протестантских школ концепция предопределения и осуждения — теология благодати без свободы, как называет это учение Ж. Маритен. Человек, осознавая, что его падшая природа, погрязшая в грехах, уже не способна очиститься, в то же время уверен в своем спасении Божественной благодатью, надеясь на милосердие Божие. Поэтому человек ведет себя на земле как избранник Божий, его притязания безграничны, и материальное благополучие в этом положении кажется ему долгом [10, 64].

В *православной* богословской традиции эта проблема соотношения благодати и свободы, как отмечает В. Лосский, никогда не ставилась столь остро, как на Западе. Более того, А. В. Карташов отмечает, что, к примеру, русское христианство теоретически вообще не интересовалось этим вопросом, как надуманным и искусственным. Это объясняется тем, что православное учение никогда не разделяло эти понятия. Восточно-христианское учение, соответственно своему апофатическому духу, избегает положительных и рационалистических терминов и не переносит духовные понятия в область рассудка, где они становятся разделенными, чуждыми друг другу, но сохраняет «тайну одновременного действия благодати и свободы в доброделании» [8, 225].

В рамках православного понимания благодать и свобода в деле спасения и продвижения человека к совершенству действуют совместно и в зависимости

друг от друга, что составляет так называемый «синергизм», «сотрудничество» благодати и свободы, энергий человека и нетварной Божественной энергии. «Энергии человека, не подавляясь, усваивают себе новый строй, согласный, сообразованный с действием благодати», представляющий собой центральную парадигму Богочеловеческого отношения [17].

Характерны в этой связи известные слова греческого Отца Церкви Максима Исповедника о том, что у человека есть два крыла, чтобы взлететь к Богу, — свобода и благодать. Оживляющее действие благодати возможно только при условии действия свободы самого человека. Но это не значит, что человек своими свободными усилиями привлекает благодать, — благодать в момент действия на человека находит в нем согласующуюся с ней свободу и действует на почве этого согласия. Таким образом, ни свобода не предваряет благодать, ни благодать — свободу; и та и другая действуют совместно, одновременно, находясь в единстве. Нельзя сказать, что спасение — частично дело Бога и частично — человека с точки зрения православного учения, все как раз иначе: спасение «целиком и полностью факт Божественной благодати, и все же в этом акте божественной благодати мы, люди, остаемся целиком и полностью свободными» [Каллист., 21]. По большому счету этот пункт православной сотериологии до конца остается недоступен человеческому пониманию, поскольку каждый акт свободного выбора, устремленный к спасению и совершенству, т. е. к соединению с Богом, изначально уже предполагает действие Святого Духа. Как бы то ни было, спасение осуществляется посредством благодати Духа Святого и человеческой свободы, стремящейся эту благодать приобрести. Однако в конечном счете в деле спасения человека православной церковью утверждается все же приоритет благодати над свободой [7, 336].

Чтобы охарактеризовать способ достижения человеком состояния совершенства в христианской традиции, небезынтересно рассмотреть, как в той или иной конфессии понимается та среда, в которой этот процесс происходит. Центральным моментом в этом смысле является христианская интерпретация понятия *образа мира*.

Официальная доктрина католической церкви имеет в своей основе богословское наследие Фомы Аквинского, который мыслил человека как существо, призванное совершенствовать совокупность своих интеллектуальных, нравственных и теологических добродетелей, являясь полноправным гражданином как «града земного», так и «града Божия». Вообще учение Аквината пронизано желанием объединить «мирское» и «сакральное» и доказать их нерасторжимость, причем данная тенденция является по сей день отличительной особенностью католического богословия.

Из этого вытекает и следующая картина мира, признаваемая католичеством и подхваченная затем протестантизмом: «...подлинная доктрина мира и временного града состоит в том, что они являют собою одновременно царство человека, Бога и дьявола. Таким образом, проявляется существенная двойственность мира и его истории; это — общее поле, поделенное на три части. Мир есть закрытое поле, которое принадлежит Богу по праву творения; дьяволу — по праву завоевания, в силу греха; Христу — по праву победы над первым

завоевателем» [10, 122]. Соответственно католическое мировоззрение делит бытие на три части — Божественную, дьявольскую и человеческую: «...между горней областью сверхъестественного, благодатного и преисподней областью противоестественного до поры до времени живет по своим законам, хотя и под властью Бога, область естественного» [1, 354]. Следовательно, в западнохристианской традиции у человека есть собственная ниша, сфера, в которой он, пусть с некоторыми ограничениями, но полноправный хозяин.

Это же трехчастное деление наблюдается и в описании католицизмом загробного мира, который оказывается разделен на три пространства — рай, чистилище и ад. Из этой схемы следует, что и земная жизнь мыслится как допускающая три типа поведения: безусловно грешное, безусловно святое и нейтральное, не исключающее загробное спасение после некоторого очистительного испытания.

Так же важно, что в католицизме мирское и священное не противопоставляются как чистое нечистому, а сосуществуют как два необходимых вида человеческой деятельности, первый из которых направлен на временные цели, а второй — на духовные. Но в какой бы порядок деятельности ни был вовлечен человек, он всегда неизменно «может и должен стремиться к святости — и для самовозвышения к божественному единству, и для привлечения божественных воледей к завершению всего того порядка, к которому он принадлежит» [10, 133].

Ж. Маритен подчеркивает, что мир и вместе с ним человек спасены, но спасены в надежде. Человек постоянно находится на пути к царству Бога, он не свят, но свята Церковь, руководящая этим процессом. Католическая позиция по отношению к миру состоит в активной и как можно более эффективной реализации в мире евангельских требований, в постоянном отвоевывании мира у дьявола. При этом необходимо помнить, что, пока длится время и не наступила вечность, человек способен преуспеть на этом поприще лишь частично. То есть спасение, совершенство, достигается именно посредством стремления к нему, постоянной работой по самосовершенствованию личности и по приведению мира в соответствие христианским заповедям, несмотря на то, что мир никогда не станет совершенным.

Частичное преуспевание же объясняется тем, что Маритен называет амбивалентностью мира. Для него это ключевая категория, о которой явствуют сами евангельские строки: «христианин читает, например, что “Бог так любил мир, что отдал ему своего единственного сына”», что «Христос пришел, чтобы спасти мир», что он «снимает грех с мира»; но, с другой стороны, мир «не может получить духа истины», «мир целиком погряз во зле» и «дьявол есть властитель мира сего и мир уже осужден» [Там же, 123].

Эти противоречащие друг другу евангельские высказывания, как объясняет католический богослов, свидетельствуют о том, что мир освящен и тем самым спасен в той лишь степени, в какой он способен воспринять евангельские истины и приблизиться к Богу; и, напротив, мир является падшим и идущим к гибели, коль скоро он отвращается от Христа и его заветов, провозглашает свою независимость, замыкаясь на собственных целях, не связанных с поиском Божественной благодати.

Итак, если история Церкви является путем к спасению, к царству Божию, то история мира делится на пути к двум противоположным целям — царству Божию и царству погибели, т. е. дьявола. Поэтому для христианина так важно «постоянно трудиться во имя относительной реализации (ожидая окончательной реализации Евангелия, что за рамками времени) евангельских требований и практической христианской мудрости в социально-временном порядке» [10, 134].

Тем самым определяется еще один аспект в католическом понимании способа воплощения человеческого стремления к спасению и совершенству, лежащий в пределах земной жизни: каждый христианин является сотрудником Бога, «внося свой вклад в полное освобождение личности во всех сферах жизни: от семейной и общественной до политической» [13, 372]. В этом высказывании кроется объяснение столь характерной для католиков социальной, мирской активности, отражающей стремление подражать Христу в деле преобразования мира.

Итак, продолжая логику Ж. Маритена, можно сказать, что человек, следующий за Христом, должен всем своим существом стремиться минимизировать влияние падшей части мира, перенося на нее установки христианской жизни.

Если сравнивать католическое представление о мире с православным, то в рамках последнего понятие «мир» также понимается двояко. Во-первых, мир — это вся совокупность верующих во Христа, это вся Церковь. Когда дьякон в ходе православной службы возглашает: «Миром Господу помолимся!», то это означает призыв к молитве от всей полноты Церкви Божией. Но второй смысл понятия «мир» в том, что, соединяя в себе все человеческое с его грехами и пороками, мир преимущественно враждебен Богу, обладает лишь негативными характеристиками, поскольку «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19) и глава мира сего — дьявол. «Мир представляется здесь как совокупное, отпадшее от Бога, враждебное Ему человечество, не желающее преодолеть этот разрыв; мир есть жизнь человека на земле единственно для земли, единственно для удовлетворения своим греховным пожеланиям, с целью плотского наслаждения, с целью вещественного преуспевания, с целью, вполне противоположную той высокой и всеблаготворной цели, с которой человек помещен Богом на земле» [6, 63], т. е. исправления, восстановления совершенства своей падшей природы посредством богообщения.

Унаследованная православием византийская модель космоса, в отличие от западнохристианской, делит бытие на две части — Божественную и дьявольскую, удел света и удел тьмы. Эта глубинная антиномичность русского духа является ключом для понимания многих проявлений православного мировосприятия. Божественное и дьявольское здесь подходят друг к другу вплотную, без всякого перехода, не образуя никакой нейтральной аксиологической зоны, которую мы находим в западной модели мира. В общем случае в восточнохристианской традиции сфера сакрального включала в себя и сферу человеческого с точки зрения на человека как на духовную сущность, устремленную к идеалу.

Аналогичным образом делится и пространство загробного мира на две взаимоисключающие сферы — рай и ад. Эта дуальная мировоззренческая схема

определила двойственное положение человека, который в этом случае разрывается между двумя противоположными средами. Соответственно и в земной жизни поведение могло быть либо грешным, либо святым, третий, нейтральный, образ действия исключался.

Вместе с тем существенно, что в православном понимании греховность — качество чрезвычайно заразительное. Именно поэтому главным условием спасения и восстановления первоначального состояния совершенства является для восточных подвижников не стремление к преобразованию падшего мира, как в западном христианстве, а радикальное отвержение мира, «смерть для мира» [5] — по слову апостола Павла: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2:15). В соответствии с этим в религиозном представлении мир считался существующим за пределами настоящего христианского общества, грешный и спасающийся только молитвами иноков и монахов и сильным приближением к принципам монастырского уклада [18].

Что касается *протестантского* видения мира, то важную роль в его формировании сыграл тот факт, что Реформация многократно усилила аристотелевское наследие католичества, отличающееся своим рационализмом и стремлением привести теорию и социокультурную практику к непротиворечивому единству. При этом, как пишет М. Вебер, «одной из существенных компонент рационализации действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса» [3, 105]. То есть автор подчеркивает, что рационализация общественной жизни приводит к формированию иной позиции человека в мире: поступки людей начинают зависеть не от их жизненных принципов и религиозных установок, а от сиюминутного интереса, от возможности достичь поставленной цели.

Так, хотя в восприятии протестанта мир также несовершенен, он уже не столь драматичен: это единая в своем составе сфера приложения сил человека. Жизнь, по учению реформаторов, является благом, одаривает человека многими утехами и земными удовольствиями, и христианин имеет право наслаждаться всеми этими земными дарами. Христианину лишь важно самому найти золотую середину между дозволенным удовольствием и необузданностью желаний [12, 46].

М. Лютер писал: «У человека нет свободы воли по отношению к тому, что выше его, а есть только по отношению к тому, что ниже его» [9, 336]. Эта точка зрения означает следующее: поскольку у человека нет свободы выбирать добро или зло, свобода целиком и полностью находит свое выражение в земной, практической жизни. Поэтому истинный верующий не занят умерщвлением плоти и не удаляется от мира, он гуманен по отношению к себе и ближним, стремится благоустроить жизнь по евангельским заповедям [12, 47]. В связи с этим главным выражением смысла жизни у реформаторов стала концепция христианского призвания: мирская деятельность человека, исполнение им своих повседневных обязанностей, рассматривается как основное содержание служения Богу.

Все вышесказанное дает возможность рассмотреть следующий момент развития темы совершенствования человека в христианской традиции — вопрос о *способе и характере его достижения*. Как уже отмечалось, в христианском по-

нимании понятию «совершенствование» наиболее близко понятие «спасение», а понятию «совершенство» — «святость», поэтому видится целесообразным в данном пункте нашего анализа сравнить пути достижения спасения и восприятие «святости» в рамках каждой христианской конфессии.

Исходя из *католического* вероучения, спасения можно достичь преимущественно через внешние священнодействия, санкционированные церковью, при этом мирская деятельность признавалась возможной, но недостаточной для спасения. «Складывалась следующая ситуация: с одной стороны, сакральная деятельность накапливала необходимые добродетели для спасения, а с другой — профаническая деятельность накапливала ценности, которые можно было бы обменять на накопленные сакральной деятельностью блага» [11, 73].

Что касается святости, то для католицизма характерно смягчение облика этого феномена духовной жизни, идущее параллельно приращению цивилизованности [1]. Другими словами, католическое вероучение не призывает к достижению тождества с идеалом, а предлагает стремиться к его достижению в соответствии со своими силами, своим местом и своим состоянием. Католический святой, таким образом, не ищет спасения в удалении от мира — он глубоко укоренен в мире, он внутри истории и разделяет страдания и страхи людей. Таким образом, в католической традиции святость означает победу человека над злом в нем самом и в мире.

Поэтому в католицизме мы не встретим благоговения перед монашеством и строгой аскезой. Здесь воспевается полнокровная земная жизнь, не связанная с особыми лишениями. К примеру, Жак Маритен, соответственно учению Ф. Аквинского, утверждает, что «совершенство состоит в любви милосердия и что каждый должен стремиться к совершенству любви сообразно со своим положением». При этом «совершенство не состоит в соединении с сущностью благодаря высшей точности копирования идеала. Оно состоит в том, чтобы любить, невзирая на все непредвиденное и опасное, темное, трудное, безрассудное в любви, оно состоит в полноте и тонкости диалога и единения личности с личностью, вплоть до преобразования, которое делает человека богом через сопричастность: “две природы в едином духе и любви”, в едином духовном сверхсуществовании» [10, 34].

Для католического теолога Ньюмана совершенство также не означает никакой особой деятельности, ничего из ряда вон выходящего. Тот человек совершенен, пишет он, который в совершенстве выполняет свою обычную работу. Ньюман далее советует следующее для достижения совершенства: «...не засыпай до захода солнца, посвящай свою первую мысль Богу, достойно подходи к Святому причастию, благочестиво беседуй со своим ангелом, ешь и пей во славу Божию, благоговейно читай молитвы, избегай лукавых мыслей, исполняй прилежно свое вечернее молитвенное правило, испытывай себя ежедневно, отходи ко сну в должное время и будешь совершенным» [19, 123.]. Удивительно, как совпадает этот алгоритм с советами благочестия Пауля Тиллиха, за тем лишь исключением, что протестантский богослов, естественно, не включал в свой список требование вычитывания готовых молитв, да и стремление к совершенству не было для него самоцелью [15].

Для католичества характерно и то, что здесь в рамки аскетической традиции входило понятие «вежливость», которое не встречается ни в одном тексте восточного христианства, поскольку, как замечает С. Аверинцев, для описания теплоты, душевности русских подвижников это слово оказывается слишком холодным. На Западе же изначально существовал невиданный в русских монастырях принцип вежливости старших к младшим, начальников — к подчиненным в форме «куртуазно окрашенной учтивости» [1, 343].

Оказывается, что вежливость и учтивость — это не что иное, как маркировка дистанции между индивидами. Как объясняет это явление С. Аверинцев, «индивиды — “падшие”, грешные, и потому их надо защитить друг от друга; вокруг каждого должна быть зона дистанции, а их отношения регулируются договором» [Там же, 344]. Недаром важнейшим понятием, часто употребляемым в трактатах по моральной теологии, является понятие «договор», или «контракт», заимствованный схоластами Средневековья у Аристотеля. Часто эту особенность католицизма называют также его юридическим духом.

Единство морали контракта и нормы учтивости можно, вслед за С. Аверинцевым, назвать сутью западного мироощущения, защищающей от посягательств территорию индивидуального бытия человека. Это мироощущение оказывается в корне отличающимся от бескорыстной братской любви, характерной для восточного христианства. Поэтому в рамках католицизма мы можем говорить о своеобразной заземленной мистике. На это обращает внимание С. Аверинцев, когда пишет, что западные религиозные праздники редуцируют трансцендентные события церковной истории до человеческих, чисто эмоциональных переживаний, т. е. до «психологизирующей чувствительности», что в сравнении с православной мистической традицией оказывается чересчур однозначным [2, 261].

Если говорить о средствах спасения, которые предлагает *протестантизм*, то человек, через падение потерявший свою свободу, сам нравственно действовать не может, если бы даже и хотел. Спасение его поэтому всецело совершается Богом, силою Его благодати. И как только грешный человек, услышав евангельскую проповедь о спасении, признает свою греховность и виновность перед Богом, свое полное бессилие исполнить Божественный закон и через то спастись, твердо уверует, что примирен с Богом через Иисуса Христа, тотчас подается ему ради его веры Божественная благодать. Поданная человеку благодать вменяет ему заслуги Христовы, оправдывает его или, точнее, объявляет его праведным и святым; она же производит в нем и все его добрые дела, во свидетельство его веры, но без всякого с его стороны участия, к которому он не способен вследствие своего полного бессилия.

Таким образом, по Лютеру, человек заслуживает свое спасение или спасается исключительно верой, но не делами потому что вера его есть единственный акт, к которому он оказывается самостоятельно способным, хотя и благодаря благодати (евангельской проповеди о спасении). В отличие от католичества с его идеей спасения добрыми делами в протестантизме спасение понимается как воздаяние за несомненную веру в Божество Иисуса Христа. Провозглашается непосредственное «спасение только верою» с опровержением всей церковной организации.

Как уже упоминалось, Лютер склонился к мысли о безусловном предопределении, которое означает, что Бог спасает, осуждает на погибель кого хочет, и ограниченные твари не смеют даже и спрашивать и рассуждать об этом. Но Лютер, при некоторой практической сдержанности, не хотел раскрывать это учение ясно и последовательно. Кальвинисты же, сначала Цвингли, а затем и Кальвин, развили это учение до предела. Бог является как будто жестоким и несправедливым деспотом, одних без всякой заслуги спасающим, а других низвергающим, и личная свобода человека и нравственные добродетели совершенно теряют при этом значение.

Человек оказывается чисто страдательным орудием безусловной воли Божьей, а вся его свободно-нравственная деятельность, все его усилия к достижению нравственного совершенства превращаются в ничто. Поэтому из учения о предопределении вытекает учение о непреодолимом действии на человека благодати Божией, противоположное православному учению. Таким образом, спасение в протестантизме достигается лишь упованием на милость Божественного предопределения. Таинства в этой связи становятся всего лишь символическими знаками, побуждающими человека к укреплению в вере. С этими представлениями тесно связано отношение протестантизма к святости.

Реформация с особым рвением направила свой удар по аскетическим идеалам, и без того не характерным для католицизма. Еще будучи католическим монахом, Мартин Лютер пришел к выводу, что человек не может и не должен надеяться достичь совершенства. В частности, он пишет по этому поводу: «Святые отцы подобны стойкам, которые только казались настолько мудрыми людьми, каких еще не было в мире. В результате посредством этого глупого и невежественного представления... эти учителя ввергли себя и множество других в глубокое отчаяние» [19, 123].

Кальвин также считал, что монашеская жизнь несколько не возвышеннее любой другой. Все христиане, по его мнению, «одинаково причастны к каждому даже самому малому слову Христа», и «единственная цель монашества — сделать людей тщеславными при мысли о том, что они своими собственными силами могут достичь совершенства» [Там же, 124].

*Православная* мистика, напротив, глубоко трансцендентна. Все православие пронизано стремлением к сверхъестественному, при этом естественные способы его достижения отвергаются. Получается, что для приближения к трансцендентному началу человек в первую очередь сам должен возвыситься над всем тем, что удерживает его в рамках земного. В частности, даже эмоции должны быть возвышенными: к примеру, радость, преодолев эмоционально-чувственную сферу, на духовном уровне становится «умилением». К тому же религиозные чувства чужды западной однозначности: в «радостном» уже присутствует «скорбное», и наоборот [2, 261].

Православное учение, вслед за св. Исааком Сириным, различает три этапа на пути к единению с Богом, к спасению: покаяние, очищение и совершенство, т. е. изменение воли, очищение от страстей и стяжание совершенной любви, которая есть полнота благодати. При этом покаяние становится начальным и центральным условием этого пути. «Душа, не движимая покаянием, чужда бла-

годати», поскольку покаяние — это «непрекращающееся и постоянное состояние тех, кто стремится к соединению с Богом», это «второе возрождение», «возможность вернуться к Отцу, постоянный исход из самого себя, сила, совершающая изменение нашей природы» [8, 227].

Другими словами, покаяние в православии — это главное средство спасения, открывающее путь к совершенству. Однако, согласно апофатическому богословию, чем больше мы соединяемся с Богом, тем более мы познаем Его непознаваемость, чем становимся совершеннее, тем больше сознаем свое несовершенство.

Духовная форма покаяния есть молитва. Соединение с Богом не может совершиться помимо молитвы, потому что молитва есть личное отношение человека к Богу, это движущая сила всей духовной жизни. Как известно, в восточной церкви существует особый метод внутренней умной молитвы, известный под названием «исихазм». Согласно этому методу словесная внешняя молитва путем непрерывных усилий преобразуется в молитву без слов, созерцательную, в которой сердце раскрывается перед Богом. Плод молитвы есть божественная любовь, благодать, соединяющая человека с Богом, т. е. обоживающая его.

Но в понимании православного обожения, теозиса, есть один существенный момент, исключаящий пантеизм, утрату человеком своей идентичности. Разъяснение этого момента находится в учении св. Григория Паламы. Родоначальник традиции исихазма исходит из троякого различения в Боге Сущности, Энергии и троичности Ипостасей. Соединение с Богом по сущности невозможно, так как в существе Своем Бог «несообщим». Соединение по ипостаси свойственно только Вочеловечившемуся Слову, Иисусу Христу. Преуспевшие же тварные существа соединяются с Богом по действию, или в энергии [14, 89]. Это означает, что человек, соединяясь с Богом, всей полнотой своей личности становится причастным полноте Божьей, становится всем, что есть Бог, кроме тождества с Его природой, или, что то же, человек становится богом по благодати, а не по природе [Каллист., 28].

Нравственное совершенство достигается путем напряженной работы над собой, внутренней борьбой, лишениями (воздержанием), самоуничижением (смирением). Православный христианин, искренне и усердно выполняющий духовную дисциплину, уже тем самым проходит значительную часть этого подвига, потому что эта дисциплина вся устроена именно так, чтобы служить постепенному умерщвлению страстей и приобретению благодатного совершенства. Этому способствует содержание богослужебных молитв, подвиги говения, постов и почти монашеский строй православной жизни.

Кроме того, основополагающая идея православного христианства на пути к спасению — отречение от мира, обусловленная негативным восприятием последнего. Как отмечает Л. А. Шумихина, это не западная постоянная ориентация на социальность и цивилизованные отношения в ней, выражаемая идеей «пост по силе», а труднейший подвиг внутреннего перерождения человека через самоотречение, покаяние и веру. При этом если в католицизме и протестантизме за праведную жизнь человеку воздастся уже здесь, на земле, то в

православии отсутствуют специальные установки относительно здесь социального мира, поскольку православная ориентация на духовное преображение не требует никаких приспособлений к миру земному. Л. А. Шумихина признает в этой основополагающей черте православия наиболее полное, по сравнению с другими конфессиями, соответствие вероучения духу евангельских текстов, призывающих к отвержению всего земного и суетного [18].

Святость, таким образом, с самых первых веков после принятия христианства на Руси стала одной из основополагающих идей-концепций, повлиявших на развитие самосознания и религиозной мысли. Святость с точки зрения православия — это высший, совершенный нравственный идеал поведения, жизненной позиции, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые не от мира сего [16, 438]. Именно в восточном христианстве по-особому глубоко звучат слова древнего подвижника Ириныя Лионского: «Сын Божий становится сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» [14, 73].

Не случайно одной из отличительных черт православия является его монашество. А. Гарнак даже называет монашеский аскетизм определяющей характеристикой восточно-христианской церкви, без которой она немислима [4, 44]. Сущность монашества состоит в вере в возможность достижения совершенства и бесстрастия частично уже на земле [14, 77], поэтому истинные монахи относятся, согласно православной духовной иерархии, к подобию ангельского чина.

Отсюда понятно, почему в православии такое множество путей достижения аскетического благочестия: монашество, столпничество, отшельничество, молчалиничество, затворничество, юродство. Как утверждает в этой связи В. Н. Топоров, «именно в выработке *своего* понимания святости русская духовная традиция в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и творческие возможности» [16, 439].

В аскетической традиции православия, в отличие от западной, о которой мы говорили выше, нет даже самого понятия вежливости, которое оказывается слишком поверхностным для описания отношений, возникающих между монашествующими: теснейшее духовное родство и жертвенная любовь не терпят никакой межличностной дистанцированности.

Вообще, для восточного христианства, в отличие от западного, вопрос о соотношении между святостью и цивилизованной социальностью даже не стоит. Здесь священное, духовное не только не стремится к корреляции с земным, мирским укладом, но и сознательно отмежевывается от него, показывая, что между ними нет ничего общего.

Другими словами, православная вера есть вера аскетическая, а православное богословское мышление представляет собой исследование путей духовного совершенствования.

Итак, подводя итоги нашему краткому сравнительному анализу, можно сделать вывод: общее, что связывает понимание феномена совершенства у всех трех христианских конфессий, — это его процессуальность и принципиальная

незавершенность, поэтому целесообразно употреблять данное понятие в несовершенном виде, как «совершенствование», поскольку совершенство воспринимается как *цель*, к которой надлежит стремиться человеку в течение всей его жизни. Полное совершенство возможно только в будущей жизни, но католицизм и православие настаивают на возможности частичного приобщения к Божественному совершенству уже на земле.

Исходным пунктом в стремлении к человеческому совершенствованию, также общим для всех конфессий, является, с одной стороны, поврежденность человеческой природы в результате грехопадения и соответственно возникающая необходимость восстановить ее первоизданную безупречность; с другой стороны, признание невозможности спасения без участия благодатной Божественной помощи. При этом степень поврежденности человеческой природы, степень участия самого человека, его свободной воли в деле спасения, а вместе с тем и пути достижения искомой цели понимаются разными христианскими конфессиями неодинаково.

Так, в рамках православного учения для достижения совершенства человеку недостаточно исполнять все религиозные предписания, как в католицизме, недостаточно лишь покориться Божественной воле, на чем настаивает протестантизм, ему предписано преобразование как обожение, т. е. возведение человеческой природы на качественно новый, высший уровень бытия.

Проведенный анализ с очевидностью показал, что среди трех христианских конфессий между католическим и православным взглядами на исследуемую проблему существует много общего. К примеру, как для католической мысли, так и для православной характерен *экстатический характер* спасения и совершенства — это всегда выход за пределы человеческого существования в соединении с Божественной природой Иисуса Христа. При этом формой реализации евангельского призыва к совершенствованию является *сотрудничество* человека и Бога.

Кроме того, католицизм и православие сходным образом понимают мир: если для протестантизма это единая сфера человеческой жизнедеятельности, то для них это *амбивалентный феномен*, наделенный как положительными, так и отрицательными характеристиками. Однако отношение к негативной, антихристианской части этого мира у католиков и православных различно. Католическая традиция призывает к активному преобразованию, совершенствованию, освоению неосвященного еще христианским учением мира: человек спасается здесь, в мире, и вместе с миром. В рамках же православного аскетического учения утверждаются необходимость отвержения мира как враждебной реальности, таящей опасность для ослабленной грехопадением человеческой природы, воздержание как отказ от земных наслаждений: человеческая активность в достижении совершенства не выплескивается в сферу социальной жизни, а сосредоточивается на стяжании духовного преобразования. Протестантизм предполагает иное понимание воздержания — как умеренности в использовании земных благ.

Таким образом, вместо планомерного воплощения Божественного замысла на земле, в конкретных вещах, как на Западе, в православии мы находим перманентное стремление к высшему совершенству, следовательно, уделом и не-

посредственной жизненной целью человека, а также средством достижения спасения становится *святость*, отличающаяся строгим аскетизмом.

В итоге в общих чертах можно констатировать, что все вышесказанное обуславливает приземленно-антропоцентрический характер совершенствования в западных христианских конфессиях и трансцендентный — в восточной святоотеческой традиции, унаследованной православием.

В заключение необходимо признать, что предложенный сравнительный анализ является, конечно, далеко не полным, и представляет собой лишь подготовительный этап для более детального исследования этой обширной и многогранной проблематики.

1. *Аверинцев С.* Византия и Русь: два типа духовности // Другой Рим : избр. ст. СПб., 2005.
2. *Аверинцев С.* Образ Иисуса Христа в православной традиции // Там же.
3. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
4. *Гарнак А.* Восточное и западное христианство // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии : для высш. учеб. заведений. М., 1994. Ч. 2.
5. *Добротолюбие* : в 5 т. М., 1998.
6. *Игнатий (Брянчанинов), свт., епископ.* Слово о человеке. М., 1997.
7. *Лепорский П. И.* Благодать // Христианство : энцикл. слов. : в 3 т. М., 1995. Т. 3.
8. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991.
9. *Лютер М.* О рабстве воли // Избранные произведения. СПб., 1994.
10. *Маритен Ж.* Краткий трактат о существовании и существующем // Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004.
11. *Медведев А. В.* Сакральное как причастность к абсолютному. Екатеринбург, 1999.
12. *Ревуненкова Н.* Протестантизм. СПб., 2007.
13. *Скола А., Маренго Д., Лопес Х. П.* Богословская антропология. М., 2005.
14. Слово об обожении. М., 2004.
15. *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. М., 1995.
16. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре : в 2 т. М., 1995. Т. 1.
17. *Хоружий С. С.* Православная аскеза — ключ к новому видению человека [Электронный ресурс]. URL: <http://www.azbyka.ru>
18. *Шумихина Л. А.* Духовные истоки русской культуры. Екатеринбург, 2001.
19. *Passmore J.* The Perfectibility of Man. L., 1970.

*Рукопись поступила в редакцию 15 июня 2010 г.*