

ТЕОЛОГИЯ МОРАЛИ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВСКОГО ЗНАНИЯ

В.Н. НАЗАРОВ

*Тульский государственный
педагогический
университет
им. Л.Н. Толстого*

e-mail: nazarov_vn@mail.ru

В статье речь идет о таком разделе богословской науки, как теология морали, являющейся объединяющим звеном двух направлений богословия в современной России: академического и университетского. Рассматриваются предмет и основные понятия теологии морали, анализируются дилеммы свободной воли и благодати, моральной вины и греха.

Ключевые слова: моральная теология, богословский морализм, прикладная концепция греха, свобода и рабство воли, воля к вине, морально-теологическая казуистика.

Богословская наука переживает в современной России: кризис идентичности, под которым мы понимаем ситуацию существования двух направлений богословского знания, сложившихся в России после введения теологии в систему государственного образования: духовно-академического и университетского. Впервые возникло реальное раздвоение богословской науки, что нашло свое отражение в различии стандартов богословских дисциплин и даже в различии названий самих предметов богословского знания (например, «нравственное богословие» в духовном образовании и «этика и аксиология в религии» в университетском).

Первый серьезный вызов идентичности русской богословской науки был сделан в начале XX века в ходе Религиозно-философских собраний. Речь шла о возможности модернизации догматических основ православного богословия. Как известно, русские религиозные философы (прежде всего в лице В.А. Тернавцева, Д.С. Мережковского и В.В. Розанова) выдвинули идею а-догматического, творческого богословия, что вело к синтезу религиозно-философской и богословской отечественной мысли. Не смотря на намечавшуюся в данный период либерализацию в сфере духовного образования (см., например, подготовленную Н.Н. Глубоковским «Записку о необходимости учреждения при университетах богословских факультетов для свободного развития богословской науки»), эта идея была отвергнута представителями академического богословия.

Современная ситуация выглядит гораздо серьезнее. Она чревата двумя вариантами развития: 1) закреплением духовной модели богословия в государственном образовании и сопряженной с этим государственной аккредитацией духовных учебных заведений и 2) становлением парадигмы университетской богословской науки (теологии), что в свою очередь чревато рационализацией и морализацией богословского дискурса и формированием традиции отечественной «философской теологии».

Особую значимость в ситуации кризиса приобретает традиция «богословского морализма», способствующая гармоничному сочетанию «духовного» и «светского» богословия. «Богословский морализм» имеет глубокие корни на почве русского богословия. Он связан с именами светских и духовных богословов: А.С. Хомякова (развивавшего концепцию «морального рационализма веры»), прот. И.Л. Янышева, митр. Антония (Храповицкого), митр. Сергия (Страгородского), М.М. Тареева и др. Суть богословского морализма – в возведении догматов к нравственному опыту, в нравственном раскрытии догматов, в их оправдании нравственным сознанием. В современной ситуации богословский морализм может стать своеобразной гранью преломления духовного богословия в светское, академического в университетское. Необходимой предпосылкой для этого является, на наш взгляд, преобразование богословского морализма в теологию морали как одну из дисциплин университетской теологии. В данной статье мы попытаемся определить предмет и основные понятия теологии морали, а также проанализировать ее главные дилеммы.

Теология морали является необходимым звеном в цепи общенормативной и профессионально-нормативной конкретизации этики. Она способствует более точному по-



ниманию механизма и границ функционирования и реализации моральных предписаний в тех или иных областях профессиональной деятельности. Теология морали конкретизирует понятие греха применительно к современным ситуациям и дилеммам (особенно в сфере биоэтики, экономической этики, экологической этики и др.). Концепция греха имеет не только и даже не столько фундаментальный, сколько прикладной смысл и получает свое преломление во многих разделах прикладной этики. Так, в рамках этики бизнеса рассматривается проблема «нравственных слабостей человека», связанных с недостатком воли к совершению решительных действий, что может оказывать заметное влияние на принятие деловых решений. «Влияние религиозного сознания на экономическое поведение нельзя преуменьшать. Религиозные основания поведения человека, в том числе и в бизнесе, превратившись в культурную традицию, проявляются даже тогда, когда человек не задумывается о корнях своих предпочтений и пристрастий»¹.

Теология морали является той необходимой ступенью конкретизации этики, которая устанавливает причины немотивированного отклонения человеческой воли от морально ценного и благого к порочному и злему, и дает вполне убедительное объяснение характеру нарушения человеком моральных заповедей. Ни одна другая концепция этики не располагает на сегодняшний день столь внушительным морально-психологическим опытом, который бы позволял объяснить, почему человек хвалит благое, но влечется к дурному, хочет доброго, но не делает его и, наоборот, не хочет злого, но побуждается к его совершению. Причина этого – в слабости или «рабстве» (Мартин Лютер) человеческой воли. Речь идет о той самой «трансцендентальной прагматике» поведения, имеющей принципиально важный смысл для прикладных областей этики, которая способствует пониманию парадоксов реализации моральных требований.

Особенность моральной ситуации такова, что хотя человек наделен сознанием различения добра и зла, то есть знает суть предъявляемых ему моральных заповедей, он, тем не менее, либо не исполняет, либо нарушает их. Объяснить это можно только слабостью человеческой воли, что является следствием греховности человеческой природы: «потому что уже не я делаю, но живущий во мне грех» (Рим. 7:17). «Понятие греха, – пишет Н. Гартман, – можно охарактеризовать как подлинно революционное в христианской этике. Грех – это не только промах, даже не просто вина. Он есть определяющая, соблазняющая сила в жизни. Правда, на долю человека выпадают следствия – расплата за грехи, но он над ними не хозяин. Он вынужден уступать. Античный человек, хотя и знает о некоей уступке, но он уступает аффекту, а аффект – это его собственное незнание. Христианин же с самого начала убежден, что дело не в нем. Ибо речь идет не о знании. Речь идет о способности или неспособности следовать лучшему знанию. Ибо человек не следует ему с необходимостью. Скорее, там, где он знает заповедь, он лишь встает перед выбором за или против этой заповеди. И есть некая иррациональная сила, которая участвует в этом выборе. Она сильнее. Человек немощен высвободиться из-под ее влияния. Плоть слаба. Один только Бог может помочь и избавить от этой силы»².

Таким образом, теология морали углубляет идею волевого выбора морального акта. В связи с этим предельно расширяется сфера возможных отклонений человеческой воли от воли Божественной и от установленного высшей волей закона. Это приводит к тому, что основной акцент в теологии морали делается не столько на добродетелях, сколько на пороках – специфическим выражением которых здесь является понятие греха. Именно поэтому в рамках теологии морали мы сталкиваемся с тщательно и скрупулезно разработанной схематикой грехов, основанной на глубоком нравственно-психологическом опыте, тогда как перечень добродетелей носит здесь общенормативный характер. «Христианству нужна концепция не просто дефектов характера или пороков, но концепция нарушения божественного закона, концепция греха. Индивидуальный характер может в любое время состоять из добродетелей и пороков, и эти предрасположения будут управлять волей в том или ином направлении. Но для воли всегда открыта возможность согласия или несогласия с этими предрасположениями. Даже обладание пороками не обязательно ведет к какому-либо конкретному неправильному дей-

¹ Петрунин Ю.Ю., Борисов В.К. *Этика бизнеса*. М., 2000. – С. 70.

² Гартман Н. *Этика*. СПб., 2002. – С. 105.

ствию. Все зависит от характера внутреннего акта воли. Следовательно, характер, арена добродетелей и пороков, становится просто еще одним обстоятельством, внешним по отношению к воле. Истиной ареной морали является воля и одна лишь воля»³.

Прикладная концепция греха основывается на понимании греха, прежде всего, как нравственной слабости человека, то есть слабости человеческой воли и природы человека в целом. Такого рода понимание во многом является компромиссной точкой зрения между радикальной идеей врожденности зла и коренной поврежденности человеческой природы и просветительской идеей зла как заблуждения человеческого разума и незнания им природы добра. Типичным выразителем данной точки зрения явился И. Кант. С одной стороны он отрицал первородный общечеловеческий грех, повреждающий саму природу человека, но с другой – все-таки полагал, что склонность ко злу «не может быть уничтожена человеческими силами», хотя ее и возможно превозмочь, так как она появляется в человеке как свободно действующем существе. Однако сам момент «превозможения» приобретает у Канта сверхъестественный характер, что позволяет предположить о скрытом присутствии в его учении идеи божественной благодати, направляющей человеческую волю к добру: «Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым, – это выше нашего понимания; в самом деле, каким образом злое дерево может приносить добрые плоды?»⁴. В этой связи Кант предпочитает говорить не столько о «злостности» человеческой природы, способной принимать в качестве мотива «зло как злое» (ибо, по Канту, это есть «дьявольское», а не человеческое намерение), сколько о «злонравии» и «извращенности сердца». Это злонравие вполне совместимо с доброй волей «и возникает из слабости человеческой природы, недостаточно сильной для следования принятым принципам»⁵.

Дальнейшая конкретизация воли получает свое преломление в антиномиях: а) свободы воли и благодати и б) моральной вины и греха. В них выражается, с одной стороны, метафизическая противоречивость философской и религиозной этики, философии морали и теологии морали, а с другой – ценностно-прагматическое различие подходов к решению профессиональных и жизненных задач. В центре этих антиномий стоит вопрос о том, упраздняет ли целевой детерминизм божественного провидения, проявляющегося в даре благодати, искуплении, спасении и т.п., свободу воли человека, свободу выбора между добром и злом. При всей метафизической глубине этого вопроса он имеет и непосредственно практический смысл. Известно, что на основе доктрины предопределения сформировалась хозяйственная этика протестантизма. Ценностно-прагматическая позиция в данном вопросе способна определять не только тип хозяйствования, но и характер отношения к природе, искусству, образованию, средствам массовой информации и т.д. Рассмотрим основные проблемы, вырастающие на почве данных антиномий.

а) Свобода воли и благодать

Вопрос о соотношении свободы воли и благодати в рамках христианской культуры выступает в качестве краеугольного камня, на котором строится понимание природы человека, его назначения и судьбы. Что такое свобода с религиозно-этической точки зрения, каковы ее границы и в чем ее смысл? Предварительно можно констатировать, что религиозная свобода характеризуется высшей степенью антиномичности: это не просто свобода в отношении природного закона (каузальная антиномия) или свобода в отношении закона ценностей (антиномия долженствования), но свобода в отношении воли Бога и воли человека (антиномия спасения). Теология морали исходит из той принципиальной установки, что нравственная ценность свободы в падшем человеке может быть реализована только посредством Божественной благодати и Божественного спасения. В христианской теологии Благодать означает незаслуженный дар Божий, включающий в себя все остальные дары, и определяющий способность человеческой воли к воздержанию от зла и ее стремление к достижению блага и спасения в условиях грехопадения. В Священном Писании Благодать рассматривается как свойство и сила Божия, нисходящая к падшему человеку и выражающаяся в даровании ему спасения. В Новом Завете Благодать

³ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.- Екатеринбург, 2000.

⁴ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. – С. 116.

⁵ Там же. С. 108.



передается словом, означающим эстетическое и нравственное благолепие и многообразие его проявления в дарах Благодати. В схоластическом богословии Благодать переводится словом *gratia*, что означает источник дара у дающего и ответное действие, рождаемое даром у получающего. Существенным признаком Благодати является то, что она изливается на человека как дар Божий независимо от каких-либо заслуг со стороны самого человека в его вере в Иисуса Христа. Однако непременным условием спасения являются покаяние и вера, предполагающие свободную волю человека. Спасение понимается в целом как синергия: взаимодействие Благодати как божественной энергии с энергией человеческой воли.

При этом открытым остается вопрос о границах и степени свободы воли в ее непосредственном соотношении с Благодатью. Само решение этой проблемы во многом определяется представлением о “глубине” грехопадения, о мере испорченности человеческой природы, оказывающих прямое влияние на способность человека собственными силами осуществлять благо. Так, согласно Августину, человек оказался столь подвержен греху, что без помощи божественной Благодати его волеизъявление склоняется ко злу; без Благодати человек не может пожелать блага. Согласно Августину, «воля в нас всегда свободная, да не всегда добрая» (О благодати и свободном произволении, 12). Отсюда, свобода воли выступает как призвание воли к благу, как желание Благодати. В позднее средневековье учение Августина о Благодати развивали представители номиналистической школы *Schola Augustiniana Moderna* (напр., Григорий Риминийский и Уголино Орвиетский). Еще более радикальную позицию в этом вопросе занимал исторически связанный с *Schola Augustiniana Moderna* Мартин Лютер, исходивший из предпосылки крайней испорченности, слепоты и слабости человеческой природы и делавший вывод, что свободная воля без Божественной ничуть не свободна, поскольку сама по себе она неспособна обратиться к добру.

Иной взгляд на соотношение Благодати и свободной воли возникает, если признать относительную роль грехопадения в плане свободного выбора человеком добра и зла. Это представление в целом связано с сотериологической концепцией Пелагия. Позднее пелагианский взгляд на роль Благодати в спасении был развит представителями номиналистической школы *Via moderna* (в лице таких ее представителей, как У. Оккам и Г. Биль). В классическом виде данная позиция представлена в нравственной философии Эразма Роттердамского, утверждавшего, что “значение первородного греха чрезвычайно преувеличено”. Пытаясь обосновать возможность свободы воли в ее непосредственной связи с Божественной Благодатью, Эразм, вынужден был расширить и границы самой Благодати. Он различал три ее вида: а) естественная Благодать, присущая всем созданиям Божиим по природе (*influxus naturalis*), понимаемая как “закон природы”, т.е. некая естественная склонность к добру, не способная, однако, привести к спасению, если к ней по вере не присоединится сама Благодать; б) особая, или “творящая” Благодать (*gratia peculiaris*), при помощи которой Бог по милосердию своему побуждает грешника к раскаянию, однако так, что не наполняет его при этом высшей Благодатью, уничтожающей грех и делающей человека богоугодным; в) “со-творящая” Благодать (*gratia cooperans*), возвращающая воле ее благую действенность и устремленность, восстанавливающая первоначальное непосредственное стремление человеческой воли к благу, ведущее к спасению. Данная точка зрения оставляет возможность свободы воли в плане ее взаимодействия с Божественной Благодатью.

В православном учении это соответствует двум видам Благодати: 1) предваряющая Благодать, даруемая независимо от достоинств и заслуг человека и доставляющая ему через Слово Божие знание об истине спасения; и 2) оправдывающая Благодать, заключающаяся во внутреннем очищении человека от грехов и в освящении его воли посредством таинств.

б) прощение грехов или воля к вине?

Суть данной антиномии – в понимании моральной вины (греха) в ее отношении к свободе. Прологом к ней могут послужить известные взаимоотрицающие максимы Августина: *posse peccare et non peccare* (иметь возможность грешить и не грешить) и *non posse peccare* (не иметь возможности грешить). Первая предполагает нравственную свободу личности, даже в отношении заповедей Бога. Вторая же, которая согласно Августину, выражает более высокое состояние, до которого человек только должен возвыситься, уже не



имеет отношения к нравственности, ибо в ней подчеркивается момент утраты свободы выбора между добром и злом.

В чем же принципиальное расхождение данных позиций? В природе моральной вины заложено, что она есть бремя, и что человек вынужден брать это бремя на себя и нести его, или же морально пасть под его тяжестью. В религиозное же понятие греха приносится весьма характерный момент: это бремя делает человека неспособным к добру, закрывает ему дорогу к нравственному возвышению и преобразению, в силу чего оно становится для человека проклятием, роком. Именно этим и определяется необходимость спасения.

Спасение есть снятие греха, снятие с человека его бремени, освобождение, очищение, восстановление человека. При этом зло выступает не как собственно злое дело или злая воля, ибо последние не могут быть отменены или упразднены через спасение; они, скорее, только «прощаются», не вменяются. С этической же точки зрения виновность в злом действии ни с кого не может быть снята, так как она неотделима от виновного; в противном случае пришлось бы отказать ему в виновности, подвергнув тем самым сомнению его нравственную вменяемость. Грех же, поскольку он в противоположность нравственному смыслу вины, понимается как нечто отделимое, может быть снят. В этом состоит принципиальное отличие теологии морали от философии морали.

В нравственной вине нет ничего, что можно было бы отделить от личности виновного. Хотя существует некое бремя вины, как и стремление виновного сбросить его, а также граница выносливости и моральное разрушение под бременем, но принципиальной неспособности человека к преодолению зла по этой причине не существует.

С нравственной свободой необходимо связаны вечность и неустранимость вины. Никто не может отказать от своей вины, если он вообще имеет «нравственный орган», ощущающий ее. Зло, в чем бы оно конкретно ни выражалось, есть ценностное качество самого поведения, которое не может быть упразднено ни «улучшением» виновного, ни подлинным прощением другого. Прощение другого, в свою очередь, есть исключительно нравственный акт, и касается, прежде всего, поведения по отношению к виновному, например, нравственное возвышение над ситуацией или смиренное знание о своей собственной виновности. Прощение, быть может, смягчает виновному ту особую остроту вины, которая заключается в заслуженном презрении или враждебности со стороны того, кто пострадал, и возвращает ему то моральное равновесие, которое он утратил, но оно никогда не сможет снять с него саму нравственную вину.

Это означает, что в нравственном отношении не существует снятия вины. Но даже если бы это было возможно — пусть даже через божественную милость — это стало бы злом, причем большим злом в сравнении с несением вины; ибо оно лишало бы человека мужества и достоинства, и подчеркивало бы его несвободу. В этом смысле нравственно свободный человек должен предпочесть возможность снятия вины волю к принятию вины.

Антиномию спасения можно выразить в виде двух моральных императивов. Один гласит: пусть будет то, что будет, если ты только не несешь за это вины, ибо вина есть грех перед Богом. Другой — будь виновен, насколько ты этого хочешь, и неси вину с честью, только заботься, чтобы свершалось добро. Это противоречие можно охарактеризовать как противоречие вины и греха, или сохранения свободы и отказа от нее, воли к спасению и сопротивление спасению, воли к ответственности и воли к избеганию ответственности.

Если философия морали принципиально чужда нормативной казуистике, то теология морали, напротив, склонна к казуистическим предписаниям. Морально-теологическую казуистику можно рассматривать как оригинальный вариант ситуативной и в известной мере «прикладной» этики, если не принимать во внимание, что природа этих конкретных предписаний или казусов (случаев) носит абсолютно регламентированный характер. Это отнюдь не профессиональный кодекс религиозной морали, не правила религиозного этикета и даже не инструкции для проведения таинства исповедания, но предельная дифференциация общего принципа, превращающая норму поведения в формальное указание на соответствующую поведенческую реакцию. Точнее всего это можно было бы назвать морально-религиозным уставом.

Как богословская дисциплина казуистика процветала в средние века. Она ставила своей целью применение общих нравственно-богословских принципов к конкретным случаям и ситуациям жизни, пытаясь разрешить возникающие в таких случаях вопросы



совести (*casus conscientiae*). Например, спекулятивная теология устанавливала, что в религиозный праздник следует воздерживаться от обычных работ; казуистика же указывала, при каких обстоятельствах эти работы могли считаться все-таки дозволенными, а равно и то, составляет ли то или другое нарушение правила о воскресном отдыхе смертный или простительный грех. До XVI ст. казуистика излагалась в форме практических указаний для духовников. Одним из обширнейших и наиболее распространенных казуистических руководств была *Summa* испанского доминиканца Раймунда де Пеннафорте. С XVI ст. в большей части казуистических сочинений обнаруживается стремление поставить казуистику в более тесную связь с теоретической теологией; решению отдельных казусов казуисты предпосылают краткое изложение общих принципов, причем, однако, казуистический элемент остается главным. Казуистику разрабатывали те монашеские ордена, которые имели исповедальную практику; до XVI ст. – главным образом доминиканцы и францисканцы, а с XVI в. – иезуиты⁶. При многовековой казуистической обработке этики обнаружилось крайнее разнообразие морально-практических мнений по различным вопросам, вследствие чего большое значение получила классификация этих мнений. Различались мнения: а) несомненные; б) правдоподобные; в) более правдоподобные и г) менее правдоподобные; е) более безопасные и ж) менее безопасные. В связи с этими различиями в казуистике сформировались следующие точки зрения. 1) Туциоризм: должно следовать более безопасному мнению (*opinio tutior*), даже и тогда, когда менее безопасное мнение (*opinio minus tuta*) есть правдоподобнейшее (*probabilior*). Другими словами, в случае сомнения относительно нравственной дозволенности действия, должно воздержаться от него. 2) Пробабилиоризм: более безопасному мнению можно следовать и тогда, когда оно менее вероятно; менее безопасному мнению можно следовать только тогда, когда оно более вероятно, чем противоположное. 3) Эквипробабиллизм: менее безопасному мнению можно следовать не только тогда, когда оно более вероятно, но и тогда, когда оно одинаково вероятно с мнением более безопасным. 4) Пробабиллизм: менее безопасному мнению можно следовать даже и тогда, когда оно менее вероятно⁷.

Значительную роль в казуистической обработке морали играет различие трудных и легких для исполнения законов, трудных и легких обязанностей, больших и малых преступлений, смертных и простительных грехов.

Элементы казуистической нормативности в определенной мере просматриваются и в отдельных разделах современной прикладной этики. Например, в биоэтике – это попытки согласования конкретных случаев эвтаназии или искусственного прерывания беременности с общими принципами этики (запрет на убийство, право на жизнь и т.п.).

Список литературы

1. Гартман Н. Этика. СПб., 2002.
2. Казуистика // Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. – С. 661.
3. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
4. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000.
5. Петрунин Ю.Ю., Борисов В.К. Этика бизнеса. М., 2000.
6. Суворов Н. Казуистика и пробабиллизм // Юридический вестник, 1889. № 11.

MORAL THEOLOGY IN THE MODERN SYSTEM OF THEOLOGICAL KNOWLEDGE

V.N.NAZAROV

*Tula State
Pedagogical University*

e-mail: nazarov_vn@mail.ru

In this article we are discussing a topic of theology, moral theology as being the unifying element of the two directions of theology in modern Russia: the academic and university. Discusses the basic concepts of the subject and moral theology, examines the dilemma of free will and grace, the moral guilt and sin.

Keywords: moral theology, theological moralism, applied the concept of sin, freedom and bondage of the will, the will to guilt, moral and theological casuistry.

⁶ Казуистика // Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. – С. 661.

⁷ См.: Суворов Н. Казуистика и пробабиллизм // Юридический вестник, 1889. № 11.