

Православная традиция духовно-нравственного становления человека

Игумен Георгий (Шестун)

Православная традиция как культурно-историческая традиция и как Церковное Предание

Понятие "традиция" одно из самых многозначных понятий в научном лексиконе. В словаре иностранных слов мы находим перевод с латыни "traditio" - передача, повествование, который поясняет данный термин. Традиция обозначает исторически сложившиеся и передаваемые из поколения в поколение обычаи, порядки, правила поведения, предание.

Когда мы говорим о традиции или предании (что в смысловом отношении одно и то же) часто понимаем под традицией отдельные древние формы, обычаи, фольклорную ценность, или определенные линии преемственности в исторической жизни народа. Понятие традиции, по замечанию М.В. Захарченко, исходно помещается в контекст проблемы исторического наследования культуры, другими словами под понятием традиция, чаще всего подразумевают культурно-историческую традицию.

Исследуя понятие традиции, М.В. Захарченко говорит о том, что это понятие относится не ко всему наследию, а к выделенным его частям, принцип выделения исходит всегда из мира ценностей. Наследие представляет совокупность множества фактов, но традиция есть только в том случае, когда есть реальный субъект и определена его позиция по отношению к этим фактам. Традицию можно рассматривать в рамках категориальной схемы "субъект - объект - отношение", трактуя отношение в ценностном ключе. При таком подходе преодолевается взгляд на традицию, как на что-то данное.

Субъектом культурно-исторической традиции признается тот, кто оценивает прошлое, тот, у кого в сознании какие-то аспекты, отношения элементы прошлого получают аксиологическое содержание. При этом, традиционные ценности принимают характер практического идеала или образца, в соответствии с которым происходит формирование субъекта. Традиция всегда - оценка и отбор. Традиция, по словам М.В. Захарченко, никогда не "дана" - традиция всегда "создается". Традиция возрождается в том случае, когда ряд элементов наделяется ценностным звучанием (12. 14). Субъект культурно-исторической традиции конструирует не только традицию с которой себя отождествляет, но и ту, от которой отталкивается. Отождествление, как момент принятия и обновления и отталкивание как уход, отрицание или оппонирование есть разные виды признания значимости традиции и осознания ее как фундаментальной.

Отрицание может принимать форму революционных преобразований. В этом случае традицию представляют как негативную награждая ее различными эпитетами (реакционная, лживая, бесчеловечная и так далее). При создании на этом основании своей традиции за неимением исторического опыта, материалом служит содержание разрушаемой традиции.

Отталкивание или уход мы можем наблюдать в моменты секуляризации традиций имеющих духовное основание. Уход может быть охарактеризован понятиями протест и свидетельство, несогласие, требующее аргументации.

Оппонирование традиции мы можем наблюдать, когда субъект вынужден жить в условиях выбора, или конструирования из различных принимаемых культурно-исторических оснований. Примером такого положения может служить многонациональное государство, в котором переплетаются традиция цивилизации и национальные традиции. Когда не существует противостояния, субъект на социальном уровне принимает традицию цивилизации, на личностном уровне традиция цивилизации является примером, критерием и уровнем для отбора культурно - исторического материала национальной традиции, что

позволяет просить национальной культуре в рамках культуры цивилизации. Такое взаимоотношение традиций позволяет объяснить более высокий уровень национальных культур в рамках мировых цивилизаций, чем в изолированном виде. Правды ради следует сказать, что не всегда мировые цивилизации восприимчивы к национальной традиции. Если национальная традиция развивается в условиях искусственной изоляции, по причинам чаще всего субъективным, это порождает национализм, падение культурного уровня традиции, и мы возвращаемся к понятию "негативной традиции".

Объект традиции включает в себя то, что подлежит передаче. Объект можно определить как способ жизни, который включает в себя поведенческие реакции (стереотипы поведения), и способы регулирования поведения.

"Резюмируя, - пишет М.В. Захарченко, - определим культурно-историческую традицию как ценностно утверждаемый ее субъектом способ жизнеустройства, воспроизводимый на протяжении ряда поколений в меру активности субъекта традиции... В форме культурно-исторической традиции может заявлять и конституировать себя любая форма жизнеустройства, возросшая в лоне истории, коль скоро та или иная социальная группа в современности заявит себя в качестве ее продолжателя. Для этого формы прежней исторической жизни должны быть переведены в ряд практических идеалов, норм и ценностей" (12. 15).

Неоспоримым фактом современной действительности является признание европейской цивилизации как цивилизации христианской. В то же самое время мы все чаще понимаем это не в смысле христианской религиозности, а в смысле устройства жизни на началах, принесенных в историю христианством, как результат исторической работы по преобразованию общей жизни людей. Западная цивилизация получила свое особое нравственное достоинство именно потому, что она основана в лоне христианства. Нравственный закон западной культуры - это Богооткровенный закон. Он был освоен сначала в форме внешнего авторитета (Церкви), а затем вошел в плоть культуры и продолжает воспроизводиться в ее формах.

Процесс секуляризации меняет источник силы образующей историю. На первое место выходит не обязательность Божественного Откровения, а творческая мощь человека и его свободной воли. "С разворачиванием новоевропейской истории, - писал Хайдеггер, - христианство продолжает существовать. Однако со своей образующей историю силой христианство распрощалось. И это сильнее всего доказывается тем, что христианство в образе протестантизма даже способствует разворачиванию нового миропонимания, приобретает значимость в метафизике немецкого романтизма и идеализма, идет на компромисс, примиряется всегда с господствующей эпохой и всегда утилизирует завоевания модерна для церковных целей. Но в Новое Время его историческое значение заключается уже не в том, что оно само способно создать, а в том, что с начала Нового времени и на всем его протяжении оно остается тем, в отталкивании от чего явственно или неявно самоопределяется новая свобода" (48. 119).

В современном мире все чаще мы встречаем рассуждения о перемещении поля христианской жизни из Церкви в культуру. Такого рода мысли мы встречаем в работах Вл. Соловьева, Н. Бердяева. Современный гуманизм все чаще видит христианство в рамках ценностного сознания. И.А. Золотарева в своем диссертационном исследовании "Ценностный базис христианства и современность: проблема адаптации" рассматривает аксиологическую интерпретацию христианства как основное средство адаптации христианства к современности (17).

Следует согласиться с тем, что аксиологическая интерпретация христианства, которая лежит в рамках культурно-исторической традиции и выводит за пределы рассмотрения проблему преемства и наследования по иному основанию кроме ценностного, является для современных педагогических исследований неизбежной, но не исчерпывающей все способы

существования христианского идеала и христианской истины в современном мире. Такой подход способствует утверждению нравственных заповедей христианства в основе общественного жизнеустройства, а также позволяет участвовать христианской Церкви в деятельности целого ряда общественных институтов и оказывать влияние на социальную организацию общества.

Интерпретируя христианство в категориях культурно-исторической традиции, как способ жизнеустройства, мы выделяем, прежде всего, нравственные заповеди и культовые установления, мы определяем, что является ценным в христианстве, какие обычаи, правила, нормы, выработанные в течение истории в лоне христианской культуры, продолжают быть востребованными в наше время. Но мы должны осознавать, что нормы, установления, обычаи есть средство организации общей жизни, это законы управления человеческим сообществом, а значит форма управления человеком как членом социума, или как принято говорить в христианстве, управление "внешним человеком".

Признавая достоинства аксиологической интерпретации христианства, мы должны говорить и о том, что в рамках данного подхода невозможно раскрыть антропологическое содержание христианства, опыт духовной жизни и христианского мироощущения. Многие категории христианства невозможно интерпретировать как ценности.

Ценностное сознание, соизмеряя все сущее с субъективным сознанием, связывает себя, по выражению М.В. Захарченко, с онтологией автономного бытия, ценно то, что важно и значимо для субъекта, то, к чему он стремится как к цели, то, что является для него средством или условием. Христианство открывает свою истину в иной онтологии, это онтология присутствия человека перед Лицом Божиим, соработания Бога и человека, или говоря современным языком, синергия человека и Бога. Христианство возвращает человека к себе, перемещает взор вовнутрь, на своего "внутреннего человека", открывает реальность его внутреннего мира, не исключая и тех областей, где человек не является субъектом того, что он делает, мыслит и говорит. Опыт действия в этой реальности невозможно выразить в категориях "обычай", "норма", "модель поведения". "Важно не исполнение правил, - говорит протоиерей Дмитрий Смирнов, - важно встретился ты с Богом или нет". Определяющей является не категория "закона", а категория "благодати". "При встрече с Богом - продолжает отец Дмитрий, - человек содрогается от собственного греха. Бог есть свет, а то, что мы носим в себе, - тьма, и не заметить этого нельзя. Поэтому, если человек не видит в себе миллиарды грехов, это говорит о том, что он Бога еще не видел, ... еще не почувствовал, что такое благодать Божия" (41. 187).

Встреча человека с Богом возможна, если возможно общение Бога и человека. Библия, Божественное Откровение и явление Христа в мир Боговоплощение, два подтверждения возможности обожения самого человека и окружающего его мира, как социального, так и материального. "Писания "богодухновенны", - пишет отец Георгий Флоровский, - они - Слово Божие. Что такое "вдохновение Духа", мы никогда не сможем точно определить - здесь тайна. Это тайна встречи Бога и человека. Мы не можем до конца понять, как именно "святые люди Божии" слышали Слово Господа, как смогли они выразить его словами собственного языка. Но в их человеческой передаче звучит голос Божий. Слово Божие в словах человеческих: здесь лежит тайна и чудо Библии.... Да говорил Бог. Но слушал и воспринимал - человек. "Антропоморфизм" - неотъемлемый признак истинного Богоявления. И это не приспособление к человеческой слабости. Смысл его скорее в том, что человеческий язык, передавая Божественное Откровение, не теряет своих природных черт.... Божественным вдохновением человеческое не отбрасывается прочь, но преображается.... С тех пор как Бог удостоил человека общением, само человеческое слово преобразилось, приобрело новую глубину и силу. Дух Божий дышит в строе человеческой речи" (47. 28-29).

Божественное Откровение - выражение Божественного человеческими средствами. В этом суть истинной культуры, культуры православной. Во всем строе человеческой жизни

должен зазвучать Дух Божий. Божественное открывается миру через слово, музыку краски, в поведении человека, в его укладе жизни, в его отношении к близким, к Отечеству. Культура есть средство и результат общения человека с Богом, общение в процессе которого невидимое божественное открывается и воплощается в мире.

Основу христианства составляет исповедание Божества Иисуса Христа, родившегося в Вифлееме от Девы Марии, распятого в Иерусалиме и воскресшего в третий день после распятия. Рождество Иисуса Христа было вочеловечением, воплощением Бога. Одушевленная плоть образовалась в утробе Девы Марии. По словам святых отцов Бог стал человеком, чтобы человек богом. Если есть Библия, значит, есть культура, если стало возможным Боговоплощение, значит, есть святость.

Рамки культурно-исторической традиции являются явно недостаточными, когда мы говорим о православии как конфессиональной традиции в христианстве. В Православии традиция в первую очередь осознается как традиция Церковная, или говоря на родном языке, как Церковное Предание, и это очень важно для осознания антропологического содержания христианской традиции. "Что есть традиция? - вопрошает В.В. Медушевский, и сам же отвечает. - От низости плотского мудрования надобно вновь взойти к предельной высоте ее понимания. Пришедшее в русский язык в XIX столетии (в немецкий - в XVII веке) слово "традиция" этимологически и исторически означает "предание" в церковном смысле слова. Что передается нам? Не сведения! Не информация! Передается Жизнь, о которой сказано Господом: "Аз есмь путь и истина и жизнь"... Священное Предание есть передача людям полноты Божественной жизни, передача бессмертия в неописуемой красоте крестной любви Спасителя и сокровенности веры. Это чудо осуществимо только в Церкви - Теле Христовом (Ин. 6, 57). Лишь в ее таинствах вливающих в человека силу к исполнению заповедей спасения, может начаться обожение человеческой природы действием Божественной благодати - приобщение тварного естества человека к нетварному естеству Божескому... традиция неосуществима без преображения человека. Преображенный же возносится в таинственную жизнь Троической любви, становясь сыном Божиим по благодати" (28. 308-309).

В XX веке православные богословы уделили достаточно большое внимание исследованию Предания (архиепископ Василий (Кривошеин), о. Георгий (Флоровский), о. Иоанн (Мейендорф), архимандрит Киприан (Керн), игумен Иларион (Алфеев), В.Н. Лосский, Христос Яннарас и др.) Суть Предания заключается не в возвращении к древности, а в утверждении непрерывности опыта христианства в истории. Игумен Иларион (Алфеев) определяет Предание как "живое преемство учения, духовности и опыта, которые берут начало от Христа и сохраняются в Церкви на протяжении столетий. В православном понимании Предание включает в себя Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, христианское учение, передаваемое устно из поколения в поколение, богослужение, таинства и обряды, Символы и правила веры, деяния Вселенских Соборов, писания Отцов Церкви, жития святых, и, наконец, личный духовный опыт каждого верующего с момента возникновения истинного Богопочитания вплоть до настоящего времени. Иными словами, оно включает в себя всю совокупность опыта Вселенской Церкви" (2. 60).

В.Н. Лосский выражает понятие Предание посредством категории "способ, условие восприятия". "Предание нельзя противопоставлять Писанию, - писал В.Н. Лосский, - а так же нельзя подставлять одно вместо другого, как две отличные друг от друга реальности. И однако, чтобы лучше уловить их нерасторжимое единство... мы должны их различать. Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями, или же иными символами, если все это - различные способы выражать Истину, то Священное Предание - единственный способ воспринимать Истину". Истина, по словам отца Георгия Флоровского, не идея, а личность, Сам Воплотившийся Господь (47. 22). "Итак, - продолжает свои рассуждения Лосский, - мы можем дать точное определение Предания, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в

Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не в естественном свете человеческого разума" (26. 137-138).

Лосский говорит о динамизме Священного Предания как животворной силе, которая сохраняет в Истине и сохраняет в непрестанном обновлении, как все что исходит от Духа. Обновление нельзя понимать как замену старых выражений новыми, более понятными и богословски лучше разработанными. Нельзя признать ученое христианство профессоров богословия более прогрессивным по сравнению с простой верой учеников апостольских. В вопросе христианской истории, а точнее истории христианской богословской мысли мы встречаем, по словам В.Н. Лосского "эволюционистскую концепцию" (26. 145). Отец Георгий Флоровский называет этот подход "идеей оскудения". "Согласно западной точки зрения, - пишет Флоровский, - за "Веком Отцов" следует "Век Схоластов": последние сделали решительный шаг вперед и превзошли своих предшественников. С расцветом схоластики святоотеческое богословие устарело, осталось в прошлом, превратилось в какое-то архаическое предисловие. Это мнение, обычное для Запада к величайшему сожалению, слепо и некритически приемлется многими на Востоке" (47. 382-383). Дело не во временном удалении и приближении к источнику истинны, а в том, что со дня Пятидесятницы, дня сошествия Святого Духа на апостолов загорелся свет Предания. "И это, - по словам В.Н. Лосского, - не только то что "передано" (как, скажем, был бы передан некий священный и безжизненный архив), а сама данная Церкви сила передачи, сопутствующая всему тому, что передается, как единственный модус принятия и обладания Откровением... В каждый конкретный момент истории Церковь дает своим членам способность познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир... уровень христианского "гносиса", достигаемого членами Церкви, различен и соразмерен духовному возрасту каждого из них. Итак, познание Истины в Предании будет расти в человеке, сопровождая его усовершенствование в святости" (26. 145-146). Предание Церкви заключено не в силе человеческой памяти, не в постоянстве обрядов и обычаев, предание это не привычка и привычность, не древность, а, по словам Отца Георгия Флоровского, который использовал выражение священномученика Иринея это цветущее установление (*depositum juvenescens*) или обновляющееся достояние. "В конечном счете, - пишет Флоровский, - Предание есть непрерывное присутствие в Церкви Духа Святого, непрерывное Божие водительство и просвещение" (47. 378).

Отец Георгий Флоровский предложил метод "современного прочтения Святых Отцов", этот метод им был назван "неопатристический синтез". Он вел речь о том, чтобы "вернуть Церкви разум святых Отцов", чтобы следовать им решению проблем Церковной жизни, в духовной практике. "Следовать святым отцам... - по его словам, - Это не обращение к какой-то абстрактной традиции, к набору формул и утверждений. Это, прежде всего воззвание к свидетельству святых.... Следовать отцам значит не просто цитировать их. Следовать отцам значит усвоить их дух" (47. 379, 381). "Дух отцов" есть особый взгляд на мир, особая духовная ориентация человека в этом мире. Такой подход исключает так называемую адаптацию древних текстов к современности или их современную интерпретацию. Богословие святых отцов, по мысли отца Георгия Флоровского, можно лишь проповедовать с амвона и исповедывать всей христианской жизнью. Святоотеческое богословие неотделимо от молитвенной жизни и упражнения в добродетели. Проповедовать можно только в том случае если исповедуешь.

Святоотеческая традиция главной целью жизни человека считает обожение, как личное единение человека с Богом, личную встречу с Ним. Обожение это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие пронизывает всю полноту человеческого существования. (47. 387-388). "Спасение - не только прощение. Это подлинное обновление человека. И обновление достигается не высвобождением каких-то природных энергий,

присущих тварному бытию человека, но "энергиями" Самого Бога, Который через них встречается с человеком, и объемлет его, и приемлет в общение с Собой" (47. 390).

Нравственность и духовность

Когда мы говорим о нравственности, принято различать три понятия "этику", "мораль" и "нравственность". Для примера приведем рассуждения на эту тему В.С. Библера. Он считает, что мораль и нравственность есть две сферы человеческой этики в реальном их сопряжении. "В предлагаемом сопряжении, - пишет В.С. Библер, - я понимаю мораль как устоявшуюся в нормах и предписаниях (как надо себя вести чтобы жить достойно...) форму нравственности. Моральные догматы отцеживаются, уплотняются, обезличиваются в веках, утрачивают историческое напряжение, культурную изначальность, единственность. Внутренняя освещенность вытесняется свыше нисходящей освященностью.

В автоматизме повседневной жизни такие закрепленные извне (кодексы морали) и изнутри (императивы добра) моральные предписания, неукротимо шепчущие мне, в чем состоит единственно правильное поведение, абсолютно необходимы. Но в трагедийные моменты нашей жизни такие нормы отказывают, обнаруживая свою вненравственную закраину.

На мой взгляд, нравственность воплощается не в моральные нормы, но в трагедийные перипетии свободного личного поступка. Эти перипетии формируют коренные Образы личности - образы культуры различных исторических эпох.... Нравственность есть (это и "настоящее время" и "логическое определение") всеобщее сопряжение, диалог ключевых исторических нравственных средоточий!" (52. 374).

В.С. Библер в своем определении нравственности психологичен, даже литературно психологичен. Он различает, а точнее наблюдает поведение человека в социуме в определенный культурно-исторический момент и в момент личной трагедии, в момент совершения вненормативного уникального и единственного поступка в котором заключена и личная ответственность человека. "Личностные образы культуры" и являются средоточием любого литературного произведения. Не психологию поведения исследует писатель, а психологию поступка. Трудно согласится с тем, что нравственность может быть только автономно трагедийной. Поступок может созидать, а может и разрушать ткань культурно-исторической жизни. Не имея критериев оценки поступка лежащих вне социума, и не определив силу которой, движется человек в момент трагедийной перипетии, не осознав ради чего человек готов на самопожертвование, мы остаемся сторонними наблюдателями героизма и предательства, святости и низости. Содрогаясь и восхищаясь, мы не в состоянии определить, а на что я сам буду способен в момент трагедийного выбора, важно не как я поведу, а как я поступлю. А это проблема не столько психологическая сколько антропологическая. Поведение человека чаще всего определяется знанием норм социума или человекоугодием... С.Л. Рубинштейн, изучая формирование и развитие психики человека в процессе и в результате различных видов деятельности, обратил внимание на включенность человека в сложную систему отношений с другими людьми. Когда моральное содержание таких отношений приобретало ведущее значение, Рубинштейн определял в этом случае деятельность как поведение (36. 79). Поведение идет от ума, когда мы успеваем подумать, как необходимо поступить. В этом случае совершенно справедлив В.С. Библер, говоря о морали как о внешнем моральном кодексе и внутреннем императиве добра, то есть рационализированном опыте социального устройства и поведения.

Поступок несет в себе иррациональную основу. В момент совершения поступка человек не успевает, или не может осознать происходящего, им движет внутренний порыв, основанный на мире ценностей принятых и выстраданных, но чаще всего не осознаваемых. Человек таков, каков он в поступке. В.С. Библер заметил трагедийную ноту поступка. В поступке возможна жертвенность как преодоление закона самосохранения, как преодоление нормы, нравственность, по мнению Библера, создается поступком, есть его результат.

Очевидно только то, что за источник нравственности принимается человек, а сама нравственность признается ненормативной.

Т.И. Петракова в своей работе "Духовные основы нравственного воспитания" говорит о двух основных подходах к происхождению морали: нравственные требования выводятся из наличной действительности (материализм, позитивизм, социальный детерминизм и др.), или признается в основании нравственности безусловное и внеисторическое религиозное начало. В первом подходе, который можно назвать рациональной этикой, в качестве источника нравственного закона провозглашается сам человек, который в нравственном отношении действует независимо (автономно) ни от какого-либо высшего авторитета, независимо от высшей цели. Нравственные законы в этом случае могут подменяться законами разума, законами социальной жизни, либеральными свободами (вседозволенностью) автономной личности и т.д. Если исходить из того, что нравственность по своему существу не является независимым самобытным явлением, а ее истоки лежат в сфере иного бытия, мы не сможем обойтись без ответа на вопрос: "Что есть человек по своей природе, по отношению к миру, Богу и другим людям?" (33. 37-40).

С.С. Аверинцев дает антропологическое определение нравственности. "Не буду предлагать тысяча первой дефиниции морали, - пишет он, - воздержусь и от попыток глубокомысленно противопоставлять друг другу "этику", "мораль", "нравственность"; этимологически это абсолютно одно и то же слово, только выраженное сначала греческим, потом латинским, и под конец славянским корнем. В латинском слове для русского уха есть привкус "умственности". Я бы сказал так: совесть не от ума, она глубже ума, глубже всего, что есть в человеке, но для того, чтобы сделать из окликанья совести правильные практические выводы, нужен ум. Мораль и должна быть посредницей между совестью и умом. Совесть - глубина, ум - свет; мораль нужна, чтобы свет прояснил глубину" (52. 370).

С.С. Аверинцев вводит в обиход непривычное для философии понятие "совесть", как голос как "клик" из глубин человеческих, голос не связанный с социумом, но умом услышанный и осознанный, совесть как проявление естественного нравственного закона. Человек может, услышав этот голос послушаться его, но может его и отвергнуть. Человек не подчинен голосу совести безусловно он свободен в выборе, и эта свобода нравственного выбора есть основа личностного бытия человека, его достоинство и привилегия. "Совесть, - пишет архимандрит Платон (Игумнов), - является естественным духовным даром человеческой тварной природы. Она выступает как врожденная способность видеть, оценивать и переживать события личной жизни в свете нравственных понятий и норм. Совесть - это выражение всего нравственно-психологического функционирования личности, а не какая-то изолированная ее способность" (30. 329).

Свобода открывает человеку различные возможности. Он может стремиться к святости и богоподобию, а может пасть в бездну греха. Смерть и жизнь, вот две дороги открытые человеку. Нравственность - путеводитель по дороге жизни. "Верными и неизменными ориентирами в выборе пути, - по словам архимандрита Платона, - являются нравственный закон, нравственное чувство и нравственное сознание" (30. 325). Архимандрит Платон разъясняет подробно суть этих ориентиров. Реальность естественного нравственного закона, обретаемого во всех людях, признается богословием Православной Церкви, Благодаря естественному нравственному закону признаются фундаментальными правила нравственной жизни человека и общества. Православие признает, что этот закон дан Богом, и является достояние всех людей, он ориентирует каждого человека в выборе добра. "Однако как бы мы высоко не ставили естественный нравственный закон, - пишет архимандрит Платон, - мы должны признать, что он указывает на самый элементарный и обязательный для всех людей уровень нравственности. С точки зрения евангельской этики мы не можем назвать человека нравственно совершенным, основываясь лишь на том, что он - не убийца, не прелюбодей и не вор... Нравственные нормы и принципы, какими располагает Церковь, никогда не рассматривались в качестве средств научить человека приспособиться к внешним формам

поведения. Святые отцы всегда видели в них цель руководства к нравственному совершенству, спасению и обожению" (30. 326).

Нравственный закон не может быть выполнен в отсутствии нравственного сознания. По мнению архимандрита Платона, нравственное сознание включает в себя такие понятия как стыд, совесть, долг, ответственность, стремление к добру или добродетель.

"Стыд, - по словам Архимандрита Платона, - является одним из видов нравственного сознания, оказывающим влияние на эмоциональную жизнь. Человек обладает естественной склонностью к переживанию чувства смущения, вызванного обличением какого-либо безнравственного поступка. Несоответствие поступка нравственной норме производит страх перед позором или бесчестьем. Это страх перед потерей уважения в глазах тех, перед кем человек уронил свое достоинство" (30. 327).

Совесть признается в Православии как внутренний закон, как голос Божий, благодаря которому человек может судить о положительном или отрицательном достоинстве своих поступков. Совесть определяет внутреннее устройство личности и дает человеку способность нравственного суждения в каждом конкретном случае.

Архимандрит Платон так определяет другие элементы нравственного сознания: "Долг - это определяемая человеку со стороны его воли и разума необходимость поступать в соответствии с нравственным идеалом. В жизни Церкви человеку открывается идеал безграничного совершенства. Учение Церкви создает основу для углубленного понимания евангельского идеала и путей его осуществления...

Ответственность - это нравственная отчетность за совершенный поступок. Человек несет нравственную ответственность перед своей совестью и перед Богом за нарушение требований нравственного закона... Согласно слову Божию, человек несет личную ответственность не только за свои слова и поступки, но и за скрытые намерения, желания, помыслы...

Воздаяние - это вменение, которое человек заслуживает за совершение добра и зла. Человеку присуще неискоренимое представление о том, что по закону высшей справедливости всякое зло и несправедливость должны влечь за собой наказание. Однако в личной религиозной жизни бескорыстность христианина должна простирается до отказа от всякой мысли о вознаграждении за свою праведность. Для него высшей наградой является пребывание в достоинстве сына света, сына Небесного Отца. Именно к такому пониманию воздаяния Бог призывает всякого человека...

В Священном Писании Нового Завета понятие добродетели выступает как предельно обобщенное обозначение всех нравственных достижений человека.... У блаж. Августина мы встречаем такое определение добродетели: добродетель - это искусство жить праведно" (30. 331-334).

Подводя итоги рассуждений о нравственности, архимандрит Платон (Игумнов) говорит о том, что нравственный рост личности определяют три главных условия: природные качества, воспитание и действие благодати (30. 334).

Понятие "духовно-нравственное воспитание" давно и прочно укрепилось в педагогике и нашло свое место в официальных документах (программах, законах, приказах). Такое сопряжение понятий нравственное и духовное, мы почти не встречаем в святоотеческой, богословской и психологической литературе. Чаще всего происходит различение душевности и духовности в процессе рассмотрения антропологических проблем. Для примера приведем различение понятий "душевный" и "духовный" предлагаемый П.В. Симоновым. Он понимает духовность как стремление к истине, а душевность - как стремление к добру. Мы можем говорить о том, что в основе определения П.В. Симонова положена идея "целе-устремленности". В первом случае цель определяется как "истина",

цель с точки зрения христианства являющаяся запредельной, то есть лежащей за пределами человеческого бытия, как предстояние человека перед Истиной и стремление к ней. Во втором случае цель определяет стремление к нравственным отношениям с собой, другими людьми, и миром, в котором человек живет. На первый взгляд может показаться, что это иерархически разные "целе-устремления", но с точки зрения целостности человека, безнравственный человек не может стремиться к истине. П.М. Ершов связывает духовность со стремлением к высокой цели, а душевность со средствами достижения цели (38).

Г.В. Акопов рассматривает душевность как проявление качеств духовности в повседневной жизни. С этой точки зрения он интерпретирует распространенное мнение о том, что "была духовность - теперь нет". "Ошибка, - пишет он, - заключается в переводе духовности как сущностного явления, имевшего и имеющего место в любом обществе, в ранг более распространенного явления душевности. Парадоксально, но обычно не недостает не духовности как икания высокой истины и цели, а именно душевности, как повседневного проявления культуры - культуры чувств и отношений, да и культуры знаний..." (1. 30).

В.В. Медушевский считает душу жизненным началом, а дух началом благодатной жизни, "искрой богоподобия в человеке, дыханием вечности в нем". "Духовность - не знания, - пишет он, - не навыки решения задач, а способность мировоззренчески полетного бытия. Это движительная сила, устремляющая ввысь. Сила многомерная и цельная" (27. 41). Нравственность, по мнению В.В. Медушевского есть важное проявление духовности. Содержанием нравственности является то высшее, что можно охарактеризовать словами истина, добро, красота. Он напоминает, что понятие "нравственность" произошло от "нравить", то есть любить. В основе нравственности лежит любовь, но не корыстная и эгоистическая, но любовь к истине, добру, справедливости (27. 41-42).

За последнее десятилетие в отечественной психологии в работах Б.С Братуся, В.П. Зинченко, В.В. Знакова, В.И. Слободчикова Ю, Е.И. Исаева, Б.В. Ничипорова, Ф.Е. Василюка и других, предпринимается попытка заложить основы духовной психологии как особой формы рационального знания о становлении субъективного духа человека в пределах его индивидуальной жизни.

"В наши дни проблема духовности привлекает не только богословов, историков, культурологов, философов, - пишет В.В. Знаков, - обсуждающих ее в основном в контексте анализ религиозных и историко-культурных корней российского и западного самосознания. Не меньший интерес она представляет и для психологии, особенно психологии понимания, в которой чрезвычайно актуальным является вопрос о выявлении психологической сущности духовного Я понимающего мир субъекта... Я полагаю, что многие трудности в решении проблемы будут устранены, если изначально признать, что религиозное и научное направления представляют собой два принципиально различных (хотя и неразрывно связанных) пути познания феномена духовности. Во-первых, это проявляется в поисках главных источников происхождения духа: наука их ищет в человеке (его сознании, созерцании, продуктах деятельности), а религия - в божественном откровении. У богослова нет сомнений в том, что духовность от Духа Святого, а у ученого-атеиста - от человека и человечества" (16). Не обязательно быть атеистом, чтобы признать человека реально духовным. В.В. Знаков точно подметил различие психологии и богословия по отношению к источнику духовности, но это различие имеет место только в широте горизонта окружающего человека мира. Психология пока не рискует выйти за пределы земного бытия, и то, что названо как источник духовности (сознание, созерцания, продукты деятельности), есть ее проявления в этом мире. Изначальную духовность человека богословие не отрицает, но признает особую замкнутость индивидуального духа, его подчиненность низшим сферам у человека, отпавшего от Бога. Оживление и освобождение индивидуального духа происходит благодатью Духа Святого в процессе стремления человека к нравственному преобразению, в процессе его воцерковления. Самоограничение науки А.А. Ухтомский объяснял тем, что наука имеет дело лишь с понятием "природа". Где нет его, нет и науки. Но

вслед за этими словами писал: "Впрочем для науки остается весьма важная проблема - выяснить возможность религиозного опыта ..., а потом и исследовать этот вид опыта" (45. 40).

В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев связывают духовность и нравственность. "Говоря о духовности, - пишут исследователи, - мы имеем в виду прежде всего его нравственный строй, способность руководствоваться в своем поведении высшими ценностями социальной, общественной жизни, следование идеалам истины, добра и красоты... Духовная жизнь человека всегда обращена к другому, к обществу, к роду человеческому. Человек духовен в той мере, в какой он действует согласно высшим нравственным ценностям человеческого сообщества, способен поступать в соответствии с ними. Нравственность есть одно из измерений духовности человека" (39. 334-335). В наивысшей степени духовность человека, по мнению В.И. Слободчикова и Е.И. Исаева, обнаруживает себя и становится способом его жизни, когда для человека открываются его личные отношения с Богом, высшей Основой бытия всего сущего (39. 338). Исследуя индивидуальный дух человека, в рамках культурно-исторической традиции, психологи вплотную подошли к осознанию источника силы этого духа, который, по Православным представлениям есть благодать Духа Святого даруемого человеку в жизни в Церкви. Границу мира и Церкви пока переступить не удается по причине огосударствления науки и специфически воспринимаемого светского характера государственной жизни и образования. Наука может и должна выходить в изучении человека за пределы системы образования и официального уклада жизни, должна проникать за пределы культурно-исторической традиции, входя в жизнь народного и церковного Предания, изучать развитие и становление человека в православной семье и Церковной общине. Необходимо осмысливать психолого-педагогические понятия не только с научной, но и с богословской точки зрения.

Анализируя работы А.А. Ухтомского, В.П. Зинченко говорит, что духовность есть устремление, неутоленность, беспокойство, напряженность, энергия, направленная на поиск истины, духовность - это практическая деятельность, направленная прежде всего на переделку самого себя, на создание духовного мира и собственного духовного организма. (15).

"Возможной единицей анализа духовного организма, пишет В.П. Зинченко, - является функциональный орган индивида, под которым А.А. Ухтомский понимал всякое временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение. Функциональные органы - это новообразования, которые возникают в активности индивида, взаимодействующего со средой. Функциональный орган - не морфологическое, а энергичное образование ("сочетание сил", "вихревое движение Декарта")... Пути к духу и его развитию могут быть разными. Можно идти к небу от молитвы, от духовного образования, от монашеского опыта... В любом случае - это труд" (15). "Подчас именно среди боления и тяжкого труда, - по словам А.А. Ухтомского, - находим мы впервые червонное золото, которым живем и питаемся всю последующую жизнь... Простые народы там, где они предоставлены самим себе и живут своею мудростью, хорошо понимают ту правду, что не "счастье", а суровый труд жизни воспитывает нужного человека и ценную для человечества культуру" (44. 192-193).

В православной антропологии различают состояние человека до грехопадения, и после грехопадения. Святитель Феофан Затворник говорит о том, что первоначально в человеке не было греха, и он был духовен. "Печать человечества, - пишет он, - была в духе; а дух - сила, в Боге живущая, из Бога пьющая жизнь и все к Богу устремляющая - и в человеке и вне его, - и внутреннее и внешнее" (46. 19). После грехопадения, то есть разлучения человека и Бога, в результате которого человек потерял источник силы к "Богу устремляющий", дух человека, по словам святителя Феофана, "в себе замкнулся и в себе вздумал жить; тогда пресекались притоки жизни Божественной, дух замер..." (46. 19). Замкнутость в самости привела к исполнению слов Божественного Откровения "смертию умрете" (Быт. 2, 17).

В.Н. Лосский на основании изучения творений святых отцов рассматривает понятие первородного греха, как самоопределение свободной воли разобщиившей человека с Богом. Он выделяет несколько моментов в грехопадении человека. Практически все святые отцы выделяют нравственный или личный аспект, который заключается в непослушании, в нарушении Божественного порядка. "Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, - пишет В.Н. Лосский, - он ответил бы на божественное повеление полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только с Богом, чтобы устремляться к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения - путь отрешения от всего, что не есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный" (25. 99-100). Святые отцы (св. Григорий Нисский и св. Максим Исповедник) обращают внимание на физическую сторону греха. Вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру, вместо того, чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному. Развитие греха видится и в том, что человек вместо покаяния пытался оправдать себя перед Богом. "Отказываясь признать происхождение зла единственно в своей свободной воле, - замечает В.Н. Лосский, - люди отказываются от возможности освободиться от зла, подчиняют свободную волю внешней необходимости. Воля ожесточается и закрывается перед Богом. "Человек остановил в себе приток Божественной благодати", говорит митрополит Московский Филарет... Лишение благодати - не причина, а следствие грехопадения. Человек лишил себя дара общаться с Богом, закрыл путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь... Бог положил предел греху, позволив, чтобы он приводил к смерти, "ибо плата греху смерть" (25. 100-101).

Рабство греху, страстям, власть плоти и помышлениям пресекается обращением к Господу (нравственное самоопределение человека), сокрушением и покаянием. "Тогда в таинствах дастся ему благодать и сила, - пишет святитель Феофан Затворник, - устоять в своем намерении и одолевать привычные страсти, с какою бы силою они не нападали на него.... Пришедшая благодать оживляет дух, который восприняв права свои, все начинает устремлять к Богу и, встречая на пути преграды страстей, их одолевает, прогоняет и искореняет" (46. 21-22).

Святитель Феофан говорит об изначальной духовности человека, которая сама по себе не может удержать человека от греховного падения (отрицания нравственного закона и следование своей греховной воле). Для исполнения нравственного закона недостаточно одного нравственного самоопределения или желания человека, необходима сила, которая даруется человеку Божественной благодатью в таинствах Церковных, сила оживляющая дух и устремляющая человека к Богу. Практически во всех богословских работах мы встречаем объяснение понятие духовность как благодать Божию, как особую силу, оживляющую индивидуальный дух человека и к Богу устремляющую. Условием оживления духа является нравственное самоопределение и нравственное перерождение человека.

Аналогичную точку зрения высказывает и архимандрит Платон (Игумнов). "Требования нравственного совершенства, - пишет он, - кажутся подчас безмерными и нереальными с точки зрения затемненного грехом бытия. Однако даруемая в жизни Церкви сверхъестественная благодать сообщает человеку творческие силы, способствующие нравственному совершенствованию" (30. 331). С этой точки зрения архимандрит Платон рассматривает духовность, как степень преображенности человека Божественной благодатью, как утверждение человеческой бытийности в Боге (30. 335).

Духовность как потенциальная возможность нравственного совершенствования человека обретает силу через стяжание Божьей благодати в церковной жизни. Другими словами, мы можем говорить о благодати как божественной энергии дающей человеку силы духовного оживления и нравственного совершенствования. Энергичный подход объясняет

смысл понятия духовно-нравственного становления как процесса, как устремленности и доминанты (а не только цели) развития всех сил человека (как плотских, так и разумных сил души) и его духовного становления как обретения целостности и превосхождения естества в личностном бытии.

Достижение конечной цели обожения или "превосхождения естества и претворения бытия человека, по словам С.С. Хоружего, нельзя достичь собственными энергиями человека, и совершается оно энергией Божественной, благодатью, с которой человек лишь сообразует свои тварные энергии в синергии (50).

Исследуя понятие "совершенный человек", С.С. Хоружий отметил, что Новый Завет почти никогда не говорит о совершенстве - "в совершенном виде", как о чем-то уже обретенном и наличном; оно неизменно выступает как искомое, предмет устремлений или цель, указуемая апостолом Павлом, - причем эти стремления или эта цель не столько ближайšie, конкретно-практические, сколько имеющие характер духовной установки, принципиальной ориентации. В доказательство своего наблюдения исследователь приводит немногочисленные тексты о совершенстве. Мы их тоже приведем: "Братия, поспешим к совершенству" (Евр. 6,1); "Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова" (Еф. 4,13); "Епафрас... подвизающийся за вас в молитвах, чтобы вы пребыли совершенны" (Кол. 4,12). В одном месте своих посланий апостол Павел говорит об этой принципиальной недостижимости совершенства более детально и глубже: "Я не почитаю себя достигшим, а только... стремлюсь к цели... Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить... Наше же жительство на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя... Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его" (Флп. 3,13-21). "Здесь в христианском понимании совершенства, - пишет С.С. Хоружий, - нам открывается своеобразная мистическая диалектика: совершенство христианина в том, чтобы "не почитать себя достигшим" совершенства! И тут же апостол разъясняет, отчего это так: оттого, что истинной целью является для христианина "жительство на небесах", когда естество его будет преображено сообразно Телу Христову, - а истинным совершенством человека можно считать, разумеется, лишь совершенную достигнутость его истинной цели... с полной определенностью здесь сказано одно только: исполнение, последний и завершающий итог духовного пути - в ином, божественном образе бытия... истинное совершенство, то есть истинное соединение с Богом, Христом, имеет быть достигнуто христианином; однако это достижение включает в себя два крайне существенных условия. Во-первых, оно не может быть осуществлено лишь собственными усилиями самого человека, но совершается Божественным действием: действием "Спасителя... Который уничиженное тело наше преобразит" или, что то же, действием благодати Святого Духа, посылаемого Отцом чрез Сына, - как уточнит позднейшее богословие. Во-вторых, оно совершается не всецело в пределах эмпирического существования человека, эмпирически наличной пространственно-временной антропологической реальности" (50).

Однако апостол Павел употребляет понятие "совершенного человека", прилагая его к некоторым из христиан в их земной жизни ("кто из нас совершен, так должен мыслить"). - Наряду с описанным выше понятием совершенства принимается еще и другое, которое приложимо к человеку в его земном существовании и доступно ему. "Чтобы достигать полного совершенства, совершенной соединенности с Богом, - пишет С.С. Хоружий, - необходимо пройти ведущий к нему путь. Быть на этом пути означает хранить устремленность к Богу, и человек вовсе не всякий и не всегда умеет ее хранить, он легко утрачивает ее. Если же он добивается того, чтобы не утрачивать ее, обладает способностью или искусством всегда ее сохранять - есть основание говорить, что ему присуще совершенство в хранении устремленности к Богу... Хранение устремленности к Богу явно принадлежит не к частным видам человеческой активности, но к икономии Богообщения,

реализации самой бытийной природы человека. Тем самым, в отличие от всех "частных совершенств", оно должно принадлежать к онтологическим понятиям" (50).

"Хранение (Бого)устремленности" еще не означает сущностной причастности, связи с иным (Божественным) горизонтом бытия. Поэтому Хоружий предлагает включить это понятие в такую онтологию, в которой статус онтологических понятий получают не только сущностные, но и энергийные связи человека с Богом: воления, импульсы, внутренние движения человека. По его мнению, анализ двоякого понятия совершенства, возникающего в "Новом Завете", имеет своей предпосылкой принятие, либо построение некоторой энергийной онтологии. С этой точки зрения он предлагает решить новую антропологическую задачу, исследовать не только сущностное строение человека, но и энергийное строение человека. "Конкретная личность, индивид, - отмечает С.С. Хоружий, - в каждый момент обладает определенным множеством разнородных энергий, которые могут разделяться по очень многим принципам, но, прежде всего, - по своему истоку и роду (напр., телесные, душевные, духовные энергии), а также по своей направленности (к Богу, ближним, вещественному или умственному предмету; внутрь или вовне личности; отталкивание или притяжение; и т.п.). Структура этого множества - в моих работах я называю его энергийным образом человека - и составляет энергийное строение личности. Оно непрерывно меняется (в отличие от статичного сущностного строения), и потому в дискурсе энергии антропология динамична, она описывает процессы, деятельность - во внутренней, равно как и во внешней для человека реальности" (50).

На этой основе он переходит, к анализу совершенства. Христианская антропология, как было установлено ранее, начиная с Нового Завета, выделяет - и разделяет - два рода совершенства человека: "совершенство устремленности к Богу", единственно доступное человеку в пределах его эмпирической жизни, и "совершенство соединения с Богом".

Понятие энергийного образа позволяет ответить на вопрос: "Что означает "устремленность к Богу" и как может достигаться ее хранение?" Исследуя православную аскетику Хоружий, выделяет три типа энергийных образов. Классификация строилась в соответствии с тем, в каком отношении к Богоустремленности находится то или иное устройство человеческих энергий. Существует три основных типа. Искомый строй всецелой устремленности к Богу есть, такой энергийный образ, в котором все без изъятия энергии человеческого существа согласно направляются к Богу: к инобытию, за пределы здешней эмпирической реальности. Типичен и характерен для человека, прежде всего, по мнению Хоружего, совсем иной строй, при котором его энергии не имеют никакого объединяющего устремления - никакой доминанты, как естественно говорить; они рассеяны по разным целям и предметам здешней реальности. И можно выделить сразу еще один тип: такой энергийный образ, в котором энергии собраны воедино, подчинены определенной доминанте, и эта доминанта представляет собой стремление к некоторой цели, пребывающей в здешнем бытии, вне Бога. Этому типу аскетика придает самостоятельное онтологическое значение по той причине, что он относится к Богоустремленности уже иначе, чем предыдущий тип. Если рассеянное бездоминантное устройство энергий легко меняется - и, в том числе, способно пренебречь и к Богоустремленности, то последнему устройению наличие доминанты как своего рода стержня сообщает устойчивость, оно имеет тенденцию и определенную способность сохраняться и воспроизводиться, и за счет этого оно являет собою принципиальное препятствие к Богоустремленности. Традиционная терминология, идущая от аввы Исаака Сирина, именует эти три базовых типа энергийного образа, соответственно, сверхъестественным, естественным и противоестественным состояниями души. (Последний тип чаще называют еще страстным состоянием, а доминанту этого состояния называют страстью.) "Таким образом, - пишет С.С. Хоружий, - мы охарактеризовали совершенство-устремление как сверхъестественный тип энергийного образа человека... Однако неоспоримо то, что духовное восхождение, по православно-исихастскому пониманию, есть продвижение человека к соединению с благодатью - стяжание благодати, по мере которого

ее действие постепенно делается из неуловимого и подспудного - более явным и всеохватным. Это вхождение, вбирание человека в икономию благодати есть формирование нового, "личностного" порядка бытия, означающее не подавление, но возрастание человеческой индивидуальности, личного начала в ней. Энергии человека, не подавляясь, усваивают себе новый строй, согласный, сообразованный с действием благодати... Только природа, иная тварной, Божественная, посредством принадлежащей ей Божественной энергии, может совершить те онтологические изменения здешнего тварного порядка бытия, что составляют суть духовного процесса, его искомое. Человеческие энергии могут лишь создавать условия и предпосылки для этого - хотя такая их роль в процессе также является решающей (ибо речь о необходимых условиях) и является делом свободы человека (ибо он волен и не создавать никаких условий)" (50).

Мы считаем, что с точки зрения педагогики богословское понятие "совершенство-устремление" наиболее близко отражает сущность сопряжения понятий нравственный и духовный как вектор и устремление, доминанту, силу и энергию.

Воспитание, развитие и становление человека

"Программа развития воспитания в системе образования России на 1999-2001 годы", которая была дополнена и продлена до 2005 года, начинается со слов: "Духовно-нравственное становление детей и молодежи, подготовка их к самостоятельной жизни есть важнейшая составляющая развития общества, государства". Отечественные традиции названы одной из основ обновления содержания и структуры воспитания. По-новому оценивается роль Православия в истории России и признается его большое влияние на духовно-нравственное развитие человека. Воспитание рассматривается как целенаправленная деятельность, ориентированная на создание условий для развития духовности обучающихся на основе общечеловеческих и отечественных ценностей; оказание им помощи в жизненном самоопределении, нравственном, гражданском и профессиональном становлении; создание условий для самореализации личности.

В определении воспитания четко обозначено, что это есть деятельность по созданию условий для развития духовности. Следует добавить, что физические и психические особенности человека, полученные им от рождения, являются объективной данностью и тоже могут рассматриваться как условия, в которых происходит развитие и становление человека. Для понимания самого процесса развития необходимо найти источник развития, и осознать, что определяет направление развития.

Анализируя различные подходы поиска причины развития, А.А. Мелик-Пашаев, считая каузальный (причинный) подход к развитию недостаточным для объяснения феномена художественного творчества, берет за основу своей концепции развития телеологический (целевой) подход. Он пишет, что "если какое-то возможное в будущем состояние человека оценивается как желанное и более совершенное, чем наличное его состояние; если... все течение человеческой жизни избирательно и постоянно стремится к нему, значит это высшее предвосхищаемое состояние представляет собой именно цель, которая будучи имманентна развивающемуся существу в его потенциальной глубине, в то же время и трансцендентна его наличному состоянию, находится за пределами его ограниченного сознательного опыта" (29. 17). Автор расширяет границы сознательного опыта, точнее переходит границы этого опыта, при этом не отрицает всякий возможный опыт. Это становится возможным в силу того, что человек способен проникнуть в глубины самого себя и тем самым расширить свой опыт в силу единства человеческой природы, что позволяет понимать аналогичный и, возможно более богатый опыт других людей. По его мнению, проблема отношений человека и Бога тоже не могла возникнуть вне опыта, разномыслие может возникать только в сфере интерпретации этого опыта. "С моей точки зрения, - пишет А.А. Мелик-Пашаев, - которую я старался реализовать в исследовании способностей к художественному творчеству, ориентиром для психолога должен служить действительно высший уровень развития в

изучаемом отношении. Опыт таких людей неизбежно будет выходить за рамки наличного (но не за рамки возможного!) опыта других - и именно в силу этого он может помочь другому человеку развить аналогичные способности, актуализировать, осознать, приобрести аналогичный опыт" (29. 19-20).

На основе анализа работ Н. Лосского, В. Штерна, А. Маслоу, В. Франкла, Эм. Мунье, М. Бахтина, А.А. Мелик-Пашаев делает вывод о том, что фактически все эти ученые признают существование источника развития, суверенного и "внезаходимого" (выражение М. Бахтина) по отношению к наличной действительности. Принятие этой точки зрения приводит к признанию, что возможный результат развития в какой-то форме, в каком-то плане действительности уже существует. "Тогда процесс развития, - пишет А.А. Мелик-Пашаев, - в соответствии с этимологическим значением слова, выступает как развертывание, высвобождение чего-то, существующего в "спеленутом", как бы сжатом до невидимости состояния. Этим определяется в основном телеологический характер развития, когда его первопричина и есть его цель. Одним из психологических следствий такого понимания становится исходное единство того, что принято различать как мотивационную сферу психики - и "собственно способности", то есть того, чего человек хочет, и того, что он может совершить. А ведущая потребность человека будет заключаться в том, чтобы актуально, в плане наличной действительности, стать именно тем, кем он, и только он, является в потенциальной глубине своего существа" (29. 24).

Из сказанного следует вывод, что существует не только эмпирическое Я повседневного самосознания, с его наличными, ограниченными психологическими характеристиками, которое и является предметом традиционных научных исследований, и высшее Я, содержащее всю полноту возможностей, которые в перспективе может раскрыть человек, проходящий свой жизненный путь в условиях пространственно-временных ограничений и определенной социокультурной среде. Идея высшего Я рассматривается исследователем именно как идея, которая носит универсальный характер, а не просто формулировка. В христианской антропологии это - понятие Образа Божия в человеке, носителем которого является каждый человек, даже если он этого не осознает и не сообразует свою жизнь в соответствии с ним, Образа которому стремиться уподобиться человек сознательно идущий путем духовного развития. В факте сотворения человека по образу и подобию Бога, подчеркивает В.Н. Лосский, отцы Церкви видят превечную состроенность, первоначальную согласованность между существом человеческим и существом Божественным (25. 87). Богоподобие человека есть основа творческого дара человека, ведь Сам Господь выступил в Творении мира прообразом всякого творчества. Творческий дар человека направляется и на самого человека тоже. "Поэтому в идеале, - пишет А.А. Мелик-Пашаев - развитие человека можно определить как сотворение себя, что означает в то же время становление самим собой, или реализацию истинного Я в самосознании, жизни и деятельности человека. Такое духовное сотворение себя, в христианской традиции называли "художеством из художеств" и сравнивали с расчищением святого лика на потемневшей иконе... это "художество из художеств" представляется внутренним стержнем, или единой основой творческих проявлений человека в любых конкретных областях деятельности, сферах культуры, в том числе и искусстве... Отношение между эмпирическим и высшим Я, их встречное движение создают, образно говоря, "вертикальное" измерение развития как такового в отличие от "горизонтальных" изменений, которые мы все претерпеваем постоянно и которые могут не быть развитием в ценностно положительном смысле слова" (29. 31-33).

Мы можем согласиться и принять это определение развития при одном дополнении. Развитие может происходить только в процессе духовного становления. А.А. Мелик-Пашаев подчеркивает, что отношение эмпирического и высшего Я - одна из реальностей человеческого опыта, которые нельзя без остатка рационализировать и вербализовать, надо иметь в виду, что речь идет не о двух разных существах, а скорее, о разных уровнях бытия и самосознания человека, и эта разница не количественная, а в первую очередь качественная.

(29. 30). Разделение возникшее между человеком и Богом, ставшее для человека, по словам В.Н. Лосского, непреодолимой бездной после его самоопределения в новом состоянии близком к небытию, состоянии греха и смерти, требует от человека для выполнения своего призвания - соединения с Богом, преодоления тройной преграды: смерти, греха и природы. Путь воссоединения человека с Богом есть путь спасения падшего человека, путь его восстановления в первоначальной чести. Однако мы должны понимать, что один только Бог может освобождая человека от смерти и греховного пленения вернуть ему возможность обожения.

А.И. Осипов называет две ступени жизни. Первая, когда человек уверовав во Христа Спасителя, духовно рождается в таинстве Крещения. После этого во всей остроте возникает проблема об условиях и средствах, развития в душе нового начала, полученного в крещении и последующих таинствах, иначе говоря, проблема претворения в реальную жизнь верующего открытой Христом возможности воссоздания человеческой природы, спасения. Вторая ступень, по мысли А.И. Осипова, есть правильная, а точнее праведная духовная жизнь. От христианина получившего "талант" благодати оправдания даром зависит как умножение этого "таланта", что и есть сопричастие Духу Божию, так и его погубление (31. 247-248).

С точки зрения Православия, человек не развивается до личностного бытия, он становится личностью, духовной ипостасью человеческой природы, восстановив во Христе ее первоначальную полноту в таинстве Крещения, и приобщившись благодати Духа Святого став членом Церкви.

Мы можем говорить о том, что духовное становление представляет собой процесс обретения человеком личностного бытия в церковной жизни. С этой точки зрения, воцерковление и есть создание условий для духовно-нравственного становления, поэтому мы вправе определить воспитание как воцерковление.

Человек становится личностью, и все что мы говорили о развитии, становится справедливым по отношению не к человеку, а к личности. Только в личностном бытии становится возможным истинное развитие, которое проявляет себя как сотворчество, синергия Бога и человека в обожении, достижении "высшего Я", в очищении и открытии образа Божьего в человеке, святости. Основываясь на мыслях отца Павла Флоренского о святости, А.И. Осипов выделяет несколько основных положений. "Первое, апофатический момент: святость - это отчужденность по отношению к миру греха, полное отрицание его. Второе, катафатический момент: святость - это не просто чистое отрицание, но и конкретное положительное содержание. Природа святости Божественна. Святость онтологически утверждена в Боге, и поэтому она есть не просто моральное совершенство, хотя и соединена с ним неразрывно, но "соприсущность неотмирным энергиям". Третье, синтетический момент: святость есть не только отрицание всякого зла этого мира, и не только явление иного мира, Божественного, но и незыблемое утверждение "мировой реальности через освящение этой последней"... Святость есть не что-то самозамкнутое, но активная сила, имеющая глубокое преобразующее воздействие на человека и мир в целом... последняя цель и совершенный смысл всего существующего, и в первую очередь человека, состоит в полном его преобразении и соединении с Богом" (31. 256).

Список литературы

1. Акопов Г.В. Российское сознание. Самара, 2002. - 91 с.
2. Алфеев Иларион, игумен. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное предание. М., 1998. - 675 с.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. - 421 с.

4. Бахтин М.М. К философии поступка //Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984 - 1985. М., - С. 80-160.
5. Братусь Б.С. Двойное бытие души и возможность христианской психологии. //Вопросы психологии, 1998, № 4. С. 71.
6. Влахос Иерофей, митрополит. Православная духовность. Сергиев Посад, 1998.
7. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. - 448 с.
8. Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. - 446 с.
9. Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000. - 541 с.
10. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М. 1993. - 431 с.
11. Дильтей В. Описательная психология. М., 1924. - 127 с.
12. Захарченко М.В. Христианство: духовная традиция в истории и культуре. СПб., 2001. - 348 с.
13. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993.
14. Зеньковский В.В. Педагогика. М., - 154 с.
15. Зинченко В.П. Алексей Алексеевич Ухтомский и психология (к 125-летию со дня рождения). //Вопросы психологии, 2000, № 4. С. 79-97.
16. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры. //Вопросы психологии, 1995, № 6. С. 146.
17. Золоторева И.А. Ценностный базис христианства и современность: проблема адаптации. Дисс. соиск. уч. степ. к.ф.н. Ставрополь, 1998.
18. Игумнов Платон, архимандрит. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. - 240 с.
19. Керн Киприан, архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996. - 451с.
20. Кривошеин Василий, архиепископ. Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. - 374 с.
21. Кривошеин Василий, архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. - 446 с.
22. Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903.
23. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. М., 1917. - 169 с.
24. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. М., 1992. - 207 с.
25. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие. М., 1991, - 288 с.
26. Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. - 199 с.
27. Медушевский В.В. Внемлите ангельскому пению. Минск, 2000. - 271 с.
28. Медушевский В.В. Святая традиция Руси. //Христианство и мир. Материалы Всероссийской научно-практической конференции "Христианство - 2000". Самара, 2001. С. 308-331.
29. Мелик-Пашаев А.А. Мир художника. М., 2000. - 271 с.

30. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. 368 с.
31. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 1999. - 384 с.
32. Осипов А.И. Православное понимание смысла жизни. Киев, 2001 239 с.
33. Петракова Т.И. Духовные основы нравственного воспитания. М., 1997. - 94 с.
34. Попович Иустин, преподобный. На богочеловеческом пути. СПб., 1999. - 299 с.
35. Православная психология и проблемы современного человека. Ульяновск, 2001. - 210 с.
36. Психология и этика: опыт построения дискуссии. Самара. 1999. - 128 с.
37. Радович Амфилохий, митрополит. Основы православного воспитания. Пермь, 2000. - 206с.
38. Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. М., 1989.
39. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. Введение в психологию субъективности. М., 1995. - 384 с.
40. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология развития человека. Развитие субъективной реальности в онтогенезе. М., 2000. - 416 с.
41. Смирнов Дмитрий, протоиерей. М., 2001. - 271 с.
42. Соколова Л., Цурикова Г. Предисловие к книге А.А. Ухтомский "Заслуженный собеседник". Рыбинск, 1997. С. 3-12.
43. Ухтомский А.А. Доминанта. М.-Л., 1966. 271 с.
44. Ухтомский А.А. Интуиция совести. СПб., 1996. 527 с.
45. Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник. Рыбинск, 1997. - 569 с.
46. Феофан Затворник, святитель. Внутренняя жизнь. М., 1893. - 140 с.
47. Флоровский Георгий, протоиерей. Догмат и история. М., 1998. - 487 с.
48. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. - 447 с.
49. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. - 477 с.
50. Хоружий С.С. Православная аскеза - ключ к новому видению человека. Вэб-Центр "Омега". М., 2000.
51. Шпрангер Эд. Два вида психологии. // Хрестоматия по истории психологии. - М., 1980. - С. 286-300.
52. Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., 1988. - 384 с.