

Религиозная организация –
Духовная образовательная организация высшего образования
«Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария
Русской Православной Церкви»

Кафедра богословия и библеистики

ТЕМА ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА
ПАВЛА И В ТВОРЕНИЯХ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

Выпускная квалификационная работа
студента IV курса бакалавриата ВДС
Арефьева Игоря Сергеевича

Работа завершена:

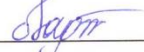
" 8 " 06 2018 г.  (Арефьев И.С.)

Работа допущена к защите:

Научный руководитель

" 8 " июня 2018 г.  (Катунина Н.С.)

Заведующий кафедрой

" 8 " июня 2018 г.  (Бадаев Д., иерей)

Проректор по научной работе

" 8 " июня 2018 г.  (Федотова М.Я.)

Владимир 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. ТЕМА ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ЯЗЫЧЕСТВЕ И ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ	6
1.1. Понятие души в языческом мире	6
1.2. Понятие души человека в раннем христианском богословии.....	9
ГЛАВА II. ПОНИМАНИЕ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА.....	20
2.1. Учение о душе в посланиях апостола Павла.....	20
2.2. Апостол Павел о назначении души человека.....	21
2.3. Душа как промежуточная структура между духовным и телесным	24
2.4. Апостол Павел о добродетелях души	26
ГЛАВА III. ТЕМА ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЕНИЯХ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА	33
3.1. Этика исповеди блаженного Августина	33
3.2. Размышление Августина о любви и человеческом счастье	36
3.3. Испытание суетными знаниями	44
3.4. О раздвоённости воли как о болезни души человека	49
3.5. О происхождении зла.....	52
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	61
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ	65

ВВЕДЕНИЕ

Одной из главных проблем на протяжении всей истории осознания целей и смысла человеческой жизни в философии была и остается проблема осмысления человеческой души и ее роли в жизни человека. Это один из «вечных» вопросов, которыми задается человечество на протяжении всей своей истории. В ответе на этот вопрос содержится тайна внутреннего мира человека, иррациональности его образа жизни и поведения.

Актуальность данной работы состоит в том, что в ней дается попытка раскрыть природу души человека, её сущность и структуру. Особая важность данной темы связана с тем, что душа является главной ценностью, которой обладает человек и забота о ней должна быть первостепенной. В Евангелии от Матфея Сам Христос говорит о том, что не будет человеку пользы даже если он приобретет весь мир, но при этом повредит своей душе. Святитель Филарет (Дроздов)[36] пишет, что душа человека – образ Божий, начертанный Самим Богом. Поэтому усилия человека должны быть направлены к тому, чтобы изучить и освятить свою душу.

Душа идеальна, невидима и потому атеисты и материалисты полностью отрицают ее существование, настаивая на том, что ее изучение невозможно. Однако от степени самопознания зависит и понимание мира окружающего нас и другого человека. Помимо этого, душа человека – один из основных элементов его духовности. Важно отметить, что в душе человека персонифицируется мир его чувств, реализующийся в отношениях «я – ты», «я – мы», а тело человека – это пространство бытия его души. Отметим, что душа состоит из подсистем простых элементарных чувств и высших нравственных чувств. Следовательно, душа – это понятие для выражения целостного системного характера совокупности чувств и переживаний, как особого «я» в отношении к собственному телу к «я» другого человека и к реальному миру.

Главная цель данной работы – это исследование понимания души человека в посланиях апостола Павла и в учении блаженного Августина,

раскрытие ее добродетелей и рассмотрение темы спасения души человека.

Реализация поставленной цели предполагает решение следующих задач:

- выяснить понимание души человека в языческом мире и в Ветхом Завете;
- раскрыть назначение души человека в посланиях апостола Павла;
- рассмотреть природу души и тему спасения человека в работах блаженного Августина.

Методологической базой исследования являются положения православного догматического богословия, выдержки из Священного Писания, послание апостола Павла, а также теоретические положения и выводы, изложенные в работах блаженного Августина.

Методологической предпосылкой исследования служит метод восхождения от чувственно-конкретного к абстрактному в понимании назначения души человека, посредством которого выделяются элементы внутреннего мира человека: чувства, образы, понятия, смыслы и т.п. Для решения вопросов о взаимосвязи элементов душевной жизни человека, используется метод восхождения от абстрактного к конкретному, от простого к сложному. Метод единства исторического и логического позволяет при помощи фактора времени установить отношение субординации между элементами душевной жизни человека.

В выпускной квалификационной работе получены следующие результаты, вынесенные на защиту:

- дан авторский анализ понимания души человека в языческом мире и в Ветхом завете;
- раскрыто назначение души человека в посланиях Апостола Павла»
- исследована природа души человека и тема спасения в работах блаженного Августина.

Положения, имеющие новизну исследования:

1. Авторская систематизация понимания души человека в языческом мире и Ветхом Завете.

2. Показана значимость понимания души человека в посланиях апостола Павла.

3. Раскрыта природа души человека и ее спасения в работах Блаженного Августина.

Теоретическая и практическая значимость работы.

Результатами, полученными в ходе написания работы, можно воспользоваться для довольно широкой деятельности, как практического, так и просветительского значения. Например, в деятельности, связанной с педагогической практикой, где нравственные чувства и развитие души в единстве с умом должны занимать ключевую роль. При этих условиях появляется просветление души и естественный свет разума.

Апробация работы

Основные идеи выпускной квалификационной работы изложены в научной статье во втором сборнике Трудов Владимирской Свято-Феофановской Духовной Семинарии и обсуждались на студенческой конференции Владимирского Государственного Университета, посвященной «Дням науки» 2018 года – секция кафедры философии и религиоведения.

Объектом исследования является тема души человека в Посланиях апостола Павла и в учении блаженного Августина.

Предметом исследования является раскрытие назначения души человека в посланиях апостола Павла и в учении блаженного Августина, выделение добродетелей души и рассмотрение темы спасения души человека.

Структура выпускной квалификационной работы: работа состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

ГЛАВА I. ТЕМА ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ЯЗЫЧЕСТВЕ И ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

1.1. Понятие души в языческом мире

Понимание души человека в язычестве многозначно, но при этом довольно примитивно. Наиболее распространенным было представление о душе в виде существа, живущего внутри тела и управляющего им. Развивающаяся античная философия расширила горизонты в направлении осмысления данного понятия. Отметим, что античные философы оставляют богатейшее наследие по вопросам природы и ее свойств. Осветим наиболее интересные мысли.

Один из древнейших мыслителей античности Фалес отмечает, что душа, во-первых, причастна божественному (поскольку понимает разумное и прекрасное), во-вторых, является активной силой.

Пифагор в качестве первоначал выделял числа, и говорил, что душа состоит из чисел. У Пифагора появилось учение о бессмертии души и метемпсихозе. Философское течение пифагорейцев говорит о том, что душа является бессмертной, но при этом её существование на земле, в телесной оболочке уподобляется погребению в гробнице. Согласно Филолаю, душа помещалась в сердце, причем природа человека, гармонически сочетая душу с ощущением, делала все познаваемым, поэтому являлась причиной такой гармонии.

Говоря о взглядах Сократа, можно отметить, что здесь ставится вопрос о природе нравственного начала души. Сократ постоянно акцентирует внимание на том, что если человек обладает знанием истины, то и его поведение будет соответственным. Например, если человек осознаёт, какое поведение является мужественным или благородным, то можно говорить о мужестве или благородстве в его поступках. Как позже будут говорить христианские отцы [9], нравственный аспект у того или иного действия

может появиться лишь тогда, когда человек осознанно выбирает и действует в соответствии с этим выбором.

По Платону человеческая душа неделима, целостна, бессмертна, а ум находится в душе, с помощью которого человек созерцает вечный мир идей и стремится к благу. Чувственную сферу души он уподобляет двум коням, один из которых благороден, а другой – низок, груб. Здесь телесное начало рассматривается как темница души.

Платон, доказывая бессмертие души, приводит ряд аргументов. Первый говорит о том, что сама душа является принципом жизни. Другим доказательством бессмертия души является учение о знании как припоминании, так как душа видела мир идей. Поэтому образование и воспитание имеет огромный смысл.

В качестве пробуждения души знание обозначается им как причина. Следующим доказательством бессмертия души является принцип движения. Платон разрабатывает учение о самодвижении души – принцип движения всего неодушевленного, представленный в диалогах «Федр» и «Пир». Душа представлена связующим началом между миром чувственным и умопостигаемым: оставаясь сама собой, в своей сфере, она, однако, имеет возможность быть обращенной как к чувственному, так и к доступному ей умопостигаемому миру.

Важный вклад в развитие определения души вносит Аристотель. Здесь необходимо отметить то, что душу он понимает как некоторую энтелехию, то есть энергию. В этом его видение вполне соответствует библейскому: «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (Быт. 1:20) [1], то есть душа как жизненная сила, энергия, движущая и направляющая тело.

Душа неотделима от тела; если душа по природе имеет части, то части души суть энтелехия телесных частей. Различные телесные проявления тесно связаны с движениями и желаниями души, с теми процессами, которые происходят в глубине её.

Если говорить об Аристотелевском понимании души, то он определяет её как движущую силу, начало жизни, «первую энтелехию тела» [7]. Это является причиной, по которой именно в одушевлённых, живых телах, наиболее заметны целесообразные и гармоничные действия. Душа включает в себя различные функции и отсюда Аристотель делит её на различные «роды» [7]: к первому, связанному с репродукцией и развитием, явно видные у всего, что живёт, относится душа «растительная». Возможности чувствовать и двигаться, доступные животным, отнесены им к душе «животной» или «ощущающей». Человек стоит на третьей ступени, обладая «разумной» душой. Она включает в себя способности, которые живут и умирают с телом и то, что Аристотель называет «творческой активностью» – она по смерти индивида соединяется с мировым разумом. Если у Платона [16] душа бессмертна, то у Аристотеля, следуя учению гилеморфизма, где форма и материя неотделимы даже в мышлении, душа растительная, чувственная и ум как способности – умирают вместе с телом. Только творческий ум бессмертен и соединяется с мировым разумом.

Приведенные представления о душе человека в языческом мире совершенно не претендуют на полноту охвата этого сложного вопроса. Положительным моментом в понимании души человека в языческом мире является:

1. учение о бессмертии души;
2. учение о дислокации души в теле;
3. вопрос о воспитании души.

Как отрицательные моменты в учении о душе в языческой философии необходимо отметить:

1. учение о реинкарнации души;
2. деление души (у Аристотеля) на растительную, ощущающую и разумную душу. Традиция Аристотеля об иерархии души человека получила развитие во многих языческих учениях [29, с. 34].

1.2. Понятие души человека в раннем христианском богословии

Само понятие души встречается в христианстве с первых дней его зарождения. Сам Христос, а вслед за ним Его ученики, говорят о душе как о главной ценности человека, отождествляя ее с термином «личность». То есть душа несет ответственность за идентичность, индивидуальность человека. Тело при этом названо «храмом», в котором обитает эта душа и Благодать Святого Духа. Очевидно, что христианин, призванный заботиться о душе, не будет печься лишь об одном теле и его потребностях.

Традиция христианского богословия, которая постепенно развивалась с общим развитием христианства, говоря о душе человека, отталкивалась от того, что душа человека в корне отличается от душ прочих живых существ [8]. Имея основанием Священное Писание, христианские богословы утверждали богоподобие души человека. Люди создаются Творцом по Его образу и подобию. Обладающая бессмертием душа человека по утверждению Григория Богослова «есть Божие дыхание, и, будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключённый в пещере, однако ж божественный и неугасимый» [8]. То есть она, хоть и связана с «перстным», земным миром, однако не он является мерилom её, а скорее она, как отражение Первопричины и Вечного Света. Для тела душа должна стать тем, чем для неё самой является Божество – мерой, источником, причиной побуждений.

Необходимо так же отметить, что христианские отцы отвергали уходящее корнями в языческую философию, но нашедшее свою поддержку у некоторых христианских богословов (например Ориген) учение о предсуществовании душ [13], о душах как о Божественной эманации, о их переселении, о душах, как частицах мировой души. Утверждали же они тварность всякой души, излагали учение о порче, которая с момента грехопадения присутствует в природе каждой души, а отсюда и о

необходимости её исправления и очищения, примирения с Творцом, осуществляющееся через Христа.

Отметим, что, ища ответ на вопрос о происхождении души, можно попасть в область так называемых «богословских мнений» – различных взглядов, выраженных по этой проблеме отцами и учителями церкви. Здесь богословская мысль делилась на три ветви: одна, следуя за античной философией, говорила о предсуществовании человеческих душ, другая говорила об их творении Богом из «ничего», каждую отдельно, третья следовала законной логике причинно-следственных связей, объявляя, что душа происходит от душ родителей, как и плоть от плоти.

Рассмотрим подробнее данные три направления. Учение о предсуществовании душ, как было отмечено выше, уходит корнями в античность. Платон, Пифагор, школа неоплатоников и многие другие [17] в различной степени разделяют его [15, с. 31-32; 34-35; 133-158]. В зарождающемся христианском богословии это же понимание пытаются дублировать сторонники христианского гностицизма, такие, как Сатурнин, Валентин, Маркион. Некоторые из них добавляют сюда и учение о душах, как эманации божества. [50] Известный неоплатоник того времени Немесий Эмесский также являлся сторонником учения о предсуществовании душ. [12, с. 54-55].

Ориген создаёт свою догматическую систему, учение о предсуществовании душ имеет для неё принципиальное значение. Рассматривая Бога как Существо совершенное, он пытается Безграничность творческого Божественного начала уложить в рамки человеческого понимания справедливости, как всеобщего равенства и одинаковости. Он говорит о том, что Бог якобы творит все души одновременно, абсолютно равными и одинаковыми. Души находились в состоянии созерцания Божества, поскольку, являясь структурами чисто умными, были лишены всякой вещественности и телесности. Но по необъяснённой причине души начинают тяготиться созерцанием Творца, они уклоняются, отпадают и за то в

качестве наказания облакаются различными телами. Часть из них, не так сильно провинившаяся, облагается неуловимо тонкими телами: так появляются ангелы. Другие получают вещественные тела людей. И самые павшие души получают демонические тела [14].

Учение Оригена противоречит христианской догматике. Это легко заметить при знакомстве со Священным Писанием: апостол Павел в послании к Римлянам говорит «как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков» (Рим.5:12) [1]. В Оригеновской же системе уже сложно найти объяснение грехопадению первых людей. Вторым, безусловно связанным с первым, не менее значимым пробелом такого понимания становится воплощение Слова, второй Ипостаси Троицы, в личности Христа. При следовании концепции, по которой облечение телом является наказанием не вполне ясно зачем нужно пришествие Мессии. Так же в Оригеновском понимании находится место учению об апокатастасисе, восстановлении всех в первоначальном достоинстве. Согласно ему, все души придут в первоначальное абсолютно равностное и совершенное состояние [13]. Это с одной стороны не выдерживает критики со стороны Писания: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (Кор. 15:41) [1], а с другой обесценивает и саму жертву Христову, потому как спасение доступно именно через Христа. В середине VI века эти учения были осуждены церковью.

В частности, святой император Юстиниан (Великий) в середине VI века пишет своё послание к патриарху Константинопольскому Мине. В нём он критикует философскую систему Оригена, а противоречащие православному учению положения анафематствует: «Если кто говорит или думает, что души человеческие предсуществовали, что они прежде были умами и святыми силами, наслаждаясь полнотою Божественного созерцания, а затем обратились к худшему и чрез это охладели в любви к Богу... и в наказание посланы в тела, тот да будет анафема» [20, с. 536]. Состоявшийся

спустя два года после того Вселенский собор утверждает и одобряет это послание. Сформулированное же императором учение о происхождении души признается православным и одобряется: «Церковь, наученная Божественным Писанием, утверждает, что душа произошла вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена» [20, с. 536]. И это соборное рассмотрение окончательно закрепило учение о предсуществовании как ересь.

Следующим предположением о природе происхождения человеческой души можно поставить «креационизм», в соответствии с которым каждая душа является отдельным творческим актом Божества.

Это мнение встречается в христианской литературе довольно рано: в начале четвертого века апологет Лактанций довольно решительно высказывается за данное предположение [10]. С этого времени предположение становится всё более популярным и, наконец, господствующим среди мнений святых отцов. Блаженный Иероним Стридонский, Максим Исповедник [11] и множество уважаемых отцов так же придерживались его. О самом образе и способе творения в основном говорилось что он непостижим для человека [11].

Мнение о том, что души творятся Богом, имеет свое основание в Священном Писании. В качестве аргументов приведём тут наиболее яркие примеры. Конечно, на первом месте стоит описание творения праотца Адама: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Бытие 2:7) [1]. Выражалось мнение что Адам, как образец вообще любого человека, отражает и образ самого сотворения, а душа и тело творятся в нём отдельно.

Так же есть место в Книге Екклесиаста: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл. 12:7) [1]. Конечно, тут нет прямого указания на творение из ничего любой человеческой души. Во-первых, говорится «дух», и может быть понято как жизненная, оживляющая и одухотворяющая сила, во-вторых слова «дал его»

могут пониматься не как непосредственное воздействие, но и опосредованно, как, например, о любом событии можно говорить как о ниспосланном Богом. В молитвах к Богу мы, прося различные подаяния, вовсе не подразумеваем, что всё, о чём просим, будет сотворено Богом из не сущего, но понимаем это как то, что всё сущее имеет изначальной причиной Божество и находится постоянно в Его ведении.

В Книге пророка Захарии есть слова: «Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человека внутри него» (Зах. 12:1) [1]. Данная цитата так же приводится в пользу гипотезы сотворения душ, но и она не может быть истолкована однозначно: то есть «образование» не обязательно должно быть объяснено как творение из ничего. Например, у Исаии есть слова «Так говорит Господь, сотворивший тебя, создавший тебя в материнской утробе» (Ис. 44:2) [1], и тут не говорится о конкретно душе.

Ещё один пример это послание к Евреям апостола Павла: «Притом, если мы, будучи наказываемы плотскими родителями нашими, боялись их, то не гораздо ли более должны покориться Отцу духов, чтобы жить?» (Евр. 12:9) [1]. Тут Творец в некотором смысле противопоставляется плотским родителям, называясь «Отцом духов», но, во-первых, может иметься ввиду то, что Он сотворил весь духовный мир, и умных сил, во-вторых, Крещение называется в христианстве и «духовным рождением», и поскольку «рождённое от Духа есть дух» (Ин. 3:6) [1], то и Бог назван тут «Отцом духов».

В западной, Католической церкви, в 1854 году принимается догмат о непорочном зачатии Богородицы, а в силу того, что по этому учению каждая отдельная душа творится Богом, учение о творении душ становится догматизированной истиной.

Данное учение довольно удобно для объяснения множества вещей: простота и неделимость души, её невещественность и ценность, но самое главное – различие душ у разных людей, отличие в талантах и количестве способностей, являющихся тут непосредственным дарованием Бога, не

зависящими от каких-либо факторов и получаемых по усмотрению Божества. С другой стороны, признание этого учения вызывает и ряд вопросов: как совместить завершение непосредственной творческой деятельности Бога в седьмой день и постоянное творение новых душ; как при творении новых и чистых душ объяснить преемственность испорченности природы, возникшей после преступления Адама; а также схожесть по способностям и чертам характера ребёнка и родителей.

Однако некоторые святые отцы отвечают на эти вопросы, указывая на слова Писания, говорящие про Бога, который «почил от всех дел своих, которые делал» (Быт. 2:2) [1]. Например, Немесий Эмесский [12, с. 55], сам верящий в предсуществование душ, указывает на эти слова, как на аргумент против теории творения душ. Пытаясь объяснить это место из Писания, некоторые отцы [3] говорили, что Библия тут указывает лишь на то, что после шести дней творения Создатель не творит больше новые формы живых существ, но вполне может «тиражировать» то, что уже имеет аналоги. При этом указывают обычно на слова Спасителя «Отец мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17) [1]. Но другие отцы объясняли это как то, что Бог продолжает промыслительное попечение о мире, не совершая, однако, творения из ничего.

Не так просто при разговоре о творении каждой отдельной души понять способ передачи греховной испорченности в человеческой природе, появившейся с момента грехопадения. Было бы разумно предположить, что при творении Бог не может сотворить душу с искажением природы, а если говорить, что душа приобретает его через тело, то возникает вопрос, почему душа, будучи первична и являясь высшим началом, не подчиняет себе низшее – тело, а следует за ним?

Далее, при данной гипотезе невозможным представляется объяснение наследование и схожести душевной составляющей ребенка и родителей. Факт схожести не только во внешности, но и в душевной организации детей

и родителей несомненен, и объяснить его только лишь воспитанием не удастся.

И ещё одна сложность, которая ставит под вопрос креационистскую гипотезу: при следовании ей мы как бы ставим Бога в зависимость от страстей человека, тем более, деторождение не всегда бывает в законном и благословлённом браке.

Гипотеза о том, что человеческие души тоже рождаются получила наименование «традуционизма». Первый, у кого мы можем встретить высказывания, которые можно отнести к данной теории – богослов Тертуллиан. В своих работах о человеческой душе [19] он предполагает, что есть некоторое душевное семя: оно имеет своим источником душу, и даёт начало новой душе. Впоследствии предположение о семенах душевных не получило распространения среди церковных отцов, но само понимание о том, что душа рождается имело некоторое количество последователей, хотя значительно меньшее, чем тех, кто говорил о творении душ.

Весьма показательно, что умудрённые и почитаемые отцы, такие как святитель Григорий Нисский, преподобный Анастасий Синаит придерживались традуционизма [9]. По свидетельству блаженного Иеронима, не разделявшего мысль о рождении душ, на Западе и Востоке множество отцов придерживаются данного мнения [9]. Святитель Григорий Богослов в «слове о душе» [8] употребляет выражения, явно имеющие традуционистский уклон. В пользу данного мнения можно привести и слова Священного Писания из книги Бытия, где указано, что Адам «родил сына по подобию своему по образу своему, и нарек ему имя: Сиф» (Быт. 5:3) [1]. В словах «образ и подобие» некоторые видят указание на то, что говорится о всей полноте человеческого естества, его телесной и душевной составляющей.

Ещё одно интересное мнение можно найти среди Восточных и Западных учителей, которые говорили о тройственном составе души (трихотомисты). По их мнению, от родителей может быть наследована

животная душа, а Бог даёт разумную душу. Об этом пишет, например, Аполлинарий Лаодикийский.

Существует группа отцов церкви, которая считает, что в Писании недостаточно доводов как для принятия креационизма, так и традиционизма.

Вообще мнение о рождении души явно имеет много сильных сторон: передача первородной испорченности природы, наследование характерных черт от предков к потомкам. Но есть и слабые стороны, такие как противоречие с утверждением о простоте и неделимости душевной природы, сходстве душевной организации между детьми и родителями так же иногда могут быть весьма условными, а иногда и наоборот налицо разительное различие в тех или иных чертах. Существует мнение, что данные гипотезы не являются противоречащими друг другу, а напротив дополняют одна другую, то есть природу души, с какими-либо чертами как телесную природу человек наследует от родителей. Однако самосознание, то, что делает его отдельной и уникальной личностью, получает в дар от Творца. При таком подходе можно устранить кажущиеся противоречия и сложности в объяснении сочетания наследственных и уникальных черт в одной личности, с одной стороны, схожести с матерью и отцом (и вообще предками), с другой, какие-то свои совершенно порой необычные черты. Так, можно избежать как предположения о том, что свойства личности целиком зависят от творческого акта Божества и дарований, полученных в этом акте, так и от механического копирования и случайного сочетания и воспроизведения черт и свойств родителей. Таким образом, каждый новый человек, с одной стороны, связан с другими людьми, со всей общечеловеческой семьей, с другой – является Образом Божиим, и жизнь его как личностное самосознающее бытие, непосредственно без преувеличения – дар Божий.

Однако, каким бы не было происхождение души человека, её отличие от души животного не ставилось под сомнение. Все отцы и учителя, основываясь на словах Писания, однозначно утверждают, что особенное отличие души человека и животного в том, что у первого она способна жить

без тела и поэтому бессмертна. О бессмертии человеческой личности, то есть самосознающей души, говорится в Священном Писании множество раз. Именно потому душа человека, будучи связана с телом, являя одну личность, ипостась, не отождествляется с ним полностью, имеет определённую свободу в отношении к вещественному и свою собственную жизнь. Эта жизнь утверждается в Писании, утверждается самим Богом как первичная и главная для бытия человека, отличающегося от животного. «Не хлебом единым будет жив человек» [1], произносит Христос. У животных же жизнь души заключена в поддержании жизни тела, удовлетворении его потребностей и желаний. У высших млекопитающих наличествуют в той или иной форме зачатки эмоциональной и разумной деятельности, но такими дарами как способность к самосознанию, свобода волевого выбора [13, с.59-61], одарён только человек. Таким образом, личностным можно назвать только человеческое существование.

О бессмертии или смертности души животных нет прямых указаний в Писании, но большинство отцов и учителей склонялись к мнению, что их души смертны. «Душа каждого из неразумных живых существ есть жизнь тела, ею одушевлённого, и имеющего эту жизнь не по сущности, но в действии, как жизнь в отношении другого, но не саму по себе. Эта душа ничего другого не может видеть, кроме действия тела; поэтому при разложении тела по необходимости распадается вместе с телом и она. Она не менее смертная душа своего тела, и посему все, что оно есть, обращено к смертному и считается смертным; потому и душа умирает вместе с смертным телом» [48].

Таким образом, в догматическом богословии нет точного ответа на вопрос происхождения души человека, ведь абсолютно точные ответы, непосредственно от Бога мы имеем лишь на вопросы, принципиально влияющие на наше спасения. Догматическое богословие зиждется на Священном Писании, а оно не даёт прямых ответов на многие вопросы о сущности души. Однако из Писания можно однозначно вывести несколько

положений: во-первых, душа есть, во-вторых она имеет своей непосредственной причиной самого Бога, как и всё живое. Далее необходимо указать, что она обладает определенными свойствами: сочетание свойств разума и чувствования порождает в ней необходимость связи с Богом, как первоисточником.

Стоит подробнее остановиться здесь на сочетании чувств и разума. Несомненно, что именно чувственные переживания делают жизнь такой яркой и многогранной. Но по достоинству оценить само переживание может только существо, обладающее рассуждением, пониманием, способное к свободному анализу и оценке всего происходящего вокруг и внутри себя. Животные не лишены чувств, более того, у многих крайне развита эмоциональная составляющая. Но именно разум уподобляет человека Богу, по той же причине человек не способен в здоровом состоянии души существовать без Бога, без связи с Ним. Действительно, Богоподобная и славная честь в том, что абсолютно всё, что чувствуется и переживается нами, может быть рассмотрено, взвешено, оценено, принято как доброе или отвергнуто, как худое. На этом появляется способность человека отвращаться от страстей и искать спасения, так как с момента грехопадения разум и чувства в нём разобщены, а чувства, представляя низшую, воделевательную (Платон) сторону души, стараются подчинить себе все в человеке, весь строй его жизни свести к удовлетворению чувственных желаний [17].

Священное Писание также говорит о том, что в падшем человеке разум становится рабом чувств, теряя своё царственное достоинство. «Я оставил их упорству сердца их, пусть ходят по своим помыслам» (Пс.80:12-13) [1]. То есть человек из свободного и разумного, творческого и рассудительного умного существа стал в положение животного. Силы и энергию чувств он направил для удовлетворения страстей.

Итак, подводя итоги, можно сказать, что безусловные достоинства языческой философской мысли заключаются в понимании души как

отдельной от тела структуры, имеющей иную природу, причиной своего происхождения имеющей воздействие Божественное, и обладающей своими свойствами, отличными от тела. Так же важно отметить, что некоторые направления развития философской мысли признавали её бессмертие и способность к динамическому развитию (обучению и воспитанию), относя разумность именно к душевному началу в человеке. Однако, языческая философия, не зная Истинного Бога, не зная причин двойственности и расстройств природы души, не имела и достоверных знаний о предмете своего рассуждения, о цели его и о том, как преодолевать разобщённость в природе человека.

Раннее христианское богословие говоря о душе, как о предмете реально существующем, обладающим определёнными свойствами и опираясь на Священное Писание в своих рассуждениях о разбираемом предмете, уже довольно точно описывала свойства души, причины некоторой, явно наличествующей в ней раздроблённости, и ясно говорило о способе преображения её. По сути, учение о спасении (сотериология) обязывало рассуждать богословов о проблеме души. Но тот факт, что в своём рассуждении ранние христианские богословы и философы использовали обширные наработки языческой мысли имели и некоторые негативные последствия: например, появляется учение Оригена о предсуществовании (по сути о реинкарнации) душ. Подобные аспекты несли негативные последствия, становились причинами жарких споров и возникновения ересей. Но благодаря им же постепенно оттачивалось и выделялось стройное православное учение, основанное на правильном понимании Священного Писания. В этом смысле основой понимания души человека является послание апостола Павла.

ГЛАВА II. ПОНИМАНИЕ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА

2.1. Учение о душе в посланиях апостола Павла

Понимание души у апостола Павла в общем согласуется с пониманием, представленным в Ветхом Завете, однако изучение его посланий может в значительной степени расширить понимание многих аспектов в понятии души и её свойств.

Человек состоит из тела и души (Быт. 2,7; Мф. 10,2) [1]. Душа оживотворяет телесную структуру, сообщает ей жизнь. Тело без души является прахом, о чём говорится в Писании, а душа в Библии неоднократно названа дыханием жизни. Источником своего происхождения душа имеет Бога, она первична по отношению к телу.

Душа человека сотворена Богом как часть отдельная, отличная от Него, это названо в Писании «вдуновением Божьим» (Быт. 2,7) [1].

Душа человека обладает особыми свойствами: единство духовности и бессмертия, способности разума, свободы и творческой активной деятельности.

Апостол Павел пишет о способности свободы души человека. Во второй главе Послания к Римлянам он объясняет о последствиях свободного и сознательного противления добру (Рим. 2:8) [1]. Ἐξέρθειας означает усилие и неразумное упорство. «А иже по рвению», то есть с усилием. Здесь апостол показывает, что люди недостойны помилования из-за того, что стали злыми по своему упорству, а не по неведению. Грехом произвола является покорность неправде и непокорность правде. Апостол обратил внимание на то, что мысли о воздаянии Божиим не ассоциируются только со скорбью и печалью. «Ярость и гнев и скорбь» – говорит он. Апостол не утвердил грядущее воздаяние, оставляя свою речь незавершенной, но этим еще более уверенно предсказал его, вселяя ужас и страх в людей. Ведь наказание дано нам за беспечность, хотя Богу более свойственно животворить. Словами о

«всякой душе человека» апостол перечеркивает особенную исключительность римлян, тем самым, не давая им поводов для гордости. По словам апостола, даже царь подлежит наказанию если он совершает (κατηραζόμενος) злое деяние, при этом остается во зле и не имеет раскаяния: ибо не сказал εργαζόμενος, «делающий», но κατηραζόμενος, что означает человека, делающего зло в порыве тщеславия. А для иудеев как для тех, кто получил больше наставлений и представлений о Законе, приготовлена большая казнь, ведь «сильные сильно истязаны будут» (Прем. 6:6) [1], и самые сведущие тяжелее других наказаны будут.

Далее апостол отмечает что «всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим.13:1) [1].

После того, как апостол дает наставление о необходимой для христианина нравственности и благосклонности не только к друзьям, но и к врагам, он предлагает всякому человеку – священнику, монаху или даже апостолу подчиняться своим начальникам, не нарушая этим подчинением своего благочестия. Этим наставлением апостол хочет показать, что учение Евангелия не говорит о необходимости неповиновения или измены начальству, но призывает к повиновению и благородному образу человеческой мысли. Таким образом, апостол Павел в понимании души человека согласуется с учением Священного Писания и далее раскрывает особые свойства души человека – единство духовности и бессмертия, способности разума, свободы и творческой активности. При этом отмечает, что свобода души человека является причиной непослушания и греха. Дает слушателям наставления в нравственности и повиновению начальству.

2.2. Апостол Павел о назначении души человека

Говоря о назначении души человека, апостол, прежде всего, указывает что прославление Бога – её первая задача: «Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6:20) [1].

Бог Свят, ничто скверное не может быть причастно Ему, потому и нужно добиваться очищения души. Апостол говорит о том, что блуда надо избегать не только телом, но и душой, остерегаясь мысленного осквернения (мысль здесь названа «душой»). Евангелие (Мф.5:2) [1] говорит нам о недопустимости и того прелюбодеяния, которое останется в нашем сердце.

Апостол подчеркивает, что сила любви к Богу и ближнему спасает человека от греха и отдать душу за ближнего – это дело необыкновенной любви. Так же он подчёркивает, что при достаточно возросшей любви человеку не служит препятствием меньшая любовь у другой стороны: «Я охотно буду издерживать свое и истощать себя за души ваши, несмотря на то, что, чрезвычайно любя вас, я менее любим вами» (2 Кор.12:15) [1].

Он особенно отмечает: «Не хочу ничего взять от вас, но скорее дам вам, ведь таково значение слова «издерживать». И если говорю вам «издерживать деньги», то сам я буду «истощать себя». И если ради спасения ваших душ мне надо будет лишиться и тела, то я не пощажу его».

«Так мы, из усердия к вам, восхотели передать вам не только благовестие Божие, но и души наши, потому что вы стали нам любезны» (1 Фесс. 2:8) [1].

Ὁμειρόμενοῦσιν, что значит привязанные к вам и те, кто заботятся о вас ὁμοῦ (вместе) иεῖρω (соединяю). Блаженный Феофилакт говорит об этом так: «некоторые прочитали: ἰμειρόμενοι, то есть желающие, но это неверно» [50]. Так что, говорит апостол, мы не только не брали от вас ничего, но «восхотели» (весьма желаем) истощить и свои души ради вас если это будет нужно. Вывод апостола состоит в том, что благовествование – это драгоценное дело, но отдать жизнь за другого еще сложнее, это «дело необыкновенной любви».

Апостол Павел подчеркивает динамичность и изменчивость души, говоря о надежде, как о якорь, предотвращающем её неконтролируемое «плавание»: «которая для души есть как бы якорь безопасный и крепкий, и входит во внутреннейшее за завесу» (Евр. 6:19) [1]. Для нас эта надежда – якорь. Ведь если морской якорь делает корабль устойчивым в бурю, то надежда дает твердость и терпение колеблющемуся под влиянием различных искушений человеку. Он не просто упоминает якорь, но называет его крепким и безопасным. Ведь якорь, будучи слишком легким или просто испорченным, может и не сохранить устойчивости корабля. Апостол называет именно якорь, а не основание, весьма справедливо, тем самым указывая, что основание свойственно лишь любознательным и твердым людям.

«Мы же не из колеблющихся на погибель, но стоим в вере к спасению души» (Евр. 10:39) [1]. Говоря о верных, апостол указывает на «непоколебимость в вере» как некое приобретённое ими особое свойство их душ, а своими словами: «не благоволит... душа Моя» отрицает за нами принадлежность к числу тех людей, которым суждено погибнуть по причине колебаний, сомнений или просто впадения в состояние малодушного страха, но относит нас к числу твердых в вере, способных сохранить свои собственные души (приобрести, сберечь и спасти). Ведь обладание и приобретение – это и есть «спасение».

«Помыслите о Претерпевшем такое над Собою поругание от грешников, чтобы вам не изнемочь и не ослабеть душами вашими» (Евр. 12:3) [1]. Здесь апостол призывает к размышлению о Христе, которое, возвысив души и восстановив нервы, не даст возможности прийти в отчаяние и ослабеть при притеснениях.

«Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет; чтобы они делали это с радостью, а не воздыхая, ибо это для вас бесполезно» (Евр. 13:17) [1].

Пусть наставники услышат, что как народу следует повиноваться, так и священнику следует неусыпно иметь заботу о народе, так как ему вскоре нужно будет отчитаться за их грехи.

Можно сделать вывод, что говоря о назначении души человека, апостол Павел подчеркивает, что сила любви к Богу и к ближнему спасает человека от греха. Подчеркивая динамичность души человека, апостол Павел говорит о надежде как о якорь, который делает корабль устойчивым, а людей твердыми и терпеливыми под влиянием искушений, приобретающими твёрдость в вере как особое свойство своей души.

2.3. Душа как промежуточная структура между духовным и телесным

В Посланиях можно в отдельную группу вынести фрагменты, где использовано слова «душа» в значении структуры в человеке, которая является отличной, как от телесной (материальной) природы, так и от природы высшей, духовной (имеющей источником Абсолютный Дух – Божество). Душа занимает «промежуточное звено», способна в зависимости от направления свободной человеческой воли быть реализована как в жизни плоти, стать абсолютной её «рабой», самой «одебелеть», так и в жизни Духа, одухотворившись, и самую плоть через то славно преобразивши.

«Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15:44) [1]; нам для жизни будущего века предуготовлено так же духовное, или другими словами – нетленное, сказано даже совершенно прямо: «первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15:45) [1]; «Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1 Кор. 15:46) [1].

И если первое написано (Быт. 2:7), то второе не написано; но так как оно является частью целой последовательности событий, говорит о том, что написано. Подобно этому и пророк (Зах. 8:3) возвестил о Иерусалиме,

предсказав ему звание «города правды», хотя его и не называли так буквально. Господа в Евангелии называли Еммануилом (Мф. 1:23); и, хотя Его и не называли так, это название характеризует Его дела. Таким образом, первого Адама называют человеком душевным потому, что он имел тело, которое управлялось душевными силами, последний же Адам – это Господь, Животворящий Дух. Не говорится «в Духе живущий», но именуется гораздо большим – Животворящим. Ведь Господь имел Святого Духа, по сущности присущего Ему, Им Он и Свою плоть оживлял, и нам даровал нетление. И если в первом Адаме мы получили залог настоящей тленной жизни, то во втором, Христе, залог жизни будущей, нетленной. «Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1Кор. 15:46) [1].

Чтобы не удивился кто-либо и не возмутился о том, почему в этой жизни дано нам тело душевное и худшее, а духовное только будет, апостол говорит о разумности этого порядка. Сначала Адам, только потом – Христос. Так как по закону нашей жизни все идет к лучшему, можно быть уверенным в том, что то, что сейчас в тебе худо и тленно, в будущем преобразится в нетленное и лучшее.

«Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа, и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:23) [1].

Апостол Павел подчёркивает, что Дух, о котором часто говорит Писание, есть дар Святого Духа, полученный нами в таинстве Крещения. Сохраняя светильник Его неугасимым и ярким, мы получаем возможность войти в чертог Жениха; тело и душа могут стать непорочными если дух сияет в нас. Святитель Григорий Нисский говорит об этом так: «человеку свойственны разные виды душ – душа физическая, чувственная и разумная» [9]. Поэтому апостол словом «душа» называет чувственную часть, словом «дух» – разумную, а словом «тело» он обозначил наличие физической жизни в нас. Итак, Павел молится о том, чтобы все части человеческого существа во всех своих проявлениях сохранились непорочными и благоугодными Богу во

всем. «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12) [1].

По мнению апостола, слово Божие, входя в душу человека, раздробляет и разделяет эту самую душу, даруя ей способность воспринять и хранить тайну. Он сравнивает слово, которому для проникновения в душу необходимо разделить ее на части со стрелой, которая проникает в тело только после его предварительного рассечения.

Следовательно, апостол Павел душу человека выделяет из остального его состава. Первый Адам был человеком душевным, то есть его тело управлялось душевными силами. Он называет последнего Адама, Господа, «Духом Животворящим», ведь Господь в Себе имел Святого Духа, который оживлял Его плоть; Им же даровал нетление и всем нам. По мысли апостола, мы получили залог настоящей тленной жизни в первом Адаме, а будущее – во Христе. Душевное обязательно находится прежде духовного. По мнению апостола, Слово Божие, вошедшее в душу, разделяет ее на части, делая ее способной к восприятию тайны.

2.4. Апостол Павел о добродетелях души

К следующей группе Посланий апостола Павла можно отнести те, где говорится о добродетелях души, таких как скромность, великодушие, единомушие, величие души, умение всё прощать. Состояние души – это следствие, а не причина. Добродетель – это склад души. Она их приобретает через покаяние и любовь к Богу. Страсти – это болезнь души. Добродетель же связывается со свободой воли.

Обуздать свои грехи и изменить болезненное стояние души возможно только с Божией помощью. Это становится возможным через покаяние, признание своей немощи, обращение к Спасителю, через веру в Него. В

испорченной человеческой душе нет правды, а потому мы спасаемся Божией правдой. Не от дел получает оправдание человек, но от веры, которая, если она истинна, принесёт плод в делах. Возрастающая вера приводит человека в непоколебимое состояние, делая его душу сродной Богу. В Ветхом Завете про такую веру Аввакум: «праведный же верою жив будет» [1]. Исцеляет душу Сам Бог, но для этого нужна вера. Апостол Павел говорит: «дабы вы единодушно, едиными устами славили Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 15:6) [1].

Следует отметить, что плодом единомыслия является прославление Бога не только одними устами, но и единой душой: в этом заключается значение употребляемого здесь слова «единодушно». Слово «Бога» следует отделить, отнеся его к предыдущему, чтобы прочитать сначала: «и Отца Господа нашего Иисуса Христа». Произнося эти слова, будет также правильно читать эти слова не отдельно, имея в виду Бога и Отца по отношению ко Христу, ведь Бог Отец является Богом Христа по человечеству, а Отцом – по Божественности.

В «Посланиях» о любви, о человеколюбии говорится много прекрасного. Вот, например, в «Первом послании к коринфянам» сказано: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею – нет мне в том пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится. Не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла. Не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (Рим. 13, 7) [1]. Любовь ставится, как мы видим, выше самой веры; в том же послании она ставится и выше знания, ибо «знание надмевает, а любовь назидает» (Рим. 8, 1) [1]. Но любовь раскрывается здесь не только в своем назидательном аспекте, она предстает как именно кротость и смирение, созидательно противостоящие надменности и гордости. В «Послании к

римлянам» любовь также оценивается как высшая христианская добродетель, из которой проистекают все другие. Вместе с тем за призывами любить братьев своих и благословлять своих гонителей, никому не воздавать злом за зло, не мстить врагам и жить со всеми в мире (Рим. 12, 9-21) [1] следует заповедь: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13, 1-2) [1].

Отметим, что Проповедь любви у апостола Павла не слишком связана с идеей воздаяния. Любовь рассматривается здесь как высочайшая самостоятельная ценность, как «совокупность совершенства» (Колос. 3, 14) [1]. Однако логика практической морали все же учитывается «Посланиями». Из любви выводятся смирение, покорность, непротивление. Причем переход от человеколюбия как принципа к установкам практической морали сопровождается не только претворением любви в смирение и терпение, но и все большим подключением идеи воздаяния со всеми вытекающими отсюда последствиями. «И бездушные вещи, издающие звук, свирель или гусли, если не производят отдельных тонов, как распознать то, что играют на свирели или на гуслях? – вопрошает апостол Павел» (1 Кор. 14:7) [1].

Он находит вполне естественным, что неясное считается бесполезным, а ясное – наоборот, полезным. Ведь если у музыкальных инструментов, обделенных душой, не будет ясного, отдельного звучания, то нельзя будет понять, что они играют и получать от их звуков удовольствия и радости.

«Итак мы всегда благодушествуем; и как знаем, что, водворяясь в теле, мы устранены от Господа» (2 Кор. 5:6) [1]. «...то мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2 Кор. 5:8) [1].

Апостол Павел говорит о том, что не следует христианину бояться опасностей, беспокоиться и переживать по этому поводу. Ведь смерть или опасность может стать желанным приобретением – нетлением, приводящим к

Самому Владыке. «Мы всегда благодушествуем», то есть находимся в благом расположении души, не страшась ни гонений, ни смертей. Мудрость заключается в том, что имена смерти и жизни сокрыты, и если смерть считается вожеленным водворением у Господа, то жизнь является отшествием, препятствием для пребывания в Его обителях. Такой взгляд не дает привязаться к настоящей жизни, отвлекающей от Бога. Для того, чтобы никто не усомнился и не спросил: «итак, что же? тело отчуждает нас от Бога?» – отверг это возражение, сказав: «ибо мы ходим верою, а не видением». Это значит, что мы знаем Бога, но лишь отчасти, не до конца – «верою», а не так, как если бы видели Его лицом к лицу – «видением». В таком случае «желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа». Апостол не говорит «достигнуть нетления», но считает, что еще важнее нетления быть с Господом. «...в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в великодушии, в благодати» (2 Кор. 6:6) [1].

Если кто не только долготерпит, но и благодушествует во время уязвления и поражения со всех сторон, он несомненно обладает несокрушимой душой: «...ибо они среди великого испытания скорбями преизобилуют радостью; и глубокая нищета их преизбыточествует в богатстве их радушия» (2 Кор. 8:2) [1].

Великая скорбь для них явилась лишь избытком их радости, а бедность не смутила их, не помешала им подавать милостыню, наоборот, дала возможность «преизбыточествовать» в своем богатстве. Он не называет милостыню богатством подаяния, но называет богатством радушия, то есть подчеркивает чистосердечный и добровольный характер щедрости. Ведь для благотворительности важно не столько количество подаваемого, сколько внутреннее расположение подающего. Здесь отмечается показательность щедрости для людей бедных, оторванных от своего рода и племени. Далее апостол отмечает: «Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в

нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор. 12:10) [1].

Апостол рассказывает о своем естественном желании избавиться от бедствий до знакомства с учением Евангельским, но после того, как познал его, находит удовольствие в немощах, радуется им. Потом уточняет, что имеется в виду не телесная болезнь, но немощи обиды, негативного расположения духа. Это выражение наставляет верующих, посрамляет тех, кто хвалится бедствиями и болезнями тела (лжеапостолов и противников Божиих) и при этом убеждает истинных христиан не стыдиться своего Учителя, но гордиться им, поскольку опасности существуют ради славы Христовой по воле Божией.

Далее апостол Павел советует: «Только живите достойно благовествования Христова, чтобы мне, приду ли я и увижу вас, или не приду, слышать о вас, что вы стоите в одном духе, подвизаясь единодушно за веру Евангельскую» (Фил. 1:27) [1].

Здесь имеется в виду один и тот же дар единомыслия. Это единственный путь для единомысленных людей иметь как бы одну душу, когда в них живет единый дух. Он заповедует: «...то дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единодушны и единомысленны» (Фил. 2:2) [1].

Этими словами апостол призывает быть единой душой по мыслям и согласию, а не лишь по природе, указывая на это словами «будьте единомысленны».

«...укрепляясь всякою силою по могуществу славы Его, во всяком терпении и великодушии с радостью» (Кол. 1:11) [1]. Говоря «во всяком терпении и великодушии», апостол Павел имеет в виду терпение именно по отношению к внешнему («укрепляясь во всяком терпении») и во взаимных отношениях («великодушии»). Ведь долготерпит именно тот, кто, имея возможность отплатить, не отплачивает и терпит даже тогда, когда не может этого сделать. Поэтому долготерпение относится к Самому Богу, который

имеет возможность сокрушить, но не наказывает. Если попытаться понять это выражение целиком, получим следующее: мы молимся о том, чтобы вы получили совершенное познание учения по мудрости духовной, а не только мирской, и вели святую добродетельную жизнь, чтобы имели возможность противостоять искушениям и, приняв силу от Бога, проявили терпение ко внешним и долготерпение к братьям.

Апостол Павел призывает: «Умоляем также вас, братия, вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем» (1 Фесс.5:14) [1].

Тот, кто не может перенести искушения является человеком малодушным. О нем сказано в притче о сеятеле как о посеянном на каменистом месте (Мф. 13:5) [1]. Но и он нуждается во внешней поддержке.

По отношению к еретикам апостол Павел говорит: «Я не возмущался, принимая все с кротостью». Оставшиеся цитаты апостола Павла, где употребляется устойчивое выражение «от души», имеют сходное с современным значение. «Не с видимою только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души» (Еф. 6:6) [1], что значит со всем желанием, от всей силы и с готовностью, «с усердием». Не по принуждению, но с охотой. При этом условии и низость рабства является не столь критичной, устраняясь добровольным желанием рабов творить добро и не дожидаться унижений и побоев. Подчинение и покорность апостол Павел называет волей Божией, так как это делается для благого порядка, а в конечном итоге – ради Бога: «И всё, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для людей» (Кол. 3:23) [1].

Апостол Павел хочет, чтобы люди были свободны не только от притворства, но и от губительной для души беспечности. Он указывает на то, что рабы не являются свободными только потому, что нуждаются в надзоре со стороны господ. Это выражение («от души») в данном случае указывает на желание совершить действие с благорасположением, добровольно и свободно, а не из рабской необходимости.

В Посланиях апостола Павла разрабатывается христианская этика смирения. Дохристианская античность не любила и не понимала человеческой слабости. Говоря о добродетели, апостол Павел показывает, что добродетель – это сила души, а страсти – это болезнь души. Исцелить душу можно только через покаяние и признание своей немощи, обращение к Спасителю, через веру и любовь к Богу. Исцеляет душу Сам Бог, но для этого нужны вера и любовь. Причем любовь – высшая христианская добродетель. Апостол Павел советует своим ученикам стоять в одном духе, подвизаясь единомысленно и единомысленно за веру, поддерживая друг друга в ревности о вере Евангельской. Главное – быть добродетельным ко всем, утешая малодушных, которые не переносят искушений.

Этика смирения апостола Павла получает развитие в работах Блаженного Августина, в которых утверждается, что после грехопадения Адама, люди способны творить благо лишь с помощью благодати. Поэтому Блаженный Августин указывает на господство веры над разумом: мы не можем знать всего, во что верим. «Уверуй, чтобы уразуметь», – кредо творчества Блаженного Августина.

ГЛАВА III. ТЕМА ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЕНИЯХ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

3.1. Этика исповеди Блаженного Августина

Учение Блаженного Августина строится на Священном Писании, согласно которому человек представляет из себя сложную структуру, имеющую возможность, живя в материальном мире и взаимодействуя с ним посредством тела, устремляться умом «в горняя», проникать в духовный мир, и вместить в своё сердце Самого Бога [15, с. 349].

Во второй главе Книги Бытия можно найти слова «и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7) [1]. Таким образом описано сотворение душевной структуры человека, не имеющий аналогов в описании сотворения прочего живого мира. Отсюда можно утверждать, что по Писанию душа человека является чем-то отдельным и отличным от прочего материального мира. По всей видимости такой особый образ творения её говорит о том, что полученные ею дары и совершенства должны были бы приблизить её к Богу, наделив особыми Божественными дарованиями. Только про человека говорится, что он создан по образу и подобию Божию (Быт. 1:26) [1]. Особые свойства его души заключены в единстве бессмертия, духовности, даре разума и слова, способности к свободному самоопределению.

Необходимо отметить, что в учении о душе Блаженного Августина, помимо церковной традиции, сохраняется платоническое представление, в котором душа предстаёт властительницей тела и словно инструментом пользуется последним. Такой дуализм, разделяющий тело и душу, позволяет рассматривать последнюю отдельно, во всём разнообразии её способностей.

Блаженного Августина интересовал вопрос: каким должен быть человек, и насколько в его силах изменять себя. Зло является лишь отказом подчинения благой воле Бога, оно свободное волепроявление мыслящих

тварных существ, направляющих волю не ко благу, потому Бог не несет ответственности за него. Таким образом, человек, обладая собственной волей, становится способным к фактическому выбору между добром и злом. Такое понимание подвергается блаженным Августином тщательному рассмотрению: он анализирует психологические механизмы морального выбора и, рассмотрев эти тончайшие диалектические процессы внутренних и личных духовных взаимодействий и движений, отбрасывает вышеуказанную схему. В вопросе выбора между добром и злом, человек, «великая бездна», оказывается чрезвычайно слаб и не может не то, что преодолеть зло в себе, но не всегда способен его увидеть [2].

Изучая апостола Павла, блаженный Августин все же выводит многое в своем учении из личного опыта. Одним из примеров таких выводов является мысль о предопределении, предустановленности событий истории и человеческой жизни, исходящей от воли Бога. В конце концов он полностью отбрасывает этический рационализм.

Вместе с Адамом после грехопадения люди утрачивают благодать, и не могут творить добро. Благодать даётся человеку в дар и несоизмерима с заслугами самого человека, получает её тот, кто предопределён к спасению. Основания такого предпочтения для ниспослания дара благодати непостижимы: логика решений свыше для нас недоступна, и мы можем в них только верить. Блаженный Августин, говоря об этом, провозглашает господство веры над человеческим разумом, ведь нам не дано знать и понимать всего того, во что должны верить. Уверуй, чтобы знать – это главный принцип этики Блаженного Августина. Согласно христианскому вероучению, отречение от собственной воли необходимо для принятия в свое сердце Самого Христа. В ежедневной молитве говорим «да будет воля Твоя», стремясь освободить своё сердце от потока чувств, ведущих к злым поступкам. Сердце находится как бы в центре духовной жизни. Чистое сердце может «зреть духовно» и стать вместилищем животворящего Духа: «Человек, очистивший сердце свое, не только уразумеет свойства творений

Божиих, но, прошедши всю лестницу оных, узрит, по возможности, и самого Бога» [29], говорит Максим Исповедник. Потому главное – это очищение сердца. Телесная аскеза предваряет путь для духовной аскезы – смирения. Следует пройти школу смирения для того, чтобы обрести истинно чистое сердце, сияющее дивным светом любви к Богу. То, что человек жертвует, не имеет большого значения само по себе, но является путем к высшей цели – любви к Богу.

Апостол Павел говорит: «И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13:3) [1].

Очищение сердца и души человека связаны с исповедью. Латинское слово «conlessiones» традиционно переводится как «исповедь» и обозначает два действия: покаяние и благодарность, которые вместе обозначают смысл Христианского Таинства исповеди. Верующий открывает грехи Богу и через Него получает прощение, а чувство радостного облегчения находит своё собственное выражение в словах радостной молитвы.

Блаженный Августин на протяжении всей «Исповеди» показывает, что путь спасения человека идёт через покаяние, нещадного самобичевания – это своеобразное фиаско личности, привыкшей первенствовать и побеждать. Вместо тезиса «я обвиняю другого», блаженный Августин предлагает непривычное выражение – «я обвиняю себя». Все события предыдущей жизни подвергаются отрицанию как ложные и пустые.

Блаженный Августин даёт нам образец исповеди. Каждое слово наполнено негодованием, внутри него всё вопит. Вновь и вновь он повторяет: «я был в пучине мерзостей», «воровал, грешил», «искал наслаждения в себе». Создаётся ощущение, что Августину не хватает слов для выражения всей силы охватывающего его покаяния.

3.2. Размышление Августина о любви и человеческом счастье

Потребность человека в счастье, проявляющаяся в постоянном беспокойстве и метаниях души, не может быть удовлетворена призрачными и преходящими благами этого мира, ибо человек, даже когда сам того не подозревает, хочет счастья не временного, а вечного, которое он может обрести только в Боге. В молитвенном обращении к Богу, начинающем «Исповедь», Августин восклицает: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [4, с. 32].

Блаженный Августин не отрицает, что все эти блага действительно несут людям радость, более прочную – если это блага внутренние, духовные, и менее прочную, если они внешние и телесные, сиюминутную – если мнимые. Однако и мнимые блага, под видом которых обычно скрываются зло и пороки, влекут к себе именно потому, что представляются благами истинными. Одним словом, общим правилом поведения человека можно назвать стремление к благу, которое предваряет собой счастье и радость. Августин убежден в том, что естественный порядок человеческих устремлений, именуемый им порядком любви (*ordo amoris*), обязательно соответствует порядку этических ценностей человека или так называемой объективной иерархии благ, другой порядок должен совпадать с ценностями бытийными, онтологическими. Само бытие имеет собственную ценность: быть – это лучше, чем не быть, вечное – больше временного, неизменное – совершеннее изменяемого, долгое – больше и лучше краткого, полное – всегда больше, чем частичное, вновь воспроизводящее себя активное лучше, чем пассивное и инертное (в активном больше энергии быть, чем в пассивном), осознающее само себя активное бытие лучше, чем лишенное сознания. Жизнь представляет собой самовоспроизводящееся активное бытие. Из этого можно сделать вывод, что основой наивысшего бытия, причастного вечной жизни, является Бог, Который более всех остальных

вещей достоин любви, являясь высшим Благом [4, с. 86]. Существа живые, разумные, но не вечные стоят ниже его, это люди, которые достойны любви более других существ, но менее Бога. По такой же логике душа достойна любви больше, чем тело, так как в ней разум больше чувств. Так же и все живые существа следует любить больше, чем неживые, а среди неживых предпочитать полное (целое) частичному (разделенному). Наиболее важным является превосходство жизни долгой и более разумной над жизнью краткой и неразумной.

Даже в своих очевидных душевных пороках, полагает блаженный Августин, люди, одержимые ненасытным стремлением к благу, стараются усмотреть какое-то благообразие, и никто не любит порок ради него самого: если под некой «высотой души» прячется гордость, то слава и почет являются желанными для честолюбия, жестокость же оправдывается желанием внушить уважение с помощью страха, похотливость желанием ответной любви, любопытство принимает вид любознательности, «невежество и глупость прикрываются именами простоты и невинности», лень представляется желанием покоя, роскошь называет себя удовлетворенностью и достатком, расточительность – щедростью, скупость – бережливостью, зависть оправдывает себя желанием превосходства, гнев потребностью в справедливой мести, страх, «боясь необычной и внезапной беды, пытается обезопасить заранее то, что любит» [4, с. 83].

Люди привязываются к земным благам и, теряя их, становятся несчастными. Причем в силу господствующей перевернутой, как считает блаженный Августин, системы человеческих ценностей «блага жизни стоят тем меньше слез, чем больше о них плачут, и стоят тем больше слез, чем меньше о них плачут» [4, с.139].

И здесь он во многом прав, особенно если речь идет о людях порочных. Честолюбец больше всего страдает, когда его лишают почестей, стяжатель – богатства, развратник – любовных утех, деспот – власти. Нередко смерть для них предпочтительнее подобных «лишений». И почти

никто не чувствует себя несчастным, когда он теряет свои действительные блага достоинства души. Мало кто, становясь менее щедрым, менее воздержанным, менее скромным и добрым, признает себя от этого более несчастным и утрачивает вкус к жизни. Люди больше переживают потерю близкого человека, пусть даже ничем не примечательного, нежели потерю великого человека, если тот им не был близок. А дети рыдают, когда у них отнимут любимую игрушку, и в то же время спокойно переносят болезнь, а часто и смерть родственников. В этом и заключается психология человека. Более всего дорожим мы тем, что любим, но любим часто по прихоти, а не по достоинству, сообразуясь с инстинктами и привычками вместо ценностей, должных разума и естественного порядка.

Со страниц «Исповеди» тема любви не сходит, к чему в свою очередь, имеются причины. Первая причина заключается в том, что блаженный Августин желает понять себя и свое поведение на разных этапах жизни, ведь мы сами и являемся тем, что мы в данный момент любим. Второй причиной является особенность его характера: его непреодолимое желание любить, которое он нередко называет просто «похотью плоти», доставляет ему в жизни много хлопот.

Наделенный от природы редкостной чувствительностью, эмоциональностью, но при этом очень сильным трезвым рассудком и негибаемой волей, блаженный Августин постоянно ощущал на себе не только позитивные, но и негативные последствия столь уникальной одаренности. Легко увлекаясь тем, что вызывало у него интерес, он мог отдать все свои чувства объекту увлечения. Утрачивая предметы любви и чувствуя противодействие своим привязанностям, он испытывал душевные муки, глубоко переживая. Вся «Исповедь», можно сказать, полита его слезами. В детстве он лил горькие слезы и впадал в отчаяние, когда его отрывали от любимых игр и заставляли, наказывая побоями за непослушание, учиться грамоте. Это было насилие над его волей и над его любовью, которое отзывалось в детской душе Августина тайной болью и

страданием, так что спустя сорок лет, давно уже будучи «смирненным» служителем церкви, блаженный Августин вспоминает об этой поре своей жизни с каким-то ужасом и говорит, что вряд ли нашелся бы человек, не пожелавший предпочесть повторение своего детства.

Называя три главных искушения, которым он остается подверженным и в новом своем состоянии священнослужителя, он выделяет плотскую похоть, постоянно настаивающую его если и не наяву, то во сне [4, с.125]; «гордость житейскую» и «похоть очей», которые вкупе с первым искушением, согласно блаженному Августину, следующему здесь духу и букве «Первого Послания апостола Иоанна» (Ин. 2, 16) [1], представляют собой три свойственные человеку патологические страсти. Несмотря на свою распространенность и привычность, эти страсти отвлекают человека от доброго пути и склоняют ко злу. Августин их именует любовью к чувственным удовольствиям, любовью к суетным знаниям и неумеренной любовью к самому себе. Десятая книга «Исповеди», в значительной своей части посвященная анализу указанных форм извращенной любви, может считаться ключом к раскрытию всей августиновской этики.

К разновидностям плотской похоти он относит также влечение к наслаждению пищей и вином, к наслаждению запахами, формами, красками и звуками. В определенный момент эти наслаждения могут стать самоцелью, и тогда возникают такие душевные пороки как пьянство, чревоугодие, сластолюбие и многие другие, для которых определенного названия нет. Единственный способ использовать свои чувства правильно и «морально», не сбиваясь при этом на губительный путь порока – правильно относиться к ним, различая удовлетворение естественной потребности от неестественных удовольствий. Половое чувство можно считать не целью, а лишь средством для продолжения рода, вкус – средством для утоления жажды и голода; слух, зрение, осязание и обоняние должны служить для перемещения в пространстве и распознавания вещей, хотя даже и их можно использовать в качестве источника удовольствия от «щекотки» или чего-то подобного.

Блаженный Августин пытается найти грань между необходимым для существования применением чувств и извращением.

В поисках ответа на этот вопрос он пишет: «Поддержание здоровья – вот причина, почему мы едим и пьем, но к ней присоединяется удовольствие – спутник опасный, который часто пытается зайти вперед, чтобы ради него делалось то, что, судя по моим словам и желанию, я делаю ради здоровья. У обоих, однако, мера не одна: того, что для здоровья достаточно, наслаждению мало. Часто трудно определить, что здесь: необходимая ли пока забота о теле и помощь ему или прислуживанье обманам прихотливой чувственности. Этой неопределенностью веселится несчастная душа, рассчитывая на нее как на извинение и защиту; она радуется, что не видит меры потребного здоровью и ссылкой на здоровье прикрывает службу чревоугодию» [4, с. 109]. По мысли блаженного Августина, удержаться на грани необходимого при использовании чувств совсем непросто. Он и сам жалуется, что при всем своем желании никак не может освободиться ни от одного из чувственных искушений, разве только от соблазна запахов, но и здесь он не вполне уверен, ибо не знает достаточно, что таит в себе его душа: «Вот они, эти горестные потемки, в которых скрыты от меня возможности, живущие во мне; душа моя, спрашивая себя о своих силах, знает, что не стоит себе доверять: то, что в ней есть, обычно скрыто и обнаруживается только опытом. В этой жизни, которая называется «сплошным искушением», никто не может быть спокоен за себя: если он мог стать из плохого хорошим, это еще не значит, что он не станет из хорошего плохим» [4, с. 144].

Блаженный Августин признает, что он подвластен искушению слуха и восхищается очарованием музыкального пения, хотя убежден, что не звучание псалмов (речь идет о вошедшем тогда в обычай пении псалмов в церкви), а их содержание должно вызывать в праведной душе наслаждение. Впрочем, он склоняется к тому, что пение псалмов полезно для церкви, так как душа слабая, «упиваясь звуками, воспрянет, исполняясь благочестия» [4,

с. 110]. Августин, как всегда, практичен: для пользы церкви не грешно пожертвовать кое-чем в теории.

Последним видом плотского искушения являются соблазны зрения, которые в отличие от других соблазнов преследуют человека по жизни почти всегда, за исключением периодов сна. Прекрасный вид этого физического мира, расцвеченного всеми цветами и наполненного всевозможными причудливыми формами, прельщает. Привлекает и все то, что добавил к природной красоте своим трудом человек: произведения искусства и ремесла, вся эта «одежда, обувь, посуда, всяческая утварь, картины и другие изображения». Христианский философ говорит о том, что ни красота этого мира, ни красота произведений рук человеческих не могут быть предметом самодельного наслаждения. Не достоин нашей радости и свет солнца, который дает нам возможность видеть все это и без которого душа омрачается и пребывает в тоске. За этим светом и за этим миром находится иной, духовный свет, который изливается от Бога, премудрого устроителя и создателя этого мира, а свет солнечных лучей и земной красоты, взятый отдельно, только «приправляет своей соблазнительной и опасной прелестью мирскую жизнь слепым ее любителям». [4, с. 111]. Говоря о рукотворенных произведениях искусства, блаженный Августин отмечает, что их красота обусловлена лишь тем, что запечатлела следы идеальной красоты, заключенной во Творце, ведь «искусные руки узнают о красивом у души, а его источник – та Красота, которая превыше души... Мастера и любители красивых вещей от нее взяли мерилу для оценки вещей, но не взяли мерилу для пользования ими» [4, с. 111].

Это учение о любви развивается в других его работах как диалектика целей и средств, пользования и наслаждения. Счастье согласно Августину, заключено в удовлетворении желаний, но не всех, а только тех, которые направлены на достижение цели, достойной человека. Душа нацелена на самое достойное, что и является онтологическим и моральным высшим благом, все остальное должна расценивать в качестве средства к его

достижению. Только тогда она может получить искомое счастье, которое станет плодом своей возвышенной любви. Стремление же к наслаждению благами меньшими и относительными, которые предназначены только для пользования, всегда оборачивается несчастьем. Подобное может происходить и тогда, когда тем, чем подобает наслаждаться (безусловным благом), люди хотят только пользоваться. И в том и в другом случае возникает противоречие между порядком любви и естественным порядком ценностей, а за этим следует страдание или кара. Грех и порочность при подробном рассмотрении представляют собой извращенный порядок любви и стремлений. Вот что пишет об этом Августин: «Вся человеческая испорченность, которую мы называем также грехом, состоит в желании пользоваться предметами, которые предназначены для наслаждения, и наслаждаться предметами, предназначенными для пользования, а вся порядочность, которую мы называем также добродетелью, заключается в стремлении наслаждаться тем, чем должно наслаждаться, и пользоваться тем, чем должно пользоваться. То, что достойно, должно быть объектом наслаждения, то, что полезно, объектом пользования» [3]. «Наслаждаться – значит любить нечто ради него самого, пользоваться – значит любить его ради чего-то другого» [3].

Отсюда следует, что свое тело человек может и даже должен любить, но делается это больше ради здоровья; но забота о здоровье тела следует не ради самого здоровья, а только лишь ради того, чтобы недуги немощного тела не мешали человеку творить добро и совершенствовать свою душу; даже и душа достойна любви не сама по себе, но ради блага, присущего ей, которое, по мысли блаженного Августина, и есть Бог. Это же можно отнести и к самому миру в целом. Ради Бога, создавшего этот мир, следует любить его как творение; наслаждаясь его красотой, стоит помнить, что она от Создателя мира. Красота мира является также одним из средств возведения души к ее источнику – Богу. И если эстетическое начало здесь подчиняется этическому, то этическое – религиозному. В учении христианского философа

такая высокая этическая ценность как любовь к ближнему является не самоцелью, но средством достижения любви к Богу: любовь к людям существует не для наслаждения ей, но ради любви божественной.

Итак, Августин именуется грехом и порочностью неправильный порядок любви, а порядочностью и добродетелью – правильный. При поиске ответа на вопрос, в чем состоит причина извращенного порядка любви, блаженный Августин обращается к феноменологии любви. Так, сначала он сравнивает любовь с тяжестью, которая направляет тела согласно законам физики к их природным местам, не оказавшись в которых, они находятся в беспокойном движении до достижения своего места: легкие поднимаются вверх, а тяжелые опускаются вниз. Эта концепция позаимствована у Аристотеля. Человеку свойственна двойственная природа: он состоит из души и тела. Аналогично этим бездушным телам, ищущим свое законное место в пространстве, телесная природа направляет человека к телесному, а природа души – к духовному, к Богу. Поэтому существуют две формы любви: любовь телесная, чувственная и любовь духовная. Если в человеке первая подавляет вторую, он удаляется от своего истинного предназначения и от Бога; если же вторая перевешивает первую, он направляется к благу истинному, то есть к Богу. Такие представления относятся уже не к Аристотелю, а к школе Платона и неоплатоникам.

Во-вторых, Августин утверждает, что человеческая любовь имеет свойство рефлексивности, то есть человек может как любить, так и ненавидеть само испытываемое им чувство любви: может наслаждаться возникшим в нем влечением к возвышенному и ненавидеть, пресекать свое стремление к низменному. Эта любовь «второго порядка», регулирующая наши страсти, чувства и влечения, есть не что иное, как воля. Именно эта «судящая любовь», а не страсти и чувства сами по себе, подлежит моральной оценке, ведь как раз в этой «вторичной» любви человек идентифицирует себя добрым или злым, порочным или добродетельным. Любовь в виде воли отвечает за решения (судит), за которые и несет ответственность человек.

Можно сделать вывод, что ничто не должно привлекать нас в этом мире настолько, чтобы удалить наше внимание, наши мысли от нашей души и от Бога. Искушения зрения опасны по этой логике именно потому, что надо быть совсем бесчувственным, чтобы не обращать внимание на красоту окружающего человека мира. Блаженный Августин отмечает, что этот мир постоянно пытается ублажить и соблазнить своими красотами все пять чувств человека, которые и служат именно для того, чтобы связать и согласовать человека с миром, чтобы через разнообразные восприятия мира человек получал удовлетворение и от своего действия, и от познания мира.

3.3. Испытание суетными знаниями

Блаженный Августин называет способность познавать при помощи чувств источником искушения другого рода, еще более опасного самих плотских вожделений: это испытание суетным знанием, которое является ничем иным, как пустым, жадным любопытством, которое нарядили одеждой знания и науки, «похоть очей», прикидывающаяся страстью к исследованию окружающего мира. И если «похоть плоти» приманивает ожидаемыми и желанными чувственными удовольствиями, то любопытство нас искушает и тогда, когда предмет его не сулит никаких радостей, лишь бы только стал он известен и тем самым лишил «зуда беспокойства» от его незнания. Человеку трудно перенести состояние неизвестности, и он постоянно жаждет какой-то новизны. «Эта же болезнь любопытства, – пишет Августин, – заставляет показывать на зрелищах разные диковины. Отсюда и желание рыться в тайнах природы, нам недоступных; знание их не принесет никакой пользы, но люди хотят узнать их только, чтобы узнать. Отсюда, в целях той же извращенной науки, ищут знания с помощью магии. Отсюда даже в религии желание испытать Бога: от Него требуют знамений и чудес не в целях спасения, а только чтобы узнать их» [4, с.112].

Он считает искушение знанием намного более опасным, чем «похоть плоти», которая отняла у него столько сил и времени и все-таки так и осталась до конца не побежденной, поскольку он был по своей природе философом и аналитиком и любовь к знанию всегда превышала в нем любовь к чувственным наслаждениям, как бы сильно они его ни увлекали. Об этом свидетельствует вся «Исповедь». Девятнадцатилетним юношей он испытал первое глубокое преобразование своей души от чтения цицероновского «Гортензия», книги, которая прославляла философию и побуждала искать истину как высшую ценность человеческой жизни. Эта книга, признается Августин, зажгла в нем не угасавшую больше никогда страсть к мудрости, вдохновила его «любить ее, искать, добиваться, овладеть ею и крепко прильнуть к ней» [4, с. 46]. С того момента и вплоть до обращения в христианство Августин не переставал искать истину и мудрость в мире окружающих вещей, а потом под влиянием неоплатоников и в самом себе, осваивая на этом пути практически все существовавшие в его время светские науки и философские теории, а также все то, от чего он потом отрекся и осудил как псевдонауку и ложную религию: астрологию, естественную магию и учение манихеев. И можно без преувеличения сказать, что блаженный Августин стал крупнейшим ученым и философом своего времени. Он приобщился к учености всеми сторонами своей личности, и оторваться от нее ему было нелегко. Но его идеалом была все-таки не наука, а мудрость, понимаемая нравственно - религиозно, как знание высшего блага и пути спасения. Поэтому его ученые изыскания почти всегда были подчинены другой задаче – поискам истинной религии, каковую он и нашел в конце концов в христианстве.

Однако победить в себе «грех ученой любознательности» Августину так и не удалось. В «Исповеди» христианский философ критикует себя за самоцельное увлечение науками в юности, говоря о том, что «проповедь мирского знания даже хорошо тебе известного – дело суетное» [4, с. 59], и что не направленные высокой нравственной идеей научные исследования

сами по себе не ведут человечество к счастью (и здесь он, конечно, прав); и в то же время он признает, что научное знание есть некоторое благо, которым нужно уметь правильно пользоваться [4, с. 58], находя в нем «много истинного» и явно предпочитая научно-рациональное объяснение мира его мифологическим изображениям [4, с. 59]. Много раз до своего обращения Августин хотел и не мог принять христианское учение только потому, что оно, особенно в космогонии, не удовлетворяло его рациональным и научным критериям. Он принял его только тогда, когда научился толковать библейскую космогонию иносказательно, изыскивая в каждом её слове и образе непротиворечащий разуму, хотя и очень далекий от буквального понимания, смысл. Не случайно последние три книги «Исповеди» содержат такой иносказательный комментарий к Библии: Августин хочет доказать здесь себе и другим, что царящий в его душе разлад между требованиями разума и волей к вере (самая сильная и раздирающая антиномия его личности!) может быть преодолен. Рационализации христианского учения он посвятил едва ли не большую часть своих произведений. Так, во многом благодаря именно блаженному Августину, возникла своеобразная «рациональная теология», на которую и опиралась потом средневековая схоластика.

Несмотря на глубокое осознание величия науки, блаженный Августин не считал полезным увлечение наукой, если оно служит мирским целям вместо религиозных и не может сочетаться с верой в Бога. Он говорил, обращаясь к Богу: «Несчастен человек, который, зная все, не знает Тебя; блажен, кто знает Тебя, даже если не знает ничего другого» [4, с. 59]. В системе ценностей Августина наука занимала весьма высокое место, но религия была еще выше. В ранних сочинениях, хотя и написанных уже после обращения, аподиктическое, то есть основанное на логической необходимости научное знание (например, истины математики) даже отождествляется Августином со «светом божественного разума». Позднее, в фундаментальном богословском трактате «О Троице», он для рационального

истолкования проблемы божественного триединства будет виртуозно использовать диалектику, психологию, антропологию, биологию и другие науки. Но он будет использовать их только как средство – так, как он учит пользоваться наукой в своем программном сочинении «О христианской учености», где и математика, и астрономия, и биология, и история, и языкознание, и остальные науки признаются делом нужным и достойным, поскольку они помогают уяснению смысла Священного Писания и христианской проповеди. Мудрость он видит знанием божественного, соединенным с благочестием и поэтому ставит ее выше науки как «мирского знания». Понимая мудрость в духе античности и средневековья, он представляет ее прежде всего нравственной категорией, означающей знание, ведущее ко спасению и счастью. Поэтому у него мудрость – это цель, а наука – только средство. Однако ни сам блаженный Августин, ни кто-либо другой из крупных средневековых христианских философов не выдерживают последовательно этого соотношения, и научные проблемы часто увлекают их сами по себе, становясь самоцелью. Тогда они, как Августин, нередко каются и обвиняют себя в грехе суетной любознательности, «похоти очей».

Можно сделать вывод, что увлечение суетными знаниями порождает гордыню. Гордость или «гордыня» многообразна в своих проявлениях. Сюда Августин относит страсть самооправдания; чувство радости, вызванное осознанием того, что тебя любят или боятся другие люди и связанное с этим чувством стремление к суетной славе и похвалам, то есть тщеславие; самовлюбленность человека, который сам себе нравится и при этом может совсем не нравиться другим. Обо всем этом Августин говорит не очень подробно, касаясь лишь слегка, задерживаясь только на грехе тщеславия. Интересна его мысль о психологической и нравственной силе «языка человеческого», а также следующее рассуждение о любви к похвале: «Она искушает меня, когда я изобличаю её в себе, тем самым, что я её изобличаю: часто презрением к пустой славе прикрывается ещё более пустая похвальба;

нечего хвалиться презрением к славе: её не призируют, если презрением к ней хвалятся» [4, с. 114].

Таким образом, блаженный Августин говорит, что презрение к чувственным удовольствиям плоти, презрение к суетной мирской мудрости и презрение к славе должны составить отповедь души праведника к многочисленным соблазнам этого мира.

Все книги «Исповеди» проникнуты религиозным духом, напитаны молитвенными обращениями к Богу, насыщены явными и скрытыми цитатами Священного Писания, наполнены рассуждениями о Боге и Его неисповедимом Промысле, о Его спасительной благодати и безграничном милосердии. Свою исповедь Августин предназначает Богу и людям, но по существу, он исповедуется не столько ради людей, сколько ради самого себя, больше всего он занят своим «личным» отношением с Богом и своим спасением.

Религиозная исповедь имеет своим прямым назначением «очищение» индивидуальной души для последующего общения с Богом. Обозревая историю своей жизни. Блаженный Августин приходит к выводу, что все события, с ним произошедшие, происходили по изначальному божественному плану, в котором ему была заранее уготована роль спасаемого Богом грешника. Что бы ни замышлял Августин, как бы далеко ни отклонялся от праведного пути, Бог всегда и все обращал ему на пользу. Бог оставлял ему свободу выбора, но если Августин избирал худшее, это худшее оказывалось потом необходимым элементом восхождения к лучшему. Избрав его к спасению не по заслугам, а даром, в силу «преизбытка своей благодати», Бог вел его по жизни так, чтобы, с одной стороны, он, даже не понимая этого и часто, желая совсем иного, все - таки шел к намеченной Божественным Провидением цели. С необходимостью потрудиться на этом пути: перестрадать, победить в себе многочисленные соблазны и искушения, оторвав свою любовь от мирских радостей и принеся ее в жертву Богу. Именно таким смыслом наполняет Августин в «Исповеди» историю своей

предшествующей жизни от рождения до окончательного обращения в христианство. Вся эта история, подобно описанной им позднее истории «двух градов», предстает как непрерывная борьба добра и зла, но в данном случае – борьба внутренняя, психологическая, борьба с самим собой, происходящая под руководством Провидения.

В «Исповеди» говорится о невероятной силе жизненной инерции, которую не в силах разрушить человек, обращение описывается очень драматично, отражая крайнее психологическое напряжение автора, почти болезненное, накал страданий: «я рвал волосы, ударял себя по лбу; сцепив пальцы обхватывал колено...» [4, с. 87], «глубокое размышление извлекло из тайных пропастей и собрало «перед очами сердца моего» всю нищету мою. И страдания буря во мне разлилась ливнем слёз... Господи доколе? Доколе, Господи, гнев Твой?» [4, с. 89].

3.4. О раздвоенности воли как о болезни души человека

Искомый исток греховности, неверного порядка любви является извращенной волей [4, с. 79]. Однако и это невозможно считать ответом на вопрос. Ведь вопрос происхождения извращенности самой воли остается нерешенным. Блаженный Августин много мучается над этой проблемой в «Исповеди» и в попытках ее разрешить приходит к выводу: «Великая бездна сам человек», и «волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца» [4, с. 55].

Прежде всего он обращает внимание на вопиющую противоречивость природы воли. «Откуда, – спрашивает он – это чудовищное явление и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас же повинует; душа приказывает себе – и встречает отпор... Душа приказывает душе пожелать: она ведь едина и, однако, она не делает по приказу. Откуда это чудовищное явление? И почему оно? Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы

приказа, не будь у нее желания, и не делает по приказу. Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а, следовательно, и в приказ. Приказ действен в меру силы желания, и он не выполняется, если нет сильного желания. Воля ведь приказывает желать: она одна и себе тождественна. А значит, приказывает она не от всей полноты: поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено. А, следовательно, одновременно желать и не желать – это не чудовищное явление, а болезнь души; душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка. И потому в человеке два желания, но ни одно из них не обладает целостностью: в одном есть то, чего недостает другому» [4, с. 87]. Направленную на овладение разнообразными вещами внешнего мира волю блаженный Августин называет «дурной и плотской», «мир забывает Тебя, Создателя своего, и вместо Тебя любит творение Твое, упиваясь невидимым вином извращенной, клонящейся вниз воли» [4, с. 41].

Августин подчёркивает, что уже даже на самом низком уровне бытия возможно осознание личной воли, ведь на этом уровне воля может проявить наибольшую силу. Например, младенцу слова нужны для выражения своих желаний.

Восьмая книга «Исповеди» наиболее насыщена психологически (яркое описание душевного перелома Августина в момент религиозного обращения), состоит из особенного множества тонких, но при этом весьма противоречивых рассуждений о свойствах воли, основанных на самонаблюдении. Блаженный Августин отмечает наличие одной воли у человека, хотя в обычном состоянии и не целостной, а раздвоенной, состоящей из взаимоисключающих желаний; что в свою очередь свидетельствует о двух волях в одной душе – доброй и злой, новой и старой, духовной и плотской: «И две мои воли, одна старая, другая новая; одна плотская, другая духовная, боролись во мне, и в этом раздоре разрывалась моя душа» [4, с. 84]. Злая воля, привязывая мысли человека к иллюзорным благам, направляет его ко греху, подчиняя духовного «внутреннего

человека» человеку телесному, «внешнему»: «От злой же воли возникает похоть; ты рабствуешь похоти – и она обращается в привычку; ты не противишься привычке – и она обращается в необходимость» [4, с.84]. По мнению блаженного Августина, именно это и стало причиной того, что он, уже стоя на пути христианского возрастания, с таким трудом пытался оторваться от привычных удовольствий мира чувственного, говоря Богу в своих молитвах: «Дай мне целомудрие и воздержание, только не сейчас!» [4, с. 86].

Привычка мешает пробуждению доброй воли, но еще больше она мешает ей, когда она уже пробудилась, когда человек хочет чего-то доброго, но, связанный дурными привычками, не может это осуществить. Тогда он ужасно страдает и в этом страдании несет свое наказание за прошлые грехи. В этом, как считает блаженный Августин, есть своя справедливость: «Чтобы всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание» [4, с. 37]. Грех утверждается по своим законам, один из них – «это власть и сила привычки, которая влечет и удерживает душу даже против ее воли, но заслуженно, ибо в эту привычку соскользнула она добровольно» [4, с. 85].

В другой своей работе – «О свободном изволении» блаженный Августин разъясняет эту мысль так: «Справедливейшее наказание за грех состоит в том, что человек утрачивает то, чем он не хотел хорошо пользоваться... тот, кто не захотел поступать правильно, когда мог, лишается этой возможности, когда он захочет поступать правильно» [3, с. 19].

И все-таки из всех этих рассуждений Августина пока не вытекает никакого ответа на постоянно возобновляемые им на страницах «Исповеди» вопросы: откуда происходит эта почти непреодолимая извращенность воли? По какой причине человек принимает большие блага за меньшие, а низшие блага за высшие? Почему он так легко учится грешить и так долго пытается обрести праведность? Откуда берет начало нравственное зло? Откуда вообще берется зло в этом мире, созданном благим Богом? Откуда оно в человеке, если он любимое создание Бога, его образ и подобие? Почему человек так

привязан к этой «смертной жизни», которая больше похожа на «жизненную смерть»? [4, 54]. Ведь «несчастлива всякая душа, скованная любовью к тому, что смертно» [4, с. 52]. Человек ищет счастливой жизни. Но почему же он ищет ее в «стране смерти»? «Как может быть счастливая жизнь там, где нет самой жизни?» [4, с. 55].

3.5. О происхождении зла

В конечном счете – все эти вопросы сводятся к одному, кардинальному не только для этики «Исповеди», но и для всего учения блаженного Августина к вопросу о происхождении зла. В духовном развитии Августина интерес к этому вопросу всегда играл самую существенную роль. Сначала под влиянием манихеев он пытался решить его с позиций мировоззренческого дуализма: добро и зло – две изначальные мировые субстанции, борющиеся друг с другом; в человеке – две природы, происходящие от этих субстанций: добрая и злая, победа доброй природы над злой обеспечивает человеку счастье, победа злой над доброй ведет к несчастью.

Отказавшись позднее от манихейства и приняв христианское представление о Боге как об абсолютном благе и Творце всего сущего. Августин встал перед дилеммой: если Бог – абсолютное благо, он не может творить зла; тогда либо не все существующее сотворено Богом и надо признать вместе с манихеями другое независимое творящее начало, либо не существует никакого зла. Первое решение противоречило бы христианскому понятию Бога как Творца всего. Второе слишком трудно было бы увязать с очевидными проявлениями зла в мире. Блаженный Августин после мучительных колебаний избрал все-таки второй вариант. Выход из затруднения он нашел у приверженцев неоплатонизма, учение которых говорит о том, что зло не обладает самостоятельным (субстанциональным) бытием, являясь недостатком или вообще отсутствием добра, лишенностью.

Являясь чистой отрицательностью, не сущим, небытием, зло не может считаться творением и поэтому Бог, будучи Творцом всего сущего, не ответственен за происхождение зла. А все сущее является благом в той мере, в какой оно существует, хотя в зависимости от полноты своего бытия оно может быть благом большим или меньшим. Зло, таким образом, предстает как относительное несовершенство, неполнота, нехватка бытия. Познакомившись с этой теорией, Августин пришел в восхищение и увидел в ней ключ ко многим ранее не разрешимым для него проблемам. Он стал убеждать себя, что и зло нравственное является просто отрицательностью, следствием несовершенства человека, тенью недостаточного добра, наконец, некий фон, на котором относительное человеческое добро только и способно себя выразить, как относительное бытие выражает себя на фоне небытия. Грех же или нравственный порок является результатом недостаточной человеческой свободы (абсолютная свобода присуща только Богу), несовершенства воли. Это следствие сотворенности из небытия или из ничего.

Однако блаженный Августин все же не вполне удовлетворился этой богооправдательной теорией пассивного зла. Активная сила зла и греха была для него очень зримой. Слишком много труда положил он, как видно из «Исповеди», на борьбу со своей собственной греховностью и порочностью. И тогда он обратился за помощью к библейско-христианской истории о грехопадении Адама и Евы. Акценты были смещены. Происхождение морального зла, равно как и «физического» (зла смерти и страдания), объяснялось теперь им в основном как следствие первородного греха, передаваемого всем людям по наследству от их согрешивших однажды прародителей.

С этой идеей этика блаженного Августина приобрела наконец достаточно законченный и удовлетворивший его христианский характер. Но она предстала теперь в значительно более пессимистическом и фаталистическом виде. В согласии с ней в Адамовом грехопадении пало все

человечество, человеческая природа безнадежно испортилась, воля извратилась, разум помутился, низменные страсти взяли верх над высокими побуждениями, любовь к смертным благам вытеснила любовь к бессмертным. Поэтому, по словам блаженного Августина, «никто не чист от греха, даже младенец, жизни которого на земле один день» [4, с. 35], ибо младенцы «невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей» (Там же). Даже не имея еще сознательной воли, младенец во всех своих инстинктивных действиях не проявляет ничего другого, кроме греховного своеволия. И в детстве, как показывает блаженный Августин на собственном примере, люди больше всего удовольствия находят в непослушании, в шалостях, которые только на первый взгляд кажутся невинными, а на самом деле происходят от укорененной в человеке любви к греху. В юности и следующем за ней зрелом возрасте человеческая греховность распускается во всей своей полноте, позволяя испорченной воле насытиться вдоволь той сладостно-ядовитой пищей, вкус к которой она испытывает от природы. На этом этапе наследуемая человеческой природой греховность не только раскрывается и обнажается, но и приумножается собственными усилиями личности, подталкиваемой ко все новым и новым грехам обманчивой надеждой ожидаемых от них удовольствий. Так, согласно блаженному Августину, и живет человек до самой своей смерти, если он живет только по законам своей природы, «по себе»: от греха к греху через грех и в силу греха. Подлинной свободы, которая есть способность избирать и делать лучшее, он начисто лишен. Он раб греха и похотей, и, хотя он часто ощущает свое рабство как добровольное и даже кичится им как свободой, тяжелые его (рабства) цени постоянно напоминают ему о себе, греховность и порочность оборачиваются страданием и бессилием, превращая всю жизнь человека в сплошное несчастье.

Стремясь найти рациональное объяснение существованию феномена злой воли, Августин вопрошает: «откуда сам дьявол?.. откуда в нём эта злая воля, сделавшая его дьяволом, когда он ангел совершенный, был создан

Спасителем?» [4, с. 76], «откуда зло, то есть источник ухудшения, которому никоим образом не может подвергнуться сущность Твоя» [4, с. 74], «я спрашивал, что же такое греховность, и нашел не субстанцию: это извращенная воля» [4, с. 79].

Таким образом, блаженный Августин выделяет главную идею «Исповеди»: его обращение связано с возможностью переориентации воли. Вопрос стоит в правильности направленности, ибо можно погрузиться глубже в суетный мир, если человек движим «плотской волей», или подняться по ступеням духовного созерцания, если человек выбирает жизнь духовную и ориентировку его жизни задаёт духовная воля.

Однако воля не может действовать сама по себе, потому что она является принципом действия. Цель, являясь источником движения, осознаётся как желание её только через слово. «Он читал... Священное Писание, старательно разыскивал всякие христианские книги, углублялся в них... жадно читая и впитывая прочитанное» [4, с. 82]. Блаженный Августин признает возможность непосредственного постижения слова Библии человеком: «заговорит Он Сам... прямо от Себя» и далее говорит о необходимых для этого условиях: «умолкнет волнение плоти», «душа и выйдет из себя, о себе не думая», «умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык», выводом из этих рассуждений приходит к мысли о том, что первый шаг на пути человека к подлинно счастливой жизни обязательно должен связываться с появлением внутреннего чувства Бога: «Ты был во мне, а я – был во внешнем... Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе. Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою... Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем» [4, с. 108]

Самое главное, считает блаженный Августин, – никакие собственные усилия человека не могут вывести его из этого греховного состояния. Ведь стать лучше – значит научиться воздерживаться от греха. Но «никто не может быть воздержанным, если не даст ему Бог» [4, с. 108]. От воли человека зависит многое, но сам поворот воли от зла к добру от него не

зависит. Следовательно, судьба каждого человека определяется, с одной стороны, необходимостью) его греховной природы – тем, что он от рождения несет на себе неизгладимую печать первородного греха; с другой стороны, – если он предызбран Богом – божественной благодатью, которая своей скрытой, но неотвратимой силой освобождает человека от греха, научает любить и творить добро и тем самым спасает его. Эти два начала, оба имеющие для человеческой воли силу необходимости (ведь человек ни от природы своей сам уйти не может, ни тем более от предопределенной ему Богом благодати), по существу полностью исключают для человека какую бы то ни было реальную свободу, если под этим словом понимать способность самоопределения. Не сам себя определяет человек в этой жизни, его определяют внешние по отношению к его индивидуальному «я» силы: кем-то когда-то испорченная родовая природа и Божия благодать, а воля человека – только орудие этих сил. Блаженный Августин настолько хорошо понимает неизбежность такого вывода из своей этической теории, что и не пытается его избежать; он даже усиливает этот вывод в направлении откровенного и почти чудовищного фатализма и пессимизма, когда неоднократно говорит, что ни он сам, ни кто-либо иной из людей не имеют никакой заслуги за совершенные добрые, честные, праведные дела и такие же намерения – вся заслуга здесь принадлежит Богу, устройтелю этих дел и намерениям. На долю собственно человеческую выпадает не заслуга, а только вина, ибо единственное, что человек совершает от себя самою, а точнее, по наитию своей испорченной природы, это грехи и преступления. Для исправления могут помочь чувство вины перед Творцом и благодарность Господу за Его благодеяние, осознание того, что все доброе делается с помощью Божией благодати.

Согласно христианскому вероучению, желание соединиться с Творцом мира становится наивысшей целью: «жизнь моя... это сплошное рассеяние... доколе не сольюсь с Тобой» [4, с. 125]. Таков итог исповедальной этики блаженного Августина, а вместе с тем и последнее

предписание христианской этики вообще; ее требование самоуглубления и самоочищения логикой религиозной мысли преобразуется в требование самоотречения. В Средние века подобное преобразование стало фактом не только этической теории, но и повседневной моральной практики. Впрочем, если быть точным, влияние вышеуказанных идей блаженного Августина имело место главным образом на Западе и преимущественно в Средние века. На православном Востоке не было принято столь сильное акцентирование испорченности человеческой природы первородным грехом. Более сильный акцент здесь делался на искупительной миссии Христа, снявшего с человечества первородный грех своей крестной жертвой. В православии склонность к греху скорее связывается не с наследственной порочностью человека, а с его тварностью, сотворенностью из праха земного, с исконным несовершенством его природы вообще, и, в частности – его воли. При этом поворот воли человеческой от несправедности к справедливости. Православие связывает с христианским просвещением, с углублением веры в Христа-Спасителя, с обожением человека.

Новозаветная этика смирения как исторический факт была порождением определенной эпохи, определенных социально- исторических обстоятельств, но поскольку это этика религиозная, у нее есть и еще один, более важный источник – христианская или библейская теология, из которой смиренный статус человека выводился с такой же необходимостью, с какой он выводился из всеобщего в то время сознания невозможности изменить исторический мир к лучшему.

Библейская теология наделяла Бога тремя наиболее важными атрибутами: всеблагостью, всемогуществом и всезнанием в сочетании с Его функциями Творца, Хранителя и Распорядителя всего сущего. При таком взгляде на Бога все сотворенное, вместе взятое, и всякая тварь в отдельности оказывались в полной зависимости от самого Его существования и от Его воли, каковые представлялись абсолютными, необходимыми и изначальными, то есть извечными. Немаловажно и то, что Бог, согласно

христианскому учению, творит все «из ничего», из небытия, вызывая все вещи к жизни из абсолютного ничтожества, и эта печать ничтожного происхождения, выражающаяся в их непостоянстве, временности, изменчивости и самопроизвольном стремлении к своему истоку – к ничто, к разрушению, к смерти, сохраняется за ними в продолжение всего их существования. Более того, здесь утверждается, что если бы Бог хоть на одно мгновение оставил мир без присмотра и без своей сохраняющей и творящей бытие силы, мир тотчас исчез бы, обратился бы в то самое ничто, от которого произошел. Получается, что мир держится на одной только доброй воле Бога.

Все сказанное о мире относится и к человеку, который по Библии, тоже тварь, получившая бытие из ничтожества, из праха. Поэтому человек по своей природе смертен, непостоянен, зависим, вообще несовершенен или даже ничтожен. Понятно, что при такой его природе самое правильное поведение человека – это смирение, кротость. Но человек – тварь особенная, он создан по образу и подобию Бога. Как и Бог, он обладает знанием, могуществом и волей (способностью желать и избирать добро). Он также обладает способностью творить (производить), правда, всегда из чего-то, а не из ничего; сохранять, правда, на время, а не навсегда; распоряжаться, правда, не всем и не вполне. И хотя указанные способности человека несоизмеримы с божественными и почти ничтожны, он чувствует их в себе как нечто божественное и по недостатку знания и доброты легко воображает себя богом, что проявляется в человеческом чувстве полной независимости (неограниченной свободы) и чувстве самоутверждения. Это и есть гордыня, осуждаемая Библией.

Гордыня происходит из несовершенства воли. Согласно библейской теологии максимальным добром является Бог, и поэтому совершенная воля, ориентируясь на это добро, приходит к Богу. Несовершенной воле человека (не вполне свободной и изменчивой, как и все, что создано из ничто) не хватает собственных сил для удержания себя на высоте добра, она легко может отклониться ко злу. Иными словами, будучи неспособным устоять в

любви к Богу собственными силами, человек начинает любить самого себя. Чтобы устоять в добре, человеку нужна помощь от Бога, называемая в Библии благодатью. Человеку трудно удержаться в добре, но еще труднее подняться от зла к добру. Здесь, согласно Библии, требуется еще большая благодать. Случай отпадения человека от уже соединенного с ним Бога иллюстрируется в Ветхом Завете грехопадением Адама и Евы. Решающее значение в этом отдалении придается вкушению ими плодов от древа познания добра и зла, то есть их стремлению познать то, что может быть известно только Богу. Гордыня берет свое начало в стремлении все знать, а всезнайство – путь к зазнайству. Дальнейший рост гордыни – в переходе от «все знаю» к «все могу». Здесь человек возносится до утверждения собственного всемогущества, равного божественному. Наконец, триумф гордыни в переходе от «все могу» к «все, что я хочу, есть благо», что означает вседозволенность и безграничное своеволие. Всезнайство, самонадеянность и своеволие составляют основное содержание того понятия гордыни, которое мы встречаем в Библии.

Почему Бог своей благодатью не удержал Адама и Еву от грехопадения? Потому что в его плане мира содержались вся последующая история спасения. Другой случай, когда Бог своей благодатью поднимает человека от зла к добру, лучше всего иллюстрируется в Новом Завете историей крестной жертвы Христа. Трудность задачи – восстановления в человеке почти утраченного образа Бога, образа безусловной доброты – вызывает необходимость экстраординарной помощи, и Бог ради спасения людей сперва посылает им на помощь своего Сына, воплощенного в человека, чтобы Он примером своей жизни и своим учением победил людскую гордыню и прославил смирение, а затем отдает Его в жертву людям, чтобы своей смертью Он искупил грехи людские, и чтобы для тех, кто в это поверит, открылся путь к вечной жизни. Благодать здесь заключается и в самом воплощении, и в Христовой проповеди, и в крестной жертве, и даже в самой вере во все это, так как согласно новозаветной

теологии человек без помощи Бога бессилен не только подняться от зла к добру, но даже и поверить в добро.

Путь к спасению человека – это исповедь, осознание своей греховности и через покаяние человек с Божией помощью приобретает смирение: «Да будет воля Твоя, Господи».

Августин в своей «Исповеди» приводит пример того, как христианин при крещении получает возможность воссоздать мир и гармонию собственной души, заново создавая себя и переселяясь в небесный Град. «Исповедь» повествует о совершенном преобразении человека.

Блаженный Августин полагает, что чувство вины должно быть фундаментальным нравственным чувством человека в этой жизни, но более фундаментальным должно быть чувство благодарности Богу. В этом, по его мнению, будет заключаться истинное благочестие и праведность. Чувствуя свою вину, праведник будет неустанно исповедоваться и каяться в своих грехах Богу, со страхом и надеждой моля Его о прощении и милосердии; чувствуя благодарность, он будет радоваться каждому своему доброму намерению и действию как дару Божьей благодати и будет славить за это Бога в своих молитвах, смиренно отдавая ему всю свою веру и всю любовь.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Душа человека является сердцевиной реальности человеческого существа. В ходе данной работы представлено исследование разных позиций понимания души человека, выявления ее добродетелей и раскрытие темы спасения души человека. Для реализации этой цели решаются следующие задачи: во-первых, рассматривается понимание души человека в языческом мире и Ветхом Завете; во-вторых, раскрывается назначение души человека в Посланиях апостола Павла; в-третьих, исследуется природа души человека, ее добродетели и тема спасения души человека в работах блаженного Августина.

В ходе исследования показано, что представление о душе человека в языческой философии не дает полного решения этого вопроса. Положительным моментом в понимании души человека в языческом мире является: учение о бессмертии души, учение о дислокации души в теле и понимание вопроса о воспитании души. Отрицательные моменты в учении о душе в языческой философии – это учение о реинкарнации души и деление души у Аристотеля: на растительную, чувственную и разумную. Традиция Аристотеля об иерархии души человека получила развитие во многих языческих учениях.

В Посланиях апостола Павла разрабатывается христианская этика смирения. Дохристианская античность не понимала человеческих слабостей. Говоря о добродетели, апостол Павел показывает, что добродетель – это сила души, а страсти – это болезнь души. Исцелить душу можно только через покаяние и признание своей немощи. Исцеляет душу Сам Бог, но для этого нужны вера и любовь. Этика смирения апостола Павла получает развитие в работах блаженного Августина. После грехопадения, по мнению блаженного Августина, люди способны творить благо с помощью благодати. Поэтому Августин утверждает господство веры над разумом: нам не дано знать всего

того, во что мы верим: «Уверуй, чтобы уразуметь» – кредо творчества блаженного Августина.

На основании изучения Посланий апостола Павла блаженный Августин разрабатывает этику исповеди и дает образец исповеди. Блаженный Августин показывает, что путь спасения человека идет через покаяние, нещадное самобичевание. Привычный тезис «Я обвиняю другого» заменяется Августином тезисом «Я обвиняю себя». Вся исповедь, можно сказать, омыта слезами автора.

Размышляя о любви и счастье человека, Августин раскрывает добродетели и порочность его души. Тема любви не сходит со страниц «Исповеди». Здесь указывается, что свое тело человек может и даже должен любить, но делается это больше ради здоровья; но забота о здоровье тела следует не ради самого здоровья, а только лишь ради того, чтобы недуги немощного тела не мешали человеку творить добро и совершенствовать свою душу; даже и душа достойна любви не сама по себе, но ради блага, присущего ей, которое, по мысли философа, и есть Бог. Итак, блаженный Августин объясняет правильный порядок любви добродетелью «порядочности», а порядок неправильный – грехом и порочностью. По мнению Августина, в этом мире нас ничто не должно привлекать настолько, чтобы отвлечь наше внимание хоть на миг от души и от Бога наше внимание хоть на миг.

Интересны размышления блаженного Августина о раздвоенности воли как о болезни души. Здесь можно найти много тонких психологических размышлений. Августин признает у человека одну волю, хотя в обычном состоянии не целостную, раздвоенную, состоящую из взаимоисключающих желаний (воля плотская и духовная). Эти две воли терзают душу. Ко греху человека ведет злая воля, лишает духовной свободы, привязывает его к иллюзорным благам, превращая грех в привычку.

Привычка мешает пробуждению доброй воли, но еще больше она мешает ей тогда, когда она уже пробудилась, когда человек хочет чего-то

доброе, но, связанный дурными привычками, не может это осуществить. Тогда он ужасно страдает и в этом страдании несет свое наказание за прошлые грехи. Грех утверждается по своим законам, один из них – это власть и сила привычки.

Самое главное, считает Августин – никакие собственные усилия человека не могут вывести его из этого греховного состояния. Ведь стать лучше – значит научиться воздержаться от греха. От воли человека зависит многое, но сам поворот воли от зла к добру от него не зависит. Здесь нужна помощь Божия.

Поэтому Августин полагает, что чувство вины должно быть фундаментальным. Нравственным чувством человека и еще более фундаментальным должно быть чувство благодарности Богу. В этом, по мнению Августина, будет заключаться истинное благочестие и праведность.

Чувствуя свою вину, праведник будет непрестанно исповедоваться и каяться в своих грехах Богу, со страхом и надеждой моля Его о прощении и милосердии. Чувствуя благодарность, он будет радоваться каждому своему доброму намерению и действию как дару Божией благодати и будет славить за это Бога в своих молитвах, смиренно отдавая Ему свою веру и свою любовь.

Во все времена проблема «веры-неверия» была важнейшей проблемой жизни. Вера и неверие являются именно тем корнем, который питает постепенно вырастающее древо поступков и чувств человека.

Сегодня отчетливо осознается разрушительная сила атеизма. Отсекая от себя высшее человеческое измерение, человек платит за это опустошением своей души и потерей смысла жизни. Старики зачастую умирают, не зная, зачем была прожита жизнь. Идеалы их молодости превратились в пепел и прах.

Свобода человека дает ему возможность решать, как построить свою жизнь, но для осуществления выбора ему нужны примеры. И здесь на помощь ему могут прийти сочинения Отцов Церкви.

Христианское миропонимание дает человеку осознание того, что самостоятельно он не способен победить свою греховность. Через Иисуса Христа человек получает спасительную руку Бога. Получив божественную помощь, человек может продвинуться по духовному пути.

Доверие человеческого ума божественной истине является началом подлинной веры. Вера – это путь, отличающий этапы возрастания человеческого духа от инстинктивного желания творить добро и простого доверия до уверенности в бытии Бога и личном Его участии в жизни отдельного человека.

Сегодня привычные устои рушатся и вместо них создаются новые. Жаркие споры ведутся о том, каковы они будут. В истории человечества переходные периоды имеют одно важное сходство – они все открыты для творчества. Когда надежность и стабильность как в социальной, так и в духовной жизни отсутствует, мы все получаем прекрасный шанс определить свою духовную ориентацию. Как и в древние времена, так и сейчас, выбор чрезвычайно велик и этот свободный выбор дан человеку Богом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

Источники

Опубликованные источники

1. *Библия.*
2. *Августин Блаженный, О количестве души. Творения. Т. 1.* – Киев, 1998. – 743 с.
3. *Августин, Избранные сочинения. В 4 ч.* – М., 1786.
4. *Августин, Исповедь. В 13 кн. (Новый перевод).* – М., 1914. – 442 с.
5. *Августин. О Троице. / Пер. А. А. Тащиана. (Серия «Патристика. Тексты и исследования»).* – Краснодар: Глагол, 2004. – 416 с.
6. *Агафангел, архим. Объяснение Послания апостола Павла к Галатам.* – СПб., 1854.
7. *Аристотель. О Душе.* – М., 1975. Т.1
8. *Григорий Богослов, свт. Избранные творения.* – М., 2010.
9. *Ефрем Сирий. 15 Хрестоматия. Т. 4.* 1995
10. *Игнатий Брянчанинов, св. Аскетические опыты.* – М., 1993. 570 с.
11. *Лактанций: Божественные установления. Книги I – VII. Пер. с лат., вступ. ст., комент и указатель В. М. Тюленева.* – СПб., 2007. 512 с.
12. *Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях.* – М., 2006
13. *Немесий Эмесский. О природе человека.* – М., 1996.
14. *Ориген. О началах.* – Рига, 1936. С.145.
15. *Ориген. О началах. Против Цельса.* – СПб., 2008. - 792 с.
16. *Платон. Диалоги. Соч. в 3 т., Т.2.,– М.,1970.*
17. *Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 1, 2., – М., 1994.- 654 с.*

18. *Плотин*. Сочинения. – СПб., 1995. – 672 с.
19. *Тертуллиан*. О душе. – СПб., 2004.
20. *Юстиниан, св.* Грамота к святому собору об Оригене и его единомышленниках // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. 538 с.
21. *Юстиниан, св.* Послание к Мине // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. 538 с.

Литература

Монографические исследования

22. *Бехтерев В.М.* Психика и жизнь. Соч. в 2-х томах, т. 1 – СПб., 1999. 256 с.
23. *Бехтерев В.М.* Психология и жизнь. Соч. в 2 т. – СПб., 1999. Т.1
24. *Глубоковский Н. Н. проф.* Учение апостола Павла о христианской жизни в «Духе» и его самобытная независимость. Хр. Чт., 1904.
25. *Гроф С.* За пределами мозга. – М., 1993. – 504 с.
26. *Грузман.* Слезы мира и еврейская духовность. М.: Мысль, 2004. 380 с.
27. *Гумилёвский И.* свящ. Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. – Сергиев Посад, 1913.
28. Духовность человеческого бытия. – Владимир., 1998. – 208 с.
29. *Зенько Юрий Михайлович.* 14 Святоотеческая антропология и психология: основные авторы, работы и темы с I по XIV век.
30. *Катунина Н.С.* Основа духовности человека,– М., 2017. 260с.
31. *Катунина Н.С.* Природа духовности человека. – М., 2005. 257с.
32. *Лебедев В.* Послания святых Апостолов и Апокалипсис. Кн. 1–2. Послание святого ап. Павла к Римлянам. – Тамбов, 1901–1902.

33. *Сидоренко Алексей Константинович.* Космология Августина Блаженного. – Нижневартовск, 2002. 188с.

34. *Страхов П.* Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. – Киев, 2002. 188 с.

35. *Фомина З.В.* Человеческая духовность: бытие и ценности. Саратов, 1997.

Учебные пособия

36. *Давыденков Олег прот.* Догматическое богословие: учебное пособие. – М., 2013. – 624 с.

37. *Дворкин А.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород, 2003. – 816 с.

38. *Иванов А.* Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета. Обзорение посланий Апостольских и Апокалипсиса. Изд. 3-е, испр. – Киев, 1875.

39. *Иванов. А.В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета Ч.1. – СПб: Воскресение, 2002. – 366 с.

40. *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или комментарий на книги Священного Писания Нового Завета, т. 10. Послание святого апостола Павла к Римлянам. – СПб., 1912.

41. *Малиновский Н., прот.* Очерки православного догматического богословия. – М., 2003. 540 с.

42. *Никанор (Каменский), еп.* Толковый Апостол. Ч. 2–3. Объяснение посланий св. ап. Павла. – СПб., 1904-1905.

43. *Столяров А.А.* Патрология и патристика. – М., 2004.

44. *Философская энциклопедия.* В 5 т. – М., 1970. Т.5. С381.

45. *Шиманский Г. И.* Нравственное Богословие. – Киев, 2005.

Статьи

46. *Федотова В.Г.* Душевное и духовное//Философские науки. 1988. №7.

Авторефераты

47. *Катунина, Н. С.* Природа духовности человека: Гносеологический аспект. – М., 2005

Ресурсы удалённого доступа

48. *Архимандрит Киприан (Керн) 13* Антропология св. Григория Паламы [Электронный ресурс]

[URL:http://krotov.info/history/04/kern/19.htm](http://krotov.info/history/04/kern/19.htm) (дата обращения: 03.02.2018)

49. *Блаж. Феодорит Киррский.* Толкование на послание к Римлянам., [Электронный ресурс]

[URL:https://www.litres.ru/static/trials/06/28/31/06283152.a4.pdf](https://www.litres.ru/static/trials/06/28/31/06283152.a4.pdf)
(дата обращения: 03.02.2018)

50. *Блаж. Феофилакт Болгарский.* Толкование на послания ап.Павел [Электронныйресурс]

[URL:https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij](https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij) (дата обращения: 03.02.2018)

51. *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. [Электронный ресурс] [URL:https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/](https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/) (дата обращения: 17.01.2018)

52. *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. Т. I. [Электронный ресурс]

[URL:http://litresp.ru/chitat/ru/Б/bulgakov-makarij/pravoslavno-dogmaticeskoe-bogoslovie-tom-i](http://litresp.ru/chitat/ru/Б/bulgakov-makarij/pravoslavno-dogmaticeskoe-bogoslovie-tom-i) (дата обращения: 14.12.2017)