

Николо-Угрешская Духовная семинария
Кафедра Богословия

**«ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ
ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ»**

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание степени
магистра богословия

Автор: /свят. Сергей Акашев/

Научный руководитель: /канд. богосл.
свят. Валерий Духанин/

Дзержинский

2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. РАЗЛИЧНЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА СВОБОДУ И КРОЮЩИЕСЯ ЗА НИМИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ	15
1.1. Христианское откровение о человеке как фундаментальные антропологические истины.....	18
1.2 Гуманистическое понимание свободы как вседозволенности и утверждении собственных прав.....	22
1.3 Христианское понимание свободы, отвержение своей воли ради обретения себя в Боге	26
ГЛАВА 2. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА	34
2.1 Христианское осмысление понятия «индивидуация»	34
2.2 Христианское понимание индивидуальности.....	41
2.3 Объективная возможность и процесс христианского совершенствования.....	48
ГЛАВА 3. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ КАК СЛЕДСТВИЕ РАСКРЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ.....	54
3.1. христианское осмысление проблемы гениальности	54
3.2 Православное учение о предназначении человека.....	58
3.3 Святость как раскрытие индивидуальности в Боге, вопрос крестоношения	63
3.4 Соборность, как идеал земного совершенства	73
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	80
БИБЛИОГРАФИЯ.....	85
Источники	85
Литература.....	87

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность

Облик современного мира, открывающийся пред глазами каждого человека, помимо Божьего попечения, зависит еще и от человеческих устремлений. Человек, некогда призванный возделывать райский сад и ныне остается тем существом, который своими трудами влияет на облик того мира, в котором живет. Способный к творчеству человек вкладывает в облик мира, как в некую общечеловеческую картину, штрих, присущей его натуре, связанный с его внутренним самоощущением, культурным уровнем. Но современное общество, во многом отошедшее от норм христианской морали и потерявшее спасительных якорь – Церковь, расплылось в бесчисленном многообразии этических принципов, порой противоречащих друг другу, каждый из которых гордо именуется человеческой индивидуальностью. И даже то, что традиционно считалось греховным, ныне теряет свою негативную окраску, становясь простым «своеобразием поведения», все более деградирующей моралью.

Культура современной жизни предлагает нам множество примеров «ярких», популярных личностей, которым призывает подражать, навязывая тем самым и неприемлемые для христианина ценности, и несвойственные его характеру идеалы. Впечатлившись внешней привлекательностью предлагаемого образа, человек невольно корректирует моральную норму своей жизни и в силу бесчисленного множества окружающих его примеров и невозможности реализовать каждый из них в своей жизни не может определиться в собственных своих стремлениях; гоняясь за иллюзорной привлекательностью, теряет себя.

Решить эти проблемы позволяют исследования в области самопознания, которую твердо оккупировали различные психологические школы, но из-за различных подходов к пониманию человеческой личности,

которые зачастую прямо противоположны друг другу, данное учение не может быть сформулировано ими. Проблема осложняется и тем, что, основываясь исключительно на философских размышлениях о человеке, не учитывая религиозного откровения, психология дает неверный, искаженный ориентир для обретения себя.

В тоже время, постановка вопроса в таком ракурсе дает нам возможность по-новому взглянуть на Библейское откровение и святоотеческое наследие, в котором заключен бесценный материал по интересующим нас вопросам. Так что подлинный процесс самопознания невозможен без учета знания христианской антропологии.

Степень разработанности проблемы

Тема назначения человека является одной из ключевых в спектре антропологических вопросов и от того ее можно вычленивать уже у первых христианских авторов, которые, впрочем, не задавались задачей тематического разделения вероучительных истин. Одним из первых о назначении человека заговорил апостол «языков» Павел, чем привлекал к вере во Христа, им была развита идея «богоусыновления», как конечная перспектива христианского совершенствования. Апостол настаивает на сыновстве людей Богу, на «сонаследничестве со Христом», на «Духе усыновления», — все это, как плоды искупления от клятвы закона (Рим. 8,14-18; Гал. 4,5-7). Отличительной чертой апостольского века в плане христианского совершенствования является педалирование идеи единения со Христом, тогда как в более позднее время на первый план выдвигается мысль о просвещении благодатью Святого Духа.

Уже у Иринея Лионского встречаем мысль: «Сын Божий стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим», - которую позднее несколько иначе повторяет Афанасий Великий, чья формулировка становится классической: «Он вочеловечился, чтобы мы обожились». В разработке вопроса назначения человека так же особое место занимает Немезий Эмесский, и, хотя труды его имеют неоплатонические склонности,

все же он впервые особым образом заговорил о творческом предназначении человека и его высоком достоинстве.

Далее мысль об обожении, как о конечной цели христианского совершенствования крепко закрепляется в христианском сознании. У каппадокийцев идея обожения предстает в христологических аспектах; прп. Максим Исповедник, разрабатывает ее в дискурсе мистического богословия. Но наивысшее свое раскрытие богословие обожения находит в трудах свт. Григория Паламы, он характеризует обожение как полноту синергии, совершенную энергийную соединенность Бога и человека.

Иначе дело обстоит с термином индивидуальность, который является синонимом понятия личность, подчеркивая ее своеобразие. «Концепция личности с ее абсолютным и онтологическим содержанием возникла в результате тех усилий, которые предприняла Церковь, чтобы найти онтологическое выражение своей веры в Троидного Бога».¹ Античность не знала этого термина, а пользовалась *πρόσωπον* – лицо, маска. И именно из богословия этот термин перекочевал в современную науку, в том числе и психологию, которая стала по-своему его интерпретировать. «Наша личность произошла не от природы, а особым актом Божественной воли. Без Бога и вне Бога нельзя объяснить человеческой личности».² Тем не менее нецерковная психология, занимаясь вопросом личности, предлагает свое видение. «Анализируя существующие теории личности З. Фрейда, А. Адлера, К.Г. Юнга, Э. Эриксона, Э. Фромма, К. Хорни, Г. Олпорта, Дж. Кеттела, Г. Айзенка, Б.Ф. Скиннера, А. Бандуры, Д. Роттера, Д. Келли, А. Маслоу, К. Роджерса, эти авторы пришли к выводу, что кроме основных положений о природе человека и мире, образующих фундамент теории личности, на мышление теоретика влияют такие обстоятельства, как исторический период, уровень развития психологии и других дисциплин к

¹ Иоанн (Зизулас), митр. Личность и бытие // Начало. СПб., 1998, № 6. С. 86.

² Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук, Киев., 2003. С. 194.

этому времени, академическое образование и личный жизненный опыт».³ Притом надо отметить, что сама психология не является наукой в строгом смысле, так как не имеет единой общепринятой системы, из которой бы она исходила, а является скорее философской концепцией, которая может значительно отличаться одна от другой. За неимением возможности и за ненужностью охватить их все, что потребовало бы написания отдельного труда, в данной работе мы ограничимся представлениями К. Г. Юнга взятыми нами по причине их наглядности и большой влиятельности на общественное сознание.

Среди церковных авторов вопрос к такому явлению как личность (личность в христианском понимании не является понятием, ибо она не есть часть природы и отвечает на вопрос не «что», но «кто») с особым интересом стал развиваться в новое и новейшее время, не оставляя этого интереса и до сего дня, так что, пожалуй, вопрос личности является одним из самых актуальных вопросов христианской антропологии. Именно в это время личность увязывается с другим фундаментальным антропологическим явлением – свободой, без обращения к которому невозможен ее адекватный анализ.

Обзор источников и литературы

Надо заметить, что так или иначе на антропологические темы писали очень многие св. отцы с самого появления христианской письменности, поскольку антропологические идеи использовались при обращении к самым разным богословским вопросам. Мы остановимся на основных святоотеческих антропологических работах и на авторах, мысли и идеи которых наиболее важны с антропологической точки зрения.

Антропологические и психологические темы встречаются в трудах, приписываемых уже св. Дионисию Ареопагиту: «О божественных именах» и «О мистическом богословии». Есть они у ранних христианских апологетов,

³ Миронова М. Н. Личность в психологии и христианской антропологии // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология 2006. Вып. 2. С. 150.

писавших во втором веке, у свт. Афинагора Афинейского в труде «О воскресении мертвых», свт. Феофила Антиохийского «К Автолику», Минуция Феликса в «Октавии», Мелитона Сардийского «О воскресении», «О природе человека», «О сотворении человека», «О послушании», «О чувствах», «О вере», «О душе и теле» и др. у мч. Иустина Философа в «Разговоре с Трифоном иудеем», Ермия «Осмеяние языческих философов». Одним из первых трудов, посвященных вопросам свободы воли, была работа свт. Иринея Лионского, «О том, что люди свободны и имеют способность избрания».

Далее антропологические темы затрагивают: Тертулиан, пишущий о природе и происхождении души в работах «О назначении души», «О свидетельстве души», «О душе»; свт. Климент Александрийский в «Строматах» акцентирует внимание на сатериологической части в антропологии. Нельзя обойти вниманием и выдающегося Оригена, неправо учившего, в частности, о том, что назначение человека состоит в избавлении от телесной вещественности и духовного возвращения в Божественную субстанцию. Антропологические и богословские воззрения Оригена подверглись критике свмч. Мефодия Патарского в работах «О Воскресении (Против Оригена)» и «Пир десяти дев», а также свт. Петра Александрийского «О том, что душа не существовала прежде тела». Так же исследованию человека посвящены работы свт. Киприана Карфагенского: «Книга о смерти», «Книга о благе терпения», «Книга о ревности и зависти», «Письмо к Донату о благодати Божией».

Характерным явлением для четвертого века является аскетическая письменность, основанная на глубоком постижении человеческого существа, достигнутым по средствам усердного подвига. Для нас важны работы: прп. Антония Великого «Духовные наставления», прп. Ефрема Сирина «Творения», «О непостоянстве человеческой воли», «О свободе человека», «О свободе нашей и о том, что человек создан свободным», прп. Макария Египетского «Духовные беседы, послания и слова», «О возвышении ума»,

«Об обращении души к Богу, и соединении с Ним». В это же время писали свт. Афонасий Великий, работы которого пронизаны идеей обожения, свт. Василий Великий, главным образом затрагивающий идеи падшего состояния человека (см., напр., его труды: «Об устройении человека», «Подвижнические уставы подвижающимся в общении и отшельничестве»), кроме того, в ходе тринитарных споров во многом благодаря свт. Василию стал разрабатываться один из важнейших антропологических терминов – «личность». Свт. Григорий Богослов также имел специальные антропологические работы: «О человеческой природе», «На целомудрие», «О душе», «К душе своей», «На гневливость». Из специальных антрополого-психологических работ свт. Григория Нисского можно назвать: «О душе и воскресении», «О жизни будущей», «К Гиерию о младенцах, похищаемых преждевременною смертию», «О совершенстве христианина», «Об устройении человека», главным образом его интересуют вопросы о времени творения и назначении человека, образ Божий, грехопадение и восстановление, которое, исходя из антропологических воззрений святителя, носит всеобщий характер. Также необходимо отметить труд Немезия еп. Емесского «О природе человека», это первая попытка систематической антропологии в нашей патристике. Немезий дает интересный синтез философии и христианского богословия. Он затрагивает вопросы гносеологии, экспериментальной психологии аскетики, ставит и проблемы назначения и достоинства человека.

Антропологическую заостренность имеют практически все труды блаж. Августина: «Исповедь», «О граде Божиим», «О Троице», «О бессмертии души», «О количестве души», но, несмотря на значительный авторитет, особенно на Западе, взгляды относительно умаления свободы человека не получили всеобщего признания, выразителем православного взгляда по этому вопросу, учения о синергии, стал прп. Иоанн Кассиан Римлянин, все его творения также пронизаны антропологической тематикой. Два письма прп. Исидора Пелусиота посвящены вопросам души: «Письмо пресвитеру Дигиптию» и «Письмо врачу Проэспию». Важное

антропологическое значение имеет работа свт. Кирилла Александрийского «Против антропоморфитов», в которой он раскрывает проблему образа Божия в человеке, а также «О вочеловечении Господа», где опровергает богословско-антропологические идеи Нестория. Важны для изучения антропологии также «Творения» прп. Нила Синайского; с опорой на христологию пишет «о природе человека» свт. Феодорит Кирский. Об образе и подобии Божиим, свободе, исцелении души, просветлении ума пишет Диадокх, еп. Фотики, в своем «Подвижническом слове».

В силу указанной близости аскетических творений к антропологии нельзя обойти стороной «Лествицу» аввы Иоанна, по достоинству получившую большое влияние и распространение. Важны «Руководство к духовной жизни» прп. Варсанофия Великого и Иоанна Пророка, «Творения» аввы Фалласия, «душеполезные поучения и послания» аввы Дорофея, «Слова подвижнические» прп. Исаака Сирина, а также сочинения прп. Анастасия Синаита. Об обожении как цели христианской жизни пишет прп. Максим Исповедник, антропологические взгляды его христоцентричны, что во многом связано с борьбой за догматическую чистоту.

Важное место принадлежит прп. Иоанну Дамаскину, известному создателю догматической системы «Точное изложение православной веры», в которую вошли и антрополого-психологические идеи, также антропологическую заостренность имеют его работы: «О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси», «Против манихеев», «Слово против несториан», «Об образе Божиим», «О природе человека» и др. Синтезировал и пояснял целый ряд антропологических вопросов, прекрасно начитанной в отеческой мудрости Константинопольский патриарх Фотий,

Новый виток аскетической традиции связан с именем прп. Симеона Нового Богослова. Согласно его антропологическим воззрениям во всем видимом творении нет ничего выше человека. Но также он учит, что человек в своем грехопадении изменил своему предназначению и целью его жизни

является возобновление утраченной связи. От него осталось множество слов, «Деятельные и богословские главы», а также «Божественные гимны». Антропологические темы проходят и в комментариях на Священное Писание свт. Феофилакта Болгарского, для него характерно требовательное отношение к человеку, который должен понести много трудов по очищению и образованию себя.

Работы прп. Григория Синаита «Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях», «Наставление безмолвствующим», «О безмолвии и молитве» и др. являются квинтэссенцией всей предыдущей аскетической традиции, пережитой личным опытом. К периоду расцвета исихастского движения относится и имя прп. Никифора Уединенника. Русскому читателю он известен практически как автор одного слова – «Слова о хранении и трезвении сердца». Важнейшие темы святоотеческой антропологии и психологии были продолжены и развиты в трудах свт. Григория Паламы – выдающегося христианского богослова, подвижника, защитника исихазма, чья основная заслуга стоит в переложении аскетического опыта на язык философских понятий. Практически все антропологические темы, так или иначе, попали в его поле зрения, причем всегда и во всех темах он старается увидеть их духовно-сотериологические стороны. Так, например, он много писал в защиту тела, которое, по его мнению, только еретики называют злом и извоянием лукавого. Для него же тело есть орудие души, которое, по мере ее очищения и преобразования, также преобразится. Останавливается он и на проблеме связи души и тела, пишет об их особом соединении – сопряжении. Интересно, что в этом сопряжении особую роль играет сердце – что непонятно для академической антропологии, но совершенно обоснованно в исихастской традиции умного делания. В этом же ключе он пишет и о различных психологических проблемах, соединяя их с душеспасением.

Исихастская традиция на Руси связана с именем прп. Сергия Радонежского, который, хотя сам и не оставил сочинений, по благословию патриарха Филофея завел в своем монастыре общежительный устав.

Множество из его учеников разошлись по русской земле, основывая новые монастыри; одним из них был прп. Нил Сорский, выразитель позиции «нестяжательного» монашества, стремившегося всецело предавать себя лишь молитвенному деланию. После себя прп. Нил оставил «Устав о скитской жизни», впитавший в себя учение прпп. Григория Синаита и Исаака Сирина.

Но перевод «Добротолюбия» на славянский язык состоялся несколько позднее и был связан с новым возрождением аскетических идеалов, осуществившихся в лице прп. Паисия Величковского, перенявшего принципы своего учителя Евгения Вулгариса, имевшего неудавшийся опыт перевода и издания трудов отцов-подвижников. Вокруг преп. Паисия в итоге собралось огромное количество братии, которая, перебираясь за ним с места на место, оставляла духовно-научные центры, занимавшиеся переводческой деятельностью, что послужило возвращению монашества к забытым исихастским традициям.

«Инициатива публикации исходила от митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Гавриила, друга свт. Тихона Задонского»⁴, оказавшего, в свою очередь, влияние на свт. Феофана Затворника, предпринявшего перевод «Добротолюбия» на русский язык, превышающий по содержанию даже греческие издания. В своем переводе святитель намеренно опустил психофизический способ умного делания, считая его небезопасным для подвижающихся без опытного руководителя, которого, в силу духовного оскудения, найти было непросто. Кроме переведенных трудов свт. Феофан пополнил коллекцию аскетических творений и собственными многочисленными сочинениями.

Современником Вышенского Затворника был свт. Игнатий, также пополнивший сокровищницу святоотеческой мудрости пятью томами «Аскетики», которую именовал «наукой из наук»⁵.

⁴ Плакида (Дезей), архимандрит. «Добротолюбие» и православная духовность. М.: Православный Свято-Тихоновский Университет, 2006 С. 70.

⁵ Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. I. М. 2001. С.445.

К русским сочинениям можно отнести и поучения преп. Серафима Саровского, собранные Мотовиловым; старец, кроме того, являет собой пример подлинной христианской радости, что делает весьма ценным не только его поучения, но и «житие». Со славянским переводом «Добротолюбия» «уходил в затвор Серафим Саровский, Макарий и Амвросий Оптинские»⁶. Именно через Оптину пустынь во множестве распространились труды прп. Паисия, которые вошли в основу «старчества», продолжавшегося в Оптине до самой революции.

Традиция исихазма и в наше время не прекращает своего существования. На Афоне хранителями этих традиций явились такие отцы, как: «Каллиник Исихаст (+1930) и прп. Силуан Афонский (1866-1938) – русский монах из монастыря св. Пантелеймона, житие и творения которого на Западе стали известны благодаря его ученику архимандриту Софронию (Сахарову) (+1993). Отец Иосиф Исихаст (+1959) в полной мере может считаться предтечей нынешнего возрождения монашеской жизни на Афоне»⁷. Следует упомянуть также недавно прославленного Паисия Святогорца (+1994), писавшего слова о духовной жизни, изданные в пяти томах, отца Ефрема Филофейского, издавшего воспоминания: "Мой старец Иосиф Исихаст и Пещерник," отца Ефрема Катунакского, отца Эмилиана из Симонопетра, отца Василия из Ставреникиты. Влияние, оказываемое этими отцами, не только свидетельствует о наличии в современном мире исихастского предания, но и делает его частью культурной жизни греков.

Объект исследования: христианская антропология и психология

Предмет исследования: индивидуальность и предназначение человека в христианской антропологии и психологии.

Цель исследования: дать богословское осмысление (построить богословскую систему) взаимосвязи раскрытия человеческой индивидуальности с соответствием божественного о нем замысла. Другими

⁶ Митрофан (Волкодав), иеромонах. Основы духовной жизни по славянскому «Добротолюбию». М.: «ОЛМА-ПРЕСС». 2002. С.14-15.

⁷ Плакида (Дезей) архимандрит. «Добротолюбие» и православная духовность. С. 245.

словами, постигая себя в Боге, уподобляясь Ему, человек в большей степени должен соответствовать Божественному о нем замыслу.

Задачи исследования

1. Оценить значение Божественного Откровения о человеке, данного в Священном Писании для современной психологии и антропологии, а также ценность исследований, основывающихся не на религиозном мировоззрении.

2. Определить взаимосвязь таких явлений как свобода и индивидуальность, в чем заключается разница в понимании свободы у церковного и нерелигиозного, гуманистического мировоззрения.

3. Определить, как понимается и каким образом раскрывается человеческая индивидуальность согласно светской психологии на примере концепции Карла Густафа Юнга, а также в контексте христианской антропологии. Выявить существенные различия в подходе к данному вопросу. Оценить философскую глубину нецерковных интуиций и возможность их богословского осмысления.

4. Разобрать и проанализировать понятие «индивидуация», определить возможно ли христианское наполнение этого термина.

5. Оценить святость и гениальность как итог индивидуальных стремлений.

6. Рассмотреть понятие крестоношения с позиций Божественного промысла о воспитании личности и ее внешней реализации.

7. Рассмотреть вопрос Соборности Церкви как единства своеобразных и уникальных ее членов.

Методология исследования

Исследования работы имеют междисциплинарный характер и касаются антропологии, аскетики, апологетики, православной философии и психологии, педагогики, что обусловило и использование соответствующих методов:

- исторического,

- источниковедческого,
- типологического,
- аксиоматического (догматического),
- феноменологического,
- сравнительно-аналитического,
- аксиологического.

Гипотеза исследования: Процесс подлинного самопознания невозможен без учета знания библейского откровения и святоотеческого наследия и в полной мере реализуется в рамках аскетического трезвения. Постигая себя в Боге, уподобляясь Ему, христианин в большей степени соответствует тому замыслу, который о нем имеет Бог; а в силу того, что Бог, творящий человека, знает его лучше, чем он сам, то и человек, таким образом, углубляет свое самопознание.

ГЛАВА 1. РАЗЛИЧНЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА СВОБОДУ И КРОЮЩИЕСЯ ЗА НИМИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ

Вот уже не одно тысячелетие людей, придерживающихся различных мировоззренческих позиций, занимает загадка человеческого бытия. Самые различные взгляды высказываются по вопросам его происхождения, его предназначения, смерти, да и, пожалуй, нет ни одного вопроса, касающегося человеческого существа, в котором было бы достигнуто полное единомыслие. Это связано с тем, что, так или иначе, человек является центральной фигурой всего мироздания, и от того, как мы будем мыслить о нем, зависит и наша общая мировоззренческая установка.

В современном мире, где христианские ценности порой воспринимаются чем-то отсталым, устаревшим, решение антропологических вопросов преимущественно доверяют физиологической и психологической сферам, окрашенным ореолом научности, что в сознании современного обывателя становится синонимом «Истины». А между тем именно христианство обладает бесценным по своему содержанию и неповторимым во внецерковной жизни опытом духовного подвига, ведущего к преображению человеческого существа и обожению. В этом опыте заложен огромный ресурс, который не теряет своей значимости и в современном мире, на основе которого может быть выстроена перспективная система развития и воспитания человека, которая могла бы стать альтернативой для современных гуманистических представлений о возможном человеческом будущем, так что брошенный лозунг Григория Флоровского: «Вперед – к отцам» никогда не потеряет своей значимости.

Прежде чем перейти к нашим исследованиям, необходимо оговориться, почему именно отношение человека к свободе полагается нами во главу угла, почему именно этот фундамент избран для построения нашей антропологической концепции.

Человек был создан существом свободным, более того, свобода есть одно из фундаментальных качеств человеческой души и стоит наряду с такими понятиями, как «разумность», «бессмертие». «К существенным свойствам человеческой души, делающим ее существом личным (ипостасным), — по мысли иерея Вадима Коржевского, — принадлежит сознание и свобода»⁸. Таким образом мы видим, что свобода напрямую связана с понятием личности. И если отнять эту существенную часть Божьего образа в человеке, то и назвать его человеком было бы невозможно. Он походил бы скорее на животное, которое, не имея свободы, руководствуется приходящими к нему желаниями, но в таком случае нет смысла создавать его разумным, ибо разум не имел бы своей руководящей функции. Свобода таким образом внутренне тесно связана и с интересующим нас понятием индивидуальности, которое мы употребляем с целью ярче выразить именно своеобразие человека. И хотя индивидуальность присуща и животному миру, но в полной мере отражается в своеобразии именно личностном. Хотя мы будем говорить не только о свободе как таковой, не только о внутренней связи свободы и индивидуальности, но и о различном понимании этой свободы и отношении к ней.

Бог создал мир от избытка Своей благодати, желая, чтобы и создание Его могло стать ее соучастником, но союз с Богом — есть союз любви, и оттого Бог создает не механических исполнителей Своих повелений, но человека, способного самостоятельно избирать, хочет он быть с Богом или нет. Дарованная свобода человеку служит тем необходимым условием, по которому человек осуществляет свое назначение в уподоблении своему Создателю, «в самом устройстве нашем не дано нам безгрешности потому же, почему и ты не признаешь слугителей исправными, когда держишь их связанными, но когда видишь, что добровольно выполняют пред тобой

⁸ Вадим Коржевский, иерей. Пропедевтика аскетике: компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004, С. 71.

обязанности. Поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добродетельно. Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости; а произволение зависит от того, что в нас; и что в нас, то свободно»⁹.

Необходимо отметить, что именно христианство принесло в мир идею о бесконечной ценности каждого человека, ибо душа его ценнее всего мира (Мф. 16,26), так как она предназначена к вечности. Отцами церкви разрабатывалось учение о личности. Но, восприняв идею своего высокого достоинства, люди ощутили в себе самоценность, отказавшись от Бога, даровавшего им это достоинство. В силу своей онтологической данности свобода, рассматриваемая через призму собственного достоинства, не перестала осознаваться, но стала выглядеть иначе, стала свободой от Бога. И в некотором смысле это мировоззрение имеет законное основание, так как Господь не нарушает этого дара свободы, хотя и наделял человека им для обратного. Исходя из такого отношения к Богу, от полученной от Него независимости, человек сам для себя определяет и систему ценностей, и манеру поведения. Сам для себя рисует образ своего своеобразия, который зачастую строится по принципу: приятно – значит мое, что далеко не всегда верно.

Таким образом, нас интересует не только свобода в ее онтологическом смысле, который связывает ее с понятием личности, но и различные понимания этой свободы, за которыми встают целые мировоззренческие системы. Конечно, автор отдает себе отчет, что свобода есть не единственное понятие, восприятие которого будет различаться в различных системах, но избирает именно ее как одну из наиболее фундаментальных и близких к заданной теме категорий.

⁹ Василий Великий, свт. Творения. Ч. 4. М., 1993, С. 156.

1.1. Христианское откровение о человеке как фундаментальные антропологические истины

Познание Бога может осуществляться как естественным образом, через рассмотрение созданного мира, который не только несет на себе отпечатки своего Создателя, говоря о Его премудрости и могуществе, но и символически открывает реалии небесной жизни¹⁰. Так и сверхъестественным, посредством божественного откровения, данного нам через духоносных мужей: апостолов и пророков. И хотя сверхъестественное откровение существенно выше и полнее раскрывает божественные тайны, все же не пренебрегаем мы и откровением естественным, вспоминая, что восточные мудрецы пришли поклониться Богомладенцу, по звездам увидев рождение «Царя Иудейского» (Мф. 2,1-2). И хотя преимущественно подобный подход относится к богопознанию, все же это не исключает и того, что данные предоставляемые нам Священным Писанием могут существенно расширять и уточнять научные представления, что не раз подтверждалось опытом. В частности, это касается и вопросов антропологии.

Библейское откровение повествует нам о важнейших моментах человеческого бытия: человек сотворен Богом, а не есть следствие эволюционного развития, человек поставлен над животными и над всем природным миром как венец его, «он – ипостась земного космоса, а земная природа – продолжение его телесности»¹¹. Это весьма существенно для нас, так как не человек зависим от окружающей его среды, но он как центральная фигура мироздания отвечает и за его облик. Действительно, мы вправе роднить человека с окружающим его миром, в том числе и с миром животным, но понимать, что облик их зависит от человека, а не наоборот, и если и находим в человеке те же страсти, что и у животного, то понимаем, что через него они вошли в этот мир.

¹⁰ О символическом реализме см. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы, Киев 2006.

¹¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 240.

Другая истина, дарованная нам Священным Писанием, открывает тайну человеческого устройства, его достоинства и предназначения. Бог в предвечном Своем Совете замыслил сотворить человека по образу и подобию Своему (Быт. 1,26), творит же его «по образу Божию» (κατ' εἰκόνα θεοῦ). И хотя святоотеческая мысль не высказывается однозначно по вопросу что есть образ и подобие, наиболее традиционно под образом понимают существенные признаки человека, такие как свобода, личность, бессмертие, разумность, творчество. Под подобием же подразумевают процесс Богоуподобления, возрастания в святости, которое не может быть даровано от начала, но результат человеческого стремления к своему Создателю. Важным для нас является, что «образ Божий – это богодарованное начало, позволяющее человеку жить в единстве с Богом и наделяющее его божественными свойствами»¹². Другими словами, наша богообразность есть необходимое условие нашего богообщения; для восприятия Божественных энергий человеку необходимы и соответствующие органы восприятия, которые суть и являются Божиим образом. Особенно важно подчеркнуть, что человек не мыслится как самодостаточная единица, он постоянно в силу своей онтологической богообразности соединен с Богом, питается и поддерживается Им, даже если не осознает этого или прямо враждует против Него. В этой богообразности и заключается как высокое достоинство человека, так и его призвание к святости, богоподобию, обожению, совершенству недостижимому и неведомому нецерковному человеку.

Но несмотря на это достоинство, человек не смог удержаться на дарованной ему высоте, и мир, совершенный настолько, что нам сложно об этом сейчас размышлять, омрачился грехопадением его царя. Грех исказил не только человеческую природу, смешался с ней, так что для многих представляется обычной функцией естества, но из-за человека изменился

¹² Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 104.

весь космос, вся вселенная. Факт этот свидетельствует о противоестественном состоянии как человека, так и мира.

Впрочем, омраченный грехопадением образ Божий в человеке, хотя и омрачился, но не исчез совсем, и после искупительной Жертвы, принесенной Христом за человеческий род, нам вновь открылась возможность войти в потерянный некогда рай, и даже больше, ибо нам обещано Небесное Царство. Но путь достижения его стал путем трудного делания и аскетического подвига. Помимо того, что сам этот подвиг, в правильном его употреблении, является спасительным для человека, он так же приводит к более глубокому постижению душевной жизни человека. Ценность христианства заключается не только в том, что оно открывает миру важнейшие истины о человеческой сущности, ее происхождении и назначении, но и в том, что эти истины были практически исследованы отшельниками в пустынях Египта, Синая, в свете божественной благодати открывающими таинственный мир человеческих душ. «Совершенно очистившийся от страстей, видит даже душу ближнего, хотя не самое существо ее, но в каком она находится устройении и каковы ее расположения и чувствования»¹³.

Аскетический опыт органически сочетается с догматическими церковными истинами, откровением данным нам о человеке и является их фактическим, жизненным воплощением. Преимущественно это касается вопросов учения о человеке как об образе Божьем и грехопадении. Эти истины с самого начала указывают на строго определенное место человека в этом мире, говорят о его высоком достоинстве, идеальной перспективе его развития, с одной стороны, и падшем состоянии, которое не является нормой его жизни, – с другой. Такие базовые установки существенно отличают христианский и нецерковный психологический взгляды на человека.

¹³ Иоанн Лествичник, преп. Лествица. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2004, С. 237.

В общих чертах это различие заключается в том, что нецерковная психологическая мысль, не признавая библейского откровения и не учитывая высоких достижений православного подвижничества, рассматривает человеческую природу как данность. Основываясь на натуралистических корнях в вопросе происхождения человека, она строится на верованиях в эволюционные процессы, что теснейшим образом связывает её с животным миром и его инстинктами, которые и в человеческой природе получают онтологический статус. Процесс совершенствования человека не включает в себя необходимость преодоления страстей, а идет по пути гармоничного уживания с ними, путем их своевременного удовлетворения. Христианское подвижничество в их представлении есть не только бессмысленное, но и вредное, приводящее к неврозам подавление естественных функций человеческой природы.

С другой стороны, отказ от признания создания человека по образу Божьему лишает его перспективы богоуподобления. Не признавая падшести и относясь к природе человека как к данности, психологическое сознание и сам процесс совершенствования не выносит за пределы земного благополучия. Самореализация, обретение себя, самоосуществление – эти психологические понятия не только не затрагивают эсхатологических перспектив и не простираются за порог смерти, но и зачастую относятся скорее ко внешней деятельности человека, чем к изменению его внутреннего существа.

Такие базовые отличия во взглядах на основы антропологии между религиозным сознанием и внецерковным, которое, если не вдаваться в детали, свойственно основным психологическим школам, ведут к тому, что и строящиеся учения будут существенно различаться друг с другом. Иллюстрацию этого различия нам бы хотелось привести на примере такого понятия, как свобода, раскрытие которого нам понадобится для решения поставленного вопроса о человеческой индивидуальности.

Построенные психологические системы, не учитывающие истин божественного откровения и опыта христианского подвижничества, невольно отказываются от бесценного дара, полагая в свои системы вымышленные основания, которые могут привлекать своей «научной» пронизательностью, но не будут отображать истинного явления вещей. Так обличает свт. Игнатий Брянчанинов ученость, оторванную от Церкви: «Познание Истины, которая открыта человекам Господом, к которой доступ – только верой, которая непреступна для падшаго разума человеческого, – заменяется в учености гаданиями, предположениями. Мудрость этого мира, в которой почетное место занимают многие язычники и безбожники, прямо противоположно, по самым началам своим, мудрости духовной, божественной. Нельзя быть последователем той и другой вместе; одной непременно должно отречься. Падший человек – ложь, т. е. образ мыслей, собрание понятий и познаний ложных, имеющие только наружность разума, а в сущности своей – шатание, бред, беснование ума, пораженного смертною язвою греха и падения. Этот недуг ума особенно в полноте открывается в науках философских».¹⁴

1.2 Гуманистическое понимание свободы как вседозволенности и утверждении собственных прав

Все мы, по свидетельству апостола Павла, «призваны к свободе» (Гал. 5,13), она является онтологической частью человеческого существа, как свидетельствует о том преп. Иоанн Домаскин: «Если человек сотворен по образу блаженного и пресущественного Божества, а Божие естество свободно и имеет волю по естеству, то и человек, как образ Божества, естественно свободен и имеет волю»¹⁵. «Но не в одном лишь христианском мире звучит призыв к свободе — этот призыв разносится по всему миру, как колокольный

¹⁴ Игнатий Брянчанинов, свт. Собрание писем. М., СПб., 1995. С. 426.

¹⁵ Иоанн Домаскин, преп. Толчное изложение православной веры, М., 1992, С. 156.

звон, пробирается в тайники души и вызывает ответное движение».¹⁶ Вложенная в естество изначально, свобода является не только данностью, но и заданностью, а в силу различных мировоззренческих установок может по-разному ощущаться, интерпретироваться и достигаться. В своих размышлениях о свободе В. В. Зеньковский выделяет, помимо свободы Христовой, свободу «натуральную», «оно как бы идет снизу, из глубины человеческой природы»,¹⁷ по существу своему обе они имеют один корень: свобода «натуральная» связана с попыткой естественным для человека образом, без обращения к Церкви, реализовать интуитивно ощущаемый, в силу своей онтологичности, призыв к свободе. Разрыв этих понятий складывался постепенно.

В XVI-XVII веках с коренными изменениями в общественной жизни Европы (капитализация, секуляризация) происходит процесс «обмирщения» и понятия свободы. Средневековая трактовка свободы как трансцендентной сущности человека, её божественной природы, не удовлетворяла требованиям естествоиспытателей и ученых зарождавшейся эпохи. Новое время на передний план выдвигает идею постигаемости умом не только окружающего мира, но и свободы человека, рационально её истолковывая. Незачем постигать Бога, ибо он непостижим разумом, но свободу человеческую – наш собственный опыт – даже обязаны. Так данная позиция «на несколько столетий заняла умы ученых»¹⁸. Главным методологическим принципом, которым руководствовались философы Нового времени, рационалистически подходящие к вопросу свободы, был принцип детерминизма (такой подход сохранил свое значение в бихевиоризме, в России же позиции детерминизма относительно свободы отстаивал И. М. Сеченов). Из такого отношения к свободе и рождается понимание ее как личного права; такая свобода приводит либо к произволу, вседозволенности, либо к компромиссу между Я и внешним миром.

¹⁶ Зеньковский В. В., прот. Свобода и соборность // Путь. 1927. № 7. С. 3.

¹⁷ Зеньковский В. В., прот. Свобода и соборность // Путь. 1927. № 7. С. 3.

¹⁸ Абрамов М.А. Неопределяемость свободы // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 62.

К XIX в. в основных чертах сложилась концепция либерализма с ее главным постулатом о непреходящей ценности и равноправии человеческой личности. Либерализм истолковывает свободу как право личности поступать по собственной воле и в первую очередь как возможность пользоваться неотъемлемыми правами человека; свобода индивида ограничивается лишь аналогичной свободой других людей. Логическим дополнением так понятой свободы является политическое равенство всех людей, без которого свобода не имеет смысла. Особое распространение такого миропонимания можно наблюдать в демократических странах современного Запада, где за права и свободы индивида борются с неуголимой яростью и самоотверженностью, особенно, как ни странно, когда этот вопрос касается прав и свобод известных меньшинств. По своему существу такое трепетное отношение к правам каждой личности вытекает из гуманистического понимания ее ценности. Пример борьбы за свои права для нас является весьма значительным и показательным, так как он в основании своем имеет претензию человека на признание обществом его «индивидуальных особенностей».

Зачастую при рассмотрении практически любой религиозной системы с подобных гуманистических позиций она представляется взгляду сводом определенных норм, правил, запретов, которые ведут к воспитанию рабской психологии, делая последователей той или иной религиозной общности типичными, однообразными ее представителями. Внешнему взгляду, воспитанному на «достижениях» в области психологии, кажется, что человеческая уникальность столь глубока и разнообразна, что не вмещается в единую для всех религиозную систему. «Индивидуальное никогда не является нормой. Лишь совокупность индивидуальных путей образует норму, но одновременно норма, претендующая на абсолютное значение, никуда не годится»,¹⁹ – красноречиво свидетельствует словарь аналитической психологии. Дело несколько осложняется еще и тем, что

¹⁹ Зеленский В. В. Словарь аналитической психологии, М.: Когито-Центр, 2008. С. 162.

практически все классические определения свободы говорят о ней как о свободе делать что-либо в своих интересах, согласно с личными убеждениями.

Гуманистический подход к антропологии утверждает, что «сущность человека состоит в его универсальности»²⁰, а «принцип гуманистического универсализма требует сочетания рационального, абстрактно-теоретического (отражающего преимущественно общее) с конкретно-социологическим (отражающим больше особенное) и иррациональным, художественно-интуитивным (лучше отражающим индивидуальное, единичное) подходами, не абсолютизируя ни один из них»²¹. Такое экзотическое своеобразие, окрашенное непременным желанием самовыражения и самоутверждения, не только отказывается от единой системы норм, но и пытается ставить свои собственные взгляды, какими бы они ни были, легализовать и принудить окружающее общество быть к этим взглядам толерантным. С таким мироощущением «человек воспринимает свои греховные стремления не как что-то внешнее и противоестественное, но наоборот – как принадлежность своей личности и считает, что без их удовлетворения он как личность не состоится и не будет обладать полнотой бытия и свободой»²². Не удивительно, что общая мораль и традиционные ценности с таким подходом к ним скоро преобразуются в бесчисленное количество мнений и практик, каждая из которых является допустимой и призвана не оскорбить изобилие человеческой уникальности.

Так же стоит отметить интересную сторону гуманистического понимания человека, основанную на экзистенциальной психологии. В современном гуманизме не вполне разделяется та точка зрения, что в человеке есть какая-то изначально данная ему сущность, которую нужно только обнаружить, как мы это увидим ниже при рассмотрении концепции К.

²⁰ Гарпушкин В. Е. Универсализм в философии и человек // *Общественные науки и современность*. 1991, №5, С. 122.

²¹ Гарпушкин В. Е. Универсализм в философии и человек // *Общественные науки и современность*. 1991, №5, С. 123.

²² Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии. С. 125.

Г. Юнга. «Человек – это, прежде всего, развивающееся, динамичное явление, что в системах современной антропологии выражается самым разнообразным способом: как эксцентричность (Х. Плеснер), неспециализированность (А. Гелен), свобода (Н. Бердяев), беспочвенность (Л. Шестов), открытость трансценденции (К. Ясперс) и т .д.... Этот динамизм вполне согласуется с идеей экзистенциализма, согласно которой человек, по словам Ж.-П. Сартра, обречён изобретать самого себя, постоянно менять условия своего существования, цели и задачи своей жизни, реализуя все новые и новые возможности».²³

Мысль эта для нас является интересной, так как говорит о том, когда закладывается и формируется человеческая личность, ее индивидуальный характер, но к ней мы обратимся несколько позднее, отметив для себя, что современная гуманистическая антропология мыслит человека динамически развивающимся существом.

1.3 Христианское понимание свободы, отвержение своей воли ради обретения себя в Боге

Современному нецерковному мировоззрению представляется, что христианство способствует развитию в человеке рабской психологии, ограничивает свободу личности и останавливает его развитие. Особенно сильна такая точка зрения на постсоветском пространстве, где целые десятилетия официальная пропаганда возвращала тезис «интеллектуальной ущербности и угасания религии». Само существование в Церкви «свободы личности» автоматически подвергается сомнению. Оппоненты христианства недоумевают: о какой свободе может идти речь, когда повседневный опыт красноречиво доказывает обратное? Навязчивая проповедь, навязчивая забота, навязанные отношения и поучения и полное безоговорочное подчинение церковной иерархии. Взгляд со стороны чаще видит навязанные

²³ Российское гуманистическое общество. Гуманистическое понимание природы человека
URL:<http://www.humanism.ru/ph12.htm> (дата обращения: 08.03.2016)

отношения, которые приводят к вынужденному подчинению, т. е. несвободе. И от того многие смотрят на верующих как на безличных роботов, которых используют для того, чтобы церковная машина работала без перебоев.

Такой взгляд, как мы рассмотрели, основан на гуманистическом, или как пишет Зеньковский «натуральном», понимании свободы, не просвященном действием божественной благодати. В действительности же все прямо противоположно, ибо «в Церкви мы не утрачиваем нашей свободы, а еще глубже и полнее переживаем ее»²⁴. По своему существу понятие это является антиномичным, в чем же здесь заключается секрет?

Одним из основных парадоксов человеческой свободы является то, что, входя в этот мир, мы принимаем ее не добровольно, не по собственному желанию, так что для некоторых она становится бременем²⁵, а вольное пользование ею порой приводит ее обладателя к вечному мучению, или точнее к тому результату, который был целью человеческих стремлений, что в отрыве от Бога, в сущности, является тем же.

Таким образом данная человеку свобода возлагает на него все бремя связанной с нею ответственности, как говорит о том святитель Григорий Нисский: «Поскольку в этом и состоит отличительное свойство свободы, чтобы желаемое избирать свободно, то виновник для тебя настоящих зол – не Бог, устроивший естество нерабственное и независимое, но неразумие, вместо хорошего избравшее худое»²⁶. И для того чтобы свобода приводила к блаженному состоянию, она должна быть правильно использована. В этом видится другой связанный с нею парадокс: для принесения доброго плода свобода должна быть лишена самостоятельности, принесена в добровольную жертву, в послушание Богу, от Которого была получена. Казалось бы, что тем самым, ставится под сомнение термин свободы, так как полагает человека в подчиненное состояние, но вместе с тем он приобретает новую окраску, о которой мы скажем чуть ниже. Сейчас же заметим, что такая

²⁴ Зеньковский В.В, прот. Свобода и соборность. С. 22.

²⁵ О том гениально пишет Ф. М. Достоевский, особенно ярко в «притче о великом инквизиторе».

²⁶ Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Гл. 5. Киев, 2003, С. 76.

подчиненность человека Божественной воле не случайна, но имеет онтологический характер. Все дело в том, что христианская антропология не может рассматривать человека как независимую ни от кого единицу. Он конечно и часть социальной среды, которая во многом обуславливает его поведение, но в большей степени это касается связи с Богом.

Связь эта не всеми осознается и ощущается, но это лишь субъективная сторона этого вопроса, объективно же Бог не оставил Своего попечения о мире. «Отец Мой доныне делает», - говорит об этом Христос (Ин. 5,17). В Боге, как в своем Создателе, все мироздание находит свое основание, Он есть начало бытия и источник жизни для всего существующего, в том числе и для человека. Притом среди всего тварного мира именно человек, в силу его богоподобности, имеет возможность непосредственного богообщения, он может усваивать Божественные энергии и через личное преображение благоукрашать и вверенный ему для творческого возделывания мир. И хотя жизненные силы каждого человека непосредственно поддерживаются Богом, связь человека с Ним может быть различной, начиная от неосознания ее и нечувствия к ней и заканчивая состоянием обожения, когда человек становится подлинным сосудом благодати Святого Духа.

С другой стороны, подчиненность божественной воле для христианина важна, и это для нас является принципиальным моментом, в силу осознания глубокой поврежденности своего естества. После грехопадения свободная человеческая воля стала удобопреклонной ко злу. Личные желания человека оттого и не могут быть подлинным основанием для выявления личностных склонностей, что каждое желание в себе имеет некую греховную примесь, а зачастую грех лежит и в самом основании наших желаний. Не являясь же природной нашей частью, грех незаслуженно претендует, и порой вполне успешно, на естественное свое присутствие в человеке. Стертая же грань между грехом и подлинным естеством человека не позволяет ему увидеть и познать себя.

Такое отвержение собственной воли имеет свое место и в аскетической традиции и связано с послушанием своему духовно опытному наставнику, волю которого подвигающийся воспринимает как волю Божию. Вступивший на путь отсечения своей воли первоначально неминуемо будет испытывать связанные с этим скорби, ибо «начало умерщвления и душевной воли, и членов тела бывает прискорбно».²⁷ И это неудивительно, так как еще в райском саду в грехопадении человек решает самостоятельно определять для себя, что для него хорошо и что плохо, тем самым отказываясь от послушания Богу. И с тех пор каждый человек вполне укрепился в том, чтобы стремиться удовлетворять собственные свои желания. Но между тем для врачевания духовных недугов приходится употреблять горькие пилюли, и, после того как естество подвижника исправится, он начинает испытывать скорбь уже, «когда увидит, что творит свою волю»²⁸. Наглядный пример подобной педагогики можно увидеть в отношении к ребенку, капризно желающему получить просимое, но которому родители не дают того в силу вредности желаемого; настаивают на своей воле, научая чадо послушанию, ценность которого дети узнают, уже повзрослев. Так и младенец в духовной жизни ощущает связанную с отречением от собственной воли прискорбность.

Утешением для послушающегося является освобождение от угнетающей совести, которое появляется в связи с тем, что ответственность за духовное состояние лежит уже не на самом подвижнике, но на его наставнике. Но послушание наставнику в некотором смысле является послушанием и Самому Господу, Который «благоразумно повинующегося ежедневно веселит»²⁹. Подвигающийся идет не путем самоутверждения в этом мире, не путем удовлетворения своих желаний, который в привычном понимании является источником получения удовольствия, удивительно то,

²⁷ Иоанн лествичник, прп. Лествица. С. 42.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 116.

что совлекаясь собственной воли, подвижник уже испытывает радость, которая является признаком благодатного озарения.

Усвоение себе послушания, согласно преп. Макарию, является необходимым условием для наследия вечной жизни с Господом: «Весьма многие из людей, хотя намереваются получить царствие и желают наследовать вечную жизнь, однако же не отказываются жить по собственным своим хотениям и следовать сим хотениям, лучше же сказать, следовать посевающему в них суетное; и не отрекшись от себя, хотят они наследовать вечную жизнь, что — невозможно».³⁰

Вполне справедливым был бы вопрос: для чего тогда человеку нужна свобода, если в конечном итоге Бог требует принесения ее в жертву послушанию, если человек хочет быть причастником вечной радости? Действительно, не даровав человеку свободы, Он не обрек бы не желающих идти к Нему на вечную погибель, лишил бы мира зла и всех связанных с ним нестроений. И хотя размышлять о том, что было бы, если б человек был иным, не совсем справедливо, так как мы не претендуем на право обладания подобными прозрениями, все же можно предположить, что человек перестал бы быть человеком, он был бы настолько же совершенным существом, насколько и неживым. Все дело в том, что добровольное пожертвование свободой непосредственно связано с еще одним центральным, не только для христианина, но для каждого человека, понятием любви.

Именно благодаря наличию свободы человек может любить, добровольно прилепляясь к предмету своих исканий. Любить нельзя по принуждению, такова природа любви. Бог создал мир от избытка любви, желая поделиться ею со способными ее воспринять живыми существами, могущими ответить взаимной любовью. Он попекается о человеке и Собственной Кровью восстанавливает утраченную с ним после грехопадения связь, желая и давая объективную возможность для спасения каждого. Но воспринять искупительную жертву за людские грехи человек должен

³⁰ Добротолюбие. М.: Сибирская Благовонница. Т. I, 2010, С. 101.

самостоятельно, добровольно придя к Богу и полюбив благодатную жизнь с Ним.

Желание разделить Божественную благодать заставляет человека подчинить свои несовершенные хотения Божией воле посредством исполнения данных нам заповедей, послушания Церкви и участия в Ее Таинствах.

Такое устремление к Богу способствует приобретению независимости от гнетущих страстей, человек переориентирует свою жизнь, так что реальностью становится не предыдущая греховная, но логика Евангельских суждений. И здесь мы сталкиваемся с еще одним удивительным явлением, понимание свободы приобретает новый оттенок – освобождения от греховного рабства. Именно такое понимание свободы предлагает нам Христос в Евангелии, говоря: «если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8; 31,32). Весь аскетический подвиг имеет целью достичь именно этого освобождения из греховного рабства и пока христианин находится в нем, действия его будут скованными, ущербными; «степень ограниченности зависит от меры его (человека) святости: чем более свободная воля склоняет человека к осуществлению воли Божией и отождествляется с ней, тем более он имеет возможности в плане реализации своей личной свободы, и наоборот»³¹. Надо также отметить, что это освобождение христианин приобретает не своими усилиями, совершаемый им подвиг служит для привлечения Божественной благодати и единения с ней. «Свобода во Христе дается нам лишь по благодати, она не может быть достигнута ни в порядке «естественной» эволюции, ни в порядке самосовершенствования, — тут нет никакой необходимости или закономерности. Свобода Христова приходит к нам лишь как благодатное осеяние Духом Святым, *и ее предусловием является смирение и предание себя на волю Божию*».³² Так же и апостол

³¹ Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии. С. 125.

³² Зеньковский В., прот. Свобода и соборность. С. 8.

Павел, перечисляя дары Святого Духа, заключает: «На таковых нет закона» (Гал. 5;23), тем самым свидетельствуя, что стяжавший благодать так близко приближается к Богу, что уже в самом этом богообщении может черпать правила жизни, ибо он становится руководимым уже не общими Церковными правилами, но Богом непосредственно.

Вообще в среде русских богословов XX века вопрос свободы рассматривается в связи с одухотворением человека посредством его воцерковления. «Ибо христианское учение о свободе, как и учение о Церкви, должно начинаться с учения о Святом Духе. Это то, что сейчас нам нужно более всего, ибо это то, что может быть более всего забыто в христианском сознании: рождение Церкви в Пятидесятницу, откровение Церкви как "дыхание Святого Духа"»³³. Но церковность здесь рассматривается шире, она мыслится здесь с позиций Церкви Вселенской, объемлющей и включающей в себя весь мир. «Подлинная свобода есть выражение космического состояния вселенной, её иерархической гармонии, внутренней соединенности всех её частей»³⁴. Достигается же эта гармония посредством устремленности, любви человека к Богу, в этом заключается человеческое назначение, реализуется его творческий потенциал.

Христианская свобода от рабства греху возможна только при подчинении человека Божией воле, хотя этот процесс и осложнен тем, что воля человека после грехопадения стала более удобопреклонной ко злу, и теперь необходимо преодолевать тягость естества, «отвергнуться себя», тогда как для Адама «творить добро было легко, а для совершения зла необходимо было преодолевать сопротивление природы»³⁵. Тем не менее для человека возможно теснейшим образом соединиться с Богом. Если сопоставить такие, например, признания Апостола, как «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), «любовь Христова объемлет нас» (2 Кор.

³³ Шмеман Александр протопр. Авторитет и свобода в Церкви. URL:<http://www.xpaspb.ru/libr/Shmeman/avtoritet-i-svoboda.html> (дата обращения 26.01.16)

³⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 374.

³⁵ Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии. С. 123.

5, 14), «все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Фил. 4, 3), «мы немощны в Нем, но будем живы со Христом силою Божиею в вас» (2 Кор. 13, 4), — то, очевидно, что как бы сама личность Христа вошла в Апостола и пользуется им как своим орудием, другими словами Апостол уже не чувствует грани между своей волей и волей Божией.

Но наиболее яркие слова по поводу совершенной свободы принадлежат, пожалуй, блаженному Августину: «*Magna est libertas posse non peccare; sed maxima libertas - non posse peccare* (Велика свобода - быть в состоянии не грешить, но величайшая свобода - не быть в состоянии грешить)».

ГЛАВА 2. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Рассмотрев различные подходы к пониманию свободы и определив, что это понятие неразрывно связано с интересующей нас «индивидуальностью», мы переходим к исследованию вопроса о личности. Как мы понимаем, отношение к свободе, заложенное в основание нашего мировоззрения, будет влиять и на подход к проблеме личности, развивающийся внутри этого мировоззрения.

Мы продолжаем анализировать разработки внецерковной психологии с позиций православной антропологии с целью более контрастного и объективного раскрытия заданной темы. Кроме того, именно в светской психологии мы обнаруживаем построения смелых философских концепций, которые ставят новые и доселе нераскрытые вопросы для православного богословия. По мере сил мы постараемся осветить и их. Для начала же мы рассмотрим понятие «индивидуации», введенное швейцарским психологом Карлом Густавом Юнгом. На нем мы останавливаемся по нескольким причинам: с одной стороны, если мы зададимся вопросом разбора психологических понятий личности, индивида, индивидуальности во всех ее школах, то тем самым обречем себя на написание отдельной работы, ибо «в психологии нет более употребляемого и, вместе с тем, противоречивого понятия, чем личность»³⁶. С другой стороны, Юнговская понятие индивидуации является классическим и имеет огромное влияние в формировании современного нецерковного сознания.

2.1 Христианское осмысление понятия «индивидуация»

Мировоззрение современного общества, отошедшего от христианского понимания мироустройства, в попытке доискаться «Истины» создает бесчисленные системы, пытающиеся хоть как-то утолить жажду

³⁶ Миронова М. Н. Личность в психологии и христианской антропологии // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология 2006. Вып. 2. С. 149

человеческих душ, интуитивно ищущих вечного Бога. Отказавшись от знания, дарованного Божественным Откровением, эти системы строятся на интуитивно ощущаемых полуправдах. Имея крупницы истины, они приходят к ложным выводам и, не являясь истинными, лишь выглядят достаточно правдиво. Отчасти в силу этой внешней правдивости, отчасти оттого, что подобные системы удовлетворяют совершенно различные вкусы потребительски настроенного общественного сознания, они воплощаются в жизнь, пользуются значительной популярностью, становятся массовым явлением и в конечном счете моральной нормой, закрепляемой государственными законами.

На глубины человеческого духа ориентируется психологическая система Карла Густава Юнга, создателя одного из направлений глубинной психологии, — аналитической психологии, в которой центральное значение имеет понятие «индивидуация». Необходимо отметить, что К. Г. Юнг сильно интересовался явлениями оккультного характера, так или иначе повлиявшими на выстроенную им психологическую концепцию.

Согласно К. Г. Юнгу, каждый индивид находится в постоянном процессе обретения себя. «Такие понятия, как “целостность”, “полнота психики”, “самостоятельность” или “становление целостности личности”, — пишет исследователь наследия психоаналитика Герхард Вер, — имеют в юнгианской психологии основополагающее значение»³⁷. Они связаны с тем, что в человека заложен некий подлинный, абсолютно своеобразный образ, который каждый индивид призван реализовать в своей жизни. Сам К. Г. Юнг интерпретировал этот термин так: «Индивидуация означает становление единственного гомогенного бытия, и в той степени, в какой «индивидуальность» включает в себе нашу глубочайшую, предельную и ни с чем несравнимую уникальность, она подразумевает также и становление собственной самости. Поэтому “индивидуацию” можно было бы перевести и

³⁷ Вер Герхард. Понятие индивидуации у Юнга // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 4. М.: Когито-Центр, 2004. С. 279.

как “становление личности” или как “самореализацию”»³⁸. Несоответствие внутреннего образа с тем образом, который мы имеем в действительности, вызывает в личности внутреннюю противоречивость, разобщенность и в конечном итоге приводит к психическим расстройствам.

Этот процесс самоосуществления, который Герхард Вер довольно точно выразил словами «человек должен стать тем, кем он предрасположен быть»³⁹, Юнг назвал «индивидуацией». Хотя, по нашему мнению, Юнг говорит не только о предрасположенности, но и о предназначении, которое не всеми осознается и реализуется. Целью этого процесса является обретение «самости» как некоего внутреннего идеала, к которому стремится индивид. Согласно Юнгу «самость» является центральной точкой всей психики, объединяющей ее сознательную (Эго) и бессознательную стороны. И хотя Эго, выступающее в качестве субъекта, универсально и индивидуально, оно подвержено изменениям, которые, подчеркивает Юнг, могут быть как патологичными, так и отражающими развитие и рост. Бессознательная же часть существует «априори»⁴⁰ и является следствием генетической памяти, взятой индивидом от предшествующих поколений, которую Юнг также именуется архетипами, которые, по его словам, объясняют существование «первобытной веры в перерождение»⁴¹. В то же время «самость» для Юнга – есть образ Бога⁴², и самопознание с Богопознанием связано напрямую. Мысль эта, внешне вполне схожая с христианской антропологией, однако, при внимательном рассмотрении имеет совершенно иное основание. Хотя и Христос именуется человеком богом (Иоан. 10,34), но все же Богом не по существу. Обожение как реализация человеческого назначения есть становление Богом по благодати, по причастности к божественным энергиям, зависимости от Него. В концепции же Юнга самоактуализирующийся

³⁸ Юнг К.Г. Очерки по психологии бессознательного. М.: «Когито-Центр», 2010. С. 199.

³⁹ Там же. С. 287.

⁴⁰ См.: Ламберт Кеннет. Процесс индивидуации. URL: <http://maap.ru/library/book/97/> (дата обращения 20.03.2015).

⁴¹ Юнг К.Г. О перерождении. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/1905520/> (дата обращения 26.01.16).

⁴² Юнг К.Г. Трансцендентальная функция. URL: http://www.sunhome.ru/books/b.transcendentalnaya_funkciya/31 (дата обращения 26.01.16).

человек бога обнаруживает в себе, в собственной своей самости, что в сущности является системой пантеистической.

На пути самоактуализации индивид может прельщаться общественными идеалами, которые имеют большое значение в социальной среде, но не имеют никакого отношения к его конкретной личности. «Побуждаемый “тайными соблазнительями” рекламы, средств массовой информации и создаваемой ими тенденции к коллективному нивелированию, “управляемый извне” человек рискует “потерять душу”; он уже не обретает себя самого, и это означает, что у него не происходит индивидуация», — поясняет Герхард Вер⁴³. И даже если он займет значительное положение в обществе, будет иметь хороший заработок и уважение, это не принесет ему внутреннего удовлетворения, он будет чувствовать, что что-то в его жизни не состоялось.

Именно этот принцип согласования жизни индивида с его предназначением лег в основу психотерапевтического метода швейцарского психолога. Согласно Юнгу, из-за несоответствия внешней жизни внутреннему предназначению индивида развиваются различные психозы, которые, подобно физической боли, свидетельствуют о внутреннем заболевании души. Надо отметить, что сам Юнг видел психоз положительным явлением, указывающим на заболевание души, которое без этого могло быть неявным.

Одним из существенных моментов концепции К. Г. Юнга является мысль о взаимодействии индивидуализированного человека с социальной средой. Индивидуацию Юнг строго противопоставляет индивидуализму, который в стремлении выразить свою исключительность теряет подлинную самость: «Индивидуализм означает сознательное подчеркивание, выделение и возвышение предполагаемого своеобразия в противовес коллективным соображениям и обязательствам»⁴⁴. Подлинная индивидуация, согласно

⁴³ Вер Герхард. Понятие индивидуации у Юнга// Энциклопедия глубинной психологии. С. 283.

⁴⁴ Юнг К.Г. Очерки по психологии бессознательного. С. 200.

Юнгу, органично взаимодействует с социумом, хотя и не причастна к понятию «коллективного», она прокладывает новую дорогу, устанавливает новые нормы, которые ведут к «развитию общества». Более того, исполнение человеком своего предназначения — это прямая задача индивида. Очень важным является и понятие нормы, которую Юнг берет за основу, а вместе с ним и практически вся современная светская психология: «Индивидуальное никогда не является нормой. Лишь совокупность индивидуальных путей образует норму, но одновременно норма, претендующая на абсолютное значение, никуда не годится»⁴⁵. Отсюда понятно, что нормой являются наиболее характерные для общества модели поведения, которые могут и должны изменяться вследствие индивидуирования общества.

Анализ предложенной Юнгом системы, исходя из знания, дарованного Божественным Откровением, дает интересные результаты. Первый и, пожалуй, базовый момент, который не учитывается Юнгом, — это падшее состояние человеческого естества. После падения Адама грех так глубоко ввелся в человеческое естество, что уже, кажется, составляет с ним одну природу. Не учитывая этого и взяв падшее человеческое естество за норму бытия, Юнг не ушел от этой искаженной грехом природы и в процессе индивидуации. Обретший самость индивид не преодолевает грех, но «гармонично», если так можно выразиться, уживается с ним. Но в силу того, что грех является чужеродным для человеческого естества и что наличие его так или иначе будет сказываться на индивидуальности, искажая ее, можно утверждать: юнгианская «самость» неподлинна, так как имеет греховную примесь, она — искаженный идеал, к которому, по Юнгу, должен стремиться человек. Из этого следует, что сама цель всех усилий в конечном итоге не приведет человека к обещанному «себе». И обнаруженный в себе бог, не является безгрешным, хотя в этом случае именно осознание себя богом будет определяющим в вопросе отношения ко греху. Грехом станет все то, что не соответствует «самости», какой бы она ни была.

⁴⁵ Зелинский В. В. Толковый словарь по аналитической психологии. М.: Когито-Центр, 2008. С. 162.

Очевидно, что в процессе индивидуации, в средстве, с помощью которого достигается «самость», выразилась оккультная сторона воззрений Юнга. «Самость» не просто молчаливо заключена в бессознательном, но пытается напомнить человеку о себе. Необходимо услышать ее и правильно понять, либо интерпретируя свои сновидения, либо используя разработанные психотехники. Погружая в сферу бессознательного, Юнг приобщает к миру духов, его архетипы приобретают персональный вид и «помогают» в процессе самопознания. Однако еще апостол Иоанн Богослов предостерегал: «...не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4: 1). Аскетический опыт отцов-подвижников свидетельствует, что вначале, когда сердце не очищено от страстей, человеку предстает не ангельский, но бесовский духовный мир. Примечательно и то, что не только сам индивид обретает себя искаженного, открываясь влиянию духовного мира; человек призывается изменить и общественную норму согласно тому, как он был научен. Притом всякое изменение, вносимое индивидуирующимся человеком, считается благим, и его следует принимать. Такая психологическая установка органично согласуется с популярной сегодня концепцией толерантности, насаждающей терпимость к вещам неприемлемым. Это аргументируется тем, что все — обычные люди, просто с другими интересами и вкусами, и с такими «особенностями» требуется считаться. Это хорошо видно в нынешней общественной жизни, и современный мир развивается именно по этому принципу.

Несмотря на то, что согласиться с представленной Юнгом концепцией в силу христианских убеждений мы никак не можем, все же остается вопрос, возможно ли наполнение термина «индивидуация» христианским смыслом. Действительно, мы можем говорить о призвании каждого человека к блаженной жизни вместе с Богом, которое также не все реализуют в своей жизни. Стремясь воплотить это призвание, христианин исполняет божественные заповеди, участвует в таинствах, приобщающих его к божественной благодати, очищается от грехов, преображается естеством.

Сам процесс очищения от страстей в то же время является и процессом самопознания, так как, осознавая, что в нем является грехом, часто скрывающимся за личиной естества, освобождаясь от греха, человек раскрывает заложенный в него божественный образ, уподобляется Творцу, обретает себя. И, вопреки утверждению последователей Юнга, что «норма, претендующая на абсолютное значение, никуда не годится»⁴⁶, мы уверены, что только в Церкви всякий человек может подлинно обрести себя, хотя это и не сразу очевидно.

Если смотреть на членов Церкви внешне, может сложиться впечатление, что все они достаточно схожи, так как схожи внешние проявления христианской жизни. Отчасти это верно, и внешняя обрядовая сторона церковной жизни действительно может для некоторых ее членов становиться самоцелью, за которой не чувствуется жизни. Но мысль о том, что Церковь закрепощает человеческую индивидуальность, абсолютно неверна. Церковь лишь указывает путь к самому себе, обращая внимание на то, что многое из того, что человек может считать своеобразием — грех, недостойный человека. Согласовав свою жизнь с божественными заповедями, человек не теряет своего своеобразия, но обретает себя подлинного.

Согласно с предложенной нами общей классификацией, построенной по принципу отношения к свободе, мы смело относим К. Г. Юнга к нецерковной психологии. Мы видим здесь невероятную ценность личности, призванную обнаружить в себе бога, а сдерживает человеческую свободу, если он находит в своих глубоких стремлениях, божественный характер? Кроме того, если мы посмотрим на наше современное общество, то обнаружим, что идеи швейцарского психолога очень живучи по разным причинам: с одной стороны, они научны и убедительны, так как действительно имеют подлинное основание в естестве человека, с другой — они заманчивы и соблазнительны, так как говорят о непреложной ценности

⁴⁶ Зеленский В. В. Толковый словарь аналитической психологии. С. 162.

каждого человека, из чего так легко рождается мысль об «избранничестве» с ожиданием появления внезапной возможности реализовать свои таланты. Но вместе с тем с рассмотренным нами гуманизмом концепция Юнга согласна не во всем.

Как мы уже говорили, современное гуманистическое мировоззрение строится на основании экзистенциальной психологии, которая предполагает постоянную изменяемость личности, и хотя она согласна с тем, что у человека есть определенные склонности, все же изначальный идеальный образ, «самость», ему не дан, и, следовательно, его не существует. И хотя наша собственная интуиция подсказывает законность экзистенциального подхода к человеку, все же нельзя отрицать справедливость и юнговских прозрений. Где грань между изначальной данностью и сознательным воспитанием? Вопрос этот вряд ли постижим до конца, но для осмысления понятия индивидуальности обойти его стороной мы тоже никак не можем.

2.2 Христианское понимание индивидуальности

Несмотря на то, что мы отметили психологическое происхождение выражений наподобие «подлинное я», тем не менее мы можем достаточно часто встречать его и в христианской литературе, и в силу частоты употребления их, мы в некотором смысле можем говорить о произошедшей в христианском сознании рецепции подобных терминов. Суть этих терминов сводится к вопросам самопознания, которое интересовали человеческие умы не одно тысячелетие. Так, знаменитая фраза на храме Аполлона в Дельфах, гласящая: «Познай самого себя», уже Сократом понималась как познание своей нравственной сущности. Стремление к самопознанию исходит из того, что мы не знаем своей сущности, и то, кем мы являемся сейчас, не есть собственно мы в идеальном своем проявлении.

Так, например, и среди православных автором мы находим мысли схожие с юнговским пониманием о том, что самость – есть Божий образ. С той же логикой обращают они взгляд на понятие свободы: «есть определение

свободы у Хомякова. Он производит слово «свобода» от славянских корней, из которых выводит, что «свобода» — значит «быть самим собой».⁴⁷ И далее: «быть самим собой значит найти в себе того человека, который является образом Божиим. А это дело — труд, подвиг всей нашей жизни. Нельзя в какой-то момент установить: вот кто я».⁴⁸ Хотя и сам процесс обретения себя в православном понимании разнится от юнговского подхода.

Но подобные выражения близко подходят к платоновской философии, которая также имела определенное влияние на христианскую мысль. Дело в том, что такая постановка вопроса подводит к перспективе обретения «подлинного я», но вместе с тем дают понять, что в нашем обычном состоянии мы «неподлинны». Таким образом получается два «я» — идеальный и реальный как фактическое осуществление идеального «я», которое всегда не во всей полноте воплощает этот идеал.

Мы говорили о том, что для внешнего человека подчинение заповедям, данным Богом, кажется ограничением его свободы, но если мы будем исходить из принципов православной антропологии, то убедимся, что именно добровольное подчинение себя им раскрывает для человека дверь самопознания, что в подлинной мере возможно только в Церкви. «В таинстве миропомазания дается нам все тот же "дар Святого Духа", дар стать, наконец и до конца, самими собой, свободными, Божиими, святыми».⁴⁹

Еще для ветхозаветного человека было известно, что он создан по образу и подобию Божию, святоотеческая мысль начиная уже со времен христианских апологетов обращается к этому вопросу, по-разному его интерпретируя, и в общем сводится к тому, что под образом видит сущностные характеристики человека, а подобие понимает как момент усовершенствования до состояния обожения. Важным для нас является то, что человек в большей степени, чем любое другое существо на земле, имеет

⁴⁷ Антоний Сурожский, митр. О свободе // Его же. Труды. – М., 2002, С. 409

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Шмеман Александр протопр. Авторитет и свобода в Церкви. URL:<http://www.xra-spb.ru/libr/Shmeman/avtoritet-i-svoboda.html> (дата обращения 26.01.16).

на себе отпечаток Божественного образа. Бог изначально создает человека совершенным, который постоянно созерцал Его, так как имел в нем родственные черты, и только грехопадение разлучило человека с Богом. Грех вошел в человека, лишил его прежних совершенств; но хотя и омрачился в человеке образ Божий, он все же не лишился его. Действительно грех положил глубокое разделение между человеком и Богом, лишенный этой близости, все дальше удаляющийся от Бога человек все с меньшей степенью являл собой и осознавал свою богообразность. Но в сущности своей человек не переставал быть образом Божиим. Когда же Бог обновил завет с человеком, даровав ему заповеди через пророка Моисея, а затем и Сам, воплотившись на земле, Он не говорил что-то новое, чуждое человеческому естеству, но проповедь Христа — это призыв вернуться к тем утраченным совершенствам, которые были дарованы Адаму изначально. Таким образом, как ни чужды бы казались для грешного человека евангельские заповеди, они онтологичны ему. Бог не желает сделать из человека того, кем он не является, но, зная человека, посредством привлечения его к исполнению Своих заповедей, Бог предлагает ему в том числе познать себя, какой он есть, каким был задуман. Другими словами, Бог создавший мир, установил для человека и определенные правила поведения, инструкцию к применению, согласно которой человек должен жить.

Если мы обратимся к притче о талантах (Мф. 25: 14-30), то обнаружим, что подателем их является некий господин, являющийся образом Самого Бога. Мысль о том, что Господь является подателем «талантов», проявляющихся не только во внутренних человеческих способностях, но и во внешнем его особом положении, приводит нас к пониманию того, что и наши изначальные склонности, и наше положение в обществе зависят от Бога. Конечно, человек, проявляющий усилия над собой, способен развить в себе те или иные качества, но все же конечный результат этих усилий зависит не от человека. Кроме того, Бог знает, что вручил, к чему мы склонны и способны, Он лучше знает нас, и именно для этого необходимо подчиниться

Ему, а Он говорит с нами через обстоятельства нашей жизни, о чем свидетельствует книга «Илиотропион» Иоанна Тобольского. Так мы, подчиняясь Богу, с благодарностью переживая все посылаемое нам, пытаемся постичь себя, дарованные нам таланты. «Вся христианская аскетика, а также и церковные каноны, направлены к отрешению от *своей* природы, от *своей* воли, стремясь к упразднению индивидуального, самостного, замкнутого в себе псевдоличного бытия».⁵⁰ Бог лучше знает нас, чем мы себя знаем сами, и именно для этого мы отвергаемся своей воли, своего самоутверждения в мире; с одной стороны, это необходимо для того, чтобы утверждаться в вечности, с другой стороны, чтобы нам утверждаться такими, какими нас хочет видеть Бог.

Такой процесс Божественного руководства происходит по принципу, описанному преподобным Серафимом Саровским, который главной целью жизни христианина видел в стяжании благодати Святого Духа. Купеческое же происхождение его учило не просто зарабатывать «барыши», но и с большей степенью работать в тех областях, которые приносят больше выгод. Что значит это для христианского подвижника? Здесь можно найти основание для Божественного водительства, ибо благодатным посещением, которое ничем земным не обусловлено по слову апостола: «Дух дышит где хочет», Бог показывает нам, какие действия наши угодны Ему. Это, с одной стороны элементарно, с другой стороны, мы не склонны обращать на это внимание. Часто даже в сознании воцерковленных людей можно встретить такое убеждение, что благодатное посещение даруется христианину только в первый момент его вступления в Церковь, потом же оно отнимается. Самое удивительное, все сознают, что благодать отнимается Богом, чтобы мы прилагали самостоятельные усилия для ее искания, но вполне удовлетворяются состоянием безблагодатным, и вновь затеплить угасшую лампадку в своем сердце никто по большей части не собирается. А между

⁵⁰ Зенько Ю. М., электронный словарь по христианской антропологии и психологии URL:<http://www.xpa-spb.ru/slov/1-11.html> (дата обращения: 17.03.2016).

тем благодатная жизнь – это естественная жизнь для христианина, и если Господь не посещает нас желанным утешением, стоит озаботиться тем, что жизнь наша чем-то не устраивает нашего мудрого Пастыря и Водителя. «Горение духа, ненасытное тщание есть неотъемлемое свойство христианской жизни»⁵¹.

Хотя, надо заметить, что конечная цель такого божественного водительства заключается не в земном самосовершенствовании, оно допустимо если не мешает главной задаче – приобщению к Богу в вечности. Ради осуществления этой высшей цели для нас бывает полезным не явным образом блистать многочисленными гранями своих талантов, но это не значит, что, не реализовываясь ярко, личность теряет свою индивидуальность, своеобразие и красоту. «Наше впечатление от известных натур усиливается тем, что мы мало ценим индивидуальное само по себе и признаем его лишь в яркой и красочной форме. Бесцветных натур в действительности мало. То, что многие из них не могут реализоваться в полную силу и проявляют себя лишь на периферии души, в мелочах, нисколько не отменяют принципа индивидуальности, но лишь затрудняют его осуществление».⁵²

В вопросе о том, когда и каким образом закладываются в человека его внутренние склонности и особенности, нам помогает теории о происхождении душ, наиболее вероятной, хотя и окончательно не утвержденной в православном богословии является та, что в создании каждого нового человека Бог соучаствует с земными родителями ребенка. Каждая новая личность даруется человеку от Бога, тогда как психо-физическое свое существо в различных генетических комбинациях он наследует от родителей. По этой причине человек схож со своими земными

⁵¹ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М. 2008. С. 20

⁵² Антоневич А. В. Принцип индивидуальности в педагогике В.В. Зеньковского. Проблема индивидуальности и личности // Философия человека: образовательные и гуманитарные технологии. – СПб., 2008, С. 467.

предками, от них наследуют определенные склонности, часть из которых воспитывается в нем, а часть наследуется генетически.

Таким образом, мы можем говорить о различных уровнях человеческого своеобразия. Мы выделим их три: с одной стороны, это те элементы, которые воспитываются в человеке с раннего детства или в более поздний период, эта та часть человеческого своеобразия, которая наиболее динамична и подвижна. С другой стороны, некоторые склонности передаются нам от родителей на генетическом плане, притом они могут иметь как положительный, так и отрицательный характер. Мы можем говорить о изначальной предрасположенности человека ко греху, если родители его им страдали, так, например, известно, что от родителей, страдающих алкогольной зависимостью, рождающиеся дети имеют ту же склонность. О существовании такой связи свидетельствует и Священное Писание: «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого *рода*, ненавидящих Меня» (Исх. 20, 5). Но с приложением усилий и с особой благодатной Божией помощью и эта часть человеческого естества может изменяться.

Получаемые от родителей склонности также являются составной частью человеческой индивидуальности, но все же это те стороны, которые отличают за периферийные зоны человеческого своеобразия, хотя и являются действительно глубокими и зачастую неискоренимыми, даже если задаться целью их изменения. Но все же склонности эти остаются только склонностями, которые располагают человека к принятию их, но не вынуждают, если только над человеком состоялось таинство крещения. Господь не делит Свои заповеди на применимость к только одного рода лицам, и вещи греховные и недопустимые недопустимы для всех, независимо от их внутренней склонности и расположенности, и от того мы склонны думать, что с Божией помощью христианин может преодолеть и генетическую испорченность, но это выходит из разряда явлений естественных.

Подлинную же глубину человеческой индивидуальности мы находим у самых истоков ее личности. В строгом смысле, согласно богословскому подходу к пониманию личности, мы можем говорить о ней только сейчас, ибо богословская терминология разделяет личность от сущности, и все что касалось у нас человеческой индивидуальности, говорилось об индивидуальности природной, схожей с животным миром. «К природе, таким образом, если о них пойдет речь в богословии, будут отнесены и сознание, характер, темперамент, способности и психологические качества, и та самая личность, которую мы знаем из психологии».⁵³ Что же касается личности, «как запечатленный в человеке образ Божий (она) недоступна всеохватывающему и исчерпывающему познанию. Личность не может быть объектом научного изучения в той же полноте и объеме, как предметы внешнего мира. Она всегда остается непостижимой в своей конечной глубинной сущности»⁵⁴. Но все же нечто о ней мы можем говорить, хотя и косвенно, по существующим у нас аналогиям в триодологии. Господь, дающий человеческому существу бытие, каждую личность делает отдельной и своеобразной. И если все остальное касалось периферийных зон, то это самый центр ее. Троичное богословие в едином божественном Существо видит три Лица, которые также разнятся между Собой «ипостасными свойствами». Это дает нам повод думать, что и каждое человеческое лицо, полученное от Бога, уже своеобразно и уникально, и, быть может, уже здесь закладываются какие-либо личностные предпочтения и таланты. И эта сторона человеческого своеобразия является априорной и неизгладимой. Конечно, данные размышления являются лишь авторской гипотезой, которая в силу непостижимости вряд ли перейдет в какой-либо иной разряд.

⁵³ Миронова М. Н. Личность в психологии и христианской антропологии // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология 2006. Вып. 2. С. 157.

⁵⁴ Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. СвятоТроицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 17

2.3 Объективная возможность и процесс христианского совершенствования.

Существенное отличие в христианском понимании назначения человека от других философских систем⁵⁵ заключается в том, что цель человеческой жизни не ограничивается лишь только земным его существованием, но простирается за черту смерти, уходя в вечность. Такая вечная перспектива человеческой жизни связана с догматическим учением, известным еще ветхозаветному человечеству и разбираемым отцами с первых веков существования христианства – всеобщему воскресению мертвых. Тема эта также антропологическая и имеет непосредственное отношение к человеческому предназначению.

Если мы обратимся к святоотеческому наследию для решения вопроса человеческого назначения, то обнаружим, что оно прямо вытекает из цели, с которой Господь сотворил мир. «Как только Благий и Преблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по избытку благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из не сущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое, также и человека, составленного из видимого и невидимого»⁵⁶. Мы видим, что Бог творит мир, чтобы Его благодатью могли наслаждаться разумные существа, то же касается и конечной цели жизни человека – разделить с Богом Его благодать, стать Богом по благодати.

Но говоря о призвании человека, мы не можем обойти стороной, каким образом оно достигается и в следствии чего, по объективным причинам, осуществление этого призвания становится возможным.

Будучи совершенным Существом, Господь и мир творит соответствующий Своим совершенствам, без изъяна: мир, на который в полной мере изливалась Его благодать, воспринимаемая и усваиваемая

⁵⁵ Разве что экзистенциализм ставит вопросы ценностей перед лицом смерти, что роднит его, в этом плане, с христианством.

⁵⁶ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.: Сретенский монастырь. 2003. С. 53.

человеком. Весь видимый мир был подчинен Адаму, для которого здесь было создано особое место, «Божественный рай, руками Бога насаженный в Эдеме, хранилище веселия и всякой радости. Ибо Эдем переводится как наслаждение»⁵⁷. Но источником радостей для Адама являлся не только благоустроенный райский сад; в первую очередь это была близость со своим Создателем. «Ибо телом пребывая ... в месте Божественнейшем и прекрасном, душою же он жил в высшем и более прекрасном месте, жившего в нем Бога имея своим жилищем и Его также имея своим славным покровом, и будучи облечен Его благодатью и наслаждаясь одним только сладчайшим плодом: созерцанием Его»⁵⁸.

Блаженная жизнь первых людей не была их заслугой, они не трудились для ее приобретения, и соблазнительные речи змея, привлекающие стать богами, пусть даже отделившись от их Создателя непослушанием, возымели успех. Грех стал непреодолимой человеческими силами преградой, разделившей его с Богом. Жизнь благодатная была утрачена, а вместе с тем изменилось и все мироустройство. Грех глубоко пронзили основы человеческого естества, так что и личная праведность рожденных от Адама детей не могла даровать им прежней блаженной жизни, все неизбежно попадали в ад.

Впрочем, Бог не оставил человека в пагубном состоянии, но по своему человеколюбию вновь даровал отпавшему человечеству возможность соединиться с Ним для блаженной жизни. «Только бесконечная любовь Бога Творца к падшему Своему созданию, почтенному образом и подобием Божиим, могла снова найти средство восстановить его и открыть возвратный путь к утраченному блаженству. Это средство к восстановлению падшего человека есть воплощение, жизнь между людьми, Божественное учение и чудеса, страдание, крестная смерть и воскресение из мертвых Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа; а возвратный путь к блаженству —

⁵⁷ Там же. С. 67.

⁵⁸ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. С. 68.

последование Его учению, житию, участие в Его таинствах и повиновение законным пастырям и учителям Церкви»⁵⁹. Но хотя освящение человека стало возможно благодаря вочеловечению Единосущного Отцу Слова Божия, оно все же есть дело всей Святой Троицы и совершается благодатным содействием Святого Духа. О том пишет апостол Павел: «Чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!"» (Гал. 4: 5-6). Таким образом, освящение совершается от Отца через Сына в Духе Святом.

Для человека вновь открылись двери рая, Христос, как новый Адам, стал родоначальником нового человечества, Он показал путь, зовет всех пройти по нему, добровольно вступить на брачный пир будущего века. «С точки зрения преп. Максима, предвечная мысль Божества предзрела в Своих определениях о человеке не столько ветхого Адама, сколько Нового, и уже в Нем и через Него все новое человечество, всю Церковь спасаемых. В этом Новом Адаме фактически исполнилось все предназначение человека, объединен весь мир и даровано обожение»⁶⁰. Но для получения утраченного некогда блаженства, чтоб засвидетельствовать свое подлинное намерение, теперь необходимо потрудиться, и даром данное Адаму, теперь достигается с большим усердием (Мф. 11,12). Важным моментом для нас является участие в Таинствах Церкви, которые имеют освящающее действие на человека. Открывается этот путь таинством крещения, оно «не только очищает сосуд, но совершенно его переплавляет», — учит нас св. Иоанн Златоуст⁶¹. Но главной силой в деле преображения человеческого естества служит Таинство Тела и Крови. «Христос сделал нас Своим Телом и дал нам Свое Тело»⁶². Приобщаясь Тела и Крови Христа, мы соучаствуем в тайне искупления человечества, теснейшим образом соединяемся со Христом, усваивая себе

⁵⁹ Иоанн Кронштадтский, святой праведный. Собрание сочинений в 6 томах. Том. 3. Киев: Оранта, 2006. С.122.

⁶⁰ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С.78.

⁶¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы, Киев 2006. С. 175.

⁶² Там же. С. 176.

Его искупительную жертву. Более того, через причастие становимся частью Тела Церкви, единым богочеловеческим организмом, преображаясь своим естеством. «Не принимаемая пища становится частью нашего организма, а наш организм, приняв эту таинственную пищу, т. е. Евхаристию, становится сам частью Христова Тела; не Евхаристия превращается в наше тело, а наше Тело превращается в нее».⁶³

Но в отличии от католических воззрений, где Таинство совершается «ex opere operato» и всегда имеет спасительное для человека воздействие, православная догматика утверждает, что приобщение Святых Даров может быть в суд и в осуждение, «от того многие из вас немощны и больны и немало умирает». (1Кор.11,30)

Таким образом, без должного сердечного участия и «достойной» подготовки к Церковному Таинству человек не только не приближается к Богу, но и отдаляется от Него, притом надо отметить, что на неочищенную от греха душу Таинство действует как катализатор, усиливая в человеке злое, так и Златоуст свидетельствует, что сатана вошел в Иуду с причастием. Если принять в расчет, что для освящения человека достаточно механического участия в Таинствах Церкви, то фактически усилия в деле спасения, которые от него требуются, будут ограничены понуждением себя в принятии их. Конечно, пример это весьма грубый, но он выражает суть. Дело спасения попадает в прямую зависимость от Бога, освящающего человека. В истории это напоминает спор Пелагия и блж. Августина; последний чрезмерно умалял заслугу человека в деле собственного спасения, всецело приписывая его благодатной Божией помощи. Православное учение олицетворял прп. Иоанн Кассиан Римлянин, выразив его как «синергия» Божественного и человеческого стремлений.

Всех призывает Христос к святости и совершенству, но, как мы видим, не все их достигают. Как некий маяк, виднеется идеал христианской святости – обожение, когда энергии Божества пронизывают стремящегося к Нему

⁶³ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы.. С. 176.

человека, усваиваются им и становятся как бы частью его существа. Такой идеал достижим, но воплощается он в жизни тех, кто всецело посвящают свою жизнь Богу. Мы видим, что желанное совершенство не достигается механически, но требует употребление всех человеческих усилий, ограничения себя, аскезы.

Традиция аскезы как ограничения себя знает не только христианство, она свойственна всем религиям и практически всем философским течениям, за исключением разве что гедонизма, который, собственно, и постулируется как отказ от аскезы. В различных системах практикуются разные его формы, различна степень его строгости, а также конечные цели, которые достигаются с его помощью. Часто даже при внешней схожести аскезы может существенно различаться в своей сути и вести к различным результатам. Мы не будем вдаваться в сопоставление различных аскетических традиций, но сосредоточимся на христианском ее содержании.

Когда фарисеи и ученики Иоанна Крестителя вопрошали у Христа, почему ученики Его не постятся, Он отвечал, что они будут поститься, когда отнимется от них Жених. Слова Христа исполнились в полной мере, так что вся книга деяний апостольский изобилует примерами возлагаемых на себя постов и стесненных положений, в которых находились ученики Спасителя. Не стоит сомневаться, что дух аскетический изменился во времена гонений на христиан, ибо та ревность, с которой христиане склоняли свои головы под мечи мучителей, свидетельствует о полном самоотречении, даже до презрения собственной жизни ради наследия небесных обителей. Когда же гонения окончились и христианство стало религией разрешенной и фактически государственной, дабы сохранился идеал самоотречения, стали создаваться монастыри. В наше же время, в силу склонности человеческого естества быстро привыкать к комфортным условиям жизни, часто слышится мнение, что аскезы – дело монашеское, но «вплоть до III века по Р.Х. «аскетами» назывались как раз христиане в миру, поскольку у монахов-отшельников имелось свое название – «анакореты». Зато уже в посланиях

Апостолов содержатся ясные указания, что смыслом подвига всех христиан является обожение, причастие «Божеского естества» (2Петр.1,4)»⁶⁴.

Подводя итог, можем сказать, что объективно Небесное Царство благодати открылось человеку благодаря искупительной жертвы Иисуса Христа. Человеку невозможно спастись собственными усилиями, невозможно ему преодолеть страсть, так как она врачуется после употребления всех естественных сил подвижника восполняющей Божественной благодатью. Но в тоже время невозможно спастись и одним только участием в Таинствах, ибо «весьма многие из людей хотят сподобиться царствия без трудов, без подвигов, без пролития пота; но сие невозможно»⁶⁵.

Таким образом, обрисованный нами процесс самопознания идет путем аскетического воздвизания себя. И хотя, конечно, христианские подвижники вряд ли имели целью – самопознание, все же никто не будет спорить с тем утверждением, что знание себя было намного более истинным и основательным именно в среде внимающих себе монахов-пустынников.

Отдельно стоит отметить, что современные богословы идут путем наполнения психологических терминов христианскими смыслами, автор в данном вопросе не является первопроходцем. Подобный принцип воплощения в жизни аскетической традиции приводит митрополит Иерофей (Влахос),⁶⁶ называя его «психотерапией».

⁶⁴ Лагутов Н.В. Методика и практика чтения аскетической литературы. Учебное пособие с приложением методологии научного исследования. Методические материалы. Хрестоматия. Сергиев Посад.: АГиОН, НГИСУ. 2013. С. 8.

⁶⁵ Добротолюбие. Т. 1. С. 101

⁶⁶ Иерофей Влахос, митр. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевание души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.

ГЛАВА 3. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ КАК СЛЕДСТВИЕ РАСКРЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

Каждый человек в силу его природной данности является творцом и творчество его есть фактическое воплощение его внутреннего мироощущения, каким является человек, таким будет и его творение (Мф. 15,18-19). В творчестве реализуются его устремления, через него человек создает окружающий его мир. Он может более или менее активно реализовывать себя в мире, но самореализация есть одно из основополагающих стремлений человека. Помимо интенсивности творчество можно измерить и по шкале «подлинности», то, каков плод оно несет за собой, к чему склоняет приобщающихся к нему, так что подлинное искусство, в христианском понимании, неотделимо от нравственных категорий. Два этих вектора «интенсивности» и «подлинности» имеют и конечные их проявления. Подлинное творчество, соотнесенное с Божественными заповедями, в его положительном изводе приводит нас к святости. Интенсивность же, помноженная на качество, конечным результатом имеет – гениальность.

3.1. Христианское осмысление проблемы гениальности

Все упомянутые нами различия между христианским и секулярным пониманием личности, индивидуальности и других антропологических категорий проявляются в новом виде при анализе и сопоставлении таких понятий, как святость и гениальность.

В силу широты понятия гениальности, подходов к ее осмыслению является значительное множество. Также различны психологические теории ее появления, которые иногда могут прямо противоположно рассматривать это явление: с одной стороны, говорят о незаурядных способностях гения во всех областях, способность показать результаты в различных сферах выше среднестатистических норм, с другой – гениальность рассматривается как

особое преуспевание в какой-либо отдельной сфере, притом не исключается и вероятность наличия у гения психических патологий, а иногда напрямую с ними связана.

«При секулярном понимании гениальности упор делается на два основных момента: оригинальности самого гения и масштабности его влияния на других людей. С этой точки зрения, существовавшей еще до революции, суть гения есть "способность формировать новые представления, отличающиеся от тех, которые известны были до сих пор и превращать их в ощущаемые чувствами явления" /доп.: Зюдфельд. 1908, с.62/. По современному определению: "Гениальность – высший уровень развития способностей – как общих (интеллектуальных), так и специальных. О наличии гениальности можно говорить лишь в случае достижения личностью таких результатов творческой деятельности, которые составляют эпоху в жизни общества, в развитии культуры" /доп.: Психология. 1990, с.77/.

Во всех определениях подобного типа молчаливо подразумевается, что гений есть личность, но только личность – особая, выдающаяся: "Гений – это личность, решающая огромную социально значимую задачу в результате пожизненной концентрации своих сил. Гений – это личность, создающая свои особые ценностные ориентации и неумолимо следующая им" /доп.: Эфроимсон. 1998, с.281/. Понятно, что "неумолимо следовать" можно не только за "социально значимыми задачами", и, по признанию самого автора, могут существовать и злые гении. Более того, автор считает, что мысль о совместимости гения и злодейства показана в нашем веке очень ясно /там же, с.281/. Вообще, надо заметить, что над изучением гениальности довлел какой-то злой рок, то сводящий гениальность к психопатологии, то выводящий образ гениального злодея, то присоединяющего к гениальности всякие сомнительные или оккультные идеи. Такое давление рока не случайно, но имеет свои предпосылки».⁶⁷

⁶⁷ Зенько Ю. М. Электронный словарь по христианской антропологии и психологии URL: <http://www.xpa-spb.ru/slov/1-20.html> (дата обращения 7.11.2015)

Мы рассматриваем гениальность как конечную творческую цель человеческого саморазвития, таким образом юнгианская самость будет всегда гениальной, полагающей для человечества новые пути развития. Конечно, нельзя отрицать и некоторой правдивости в приведенной Юнгом концепции обретения самости, как нельзя и отрицать реальности психотерапевтического опыта, основанного на ней. Мы согласимся с Юнгом, что в процессе индивидуации человек подлинно приходит к постижению себя, своих индивидуальных склонностей и особенностей, которые пытаются осуществиться в этом мире. Если говорить на языке православной антропологии, то самоосуществившийся человек познает, какими талантами он обладает, и употребляет эти таланты, чтобы они приносили прибыль. Хотя мысль швейцарского психолога и не склоняется исследовать природу этих талантов, откуда они берутся в человеке, кем и с какой целью даруются. Отсюда не может он приблизиться и к тому пониманию, что для человека мало обрести себя, но нужно обрести себя в Боге, и свою талантливость развивать в Нем. Основная проблема заключается в том, что человек при всей своей гениальности не будет укоренен в Боге и таланты свои будет не просто зарывать в землю, а употреблять их во вред. Притча, которую рассказывает Господь о талантах, помимо всего прочего, примечательна тем, что Господь раздает таланты не абы как, но по силам приемлющих их, и делает это с особой премудростью и человеколюбием. Мы видим в притче, что по своему предназначению талант не употребил только тот, у кого он был один, чем заслужил справедливый упрек господина. Но если допустить, что он принял бы больше и так же не употребил их на благо, разве тем же наказанием он бы обошелся? Нет, но «от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12,48).

Таким образом, таланты, дарованные человеку, носят инструментальный характер и имеют не абсолютную ценность, а зависят от того, как будут использоваться. Гениальность в своей сути направлена на развитие творческого потенциала личности, доводя его до максимально

возможного совершенства, но каким будет этот гений? Согласно концепции Юнга, он априорно благой, так как выражает свою подлинную сущность, но естество в глубине своей повреждено грехом, и мы не можем с ним согласиться.

Согласно мысли Ю. М. Зенько, отличие святости от гениальности главным образом сводится к тому, что «гений является экстравертным творцом – новых предметов, технологий, идей и т. д. При этом, как правило, подавляющее большинство из них как бы выворачивалось наружу и не применяло свои творческие способности к собственному внутреннему миру».⁶⁸ Святость же он рассматривает как явление преимущественно интровертивное. Рассуждения Бердяева разводят пр. Серафима и гения Пушкина по разным сторонам баррикады, оба из которых ценны для русского народа, он, как нам кажется, делает существенный промах, утверждая, что гениальность связана с грехом и пороком. Мы же склонны думать, что гениальность и святость есть две различные системы координат, которые могут взаимно и гармонично сосуществовать. Образ святости различен и многообразен, она не исключает личных человеческих способностей, но освещает их, она не проявляется лишь только в деле внутреннего самосовершенствования, ибо в таком случае святость была бы достоянием сугубо отшельническим. В своих стремлениях к Богу Пушкин не стал бы преподобным Серафимом, да это и вряд ли было бы нужно, и, может быть, он мог бы быть святым, не переставая быть гениальным поэтом.

Если исходить из этимологии (гений от лат. *genius* — дух), то гениальность есть состояние вдохновенности, озаренности, дающей силы. Принципиально важным для нас является то, от какого духа является это озарение: Божьего или нет.

⁶⁸ Зенько Ю. М. Электронный словарь по христианской антропологии и психологии URL: <http://www.xpspb.ru/slov/1-20.html> (дата обращения 7.11.2015).

3.2 Православное учение о предназначении человека

Предназначение человека прямо вытекает, с одной стороны, из той цели, с которой Бог создавал этот мир, оно является осуществлением этой цели, с другой стороны, оно связано с полученной от Бога заповедью возделывать и хранить Рай (Быт. 2,15). Оба эти момента тесно связаны друг с другом, один аспект подразумевает реализацию замысла о человеке по отношению к Богу, другой – по отношению к окружающему его миру.

Говоря об отношении человека к Богу, о том глубоком единении человека со своим Создателем, обретаемом в полноте лишь в эсхатологической перспективе, но предчувствие которого ощущается уже в этом веке, мы приходим к идее обожения (θέωσις).

Учение об обожении как развитие концепции «Богородоуподобления» в восточно-христианской мысли явилось не сразу. Уже в посланиях ап. Павла мы находим очень много мыслей о способности человека к богородоуподоблению и к максимальному приближению к Богу, но традиционная для святоотеческой мысли идея «обожения» у него выражена иначе, в контексте Богородоуподобления. «И пусть слово «обожение» не сказано; но вывести мысль об этом не трудно из некоторых мест посланий»⁶⁹. Также и у других Новозаветных авторов встречаем мысли о обородоуподоблении (Иоан. 1,12), богородоуподоблении (1 Иоан. 3,2), «вечери Агнца» (Откр. XIX, 9; 17) и «причастии Божеского естества» (2 Петр. 1;4), дающие твердое основание будущим писателям Церкви для богословствования об обожении.

Идеи обожения встречаются уже у Иринея Лионского, который пишет: «Христос Иисус стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим»⁷⁰, но систематичнее они излагаются у Афанасия Александрийского, так что его формулировка: «Слово Божие вочеловечилось чтобы мы обожились» стала классической. У каппадокийцев идея обожения предстает в христологических аспектах: событие Богородоуплощения выступает

⁶⁹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 83.

⁷⁰ Иринея Лионский, святитель. Против ересей, III, X, 2, в: Творения. М., 1996. С. 240.

как указание и призыв к соединению человека с Богом во Христе, утверждаемому как бытийное назначение человека; а догматы о природе Христа, о соединенности в Нем природы, а также воли Божественной и человеческой выступают как предпосылки, создающие онтологические условия для такого соединения. Но наряду с этим по мере становления восточно-христианской аскезы обожение утверждается как цель исихастской аскетической практики – духовное состояние, к которому направляются и которого актуально достигают подвижнические труды. Оно оказывается соединительным звеном, в котором смыкаются воедино, ставятся в нераздельную взаимосвязь патристическое богословие и аскетическая практика. Эта двунаправленная природа обожения раскрывается у преп. Максима Исповедника (7 в.), в трудах которого восточно-христианское учение о Боге и человеке оформляется как особый дискурс, синтез патристики и аскетики, иногда именуемый «мистическим богословием».

В лице Иоанна Дамаскина, идея «теозиса» выходит из разряда просто богословских построений и приобретает еще и литургический характер. Все святоотеческое учение об обожении, разбросанное по трактатам, посланиям и толкованиям, у прп. Иоанна становится молитвой о достижении этого высокого состояния: «Христос обожает мя воплощаяся, Христос возносит смиряясь...».⁷¹ Таким образом, стремление к обожению не есть отдельная, исключительная инициатива каких-либо Церковных движений, но жажда стать Богом по благодати есть общая тенденция для её членов, хотя в подлинном смысле реализуется она лишь в строгом аскетическом делании.

Наивысшее свое раскрытие богословие обожения находит в трудах св. Григория Паламы. Он характеризует обожение как полноту синергии, совершенную энергийную соединенность Бога и человека, пробразом которой служит соединенность двух энергий во Христе, по определению VI Вселенского Собора.

⁷¹ Октоих, гл. 1-й, неделя, утро, воскресный кан., п. I.

Мири создавался от преизбытка благодати Божией, чтобы и люди смогли стать соучастниками Его блаженства. Таким образом, наслаждение благодатью Божией есть конечная цель, но вместе с тем она же становится и задачей, так как достижение этой благодати в должной мере даруется не всем, и цели достигают только должным образом подвизающиеся для ее осуществления. «Для того и было пришествие Господне, чтобы истинно уверовавшие в Господа сподобились сих духовных благ».⁷²

Наслаждение Божественной благодатью является для человека возможным, так как он создавался по образу Божию и имеет в себе возможность воспринимать и усваивать исходящую от Первообраза энергию. И чем яснее в человеке виднеется божественный образ, тем в большей степени он становится восприимчивым к веянию божественной благодати. Достигается это посредством подвига, очищением от страстей, «обожение невозможно в греховности; оно предполагает узкий путь аскетике, оно обусловлено нравственным катарсисом. Но цель и предел нашего спасения, не одно только моральное очищение, а беспредельное углубление в Бога».⁷³ Архимандрит Киприан любит повторять, что обожение не есть только категория нравственности, но это онтологическая реальность, преображенное духовное состояние всего психофизического состава человека, раскрывающаяся в мистической жизни подвижника. Важно отметить, что преобразению подвергается не только душевная природа подвижника, но и тело, в противовес гностическим учениям на подобии манихейства, в христианской аскетике воспринимается с должным почтением. Господь говорит: «кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим». (Иоан.14;23). Умерщвление тела для христианина нисколько не связано с пренебрежительным к нему отношением, наоборот, посредством упражнения она подготавливается, делаясь для подвижника помощником в добродетели.

⁷² Добротолюбие. Т. 1. С. 226

⁷³ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 143.

Кроме того, православная антропология имеет холистические представления о человеке, а, следовательно, разделение души с телом – следствие грехопадения, а не онтологическая норма. Отсюда и подлинное блаженство для человека может быть воспринято лишь в его целостности.

Бог воплотился на земле. Уже сейчас, человеческая природа, в Лице Господа Иисуса Христа, находится «одесную Бога Отца». «Сын Божий поднимает наше естество выше небес, выше ангелов. Но не следует ограничивать это прославление человека только человеческою природою в Ипостаси Христовой. Не одно только человечество Христа, и не все человечество вообще, не «родовой человек», но и каждый человек обоживается, т. е. становится по причастию богом»⁷⁴.

Действительно близость человека с Богом становится настолько тесной и реальной, что и сам человек может именоваться богом, хотя Богом и не с большой буквы, так как не является Им по существу, но став причастником Его энергий, делается богом по благодати. Этим выражается максимальное приближение человека к Богу, но, в отличие от пантеистических систем, человек не утрачивает своего личностного начала, не растворяется в божестве, приближение и причастие Бога совершается согласно с Халкидонским оросом «неслиянное и неизменное».

Такое тесное единение с Богом – есть конечная цель и предназначение человека, оно возможно уже по достижению им заданной цели. Сделавшись вторым Адамом, родоначальником нового человечества Христос открывает для него двери рая, даруя благодать большую, чем была у него до грехопадения в раю. И несмотря на то, что человек был создан совершенным, «это не означает, что его первоначальное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента сотворения. До

⁷⁴ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 144.

грехопадения Адам не был ни "чистой природой", ни человеком обожненным»⁷⁵.

И хотя во всей своей полноте каждый получит воздаяние лишь в будущем веке, все же предвкушение Царства Небесного и связанного с ним блаженства начинается уже здесь. Антиномичность христианства заключается еще и в том, что суровая, полная лишений пустыня приносила в сердца подвижников такое упокоение и блаженство, какое не знает мир со всей его роскошью и изысканностью; пустыня, конечно, не сама по себе, но близость Божия, обретаемая в ней. И ощутивший радость пребывания с Богом теряет вкус ко всему мирскому, так как ценности мира кажутся прахом. Более того, предвкушение рая в этом веке, по мысли прп. Симеона Нового Богослова, является необходимым условием для того, чтобы наследовать его в вечности.

Здесь можно также говорить о любви, связывающей восходящего к Богу подвижника: «Мать не так бывает привязана к младенцу, которого кормит грудью, как сын любви всегда прилепляется к Господу».⁷⁶

Очищаясь Человек, делается инструментом Божественной воли, казалось бы, это совсем не есть свобода, но он должен свободно, по своей любви к Создателю прийти к такому добровольному подчинению. И это не ограничение его творчества, наоборот, это приобретение для творчества безграничных возможностей, так как, всецело предавшись Богу, Господь отдает все. Это сиенергия. И вместе с тем это приобретение абсолютного бесстрастия, так как только в Боге жизнь человека может иметь подлинную свободу. Человек всегда раб, но либо он раб своих страстей, либо, предаваясь в добровольное рабство, он обретает подлинную свободу, обретает себя. Конечно, по большому счету Богу не нужен человек, для того чтобы вмешиваться в мир физический, Он создатель его. Но вместе с тем это нужно

⁷⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.96.

⁷⁶ Иоанн Лествичник, прп. Лествица, С. 299.

человеку, так как мир – это отпечаток не только божественного замысла, но и человеческой реализованности в нем.

3.3 Святость как раскрытие индивидуальности в Боге, вопрос крестоношения

«Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями: вместо того чтобы "деиндивидуализироваться", "космизироваться" и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность "персонализировать" мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке».⁷⁷ Мысль знаменитого богослова как нельзя лучше раскрывает назначение человека в плане его творческой реализации. И если выше мы рассмотрели, какое совершенное состояние достигается христианином, то здесь стоит отметить, какую деятельную задачу должен был выполнить человек.

«Святой Максим Исповедник, говоря о призвании человека, пишет, что человек создан из элементов материального мира и из элементов духовного мира, что он принадлежит и духовному миру, и вещественному, он подчеркивает, что благодаря этому, содержа в себе и вещественное, и духовное, человек может одухотворить все созданные твари и привести их к Богу. Это — основное призвание человека».⁷⁸ Такое назначение было даровано изначально Адаму, «в первоизданном мире, прежде грехопадения, человек успел проявить свою власть над ним, дав имена всем животным»,⁷⁹ но даже в связи с грехопадением первоначальный замысел для человека не

⁷⁷ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 241.

⁷⁸ Антоний митр. Сурожский. О призвании человека. Труды. – М., 2002, С. 378.

⁷⁹ Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии. С. 31.

изменился, «падение Адама не отменило предназначение человека, которое все же должно осуществиться».⁸⁰ Хотя и путь, по которому осуществляется теперь человеческое назначение, тяжел и тернист, и даже был бы невозможен без искупительного подвига Христа Спасителя, ставшего для человека новым Адамом, дарующим живое единение с Богом, посредством чего человек и получает возможность исполнения своего творческого замысла — одухотворения мира.

Согласно представлениям преподобного Максима Исповедника, назначение человека заключается в том, чтобы посредством личного богоуподобления преодолеть разделения, которые возникли в результате сотворения мира. Акт творения Богом мироздания произошел через пять иерархических разделений. Первое из них — это деление на Несозданное и созданное (Бог отделил себя от твари). Второе деление — на уровне сотворенного: творение разделяется на чувственное и умопостигаемое (на материальный и духовный, ангельский мир). В свою очередь, чувственное разделяется на небо и землю, преодолением этого ограничения человек теряет скованность пространством. Земное бытие — на рай и вселенную, которая вся должна была стать местом божественного прославления. Последнее деление происходит в самом человеке — на мужской и женский пол. Восходя от низшего к высшему, человек постепенно должен преодолеть их, хотя сами эти разделения не упраздняются, но теряют свою значимость. Как для покрытого божественной благодатью Адама не нужна была другая одежда, так и иные разделения, предложенные прп. Максимом, теряют свою силу.

Преодоление подобных разделений мы можем встречать на примере святых угодников, которые ходили по воде, возносились во время молитвы, чудесным образом являлись в другом месте, уживались с дикими зверями и прочее. В таком состоянии вновь обретается царственное положение

⁸⁰ Там же. С. 32.

человека, который в конечном итоге весь мир должен был сделать Божиим храмом.

И несмотря на то, что в лице Адама человечество отказалось от исполнения своего творческого назначения в мире, все же дарованная Богом задача не снята окончательно, и благодатные оазисы рая так же продолжают расцветать вокруг Его дивных угодников. О чем также говорит митрополит Антоний: «Святые в значительной мере возвращались к первоначальному замыслу Божию о человеке».⁸¹

Таким образом, Божественный призыв к совершенству (Мф. 5,48), условно разделенный нами на внутреннее преображение и творческое назначение, реализовавшись, с одной стороны, делает людей сынами Божиими по благодати, таковыми каким Бог является по естеству, с другой – через них одухотворяет и весь тварный мир. Именно в этом и заключена сила христианства, а если быть точнее, то Божия сила, действующая через христиан. Но, к сожалению, эту божественную силу, по причине трудности ее усвоения, недетерминированности ее проявления, мы часто подменяем стремлением к интеллектуальному и творческому развитию, чем зачастую увлекаемся духовной нищеты. «У сатаны одна забота, чтобы то, чем человек весь занят, где его сознание, внимание, сердце – было не Бог единственно и исключительно, а что-нибудь вне Его, чтобы, прилепившись к сему уму, волею и сердцем, он имел то вместо Бога и о том только заботился, о том разведывал, тем услаждался и обладал. Здесь не только страсти плотские и душевные, но и вещи благовидные, как, например, ученость, художественность, житейскость, – могут служить узами, коими держит сатана ослепленных грешников в своей области, не давая им опомниться».⁸² Конечно, мы не имеем в виду, что само стремление к творческому развитию является греховным, но если она становится самоцелью христианского развития, то в своем устремлении лишается главного. Такое развитие

⁸¹ Антоний митр. Сурожский. О призвании человека. Труды. М., 2002, С. 379.

⁸² Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М., 2008, С. 138.

возможно и нужно для христианина, но и само оно должно быть вызвано нашим стремлением к Богу.

Сам процесс нашего стремления к Богу в силу человеческой индивидуальности для каждого также будет различен. Оттого мы и не можем говорить об универсальном образе святости, так как его не существует, но близость к Богу, обнаруживающая в христианине дарованные ему таланты, научает его и тому, как эти таланты должны быть применены в конкретной жизни каждого из них.

По мере духовного совершенствования христианина он также начинает преуспевать и в познании Божией воли о нем. Она уже не обусловлена лишь одними заповедями, предложенными нам в Священном Писании, где «воля Божия выражена в ее конечном общем смысле, и человек в жизни своей, встречаясь с бесконечным разнообразием положений, очень часто не понимает, как ему поступить, чтобы действие его было в потоке воли Божией».⁸³ Сами заповеди эти христианские подвижники обнаруживают в себе, во всем согласные с их внутренней природой, но подлинное знание божественного замысла им открывается в силу молитвенной обращенности к Богу. Раскрыв божественные заповеди внутри своего естества, укоренившись в них, дойдя до состояний, когда страсти теряют свою силу и уже не могут влиять на выбор подвижника, христианин получает свободу в Духе. Он чувствует благодатное Его веяние и следует за Ним, либо познает волю Божию посредством озарений. Как бы то ни было, воля Божия становится и близкой, и понятной для христианина, Он Сам уже руководит подвижником, так что Божественная воля воспринимается им как своя собственная. Так пишет об этом апостол Павел: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2,20). Если мы будем исходить из того воззрения на свободу, что христианину она не только дана, но и задана, так что должна раскрыться в нем, то именно здесь он приобретает ее. Здесь сила страсти угасает настолько, что подвижник даже не ощущает голоса ее, а пребывает во

⁸³ Софроний (Сахаров), архимандрит. Старец Силуан Афонский. М., 1996. С. 37.

внутренней тишине, отчего и состояние это в аскетической традиции называется «безмолвие», не в смысле особого подвига, а как духовное состояние.

Послушное следование воле Божией через отречение от себя в большей степени дает нам возможность самопознания, ибо промысляющий о нас Господь соизмеряет Свои благие намерения, учитывая множество неведомых нам факторов, но в том числе и наше индивидуальное человеческое своеобразие, отмеряя для каждого христианина его личный «крест».

«Путь человека определяется не простой сопряженностью духа и психофизической стороны, но в нем обнаруживается своя — для каждого человека особая — закономерность, которую зовут судьбой, которая в христианстве именуется крестом. В глубине личности скрыта причина своеобразия, неповторимости ее, скрыт, однако, и ее крест, который, говоря формально, есть не что иное как логика духовного развития данного человека. Каждый человек приносит с собой в мир свои задачи, которые он должен решить в своей жизни; и эти задачи, связанные с духовными особенностями человека, остаются одними и теми же, независимо от условий, в которых человек живет, — иначе говоря, они могут и должны быть решены в любых условиях жизни. Эта внутренняя неизменность логики духовной жизни каждого из нас легла в основу античных понятий судьбы, рока, — но ошибка обычного понимания этого понятия в том, что эта логика жизни связана не с внешними событиями, а с внутренними задачами, с духовной стороной жизни».⁸⁴

Крест наш не меняется в своем основном содержании, станем ли мы богаты или обеднеем, будем ли жить в большом или малом городе, женимся или остаемся одиноки и т. д. Все эти внешние события, при всей их значительности и существенности, меняют лишь внешнюю форму, внешний план, в котором перед нами встает все та же задача, все тот же крест.

⁸⁴ Зеньковский В.В., протпр. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 80

Мы свободны в том, возьмемся ли мы за выполнение своей задачи, поймем ли ее и как станем ее осуществлять; но неснимаемость «вписанного» в нас креста есть предел нашей свободы, есть свидетель нашей зависимости от Бога, каждому дающего его крест. Понятие креста есть, таким образом, понятие, основное для понимания отдельной личности, — оно относится к духовному его миру, задачи и логику которого оно определяет.

Духовная жизнь таким образом нам не только дана, но и задана наша личность, как тема творческого раскрытия и осуществления данных нам талантов.

Понять свой крест, усмотреть внутреннюю тему жизни, понять, как она может воплотиться в данных условиях существования, связать ее с общими моральными и религиозными началами — все это так трудно, требует подлинной прозорливости. Духовная жизнь не есть просто «приобщение к миру ценностей», не есть даже «религиозная жизнь вообще», а имеет в каждом свою индивидуальную задачу, свою имманентную логику, то есть включает в себя крест.

Отдельной темой встает у нас вопрос относительно природы Божественного промысла, и размышление о нем вылилось у нас в определенную систему. Ниже описанная концепция, как кажется, не имеет ни богословского осмысления, ни тем более определенного Церковного отношения. В силу этого нельзя сразу назвать ее еретической, но также нельзя утверждать ее правильность. Но даже если и есть какие-то основания в подлинности этой концепции, она все же будет весьма условной и ущербной, так как прикасается к вещам недоступным для человеческого познания.

Первое, от чего мы отталкиваемся, это размышление о человеческой индивидуальности. Все мы согласимся с тем, что каждый человек уникален, сложен, неповторим. Откуда берется это его исключительность? Православное богословие не дает исчерпывающего ответа на вопрос, каким образом создается каждый новый человек, рождаемый на земле, оно

предлагает только различные варианты, наиболее удовлетворительный из которых – сотворчество человека и Бога. От родителей новому человеку передается психосоматическая часть, Бог же делает его личностью (которая, по мнению некоторых русских религиозных философов, уже существует в вечности, вне временности (эта мысль Павла Флоренского весьма настораживающая, так как близко подходит оригеновскому предсуществованию душ). Как бы то ни было, человеческое своеобразие происходит не без божественного участия; церковное сознание приписывает Богу наделения человека теми или иными талантами, которые в сущности и определяют его исключительность. Также мы должны согласиться и с тем утверждением, что человек не знает себя во всей полноте, не знает свои сильные и слабые стороны, он, хоть и косвенно, призван изучить себя, исследовать. И речь здесь идет не только о том, что ему нравится или не нравится, хотя зачастую и на этот вопрос ответить нам бывает не так-то просто. Речь по большому счету идет о том, чтобы увидеть себя таким, каким нас видит Бог, ибо Бог знает нас вполне. Знает не только таланты, которые нам даровал, но и то, как они могут быть применимы в этом мире, знает не только, кто мы есть, но и как мы должны в идеале себя реализовать. Опять же стоит оговориться, что реализация себя связана не только с определенной деятельностью, но она неразрывно связана и с Богом, ибо в конечном итоге должна приводить к Нему, раскрываться в Нем, как это находим в притче (Мф. 25,14-30). В этом контексте мы можем говорить о православном самопознании, об обретении себя. Правда и сам процесс этого самопознания весьма своеобразен и антиномичен, ибо обретение себя связано с отказом от себя, с подчинением своей воли божественным заповедям, через послушание мудрому духовному отцу, старцу. В этом отказе от себя рушится некий идеальный образ нашей возможной жизненной реализации, который мы сами для себя выстроили и к которому волей-неволей стремимся (кто-то, к примеру, мечтает об аскетических подвигах, а кто-то о большой семье; хуже, когда семьянин вдруг оставляет семью, почувствовав призвание к аскезе или

еще хуже – наоборот). Отказываясь от себя, от того образа, который мы сами о себе имеем, но не оставляя усердия к богоугодной жизни, имея Бога целью своих стремлений, мы через внешние условия нашей жизни будем направляться к той деятельности, которая для нас будет спасительна. (Последнюю мысль высказываю как предположение, ибо не знаю, какое участие в нашей жизни Бога, а какое собственных наших стремлений. Крайность одной стороны может оказаться в реализации себя злым гением, крайность другой – в бесплодности и благочестивой аморфности. Решение видится в словах Евангелия «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6,33).

Размышляя подобным образом, мы приходим к тому, что есть некий идеальный образ нашего земного существования, к которому мы стремимся, но никто не может реализовать во всей полноте, кроме Христа, Который ни в чем не согрешил, но был послушлив Богу даже до смерти. И этот идеальный образ – есть божественный о мире замысел, то, каким хотел бы видеть Бог мир, желающий всем спасения. Конечно принимать это можно только с достаточной мерой условности, только как схоластическую схему, так как этот вопрос выше человеческой познавательной способности. Но предлагаем это именно так: Бог хотел бы такого развития мирского существования, учитывая, что Он знает, каково оно будет на самом деле. Мы знаем, что Бог не хочет «смерти грешного, но якоже обратится и живу быти ему» (Иез. 33, 11), и несмотря на то, что знает, что не все достигнут Его небесных обителей, всем дарует такую возможность.

Действительно, оттолкнувшись, с одной стороны, от вопроса самопознания, от возможности стать тем, кем нас хотел бы видеть Бог, прожить согласно с Его волей или Его о нас замыслом (я сознательно сближаю эти понятия, так как думаю, что, если хочет, чтоб мы спаслись, значит, и замыслил наше спасение. Это, в свою очередь, рождает новый вопрос, если замыслил Бог, то почему не осуществился Его замысел в полноте, но хотя Он и хотел бы спасения всех, все же и человек должен этого

восхотеть), мы сталкиваемся с божественным всеведением. Отсюда встает вопрос, есть ли смысл строить предположения о существовании некоего идеального плана развития человечества, по которому все должно произойти, если знать, как оно все произойдет на самом деле?

Но, не отвергая божественного всеведения, все же стоит признать и возможность существование такого замысла, по крайней, мере это позволяет ответить на вопрос, связанный с предопределением. Как известно, августиновское предопределение ко спасению нашло свое логическое завершение в кальвинизме, где Бог изначально кого-то определил ко спасению, а кого-то к вечной гибели. Это, казалось бы, логичное следование из божественного всеведения, которое делает Бога виновником зла в мире, и отнимающее у человека эту возможность свободного выбора быть или не быть с Богом. В нашем же случае признание такого идеального замысла и сочетание его с всеведением Божиим не посягает на свободу человеческую, но наоборот дает ей возможность реализовываться. Бог, желающий спасения каждому, дает каждому возможность идти к Нему и желает этого пришествие к Нему человека. Он знает, как человек поступит, но, зная о возможной человеческой гибели, Он не обрекает на нее, наоборот, давая до последней возможности обратиться к Нему в покаянии, чтоб быть помилованному. Вспомним Иуду, который предал Христа. Господь изначально знал, что совершится это предательство, знал про недуг сребролюбия, но вместо того, чтоб удалить его от Себя, принял и в число Своих учеников и дал ему быть хранителем их казны. Бог доверяет человеку, давая возможность поступить согласно с этим изначальноным замыслом, даже зная какой выбор человеком будет сделан.

Не будь у человека возможности этого выбора, то невозможно было бы его и судить. Будь он изначально обречен на гибель, так Бог был бы виновником соделанного им зла. Но Бог делает все возможное для человеческого спасения, так что уже невозможно оправдаться обстоятельствами жизни или еще чем, ибо если бы мы искали спасения, то

изменились бы и обстоятельства. Какой смысл был бы тогда наделять человека многими талантами, зная, что он употребит их себе в осуждение?

Следующий шаг, который мы должны сделать, это признать, что этот божественный замысел, божественная воля о мире, промысел изменчив, он соотнобразуется с выбором человека, и выбор каждого отдельного человека вносит в него изменения. Согласно с нашим представлением, каждый человек имеет выбор, в сущности он заключается в том, чтобы быть с Богом или не быть. Каждый живущий на земле человек может быть спасен, если он сделает правильный выбор, но не каждый спасается. Делая шаг по направлению к Богу, человек исполняет божественный о нем замысел, чтобы прийти к чему он предназначен, но согрешая, человек отдаляется от Него и зачастую проходит такие этапы в жизни, когда он уже не может стать тем, кем мог бы быть, если бы от юности своей вел праведную жизнь. А значит, тот изначальный замысел Божий о нем уже изменился. Божественный замысел соотнобразуется с человеческим выбором, и если последний нарушает божественное о нем изволение, то те обстоятельства жизни, в которые он попадает после какого-либо поступка, имеют другой вариант развития событий. Постригся, к примеру, кто-либо в монахи неразумно (ибо не всем быть монахами), не размыслил, не рассчитал силы, либо просто не вовремя, но постригся уже, и уже новые условия жизни и другое о нем изволение Божие будет. Но опять же не лишает его Господь возможности Небесного Царствия и промыслом Своим исправляет проступки человека ко благу.

И с выбором каждого человека, думается нам, изменяется и замысел божественный о человечестве. Не только жизнь отдельная влияет на лицо мироздания, но и каждый отдельный выбор каждого человека привносит в него изменения. Таким образом, мир не идет по изначальной определенной схеме, и хотя Бог наперед знает, как все случится и произойдет, Он живо промышляет о Своем творении, отвечает на молитвы, умиряет гнев в покаянии. Примечательными в этом вопросе кажутся события, связанные с Ниневией. Город должен был быть разрушен, ибо мера беззаконий его

исполнилась, такова была Божья воля, которую и должен был возвестить Иона, проповедовав им покаяние. Обманул ли пророка Господь, когда сказал, что Ниневия будет разрушена? Но не разрушил ее. Так что же? Изменил о ней свое изволение. Догадывался Иона, что покаются, понимал, что пощадит их Господь, и убежал, боясь быть лжепророком.

3.4 Соборность, как идеал земного совершенства

Но все же, несмотря на то, что мы говорим о уникальном и индивидуальном пути к Богу для каждого христианина, это не отменяет идеи соборности. Если говорить в общем, то мы не можем рассматривать христианина как единицу отдельную и, хотя каждый человек индивидуален и своеобразен он все же находится в постоянной связи. Связь эта двоякая: с одной стороны, он не отделим от Бога, Который есть для него источник жизни, с другой он всегда является частью социума, даже когда не находится в непосредственном контакте с другими людьми.

Если мы обратимся к антропологическим воззрениям свт. Григория Нисского, то обнаружим, что ключевые моменты ее построены именно на внутреннем единстве всего человечества. Но подобная установка не только не противоречит нашим размышлениям, но наоборот придает им особую глубину. Но помимо этого общечеловеческого единства, христианин роднится еще и с миром невидимым, ангельским, и это единство связано с соборностью церковной.

Уже апостолом Павлом разрабатывается учение о Церкви, как о таинственном Богочеловеческом организме — Телу Христово, живущее Святым Духом. О Христе сказано, что Бог-Отец «поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его» (Еф. 1,22). Христиане в Библии называются членами Тела Христова: «Ибо, как в одном теле у нас много членов... так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12,4–5). Церковь — это всеохватывающее и бессмертное единство человека с Богом, другими людьми и Ангелами, это

высшая цель и высший смысл существования вселенной, соединение твари со всей полнотой Божией (Еф. 3,19). Во Христе «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2,9), и все мы призваны в Его Тело, чтобы исполнится этой полнотой Божества (Кол. 2,10). Церковь, состоя из двух начал, невидимого и видимого, Божественного и человеческого, управляется Духом Святым: «Итак внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» (Деян. 20:28).

В «Символе веры» Церковь исповедуется «Единой, Святой, Соборной (от др.-греч. *καθολικός* – всеобщий, способность обхватывать и объединять) и апостольской». «Соборность таким образом означает, что Церковь обладает свойством преображать и объединять мир в единое целое универсальным, всеобъемлющим, благодатным воздействием»⁸⁵. И таким образом задача преображения мира не есть задача каждого конкретного индивида, но общая христианская задача, которая возможно только в Церкви и через Церковь и ее благодатные Таинства. «Чем ближе мы к Богу, тем ближе мы и друг к другу. В Церкви постепенно, через процесс внутренней жизни и через благодатное срастание с Церковью в таинствах, в молитве, мы начинаем понемногу опытно опознавать изначальное единосущие, которое ныне лишь в Церкви и может быть реализовано».⁸⁶

Церковь именуется соборной по ряду признаков: она не ограничена каким-либо определенным местом, страной, культурным, политическим строем и социальным положением, не ограничена временем, ибо пребудет до скончания века и от века живущих так же включает в свои недра. Вся глубина человеческой индивидуальности во всех ее подлинных, не греховных проявлениях соединяются в Церкви делаясь живыми клетками Христова Тела, с определенными функциями, связанными с их исключительностью. Отчасти от того и прекрасно христианство, что не

⁸⁵ Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии. С. 372.

⁸⁶ Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб.: Речь, 2007. С. 199.

ограничивает свободу личности, но раскрывает подлинную глубину и красоту ее, объединяя в тоже время каждого человека в единое целое, находя для него универсальное назначение и применение. И каждый в меру дарованных ему талантов служит друг-другу и Богу. «Свободы в мире много, но истинной свободой является лишь свобода во Христе, ибо только в ней открывается путь к освобождению от главной скованности нашей — от «рабства тлению»; свобода во Христе открывает нам путь к спасению — к преображению и обожению. Но эта свобода не дается отдельному лицу — она дана в Церкви, а в Церкви дается всем, ибо Церковь, как Мать всех обнимает и внутренне всех в себе включает. Эта мистическая собранность нас в Церкви, эта возможность для нас, а через нас и для всего мира — приобщиться к спасительному делу Господа нашего, открыта всегда перед нами»⁸⁷. Мы видим, как понимание свободы преломляется еще в одном ракурсе: свобода христианина реализуется даже не в отдельно взятой личности, но становится общецерковным достоянием, к которому мы можем приобщиться. В том же духе пишет о том протопресвитер Александр Шмеман, говоря, что мы призваны стать «свободными той свободой, что позволяет в каждом человеке видеть то, что видит в нем Бог»⁸⁸. Посмотреть на человека глазами Бога, значит увидеть всю глубину его, увидеть кто он есть и полюбить его со всем его своеобразием. Ведь именно в разности, а не типичности людей, в их многообразности во многом заключается их красота, которая, впрочем, видится не всяким, но только озаренная любовью. Любовь позволяет нам увидеть в человеке те внутренние его дары, которые заложены в нем Богом, увидеть его таким, каким он был Богом задуман и полюбить.

Рассматривая филологическое значение слова «свобода» в разных языках, митрополит Антоний пишет, что люди глубокой древности «увидели свободу как предельное проявление любви, взаимной любви, которая стремится к тому, чтобы другой вырос в полную меру своего бытия,

⁸⁷ Зеньковский В. Свобода и соборность / Путь. 1927. № 7. С.22.

⁸⁸ Авторитет и свобода в Церкви. URL:<http://www.xpa-spb.ru/libr/Shmeman/avtoritet-i-svoboda.html> (дата обращения 26.01.16).

стремится никаким образом не ограничить этот рост, ничем его не изуродовать, не стеснить. Это отношение к другому как к любимому, ради которого — и это слово евангельское — я готов положить свою жизнь (Ин 15,13). А «положить жизнь» не всегда значит «умереть», это порой значит — годами жить для того, чтобы другой мог вырасти в полную меру своего величия, своей красоты, своей святости».⁸⁹ И в другом месте также: «Быть самим собой значит вырасти в такую меру, что во мне не осталось ничего, кроме любви, которую я даю, и простора души, позволяющего без сжатости сердца, без горечи принимать все проявления любви другого человека, который меня любит».⁹⁰

Именно любовь является той силой, которая не только объединяет все многообразие человеческих разностей в единый гармоничный организм, но и позволяет отыскать, раскрыть в человеке его. Мы не видим сияния образа Божия в людях не только потому, что люди грешны, но и потому, что мы недостаточно любим людей, что зрение любви так слабо в нас.

«Радость моя», - встречает преподобный Серафим Саровский всякого; чем вызвано такое приветствие, разве ли только благообразные люди приходили к нему? Действительно радостное приветствие всякого человека говорит о том глубоком прозрении в сущность приходящего, так что за внешней греховной темнотой виделся преподобным Божий образ, высокое человеческое достоинство, не покидающее его ни при каких обстоятельствах. «Радость о человеке есть основа непоколебимой веры в него; и как бы ни пал человек, до каких бы пределов ни доходила в нем мерзость, мы не имеем отвращения к нему, а плачем и скорбим о том, что погубил себя человек, и все ждем, что он станет иным».⁹¹

Творческое назначение человека о преображении мира есть цель ни для отдельного человека, а для всей Церкви в целом. Оно возможно только в

⁸⁹ Антоний, Сурожский, митр. О свободе // Его же. Труды. – М., 2002, С. 412.

⁹⁰ Антоний Сурожский, митр. О свободе // Его же. Труды. М., 2002, С. 416.

⁹¹ Зеньковский В. В. Прот., Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Основы христианской антропологии, Клин. 2002, С. 61.

Церкви, так как у отдельного индивида, каким бы гениальным он ни был, нет сил для одухотворения мира. В этом процессе он пользуется не только своими способностями и дарованиями, которые определяют его место в Церковном теле, но дарования эти должны быть оцерковлены, освящены и только тогда начнут приносить подлинный плод. Немезий Эмесский так говорит о творчестве: «Только человеку принадлежит познание искусств, наук и их приложения. Потому только человек и называется животным разумным, смертным и способным к науке». т. к. через изучение мы познаем искусства и науки. – в этом есть тоже указание на Божий образ, так как человек создан сотворцом. Пишет о творческой реализованности о высоком достоинстве человека, но именно через творчество человек преображает этот мир.

Наконец, назначение человека по отношению ко всей окружающей его природе ясно определяется в словах самого триипостасного Создателя (Быт.1,26). Как образ Божий, как сын и наследник в доме Небесного Отца, человек поставлен быть как бы посредником между Творцом и тварью земною: в частности, предназначен быть как бы ее пророком, чтобы словом и делом провозвещать в ней волю Божию; первосвященником, чтобы возносить от лица всех земнородных жертву хвалы и благодарения Богу и низводить на землю благословения небесные; главою и царем, чтобы, сосредоточивая в себе цели бытия всех видимых тварей, он мог соединить чрез себя все с Богом, и таким образом всю цепь земных творений содержать в стройном союзе и порядке

«Мы знаем из Послания апостола Петра, что наше человеческое призвание ... — не только знать Бога, не только поклоняться Ему, не только служить Ему, не только трепетать перед Ним, не только любить Его, но в конечном итоге стать причастниками Божественной природы (2 Пет 1:4)»⁹² - это правильно, так как подобные совершенства, соборность, любовь могут существовать только в преображенном благодатью человечестве. Здесь на

⁹² Антоний митр. Сурожский. О призвании человека. Труды. – М., 2002, С. 377.

земле подобное совершенство общества, как привлекательно бы он ни было и к великому нашему сожалению, возможно только теоретически, именно из-за того, что человечество во всей своей полноте и глубине никогда в истории не предавалось бы всецело Богу.

Также к философским выводам мы приходим и в желании определить когда же формируется человеческая индивидуальность, дана она изначально, или есть следствие постепенного развития. Мы уже отмечали справедливость как одних, так и других утверждений и думаем, что их можно сопоставить, но с некоторой оговоркой. Предлагаемая Юнгом концепция самости, говорит, что основание ее бессознательной части уходит в неопределенное прошлое, является ее производной, и таким образом бессознательное человека обусловлено жизнью его предков. Мы согласимся с этим, так как и сами говорили о том, что человек имеет некоторую предрасположенность к тем или иным вещам, передающуюся даже на генетическом уровне, но все же это не выражает всю полноту картины. Конечно человек имеет определенную склонность, взятую от его предков, но все же определяющий характер для него имеет не столько жизнь его предков, сколько то кем он должен стать согласно Божественному замыслу. Вневременность Бога, Его всеведущий промысел еще до создания человека учитывает его конечную судьбу. Когда Господь создает человека Он создает его в контексте той жизни к которой он призван – Церкви. Исходя из его конечной реализованности и той пользы которую человек должен принести на благо Церкви, Господь изначально всеивает определенные семена талантов, как зачаток того плода, который он должен принести в конечном итоге, того плода, который от него будет потребен для всего Христова Тела.

Таким образом человек и задан изначально, и формируется со временем, развивает в себе таланты согласно Божественному замыслу о нем, приходя в меру возраста Христова. Конечно он может и не пойти этим путем, и в таком случае действительно зарыть свой талант в землю, не познав себя и не исполнив своего конечного предназначения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В связи с поставленными задачами и проделанными исследованиями мы пришли к следующим выводам:

- Подлинное и основательное познание человека может строиться только в контексте христианской антропологии и психологии, как не исключающей фундаментальных истин, данных в Божественном Откровении, без учета которых знание о человеке не будет объективным, а исследования будут приводить к ложным выводам. Впрочем, это не исключает, что во внецерковной психологии мы не можем признавать подлинных и глубоких интуиций; зачастую именно в этой среде зарождаются вопросы, требующие дальнейших богословских разработок.

- Свобода – одно из основополагающих явлений человеческого бытия, она является одним из существенных и неотъемлемых признаков Божественного Образа в человеке. Свобода есть составная часть личности, которая кроме нее включает в себя еще и разум, именно поэтому свобода есть неотъемлемая черта человеческой индивидуальности.

Кроме того, различные подходы к пониманию свободы открывают и различные мировоззренческие установки. От того, каким образом будет пониматься свобода, зависит формирование человеческой индивидуальности. И если для гуманистического сознания свобода, в общих чертах, заключается в удовлетворении своих личных стремлений, борьбой за свои права, то христианство основывается на отречении собственных индивидуальных стремлений с целью подчинения себя Божией воли, жизнь по которой и дарует подвизающемуся подлинную свободу.

- Мировоззренческая позиция современного нецерковного общества зачастую стоит на ощущении исключительной ценности собственного внутреннего устройства, согласно с которым человек пытается организовать и свой внешний мир. Мир внутренний в данном случае ощущается как нечто незыблемое и святое, не подвергающееся изменению

(или воспитанию, что, по нашему мнению, было бы весьма уместно), и данная человеческая индивидуальность имеет нужду в внешних комфортных условиях, которые бы способствовали полноценному раскрытию всей многогранности человеческой личности, отвергая все, что кажется ей несвойственным или нежеланным.

Христианский же подход к раскрытию человеческой личности отличается антиномичностью, заключающейся в том, что для обретения себя человек должен отрешиться от себя. Процесс самопознания для христианина связан с аскетической борьбой со страстями как с явлением, не связанным с подлинным человеческим существом, а являющимся лишь искажением и извращением его. Очищаясь от страстей, христианин глубже узнает себя, так как в большей степени проявляется заложенный в него Образ Божий. В вопросе самопознания для христианина важную роль занимает такое понятие как послушание, которое в конечном итоге сводится к послушанию Самому Богу, который воспитывает людей, премудро промышляя о их жизни, в которой ничего не происходит без Его воли или попущения. Порой встречающиеся в жизни ситуации ставят человека в такие жизненные условия, где ему приходится заниматься делами ему не близкими или даже неприятными, но благодушное и ответственное исполнение их зачастую могут раскрывать неведомые для самого человека таланты, четче очерчивать его личное своеобразие. Впрочем, надо сделать оговорку: главная цель Божественного водительства заключается не в том, чтобы помочь человеку реализоваться в этой жизни, но чтобы подготовить его к вечности, ибо бывает так, что творческая реализация человеческих талантов может губительно для него сказываться.

- Одним из главных вопросов, который автор ставил в своей магистерской работе, – является ли человеческая личность, данной изначально со всем своим внутренним своеобразием, как это находим у Юнга, либо она формируется в процессе жизни, о чем говорит экзистенциальная психология. Сам автор первоначально склонялся к

юнговскому пониманию, соглашаясь необходимость признать справедливость и противоположных доводов. Сам Юнг не отвечает на вопрос того, когда закладывается «самость», мы же можем указывать на Бога, как на подателя талантов, таинственным образом участвующего в рождении каждой человеческой личности. Но это не исключает того, что человек изменчив по своей природе и призван с Божией помощью преодолевать немощь своего естества, искореняя греховные склонности, могущие передаваться от его родителей. Таким образом, мы можем говорить и о изначальной заданности, и о постепенной изменчивости, которая, к сожалению, не всегда бывает направлена ко благу. Кроме того, по нашему мнению, эти два подхода к формированию человека могут быть объединены в единое целое.

Каждый человек имеет предназначение от Бога быть членом Его Церкви, и каждому Господь подает «индивидуальный набор талантов», которые при правильном использовании будут служить для здорового функционирования Церковного Тела. Но Бог не ограничен временем и подает таланты исходя не столько из прошлого (не столько человек обусловлен сходством со своими предками), сколько из будущего (предполагая для каждого определенные функции в Теле Церкви). И исходя из того, кем должен стать человек Господь сеет еще нераскрытые семена его талантов. Таким образом человек задан в будущем, развиваясь согласно божественному замыслу, возвращая в себе добродетель, он с одной стороны становится новым человеком, которым никогда еще не был, с другой, становится «собой» тем, кем должен был стать.

- Высшей ценностью индивидуальных стремлений для современного гуманистического мировоззрения является творческая реализация себя в мире. Зачастую она связана с самоутверждением в жизни, окружением себя бытовым комфортом и главное творческой актуализацией своих дарований в максимально возможной степени – «гениальности». Все это и для нас кажется весьма приемлемым, с той лишь значительной оговоркой, что эта реализация не должна идти в разрез с нравственными и

религиозными категориями. В противном случае есть большая вероятность того, чтобы раскрыть свой творческий потенциал не в Боге, стать злым гением, трудами своими, усердно углубляющим адские бездны.

В тоже время для христианина, в его идеальном виде, нет принципиальной разницы, в каких условиях будет проходить его земной подвиг, для него нет презренных профессий, если, конечно, они не связаны с грехом. Религиозно нравственные категории для христианина являются первостепенными не только по отношению к социальной реализации, но и по отношению к культурному развитию личности, будь то ученость, музыкальность или что-либо еще. Стремление к Богу не должно быть перекрыто ни каким другим интересом, каким бы благородным он ни был. И в этом стремлении христианин реализует свое божественное предназначение о обожении, святости. Само стремление к Богу раскрывает для христианина сферу интересов, которые без ущерба для его религиозной жизни становятся культурным наполнением его личности.

- Говоря о вопросе формирования и реализации человеческой личности, мы не можем оставить его исключительно в сфере стремлений самого человека, ибо таким образом мы отвергаемся Божественного промысла о человеке. Господь не есть сторонний наблюдатель, далекого от Него человечества, Он мудрый Отец, следящий за действиями своих чад, берегущий и наказывающий их для исправления. Конечная цель, которую преследует промысляющий о мире Господь, – спасение человека, ради которого воспитательные меры могут казаться нерадивым следователям Его воли достаточно жесткими. Те условия жизни, в которые Господь поставляет человека и в которых ему предстоит существовать в христианстве именуется «крестом».

В Своем педагогическом промысле о жизни как отдельной личности, так и всего человечества в целом Господь учитывает больше факторов, чем мы можем себе представить. Они касаются как внешних обстоятельств жизни человека, его взаимодействия с другими людьми, так и внутреннего

человеческого устройства, с перспективой духовного роста или деградации, и дарованной ему свободы. Этот вопрос по своей природе не разрешим, так как уходит в глубину Божественных тайн, приоткрывающуюся прозорливым очам.

- Одним из самых удивительных явлений православного мира является живое единение христиан в один Церковный организм. При этом члены Церкви не приводятся к единому знаменателю, не становятся идентичными, как это может казаться внешнему взгляду, наоборот. Богоуподобление есть процесс раскрытия человеческого своеобразия и с этим своеобразием, имея определенные, отличные от других таланты, каждый христианин привносит в Тело Церкви свое, уникальное и прекрасное. Своеобразие личности не является дробящим Церковь фактором, связанные любовью, водимые Богом, ее члены, по мере личного богоуподобления, теснее приближаются и друг к другу, исполняя Христово пожелание: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21)

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Библия. М.: Издательский Совет РПЦ, 2008.
2. Августин Гиппонский. О предопределении святых. Первая книга к Просперу и Иларию. М.: Путь, 2000.
3. Максим Исповедник. Послание XV преподобного Максима Исповедника об общем и индивидуальном, т. е. о "существе" (η οὐσία) и "ипостаси" (η υπόστασις) к Косьме, боговозлюбленнейшему александрийскому диакону // Амвросий (Погодин) архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – М., 1994, С. 403-407.
4. Григорий Богослов. О Промысле // Его же. Собрание творений. Т. 2. – Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1994, С. 27-29.
5. Григорий Нисский. Против учения о судьбе // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. 2. – М.: МФТИ, 1999, С. 328-344.
6. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Гл. 5. – Киев, 2003.
7. Добротолубие. Том I-V, Москва.: Сибирская Благовонница, 2010.
8. Ефрем Сирий. О свободе нашей и о том, что человек создан свободным // Его же. Творения. Т. 3. – М., 1993.
9. Иоанн Дамаскин, прп Точное изложение православной веры. М.: Сретенский монастырь. 2003.
10. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т. М., 1994.
11. Иоанн Кронштадтский, святой праведный. Собрание сочинений в 6 томах. Том. 3. Киев: Оранта, 2006.
12. Иоанн Лествичник, преп. Лествица. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2004.
13. Иреней Лионский, святитель. Против ересей, III, X, 2, в: Творения. М., 1996.
14. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы, Киев 2006.

- 15.Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
- 16.Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- 17.Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995.
- 18.Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910.
- 19.Силуан Афонский препод. О воле Божией и свободе // Журнал Московской Патриархии. 1991, № 9, С.45-46.
- 20.Зеньковский В. В. прот. Свобода и соборность // Путь №7, 1927.
- 21.Зеньковский В. В. прот. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Журнал практикующего психолога. 2000, вып. 6, С. 20-39
- 22.Зеньковский В. В. Дар свободы // Его же. Собрание сочинений. Т. 2. – М., 2008, с.285-300 (отд. изд.: Париж, 1932).
- 23.Зеньковский В. В. Единство личности и проблема перевоплощения // Человек. 1993, № 4, С.76-89.
- 24.Зеньковский В. В. К вопросу о функции сказуемого. – Киев,1908.
- 25.Зеньковский В. В. Об иерархическом строе души // Труды русского народного университета в Праге. Т. 2. Прага, 1929, с.235-250.
- 26.Зеньковский В. В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. 2003, № 12, с. 147-161 (переизд.: Православная мысль. Вып. 2. Париж, 1930).
- 27.Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы // Вестник РСХД. № 66-67. Париж-Нью-Йорк, 1962.
- 28.Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Путь. Т. 24. Париж, 1930.
- 29.Зеньковский В. В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. 1911, № 108-109.
- 30.Зеньковский В. В. Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология. Т. 2. М., 1997, с.431-466.

31. Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000.
32. Зеньковский В. В. прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. YMCA-Press. Париж, 1934.
33. Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М., 2008.

Литература

34. Абрамов М.А. Неопределяемость свободы // Вопросы философии. 1996. - № 10.
35. Антонец А. В. Принцип индивидуальности в педагогике В. В. Зеньковского. Проблема индивидуальности и личности // Философия человека: образовательные и гуманитарные технологии. – СПб., 2008.
36. Антоний митр. Сурожский. О свободе и призвании человека // Человек. 1993. № 3.
37. Антоний Сурожский, митр. О некоторых категориях нашего тварного бытия // Церковь и время. 1991, № 2, С. 1-36.
38. Антоний Сурожский, митр. О свободе и призвании человека // Человек. 1993. № 3.
39. Антоний митр. Сурожский. Труды. – М.: Практика, 2002.
40. Александр Геронимус прот. Богословие священнобесмолвия // Синергия: Сборник. М., 1995, с.151-176.
41. Александр Геронимус прот. Дух и Душа: взаимосвязь духовной и психической жизни человека // Психология и христианство. М., 1995, С.30-31.
42. Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914-1920 гг. // Вопросы философии, М., 1990, № 8.
43. Белич А. Свобода личности в христианстве URL:<http://www.храп.spb.ru/libr/Belich/svoboda.html> (дата обращения: 08.03.2016)
44. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

45. Вениамин (Новик) иером. Образ и подобие Божие в человеке. Свобода. Совесть // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. Сборник. – М., 1991, С. 82-84.
46. Вер Герхард. Понятие индивидуации у Юнга // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 4. М.: Когито-Центр, 2004.
47. Гарпушкин В. Е. Универсализм в философии и человек // Общественные науки и современность. 1991, № 5.
48. Гуревич А. Я. "В этом безумии есть метод". К проблеме "индивид в средние века" // Мировое древо. № 3, 1994, С. 80-97.
49. Гура В. А. Идея свободы в раннем христианстве // Генезис христианства: проблемы и исследования. Сборник. – СПб.: СПбГУ, 1999, С. 56-58.
50. Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам. – М.: Изд-во Моск. подв. Свято-Троиц. Серг. Лавры, 1999 (переизд.: СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902).
51. Глубоковский Н. Н. Учение св. Апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой // Христианское чтение. 1904, № 8, С. 145-172.
52. Горбач Е. Н. Историко-философские исследования В. В. Зеньковского. Автореферат. дис. – М., 1977.
53. Дунаев Дионисий, прот. Філософія, культура: Індивідуация и самость в психологии К.Г. Юнга. URL:<http://archivorthodoxy.com/page-1350.html> (дата обращения: 11.11.2014).
54. Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.
55. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. СвятоТроицкая Сергиева Лавра, 1994.
56. Зенько Ю. М. Электронный словарь по христианской антропологии и психологии (интернет-ресурс) URL:<http://www.xpa-spb.ru/slov/1-11.html> (дата обращения: 17.03.2016).

57. Иоанн (Зизулас), митр. Личность и бытие // Начало. СПб., 1998, № 6.
58. Йеротич /Еротич/ Владета. Понятие индивидуума и личности у Юнга и в православной святоотеческой традиции // Его же. Психологическое и религиозное бытие человека. Пер. с серб. – М.: Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2004, С. 193-198.
59. Шеховцова Л. Ф. Принцип антропологизма в теории индивидуальности и христианской антропологии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2004, вып. 4, С. 143-156.
60. Кочетков Георгий свящ. Проблема индивидуализма и личности в Православной церкви (на приходе, в монастыре, в семье по плоти и семье по духу, т.е. в церковной общине-братстве-школе) // Личность в Церкви и обществе. Сборник. – М., 2003, С. 17-32.
61. Лагутов Н.В. Методика и практика чтения аскетической литературы. Учебное пособие с приложением методологии научного исследования. Методические материалы. Хрестоматия. Сергиев Посад.: АГиОН, НГИСУ. 2013.
62. Манеров В. Х. Самореализация личности: взгляд с позиций христианской психологии // Психологические проблемы самореализации личности. – СПб., 1997.
63. Софроний (Сахаров), архимандрит. Старец Силуан Афонский. М., 1996.
64. Снегирев В. А. Самосознание и личность // Русская религиозная антропология. Т. 1. – М., 1997, С. 187-204.
65. Фомин А. Г. Личность и личная жизнь с христианской точки зрения URL: http://dusha-i-vera.narod.ru/htmls/texts/agf_lichnot.htm (дата обращения: 11.07.15).
66. Ходаковская О. В. Христианский взгляд на становление самоидентичности личности // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб., 2004, С. 345-348.

67. Черняева С. А. Христианская самореализация личности: предмет и основные принципы // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. СПб., 2000.
68. Черняева С. А. Христианская психологическая поддержка самореализации личности // Московский психотерапевтический журнал. 2004, № 4 (43), С. 91-106.
69. Шеховцова Л. Ф. Представления о личности в современной психологии и христианстве // Знаменские чтения 2000-2004. Сборник материалов. – СПб., 2006, С. 258-270.
70. Зеленский В. В. Словарь аналитической психологии, М., Когито-Центр, 2008.
71. Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб.: Речь, 2007.
72. Игнатий Брянчанинов, свт. Собрание писем. М, СПб., 1995.
73. Иерофей Влахос, митр. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевание души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.
74. Иеремия архиеп. Вроцлавский и Щетинский. Свобода и власть по учению святого Апостола Павла // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва-Клин, 2004, С. 24-31.
75. Иннокентий (Борисов) архиеп. О путях Промысла Божия в жизни человеческой. – М.: КАЗАК, 1996.
76. Иоанн Скот Эригена. О божественном предопределении (отрывок) // Знание за пределами науки. – М., 1996, С. 294-299.
77. Иоанн (Соколов) еп. О промысле Божиим // Христианское чтение. 1876, № 5-6, С. 554-563.
78. Кабаков В. Д. Иисус Христос и свобода // Начало. 2006, № 15, С. 188-196.
79. Кирилл митр. Смоленский и Калининградский. Замысел Божий о человеке и свобода воли: Эсхатологическая перспектива // Церковь и время. 2005, № 4 (33), С. 5-18.

80. Кирилл (Гундяев) митр. Смоленский и Калининградский. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. – М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008.
81. Козлов Максим, свящ. Свободен только святой // Русская сила. (Иркутск). 2002.
82. Корева Н. П. Свобода, зло и оправдание в кальвинизме // Христианство и культура. Ч. 2. – Астрахань, 2000, С. 85-89.
83. Кеннет Ламберт, Процесс индивидуации. URL: <http://maap.ru/library/book/97/> (дата обращения 20.03.2015).
84. Корольков А. А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
85. Летцев В. М. В. В. Зеньковский: Психология в русле православной антропологии. // Журнал практикующего психолога. 2000, № 6, С.40-44.
86. Летцев В. М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В. В. Зеньковского. // Вопросы философии. 2003, № 12, С.140-146.
87. Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996.
88. Лейбин В. Словарь-справочник по психоанализу, 2010 г.
89. Лютер Мартин. Свобода христианина // Его же. Избранные произведения. – СПб., 1994, С. 16-54.
90. Миронова М. Н. Личность в психологии и христианской антропологии // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология 2006. Вып. 2. С. 149-166.
91. Николаева О. А. Православие и свобода. В 2-х ч. – М.: Изд-во Моск. подво-рья Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 2002.
92. Осипов А. Свобода христианина, свобода Церкви и религиозная свобода в православном понимании // Церковь и время. 1999, № 1 (8), С.101-112.
93. Панфилов О. М. Свобода и вера в христианстве // Философия религии и религиозная философия. Сборник. СПб., 1995, С. 54-56.
94. Певницкий В. Ф. О промысле Божиим. Киев: Киевское религиозно-просветительское о-во, 1899.

95. Платон (Игумнов) архим. Свобода нравственного самоопределения // Его же. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.
96. Попов Василий прот. Православие и свобода // Альфа и Омега. 1999, № 1(19), С. 202-215.
97. Попов Василий, прот. Православие и свобода. – М.: Народная польза, 1998.
98. Прохоров Константин. Тайна предопределения. – /Б. м./: Titel Verlag, 2003.
99. Российское гуманистическое общество. Гуманистическое понимание природы человека. URL:<http://www.humanism.ru/ph12.htm> (дата обращения: 08.03.2016)
100. Ригин А.С. Киевская религиозно-философская школа и русская парадигма // Журнал практикующего психолога, Киев, 2000, вып. 6, С.45-66.
101. Рябых Георгий свящ. Свобода как христианская категория // Церковь и время. 2006, № 2 (35), С.163-168.
102. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999.
103. Серафим (Роуз) иером. Вкус истинного Православия: Блаженный Августин, епископ Иппонский. М.: Рос. отд-ние Валаам. о-ва Америки, 1995.
104. Сергей архим. Учение бл. Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности // Чтение в ОЛДП. 1887, № 12, С. 431-492.
105. Сорокин Александр прот. Наследственность отменяется // Вода живая. Санкт-Петербургский церковный вестник. 2011, № 4 (135), С. 15.
106. Тихомиров Ф. А. Дух отношения между благодатию и свободой в возрожденном человеке по руководству символических книг православной церкви // Христианское чтение. 1894, № 3-4, С. 293-310.
107. Шмеман Александр протопр. Авторитет и свобода в Церкви Авторитет и свобода в Церкви. URL:<http://www.xpa-spb.ru/libr/Shmeman/avtoritet-i-svoboda.html> (дата обращения 26.01.16)

108. Медведев М. Ю., Калашникова Т. П. Природа человека и его призвание. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Medvedev-M/priroda-cheloveka.html> / (дата обращения 20.03.2015).
109. Франк С. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995.
110. Юнг К.Г. О перерождении. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/1905520/> (дата обращения 26.01.16).
111. Юнг К.Г. Трансцендентальная функция. URL: http://www.sunhome.ru/books/b.transcendentalnaya_funkciya/31 (дата обращения 26.01.16).
112. Юнг К.Г. Очерки по психологии бессознательного. М.: «Когито-Центр», 2010.