

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Омский государственный педагогический университет»

На правах рукописи

СОКОЛОВСКАЯ Оксана Валериевна

ГРЕХ И ПРЕСТУПЛЕНИЕ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:

Федяев Дмитрий Михайлович,
доктор философских наук, профессор

Омск - 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава I. ДОЛЖНОЕ, НОРМАЛЬНОЕ И ГРЕХОВНОЕ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ.....	10
§ 1. Христианский идеал и реальность.....	10
§ 2. Специфика христианского учения о грехе.....	37
Глава II. ХРИСТИАНСКИЙ КОНТЕКСТ ПРАВОСОЗНАНИЯ	64
§ 1. Религиозное сознание, правосознание и право.....	64
§ 2. Отношение христианизированного правосознания к преступнику..	90
Глава III. ВАРИАНТЫ ОЦЕНКИ ПРЕСТУПЛЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ.....	115
§ 1. Моральная и правовая оценка преступления в христианской культуре Запада.....	115
§ 2. Моральная и правовая оценка преступления в русской православной культуре	134
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	158
ЛИТЕРАТУРА	161

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Традиционные для народа религии глубоко укореняются в национальном характере. Индивид может быть искренним агностиком, атеистом, увлекаться учениями нетрадиционных религиозных конфессий, но идеалы и жизненные нормы, детерминированные традиционной религией, сказываются на его мироотношении, в том числе на отношении к миру культуры. Одним из важных аспектов жизни индивидов в обществе является их отношение к праву, которое выражается в реальном поведении и в правосознании.

Правосознание типичное, к примеру, для культуры ислама существенно отличается от христианского, но и христианская культура не однородна. Христианские конфессии многочисленны и едва ли обозримы в рамках одной работы, но наиболее существенно различие в правосознании христианского Запада и христианского Востока, которое и будет предметом дальнейшего рассмотрения. Поскольку культура всегда едина, а все ее составляющие взаимосвязаны, можно предположить, что все они, так или иначе, влияют на правосознание и правомерное поведение. Тем не менее, изучение воздействия религии на право и правосознание представляет особый интерес, поскольку любая религия являет весьма своеобразный синтез рационального и иррационального, убеждений и чувств, а в христианской религии особенно остро стоит вопрос о грехе, его сущности и проявлениях. Грех есть преступление с религиозной точки зрения. То или иное решение вопроса о грехе и греховности, укоренённое в культуре, прямо выходит на проблематику светского права.

Взаимовлияние форм духовности, имеющее своим результатом становление основы национального характера и базовых культурных норм, неизменно актуально, а реалии современной жизни превращают вопросы о влиянии религии на правосознание в остро и злободневно актуальные.

Во-первых, процессы глобализации приводят к широкому распространению нетрадиционных форм религиозности, что приводит к самым разнообразным последствиям, а потому заслуживает осмысления вопрос о том, что именно дают нам идеалы и нормы традиционной религии.

Во-вторых, в силу тех же процессов имеет место широкое заимствование культурных феноменов, возросших на иной культурной почве, в том числе и правовых норм. Их прямой перенос в иную среду иной раз не приносит ожидаемых результатов, поскольку они оказываются вырванными из культурно-религиозного контекста.

В-третьих, в мировой *постиндустриальной* культуре явно обнаруживаются саморазрушительные тенденции, что особенно опасно в силу того, что она опирается на сверхмощное *индустриальное* основание. Это делает актуальным изучение любого феномена, позволяющего приблизиться к пониманию современной культуры.

Степень разработанности проблемы. К этической проблематике и соотношению рационального и иррационального начал в правовом сознании, взаимодействию религиозного и правового сознаний обращались многие авторы. Несмотря на значительный объём уже проведённых исследований в сфере взаимовлияния религиозного и правового сознания. Некоторые аспекты проблемы греха и преступления в христианской культуре, к которым мы обращаемся в настоящем исследовании, имеют различную степень научной разработанности. Представляется, что, несмотря на наличие богатого теоретического наследия, вопрос взаимовлияния русской и европейской философии по данной проблеме требует дополнительного освещения. Также необходимо дополнительное изучение и осмысление проблемы влияния религиозного и секулярного начал на правовое сознание индивида и социума, определения критериев должного, нормального и недопустимого поведения в обществе. В частности, такие ключевые моменты, как влияние иррациональных мотивационных факторов на формирование правомерного поведения, их зависимости от отношения к греху у разных христианских конфессий,

взаимообусловленности религиозного и правового сознания. Наименьшую степень научной разработки имеют вопросы вариативности оценки преступлений и мотивации правомерного поведения индивида в обществе с точки зрения доминирующих особенностей учения о грехе и благодати в христианских цивилизациях Востока и Запада.

При исследовании должного, нормального и греховного, а также генезиса и сути христианского идеала и реальности мы опирались на работы Фомы Аквинского, А. Бебеля, Н.А. Бердяева, К.Ф. Вольнея, В. Гейзенберга, В.И. Даля, О.Н. Демченко, С.Ф. Денисова, Л.В. Денисовой, Л.М. Дмитриевой, Ф.М. Достоевского, Т. Драйзера, Д.И. Дубровского, В.Ф. Зыбковец, М.С. Иванова, И. Канта, А.В. Карташева, И.А. Крылова, Г.П. Лупарева, Абрахама Г. Маслоу, П.Н. Милюкова, Ф. Ницше, С.И. Ожегова, С.И. Орехова, А.И. Осипова, Д.В. Пивоварова, А.П. Платонова, Б. Рассела, преп. Симеона, В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, Д.М. Федяева, Н.Д. Федяевой, Л. Фейербаха, В.А. Чалмаева, О. Шпенглера.

Раскрывая специфику христианского учения о грехе, мы обращались как к работам русских теологов и философов, пишущих о грехе, так и к исследованиям работ западных философов по данной проблеме. Следует назвать работы П. Андриевского, Блаженного Августина, В.Н. Васечко, М. Вебера, А.А. Гусейнова, Диоклийского Каллиста (Уэр), Л.М. Дмитриевой, М.В. Дмитриева, Т. Драйзера, М. Дронова, М.С. Иванова, Иннокентия (арх. Херсонского и Таврического), Г. Иррлитца, И. Канта, Г.С. Киселева, Т.А. Костылевой, В.Н. Лосского, М. Олесницкого, А.И. Осипова, Р. Оуэна, Б. Рассела, Сергия Страгородского, М.М. Скибицкого, Е.Н. Трубецкого, Феофана Затворника, Э.Г. Филимонова.

Для раскрытия христианского контекста правосознания и религиозного сознания, правосознания и права нами были использованы исследования К.В. Бандуровского, Н.А. Бердяева, Ф.-М. Вольтера, В. Гертых, О.Н. Демченко, Т. Драйзера, И.А. Ильина, И. Канта, Н.П. Костиной, Г.П. Лупарева, С.И. Орехова,

Б.А. Осипяна, И.Г. Пендиковой, Д.В. Пивоварова, Б. Рассела, В.В. Сорокина, Сергия Страгородского, Л. Фейербаха.

В раскрытии проблемы отношения христианизированного правосознания к преступнику мы опирались на тексты и исследования Н.А. Бердяева, С. Будзинского, Б.П. Вышеславцева, В.И. Даля, А.С. Десницкого, Феофана Затворника, митр. Иерофея (Влахоса), Д.С. Мережковского, А.И. Осипова, И.Г. Пендиковой, Б. Рассела, С.В. Соловьева, Сергия Страгородского, Г.П. Федотова, Л. Фейербаха, Тейяра де Шардена, В.Н. Шердакова, У. Эко.

При исследовании вариантов оценки преступления в христианском мире и моральной и правовой оценки преступления в христианской культуре Запада мы использовали работы Ю.С. Бернадской, С. Будзинского, Макария Булгакова, П. Дж. Бьюкенена, П. Гольбаха, Д. Дидро, М.В. Дмитриева, Л.М. Дмитриевой, В. Зеньковского, С.С. Иванова, Г.Ф. Кима, Г.С. Киселева, Т.А. Костылевой, В.Н. Лавриненко, Абрахама Г. Маслоу, С. Маршалль, К. Муздыбаева, Н.А. Нарочницкой, И.Г. Пендиковой, Л. Фейербаха.

Изучая моральную и правовую оценки преступления в русской православной культуре, мы обращались к работам К.М. Азадовского, Ю.И. Александрова, В.В. Ахматова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Ю.С. Бернадской, Макария Булгакова, В. Даля, еп. Диоклийского Каллиста (Уэр), Л.М. Дмитриевой, П.В. Добросельского, Ф.М. Достоевского, Т. Драйзера, А.А. Керновского, И.Г. Пендиковой, Д.В. Пивоварова, М.Е. Салтыкова-Щедрина, арх. Сергия Старгородского, Д.М. Федяева.

При всем многообразии источников, раскрывающих культуротворческие аспекты христианства, его воздействие на право и правосознание требует специально рассмотрения.

Основная проблема. Зависимость правосознания и моральной оценки преступления от сложившихся представлений о должном, нормальном и греховном, обусловленных спецификой христианской культуры и её конфессиональным разнообразием, является основной проблемой данного исследования.

Цель диссертационного исследования заключается в осмыслении и теоретическом описании взаимосвязи христианской этики и правового сознания.

Она конкретизируется в следующих исследовательских **задачах**:

1. Выяснить специфику нормы должного в христианизированной культуре.
2. Установить общность и различия в версиях греха, характерных для основных христианских конфессий.
3. Прояснить возможные варианты воздействия христианского учения о грехе на нормы позитивного права, фиксирующие отношение к преступлению и преступнику.
4. Показать, как именно воспринимаются грех, преступление и их взаимосвязь в духовной культуре Запада.
5. Уточнить специфику и генезис типично русского отношения к греху и преступлению.

Методологической основой диссертационного исследования являются:

- диалектический метод, который позволяет: а) выявить ключевые для данного исследования противоречия религиозного и светского, восточного и западного и др.; б) проследить взаимовлияние религиозного и правового сознания; в) описать общие тенденции эволюции правосознания и христианского учения о грехе;
- сравнительно-исторический метод, необходимый для сопоставления тенденций развития восточного и западного христианства в его морально-правовом аспекте, выявления общего и особенного в этом процессе;
- критический метод в его кантовском смысле, необходимый для выявления позитивного значения альтернативных версий греха (западной и восточной) и присущих им ограничений.

Положения, выносимые на защиту и их научная новизна состоят в следующем:

1. Показано, что христианский этический идеал, несмотря на свою недостижимость, позволяет человеку достаточно определенно видеть отличия между добром и злом, должным и сущим, нормальным и ненормальным. Нормы должного в христианизированной культуре носят изменчивый, «ситуационный» характер. В ситуации выбора, предполагающей наличие альтернативы, христианин выбирает из имеющихся реально возможных вариантов тот, который представляется наиболее близким к идеалу.

2. Выявлено, что воздействие христианства на мораль, правосознание и право вариативно. На христианской основе может широко варьироваться отношение к преступлению и преступнику.

3. Установлено, что в христианских конфессиях Запада отношение к греху акцентирует греховное действие, а потому отчасти напоминает отношение к нарушениям норм светского права. В католицизме и протестантизме оно сложилось в силу разных оснований, но результат оказался общим. В православии грех, скорее, понимается как состояние души, нежели как собственно предосудительный поступок.

4. Отношение к греху как к состоянию души, типичное для русского православия, коррелирует иной раз с неприятием норм позитивного права и подкрепляющих его социальных институтов, оценивающих действия, а не помыслы. Отсюда, в частности, вытекает сосуществование «душевности», которая считается одной из атрибутивных характеристик русского народа, и снисходительного отношения к противоправным действиям.

Теоретическая значимость настоящего исследования заключается в возможности на основе сделанных выводов осознать уникальность и универсальность русской духовной традиции оценки должного и её объективной ценности для формирования правосознания нашего общества в современных условиях. Материалы исследования могут способствовать объективной оценке современного состояния отечественного правосознания. Исследование иррационального и рационального модусов правосознания даёт

основание для оценки степени влияния учений различных христианских конфессий на формирование общественного правосознания.

Практическая значимость. Результаты, полученные в ходе диссертационного исследования, можно использовать в преподавании курсов по выбору на философских, исторических и юридических факультетах. Систематизированные в ходе диссертационного исследования материалы и источники могут иметь определённое практическое значение для лиц, занимающихся деятельностью в сфере права.

Апробация результатов исследования осуществлялись посредством публикаций и выступлений на научно-практических конференциях разного уровня по проблемам: Международной научно-практической конференции «Православие и Русская культура: прошлое и современность» (г. Тобольск, 2011); Международной научной конференции «Онтология и аксиология права: тезисы докладов и сообщений» (г. Омск, 2011); Всероссийской научной конференции «Традиция. Духовность. Правопорядок» (г. Тюмень, 2011); Всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура: антисциентизм – философская и культурологическая специфика» (г. Омск, 2011); Всероссийской научной конференции (г. Шуя Ивановской области, 2012 г.); Всероссийской научно-практической конференции «Духовные основы государственности и правопорядка» (г. Тюмень, 2012, 2013); Всероссийской молодёжной научно-практической конференции «Актуальная теология» (Омск, 30 мая 2014 г.).

Основные положения диссертационного исследования были отражены в 12 публикациях: 3 публикации в изданиях, входящих в перечень ВАК РФ, а именно научный журнал «Омский научный вестник», электронный научный журнал «Современные проблемы науки и образования».

Структура диссертационной работы. Диссертация состоит из введения, трёх глав, включающих по два параграфа в каждой, заключения и списка литературы.

ГЛАВА I. ДОЛЖНОЕ, НОРМАЛЬНОЕ И ГРЕХОВНОЕ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

§ 1. Христианский идеал и реальность

В настоящей работе большое значение имеет категория должного. Согласно В.И. Далю, должное это «все, что кто-либо должен, что обязан исполнить, что составляет долг»¹. Фома Аквинский писал, что «в имени «должное» подразумевается некий порядок нужды или необходимости для вещи, по отношению к которой определено “должное”»². В рамках данной работы категория должного, т.е. того, что и как должно быть, применяется во всей совокупности системы смыслов: философском, религиозном, обыденном и т.п. Будучи антитезой сущего, т.е. истинно существующего, имеющегося в наличии, неизменно в виде нравственного идеала, должное присутствует в процессе целесообразной и ценностно-мотивированной повседневной деятельности людей.

Другая категория, имеющая существенное значение для данного исследования, – норма. Согласно В.И. Далю, норма – это «общее правило, коему должно следовать во всех подобных случаях; образец или пример»³. На ключевую роль для философских исследований данной категории обращает внимание Н.Д. Федяева, которая пишет, о том, что «философская традиция не располагает законченным специализированным описанием нормы как онтологической категории, при этом во всех классических категориальных системах норма «фактически присутствует и действует», будучи одной из ключевых реализаций категории «мера». Классические категории философии включают явным или неявным образом нормативные функции и, благодаря этому, играют роль ориентиров человеческой деятельности. Последние

¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981. Т.1. С. 462.

² Фома Аквинский. Сумма теологий: Т. 1. Первая часть. Вопросы 1-64. М., 2013. С. 329.

³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981. Т.2. С. 555.

замечания позволяют нам сформулировать тезис: норма – один из значимых узлов сети онтологических категорий»⁴.

Ещё одной важной категорией, используемой в настоящей работе, является идеал. В современной научной литературе можно найти множество различных определений термина «идеал». Согласно словарю С.И. Ожегова, идеал – это то, что составляет высшую цель деятельности, стремлений⁵. Советский энциклопедический словарь даёт понимание слова «идеал» как производного от французского *ideal*, что означает образец, нечто совершенное, высшая цель стремлений⁶. В кратком словаре по философии термин «идеал» от греческого слова *idea* означает – вид, образ, понятие – образец, совершенство в чём-либо, высшая цель, определяющая стремления, поведение, деятельность человека, группы, класса⁷.

При этом существуют разные концепции относительно возникновения идеала и его природы. Кто-то считает, что идеал – объективная данность, существующая вне зависимости от человека, его разума, воли, чувств. Для других идеал – творение человеческого разума. Как, например, по мнению И. Канта: «*Идея* означает, собственно говоря, некое понятие разума, а *идеал* – представление о единичной сущности, адекватной какой-либо идее»⁸.

Д.И. Дубровский писал: «Идеал есть явление общественного сознания»⁹ и, соответственно, считал, что «идеальное не существует за пределами человеческого сознания, деятельной способности социального индивида»¹⁰.

Тем не менее, с диалектической точки зрения можно увидеть, что в идеале взаимодействуют разнородные пласты человеческого бытия, отражаемые такими философскими категориями как рациональное – познаваемое ясное и прозрачное для человеческого разума, подтверждаемое практическим опытом, поддающееся расчёту практичного рассудка, и иррациональное

⁴ Федяева Н.Д. Нормы в пространстве языка. Омск, 2010. С. 11.

⁵ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1981. С. 212.

⁶ Советский энциклопедический словарь. М., 1982. С. 481.

⁷ Краткий словарь по философии. М., 1982. С. 99.

⁸ Кант И. Критика способного суждения / И. Кант. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 1082.

⁹ Дубровский Д.И. Проблема идеального. М., 1983. С. 193.

¹⁰ Там же. С. 201.

(трансцендентное) – не познаваемое в принципе никем и никогда; материальное – вещественное начало, существующее в пространстве и времени, и определяющее содержание и смысл человеческого бытия в окружающем материальном мире, и идеальное – нематериальное начало, не зависящая от человека реальность бытия, существующая вне пространства и времени (дух, идеи) и наполняющая содержанием его внутренний, духовный мир. Как рациональный, так и иррациональные феномены не могут существовать изолированно друг от друга. По этому поводу О.Н. Демченко пишет: «Диалектика рационального и иррационального в познании, деятельности и общественной жизни свидетельствует, что ни один рациональный или иррациональный по своей природе феномен не существует в “чистом виде”»¹¹.

Примером такого диалектического подхода к данной проблеме может служить синтетическая теория идеального Д.В. Пивоварова, согласно которой «идеал представляет собой не нечто истинное или ложное и не иллюзию индивидуального сознания, а интересубъективную норму, традицию, и в таком качестве он имеет лишь свойство правильности или неправильности. Наконец, взгляд на идеал как на совершенный образец самой первоначальной природы сосредоточен на интуитивной данности и безусловной подлинности идеала. В этом смысле идеал понимается не как субъективная копия совершенной реальности и не как адекватная этой реальности норма деятельности и поведения людей, а как сама реальность, существовавшая или ныне существующая вне зависимости от появления земного человека»¹². Анализируя сущностное содержание идеала, он отмечает, что «всякий идеал имеет две грани – материальную и духовную. Формирование идеала предполагает выбор и признание совершенного объекта, канонизацию схем действия с эталоном и экстраполяцию знания об эталоне на сверхчувственную реальность. Соответственно природе идеала культура образует неразрывное единство материальной и духовной сторон. Однако в зависимости от перенесения

¹¹ Демченко О.Н. Религия: взаимодействие рационального и иррационального. Норильск, 2008. С. 35.

¹² Пивоваров Д.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2004. С. 49.

акцента либо на возделывание тела идеала, либо на духовное содержание идеала культура может представлять то в форме материалистического идолопоклонения, то в форме духовного почитания трансцендентных ценностей. Отдельно не бывает ни культуры материальной, ни культуры духовной»¹³.

Стремление к идеалу отражает существенное для морали, осознанное желание человека в процессе своей жизнедеятельности добиться тождества сущего, отражающего фактическое положение дел, с должным, как источником духовного единства социума, и дать должному реальное бытие. В многозначном понятии идеала выражается не то, что есть, а то, что должно быть, или то, что человек желает видеть в качестве смыслополагающей цели своей жизни. Так, Г.П. Лупарев отмечает, что «стремление людей к реальному достижению своих идеалов способствует образованию в сознании таких регулятивных элементов, как цели. Наиболее обобщенными, стратегическими целями обычно являются сами идеалы»¹⁴.

Представление людей о ценности идеала обусловлено, прежде всего, его полнотой, целостностью и совершенством. В любом случае идеал является наивысшей ценностью, определяющей помыслы и поступки людей, их представление о должном и нормальном в повседневной действительности. Исторически ведущее место в определении жизненных смыслов людей занимает религиозный взгляд на идеал. Влияние этого фактора на мироощущение людей и их внутренний мир отмечают многие мыслители. Так, к примеру, В. Гейзенберг пишет, что «вопрос о ценностях – это ведь вопрос о том, что мы делаем, к чему стремимся, как должны себя вести. Он поэтому ставится о человеке и для человека; это вопрос о компасе, которым мы должны руководствоваться, отыскивая свой путь в жизни. Этот компас в разных религиях и мировоззрениях получал разные названия: счастье, воля Божия, смысл и ещё многое другое»¹⁵. Религиозный идеал вносит в сознание человека

¹³ Пивоваров Д.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2004. С. 8.

¹⁴ Лупарев Г.П. Правосознание верующих и его особенности. Алма-Ата, 1989. С. 36-37.

¹⁵ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1990. С. 326.

понимание центрального порядка как блага. На что обращает внимание и В.Гейзенберг, который пишет: «Конечно, мы знаем, что для нас действительность зависит от структуры нашего сознания; объективируемая сфера составляет лишь малую часть нашей действительности. Но даже там, где задаётся вопрос о субъективной сфере, центральный порядок тоже действует и не даёт нам права рассматривать формы этой сферы как игру случая или произвол»¹⁶. Понимание человеком ценности для него и социума христианских идей позволяет ему уверенней отличать добро от зла. В частности, В.Гейзенберг пишет: «В конечном итоге, всегда побеждает центральный порядок, или, пользуясь античной терминологией, «единое», в отношении с которым мы вступаем на языке религии. Когда ставится вопрос о ценностях, то, по-видимому, подразумевается требование, что мы должны действовать в духе этого центрального порядка, – именно для того, чтобы избежать хаоса, могущего возникнуть, когда царят разрозненные частные порядки. Действенность единого сказывается уже в том, что мы воспринимаем порядок как благо, беспорядок и хаос как зло»¹⁷.

И. Кант, предложивший концепцию морального закона, возлагал надежду, прежде всего, на нравственную силу практического разума человека и противопоставлявший святость нравственности, тем не менее, также признавал иррациональную природу морального закона. Он видел конечную цель практического разума в познании Божественных заповедей и соответствие помыслов человека воле Бога. Обосновывая это тем, что высшего блага можно ожидать только от морально совершенной (святой и благой) воли. В частности, он считал, что «моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к *религии*, т.е. к познанию всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, т.е. произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе, которые, однако,

¹⁶ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1990. С. 326. С. 326.

¹⁷ Там же. С. 326.

необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности, потому что высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли, следовательно, благодаря соответствию с этой волей»¹⁸. Рациональному расчёту и личной выгоде И. Кант противопоставлял нравственную силу собственного разума человека, его образ мыслей, которые он диалектически наделял религиозными свойствами.

В христианской концепции идеал это целостная и диалектически многомерная, совершенная по своему содержанию объективная константа. Христианский идеал универсален по сферам применения, поскольку отражает общечеловеческие нравственные ценности, не противоречит реалиям жизни и деятельности, но даёт им непоколебимую, внутреннюю опору в душе людей. При этом для религиозного сознания они являются не только нравственной категорией, как для человека светских или атеистических взглядов, но и непреложной нормой, установленной Законом Божиим, сформулированным в текстах Ветхого и Нового Заветов. Ветхий Завет в императивной форме определяет нравственные идеалы должного поведения и строго, бескомпромиссно очерчивает границы между добром и злом в религиозное сознание христиан, а Новый Завет устанавливает основополагающий идеал христианской этики – любовь. В представлении христиан «Бог есть любовь, поэтому печать любви лежит на всех Его деяниях, в том числе и на сотворённом Им мире, для которого любовь служит онтологической основой»¹⁹. Подобный иррациональный взгляд на природу нравственных идеалов должного и нормального присущ и другим культурам, основанным на монотеистических религиях, занимающих видное место не только в мировом культурном пространстве, но и присутствующих в нашей стране. Так, например, иудаистская мораль изложена в Пятикнижии Моисея, называемом Торой, а также в собрании комментариев к Торе – Талмуде.

¹⁸ Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 380-381.

¹⁹ Иванов М.С. Грех // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 330.

Источником морали в исламе является единый Аллах. Исламские богословы учат тому, что правильное высоконравственное поведение является божественным откровением. Поэтому нормы морали абсолютны и им необходимо следовать в условиях разрыва должного и желаемого по той причине, что они предписаны Кораном или Сунной, — мусульманским священным преданием, излагающим примеры жизни исламского пророка Мухаммада в качестве образца и руководства для всей мусульманской общины и каждого мусульманина в отдельности. В.Ф. Зыбковец пишет: «Вероисповедные догматы ислама связаны с многочисленными нравственными предписаниями и правовыми нормами, образующими мусульманскую мораль»²⁰. Принципиальным отличием данного религиозного воззрения от христианского является то, что мусульманская доктрина отрицает триединую сущность Бога. В Коране говорится «веруйте же в Аллаха и Его посланников и не говорите – три! Удержитесь, это – лучшее для вас. Поистине, Аллах – только единый Бог»²¹.

Исламское учение формулирует чёткие нормы поведения человека во внешней среде, поэтому для мусульманина нормальным считается соблюдение прямых предписаний. В христианстве такой точности исполнения быть не может, поскольку учение Христа ориентирует христианина на идеал, недостижимый для обычного человека в реальной действительности. Это придаёт норме поведения «ситуационный» характер, определяемый личным выбором человека в конкретной жизненной ситуации, в которой человек делает выбор из неопределённого множества возможных альтернатив. Нормальным с христианской точки зрения оказывается вариант поведения, наиболее близкий к христианскому идеалу любви. Поэтому идеал является решающим фактором при выборе человеком критериев оценки должного, нормального и предосудительного, недопустимого в христианской культуре.

²⁰ Зыбковец В.Ф. От бога ли нравственность (наука и религия о происхождении нравственности) М., 1961. С. 63.

²¹ См.: Сура 4:169 / Коран. М., 1990. С. 88.

Например, «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44). Перед рациональным разумом человека ставится неразрешимая с практической точки зрения задача – возлюбить своего врага. Если в реальной жизненной ситуации человек отомстит врагу или убьёт врага, он поступит не по заповеди, а если он простит врага и оставит ему жизнь, то поступит по заповеди.

В буддийской богословской традиции, занимающей определённое место в духовном пространстве нашей страны, не употребляется понятие «Бог» в иудейско-христианско-мусульманском смысле. Тем не менее, понятие нравственности имеет иррациональное содержание. Нравственный кодекс буддизма основывается на догматическом положении, что жизнь в материальном мире есть страдание и что усилия человека, как разумного существа, должны быть направлены к выходу из мира страданий в мир покоя.

Иную точку зрения, опирающуюся на рациональную целесообразность, сформулировал Б. Рассел (1872-1970), который разделял любовь к Богу и любовь к человеку. Он считал, что любовь человека к Богу иррациональна, а человека к человеку рациональна. Он писал, что «для христианства любовь к Богу и любовь к человеку – две великие заповеди. Любовь к Богу, однако, отличается от любви к человеку, поскольку Богу мы помочь не в силах, а человека не можем считать совершенно благим. Поэтому любовь к Богу созерцательна и полна почитания, тогда как любовь к человеку более деятельна и полна служения»²².

Л. Фейербах также видел в любви первопричину морали, которая, по его мнению, тем не менее, противостоит вере. Он считал, что сила любви не зависит от веры, а напротив придаёт вере нравственное начало. По его мнению, «вера, в противоречии со своей сущностью, в себе самой ограничивается моралью: вера, не творящая добра, не проявляющая себя актами любви, не есть истинная, живая вера. Но это *ограничение* не вытекает из самой веры.

²² См.: Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М., 1987. С. 33.

Независимая от веры сила любви предписывает ей законы, ибо здесь критерием истинности веры становится *нравственное качество; истина веры делается зависимой от истинности морали* – отношение, противоречащее вере»²³.

Певец «золотого века, сделанного из электричества», отрицатель «души – неприличного животного»²⁴ А.П. Платонов видел в любви источник революционной энергии. В 1920 году он писал: «Не покорность, не мечтательная радость и молитвы упования изменят мир, приблизят царство Христово, а пламенный гнев, восстание, горящая тоска о невозможности любви. Тут зло, но это зло так велико, что оно выходит из своих пределов и переходит в любовь, – ту любовь, ту единственную силу, творящую жизнь, о которой всю свою жизнь говорил Христос и за которую пошёл на крест. Не вялая, бессильная, бескровная любовь погибающих, а любовь – мощь, любовь – пламя, любовь – надежда, вышедшая из пропасти зла и мрака, – вот какая любовь переустроит, изменит, сожжёт мир и душу человека»²⁵.

На первый взгляд, трудно найти взаимосвязь нравственной доминанты христианства с правом, и прежде всего с распространением любви на врагов. Тем не менее, В.С. Соловьев увидел и обосновал взаимосвязь этого ключевого идеала христианства с правом, он пишет: «Нет такого нравственного отношения, которое не могло бы быть правильно и общепонятно выражено в терминах правовых. Что может быть дальше, по-видимому, от всего юридического, как любовь к врагам? И, однако, если высший нравственный закон *обязывает* меня любить врагов, то ясно, что мои враги имеют *право* на мою любовь. Если я им отказываю в любви, то я поступаю несправедливо, нарушаю *правду*»²⁶.

Поступательное развитие христианской доктрины привело к формированию классического понимания должного, нормального и греховного, запретного поведения человека в обществе на основе синтеза иррационального идеала любви и рациональных требований к поведению человека в обществе,

²³ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 299-300.

²⁴ Чалмаев В.А. Живое время, весь я твой... / Платонов А.П. Чутье правды. М., 1990. С. 12.

²⁵ Платонов А.П. Чутье правды. М., 1990. С. 51.

²⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М., 2010. С. 501.

изложенных в Ветхом Завете, без учёта которых идеалы и ценности христианства утрачивают свою полноту и универсальность. Основой для такого синтеза является то обстоятельство, что Иисус не только не отрицает десять заповедей Ветхого Завета, но, напротив, укрепляет их значение в сознании людей. Христос говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17).

Главным ценностным ориентиром и высшей жизненной задачей христианина является достижение Царствия Небесного и победа над смертью через исполнение воли Бога (то, что теологически называется «спасением»). Блага сущего никак не способствуют достижению этой цели, а жизненные невзгоды, напротив, ждут тех, кто последует за Христом. «Взять свой крест» и следовать за Христом, призван каждый христианин. В основе христианского идеала человека лежит недостижимый, универсальный Идеал святости, которым стал сам Господь, как безусловный Источник всякой жизни и всякого блага. А.И. Осипов пишет: «...один из важнейших принципов православного понимания духовной жизни, христианского совершенства, святости. Просто и кратко он был выражен преп. Симеоном Новым Богословом: *"Все старания и весь подвиг его (христианина - А.О.) должен быть обращён на то, чтобы стяжать Духа Святого, ибо в этом и состоит духовный закон и благобытие"*»²⁷. О том же говорил в одной из бесед и преп. Серафим Саровский: *«Цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божия, и это цель жизни всякого христианина, живущего духовно»*²⁸.

Сравнивая христианство с другими мировыми религиями, мы обязательно обнаружим, что спецификой христианского учения является установка на должное, заведомо невозможное для реального человека (возлюби врага своего и др.), в отличие, например, от ислама и даже буддизма, идеалы которых человек при желании может достичь. Так, для достижения высот ислама от мусульманина требуется неукоснительное исполнение установленных Кораном

²⁷ Цит. по Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М., 1892. Слово второе. С. 30 / Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2010. С. 378.

²⁸ Цит. по: О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 41 / Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2010. С. 375-376.

обрядового служения Богу, а также норм и правил повседневной, обыденной жизни. В случае их нарушения всегда остаётся возможность получить прощение путём жертвоприношения. Отрешения от мирского, ухода в себя и достижения идеализируемого буддизмом особого состояния сознания, называемого просветлённостью или озарением, реальный человек может добиться путём упорных тренировок (медитаций), т.е. экспериментальным путём. При этом характерной особенностью христианских идеалов является то, что при всей практичности и конкретности христианского нравоучения они выступают по отношению к мирскому благочестию не в качестве законодательно оформленных норм, а в качестве идеального образца для добровольного следования в повседневной жизни. Так, критик христианства К.Ф. Вольней пишет: «Ваша столь хвалёная заповедь – если тебя ударили по одной щеке, подставь другую – не только противоречит всем нормальным человеческим чувствам, но противна вообще всякой идее справедливости. Она придаёт смелости злодеям, так как обещает им безнаказанность. Она унижает добрых людей, обрекая их на рабство. Она предаёт мир бесчинствам и тирании. Она разлагает общество, ведёт к его распаду»²⁹.

В устремлении исключительно к абсолютному идеалу, высокому и недостижимому для обычного смертного, среди различных христианских течений особенно выделяется православное учение. Эта особенность обусловлена тем, что православной традиции присуще более консервативное отношение к христианским догматам, нежели в западных христианских конфессиях. Стремясь сохранить Божественные идеалы в первоизданном виде, Православная Церковь не склонна к новациям в сфере догматики. И как следствие, менее восприимчива к влиянию рационализма на внутрицерковную жизнь, и в силу этого не так активно, как на Западе, участвует в мирских делах. «Невыгодной стороной такого монастырского понимания христианской нравственности явилось то, что мирская христианская жизнь у русских осталась без своего полного нравственного идеала. Не было такого готового

²⁹ Вольней К.Ф. Избранные атеистические произведения. М., 1962. С. 188.

идеала и в русском светском обществе, который бы служил дополнением идеалу монастырскому, на подобие западно-европейского рыцарства, с его культом личной чести, уважения достоинства в другом человеке и поклонения женщине»³⁰, – утверждает А.В. Карташев.

Одной из ключевых ценностных установок православного христианина в противоборстве греху, традиционно имеющее характер практического идеала, в соответствии с которым происходит формирование мироощущения реального человека, его представлений о должном и нормальном является смирение. Н.А. Бердяев отмечал, что «лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться. Русский человек привык думать, что бесчестность – не великое зло, если при этом он смиренен в душе, не гордится, не превозносится. И в самом большом преступлении можно смиренно каяться, мелкие же грехи легко снимаются свечечкой, поставленной перед угодником»³¹. Обоснование этому он видел в легковесном отношении русского православия к нравственному воспитанию верующих. По мнению Н.А. Бердяева православие не проявляло должного требования к нравственному облику христиан. Он писал: «Русское православие, которому русский народ обязан своим нравственным воспитанием, не ставило слишком высоких нравственных задач личности среднего русского человека, в нём была огромная нравственная снисходительность»³².

При этом, по его мнению, православие, не ставя высоких нравственных задач перед человеком, негативно оценивало усилия людей, ставивших себе целью выход за рамки обыденного, нормального поведения и стремящегося к святости, как порождаемое гордыней желание самообожествления. Н.А. Бердяев пишет, что «всякий слишком героический путь личности русское православное сознание признает гордыней, и идеологи русского православия готовы видеть в этом пути уклон к человекобожеству и демонизму»³³. Он

³⁰ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. В 2-х тт. М., 1992. Т. 1. С. 246-247.

³¹ Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914-1922. М., 2007. С. 78.

³² Там же. С. 78.

³³ Там же. С. 79.

подчеркивает, что «русскому человеку было прежде всего предъявлено требование смирения»³⁴.

Рассматривая нравственный идеал в христианских цивилизациях, с точки зрения диалектики, невозможно оставить без внимания светский нравственный идеал, который со времён эпохи Возрождения оппонирует христианскому нравственному императиву. Если рассматривать вопросы происхождения морали, то можно увидеть помимо религиозной несколько основных концепций: эволюционно-натуралистическую, антропологическую, социальную и т.д. Рамки данной работы не позволяют рассмотреть каждую из них детально. В общем можно сказать, что основным лейтмотивом секулярных концепций является подход к изучению морали под углом зрения человеческого существования. Порождая сомнение в наличии Бога, а то и отвергая Бога, ставя под сомнение либо отвергая возможность продолжения жизни за пределами физической смерти, основного посыла метафизики, эти концепции неизбежно породили философские учения, отрицающие богоустановленность нравственных законов. Главной идеей светских течений в философии в общественном сознании Запада стали права и свободы личности, а источником нравственности стал разум человека. Широкую известность получили труды таких мыслителей творчески насыщенной эпохи Возрождения как Джанноццо Манети (1396-1472), Томмазо Кампанеллы (1568-1639), Лоренцо Валлы (1407-1457), Эразма Роттердамского (1469-1536).

Согласно светским (секулярным) концепциям нравственность и мораль существуют без религии, так, например, А. Бебель писал: «Нравственность и мораль существуют и без религии; противоположное могут утверждать только простак или лицемеры. Нравственность и мораль – суть выражения понятий, которыми регулируются взаимные отношения между людьми и их поведением, тогда как религия обнимает собою отношения людей к сверхъестественному существу»³⁵.

³⁴ Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914-1922. М., 2007. С. 78.

³⁵ См.: Бебель А. Будущее религии // Деятели международного рабочего движения о религии и церкви. М., 1976. С. 44.

К.Ф. Вольней не видел иррационального начала в религиозных культах и догматах. Он утверждал, что «напрасно народы считают свои религиозные культы установленными по внушению небес. Напрасно они полагают, что их церковные догматы имеют сверхъестественные основания»³⁶. Он отвергал саму возможность приобретения идей иным путём, нежели посредством опыта. К.Ф. Вольней писал, что «из того, что человек не приобретает идей никакими другими путями, кроме как через посредство своих чувств, с очевидностью следует, что всякая попытка людей приписать своим понятиям какое-либо иное, неопытное происхождение является следствием ложного умствования. В самом деле, достаточно бросить мысленный взор на священные учения о происхождении мира и о деяниях богов, чтобы в каждой идее, в каждом их слове обнаружить предвосхищение того порядка вещей, который возник гораздо позднее»³⁷.

Идеалы и ценности материализма и теологического рационализма, лежащие в основе метафизического бунтарства, изначально трудно постигались русской философской мыслью. В отличие от западного человека, русский человек не предъявлял Богу претензий за социальное неравенство в реальной действительности, а, напротив, искал у Бога спасения от мирских несправедливостей. В качестве социального идеала для него выступает сверхчувственный центр – Царствие Божие. Так, Е.Н. Трубецкой видел в религиозном идеале нравственный императив, цементирующий социум изнутри, на духовном уровне. В работе «Религиозно-общественный идеал западного христианства» он отмечал, что «Царствие Божие есть принцип мирового единства и основа устройства Вселенной; в порядке человеческом, социальном оно не связано с одной какой-либо общиной или местностью; оно универсально и общенародно. В земных, человеческих отношениях оно не есть совершившийся факт, а идеал, нравственный императив. Оно определяет собой к действию человеческую волю не как внешняя только угроза или награда; оно

³⁶ Вольней К.Ф. Избранные атеистические произведения. М., 1962. С. 142.

³⁷ Там же. С. 142.

проникает собою внутренним образом религиозную жизнь личности как благодать и связывает людей органически в единое социальное тело»³⁸. В другом месте этой же работы он писал, «как идеал град Божий есть благодатное царство, которое не исчерпывается внешним единством здания, а проникает собой всецело внутреннюю жизнь личности и общества, связывая всех участников спасения в единое социальное тело»³⁹.

Противопоставление должного, основанного на иррационализме христианской веры, и должного, в основе которого лежит рациональная целесообразность, это те два полюса, которые определяют ценностную мотивацию реального человека на протяжении всей христианской культуры. Не исключено, что стремление к предельному отчасти препятствует православным христианам сосредоточению на чём-то среднем, обычном, в частности на деятельности по детализации норм позитивного права, законов и правил общественной жизни. «Христианство вообще ориентируется на людей волевых, вспомним хотя бы институт монашества»⁴⁰, – пишет С.Ф. Денисов.

В повседневной действительности взгляды на идеал имеют свою специфику, присущую менталитету реального человека того или иного конкретного периода развития духовной культуры и достижений хозяйственной деятельности человеческого общества на определённом религиозно-культурном пространстве. «Универсальный идеал может индивидуализироваться и принимать персонифицированные формы, трансформируясь в личный идеал, то есть в представление индивида о лучшем из всего того, что ему известно, или в индивидуально принятый стандарт чего-либо, как правило, касающийся личных качеств или способностей. Идеал, таким образом, теряет свою универсальность, трансформируется в идол или кумир; отсюда возникает впечатление, что идеалов столько, сколько людей. От индивидуализации идеала отличается его конкретизация в отдельном образе

³⁸ Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб., 2004. С. 180.

³⁹ Там же. С. 196.

⁴⁰ Денисов С.Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. Омск, 2004. С. 157.

(напр., совершенной или божественной личности) при сохранении его абсолютных характеристик»⁴¹.

Известно, что распространение христианской веры на территории Древнерусского государства началось с 988 года от Рождества Христова, что значительно позже, нежели в странах Запада. Возможно, что именно длительное влияние языческих представлений о должном, нормальном и запретном, сохраняясь в виде различных мистических обычаев и суеверий, обуславливает наличие тёмной, иррациональной составляющей в общественном сознании нашего народа. Внешним проявлением влияния языческих традиций на формирование представлений о должном и нормальном в жизненной среде русского народа является то, что даже в период расцвета русского православия правомерное, высоконравственное поведение не всегда было нормой обыденной русской жизни. К примеру, П.Н. Милюков писал о низком уровне сословной нравственности русских торговцев, «вошедшем в пословицу и у иностранных, и у своих наблюдателей»⁴².

На присутствие негативного иррационального начала, искажающего представление об истинном идеале у русского народа, указывают многие философы. В частности, Ф.М. Достоевский подметил, что «...народ русский в огромном большинстве своём – православен и живёт идеей православия в полноте, хотя и не понимает эту идею ответчиво и научно. В *сущности* в народе нашем кроме этой «идеи» и нет никакой, и всё из нее одной и исходит, по крайней мере, народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим. Он именно хочет, чтоб всё, что есть у него и что дают ему, из этой лишь одной идеи и исходило. И это несмотря на то, что многое у самого же народа является и выходит до нелепости не из этой идеи, а смрадного, гадкого, преступного, варварского и греховного. Но и самые преступник и варвар хоть и грешат, а всё-таки молят Бога, в высшие минуты духовной жизни

⁴¹ Идеал. Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1169.html>. (дата обращения 10.06.2011 г.).

⁴² Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. Ч. 1. С. 109-110.

своей, чтоб пресекался грех их и смрад и всё бы выходило опять из той излюбленной «идеи» их»⁴³.

С религиозной точки зрения коррелирующие воздействия сущего не позволяют светскому нравственному идеалу выйти за рамки обыденности и достичь высот христианского нравственного императива. Разум человека, находясь под непрерывными модулирующими воздействиями собственного физического тела и практицизма окружающего внешнего мира, не в состоянии придать светскому нравственному идеалу абсолютных свойств, неотъемлемо присущих идеалу иррациональному (христианскому): целостности, статичности и универсальности. Векторы и динамика изменений качественных, смысловых характеристик светского нравственного идеала являются переменными функциями прагматичного человеческого разума, нацеленного на решение задач теоретического и практического эгоизма, определяемых свободной человеческой волей.

Сложно спорить с тем, что под флагом секулярной идеологии, проповедующей культ комфорта здесь и сейчас, и нацеленной на достижение максимальной свободы личности от любых обязательств, как перед своим Создателем, так и социумом, в общественном сознании Запада была осуществлена смысловая «селекция» идеалов Ветхого и Нового Заветов, вследствие чего в христианских мировоззренческих концепциях получили развитие нравственные идеалы должного, отвечающие рациональным жизненным смыслам и насущным потребностям индивида в посюстороннем мире. Результатом светских теоретических изысканий явилась практическая либерализация всех сторон бытия, которая в свою очередь привела к появлению богоборческих доктрин, окончательно девальвирующих традиционные христианские идеалы и ценности в общественном сознании современного Запада. Наиболее ярко эта тенденция обозначилась в конце XIX в. и начале XX в. после того, «...как Европа встала на путь капиталистического

⁴³ Достоевский Ф.М. Дневники писателя 1881 / Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Ленинград, 1984. Т. 27. С. 18.

развития, и особенно после распространения марксистской теории, место мыслителя занял деловой человек, предприниматель»⁴⁴, а европейская цивилизация вступила в период кризиса классической культуры, основанной на христианских идеалах. «И наконец, не так давно в странах Западной Европы, и особенно в странах с фашистской диктатурой, общественное сознание поработило миф о героическом человеке (или о сверхчеловеке, если говорить языком Ницше)»⁴⁵.

Относительно данного исторического периода группа омских учёных пишет: «Возрождение философской антропологии приходится на вторую половину XIX века, когда становится понятным, что религия не справляется со своей задачей. Эта ситуация была выражена словами Ф. Ницше «Бог умер». Это означало, что религия не оправдала надежд и чаяний человечества, поэтому она должна уступить место в создании стратегий и моделей спасения философской антропологии. Однако, прежде чем вести речь о стратегиях и моделях спасения, необходимо предварительно ответить на вопрос «от чего спасаться?» или «какое бытие представляется опасным для человека?». Поэтому в философской антропологии речь идёт о двух формах бытия, выражающихся различными понятиями: с одной стороны, это бытие греховное, несовершенное, губительное, вражеское, имманентное, неподлинное, злое и т.д., с другой – бытие безгрешное, совершенное, спасительное, трансцендентное, подлинное, доброе и т.д.»⁴⁶.

В то время в общественном сознании в полной мере проявились секулярные рационалистические идеи и ценности. На смену христианским принципам любви и сострадания к ближнему, добра и справедливости приходят жесткий прагматизм и личная материальная выгода, эгоистический интерес. Наиболее радикальным критиком христианства стал Ф. Ницше (1844-1900), который в поисках путей спасения человеческого рода противопоставил

⁴⁴ Абрахам Г. Маслоу. Мотивация и личность. СПб., 1999. С. 354.

⁴⁵ Там же. С. 354.

⁴⁶ Денисов С.Ф., Денисова Л.В., Дмитриева Л.М. Философско-антропологическая специфика иронии // Омский научный вестник. 2013. № 2 (116). С. 98.

христианскому миру идею сверхчеловека. Предложенная им мировоззренческая система не только прославляет сверхчеловека, но направлена, прежде всего, на отрицание позитивного значения идей христианства для человечества. По его мнению, необходимы ревизия и переоценка традиционных для христианской культуры и общепризнанных представлений о добре и зле, о должном и нормальном в общественном сознании. Любая мораль, по мнению Ницше, лицемерна. А значит, истиной человеческого поведения может быть только эгоизм, для которого тесны рамки культуры. Выглядящие весомо, но не лишённые лукавства, идеи эгоизма породили нигилистические взгляды и оценки высших, универсальных ценностей и идеалов. «Охлаждение людей к духовному опыту, приоритет чувственного восприятия мира, преувеличение значения рассудка, естествознания и техники привели к тому, что правосознание стало беспочвенным. От него вновь, как во времена заката древней римской цивилизации, осталась только форма. Правосознание почти полностью подчинилось духу скептицизма, релятивизма и нигилизма, который не хочет верить ни во что. Было утеряно представление о самих священных основах правосознания»⁴⁷, – пишут омские учёные.

С.Ф. Денисов в работе «Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды» отмечает, что «со смертью Бога умирает вся метафизика, вся прежняя философия, которая была прежде всего платоновской. Рушатся высшие ценности, которые задавали центр бытию и выступали центром человеческих устремлений и мечтаний. И во второй половине XX века в Западной Европе и Америке сформировалась новая реальность – постмодернистская, со своей специфической системой ценностей, в которых уже отсутствует сверхчувственный центр, ибо Бог умер. Отсутствие центра выступает основной характерной особенностью сверхновой реальности, появляется так называемое децентрированное или дисперсное бытие»⁴⁸.

⁴⁷ Дмитриева Л.М. Религиозная парадигма в духовной культуре общества. М., 2006. С. 194 - 195.

⁴⁸ Денисов С.Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. Омск, 2004. С. 155.

Ф. Ницше считал христианские ценности и представления о должном и нормальном безусловным злом, тогда как реализацию человеческого инстинкта – воли к власти, в том числе и посредством войны, безусловным благом. В своих рассуждениях он провозглашает преимущества воли человека высшего типа над всеми другими ценностями и прежде всего христианскими, так как они препятствуют становлению сверхчеловека. Наиболее остро свои этические принципы Ницше сформулировал в «Антихристианине» (1889). По его мнению, абсолютную ценность имеет сама жизнь в её биологическом смысле и всё, что порождено этой жизнью. Свобода воли принадлежит только тому, кто имеет силу для того чтобы «завоевать» и отстоять её. Люди не равны и это неравенство определяется количеством жизненной силы, заключённой в каждом человеке. Он пишет, что «не следует украшать и выражать христианство: оно объявило *смертельную войну* этому *высшему* типу человека, оно отреклось от всех основных инстинктов этого типа; из этих инстинктов оно выщедило понятие зла, злого человека: сильный человек сделался негодным человеком, «отверженцем». Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из *противоречия* инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как *искушения*»⁴⁹.

Представляется, что выдвинутые Ницше идеи, несмотря на его благие намерения, могут быть положены в основу апологетики произвола и концепции «кулачного права», при котором исключительным источником права стали бы ничем не ограниченная воля и личные качества «благородного» человека, а окружающие люди – средством для реализации его амбиций и частного представления о должном. Результатом практической реализации этих идей могло бы стать построение такого общественного порядка, при котором для «благородного» человека в качестве руководства к действиям допустим и признаётся нормальным принцип, установленный Волком из

⁴⁹ Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990. Т.2. С. 634-635.

басни И.А. Крылова, «ты виноват уж тем, что хочется мне кушать»⁵⁰, а для иных субъектов социума определена участь Ягненка из того же произведения, по определению виновного и безуспешно оправдывающегося. Объективные запросы и потребности общества в урегулировании тех или иных правоотношений становятся вопросами вторичными.

Так, Бертран Рассел отмечает, «на месте христианского святого Ницше желает видеть того, кого он называет «благородным» человеком, но не в качестве представителя всех, а как правящего аристократа. «Благородный» человек способен на жестокость и при случае на то, что вульгарно рассматривается как преступление. Он обладает чувством долга только по отношению к равным себе»⁵¹.

В Европе того времени, переживавшей духовный и культурный кризис, обусловленный распадом устойчивой системы нравственных ценностей, идеи Ницше, приводящие к возврату в общественное сознание животного инстинкта естественного отбора, не только не вызвали отторжения, но напротив, обрели немало последователей. Идея сверхчеловека нашла своё логическое продолжение в идеологии германского фашизма, оправдывавшей практическую реализацию человеконенавистнических идей в интересах мирового господства отдельной нации. Бертран Рассел по этому поводу замечал, что «нельзя отрицать, что Ницше оказал огромное влияние, но не на философов-специалистов, а на людей литературы и искусства. Надо также признать, что его пророчества о будущем до сих пор оказываются более правильными, чем предсказания либералов и социалистов»⁵².

Ф. Ницше утверждал, что «христианство должно быть осуждено за отрицание ценности «гордости, пафоса расстояния, великой ответственности, бьющей через край жизнерадостности, прекрасной звероподобности, инстинктов войны и завоевания, обожествления страсти, мести, гнева,

⁵⁰ Крылов И.А. Волк и ягненок / Сочинения в 2-х тт. М., 1984. Т. 2. С. 17.

⁵¹ Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. М., 2008. С. 914 -915.

⁵² Там же. С. 915.

чувственности, риска и знания»⁵³. Б. Рассел, анализируя идеи Ф. Ницше, объясняет его взгляды страхом и ненавистью, он пишет: «Есть два вида святых: святой от природы и святой из боязни. Святой от природы искренне и непосредственно любит человечество, он делает добро потому, что это даёт ему счастье. Святой из боязни, наоборот, подобен человеку, который не ворует, потому что боится полиции, и который был бы злым, если бы его не сдерживали мысли об адском пламени или о мести соседей. Ницше мог представить себе только второй тип святого: он настолько полон страха и ненависти, что искренняя любовь к людям кажется ему невозможной»⁵⁴.

Ф. Ницше пытался превратить в благодетель и норму должного поведения тягчайший в христианской традиции грех – гордыню. Отказываясь от Божественных идеалов ради достижения преходящих эгоистических целей, Ф. Ницше по существу призывает людей к духовному самоубийству. Д.В. Пивоваров говорит, «смерть духа – прекращение его связи с Богом, а смерть души – разрыв её связи с телом и духом. Духовная смерть – от греха и преступлений; грех отделяет душу от духа, и тогда душевная жизнь становится эгоистичной и самовольной»⁵⁵. Трагическая судьба такой эгоистической и самовольной души мастерски запечатлена Т. Драйзером в романе «Американская трагедия»: «Страстная, беспокойная душа, которая взбунтовалась, потому что ей не хватало многого, чего никогда не жаждал преподобный Мак-Миллан. И, взбунтовавшись, впала в смертный грех и осуждена погибнуть»⁵⁶. Несмотря на асоциальный и самоубийственный для реального человека характер, идеи Ф. Ницше нашли своих сторонников, и наряду с другими социальными факторами поставили под сомнение христианские основания европейской культуры, как таковой. В условиях европейской индустриальной цивилизации и рациональной социализации церковной жизни, христианское понятие и сущность идеала подверглись

⁵³ Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. М., 2008. С. 914.

⁵⁴ Там же. С. 917.

⁵⁵ Пивоваров Д.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2004. С. 108.

⁵⁶ Драйзер Т. Американская трагедия. М., 1980. С. 864.

дальнейшей деформации и искажению. На данный существенный момент обращает внимание С.Ф. Денисов, он пишет: «Если эпоху модерна характеризовать как доминирование христианских ценностей, то постмодерн будет обозначать эпоху послехристианскую, эпоху, в которой христианские ценности практически сошли на нет, или, по крайней мере, они уже не занимают такого места, как в эпоху модерна»⁵⁷.

Вследствие кризиса европейской культуры в эпоху постмодерна религиозный идеал уступает своё центральное значение в сознании людей. Жизненные смыслы человека децентрализируются и приобретают ещё более рационалистический, разносторонний характер, нежели в Новое время. Духовное целеполагание реального человека становится многовекторным. «В эпоху постмодерна меняется понимание сути религии, а значит, разрушается единый центр, что и приводит к формированию человека, лишённого божественного центра, т.е. формируется децентрированный человек»⁵⁸, – считает С.Ф. Денисов.

Идеал, утратив свою религиозную составляющую, из высшей духовной цели человеческого существования превращается в сугубо материальный и эгоистический сиюминутный ориентир бытия, а общепризнанное христианское должное подменяется сущим, определяемым диспозитивными и непостоянными ценностями предметного мира, зависящими от конъюнктуры текущего момента. Идеи Ф. Ницше, по существу разрушающие основы общепризнанной морали, породили ложное представление о свободе, как о не имеющей границ вседозволенности для индивидуума.

Оценивая реальную действительность того периода, Освальд Шпенглер (1880-1936) в книге «Закат Европы» отмечает, «городской дух реформирует великую религию раннего времени и устанавливает рядом со старинной сословной новую буржуазную религию – *свободную науку*»⁵⁹. Он говорит, «...распространение получает ныне рационализм, эта *общность бодрствования*

⁵⁷ Денисов С.Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. Омск, 2004. С. 148.

⁵⁸ Там же. С. 149.

⁵⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х тт. М., 1998. Т. 2. С. 99.

образованных слоев, религия которых состоит в критике, а *pumina* их – не божества, но понятия»⁶⁰.

В итоге, рациональная точка зрения на источник идеалов, и смысл человеческой жизни, как таковой, объективно привели светскую философию Запада к тому, что человек и свобода его воли превратились в наивысшую ценность, подлежащую правовой защите. Как следствие, моральным стало считаться всё, что соответствует писаному праву, а нормы нравственности приобрели вторичное, подчинённое значение в сознании индивида, жизненной прерогативой которого является получение максимального комфорта, благ и удовольствий в этой, а не потусторонней, жизни. Признание обществом возможным ограничение свободы воли индивида в выборе нравственных критериев и границ должного и запретного правовыми нормами обуславливается целесообразностью сущего, а именно, жизненной необходимостью для социума в снижении уровня конфронтации неопределённого числа воль индивидов, и достижения взаимовыгодного баланса разнородных эгоистических интересов.

Возможно, что именно реакцией на этот прагматичный подход, обусловленный абсолютизацией культа денег и аморализацией общественного сознания, в современной либерально-индивидуалистической культуре западного мира стала заметно прогрессировать тенденция отказа от традиционных нравственных ценностей христианства, стали более явно проявляться приметы усиления языческого представления о должном, основанном на культе силы и фетише денег.

Под воздействием негативной иррациональной составляющей и внешних факторов как для индивида, так и для социума становится актуальным вопрос сохранения и сбережения истинного идеала. Д.В. Пивоваров замечает, «истинность идеала мыслится не в духе гносеологической концепции истины (то есть учения о соответствии наших знаний объективному миру), а в смысле «естины», того, что «есть». С этой точки зрения идеал невозможно ни

⁶⁰ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х тт. М., 1998. Т. 2. С. 424-425.

изобрести, ни создать воображением, он одинаков и вечен для всех людей; его можно только открыть в самой природе. Истинный идеал следует отличать от фальшивых изобретений и суррогатов, выдумываемых заблудшими людьми, слепцами и обманщиками»⁶¹.

Хранителем и защитником истинного идеала выступает Церковь. Оценивая греховность того или иного деяния, отпуская грехи на исповеди, оставляя при этом окончательное решение человеческой судьбы за Богом, Церковь сакрализирует идеал, и тем самым утверждает должное и нормальное в христианской культуре. Д.В. Пивоваров пишет: «Церковь, как правило, легитимизирует своим традиционным авторитетом социальную систему и сакрализирует базовые нормы и идеалы общественной жизни»⁶². Будучи несистемным социальным институтом, Церковь несёт в себе практико-ориентированную составляющую, охватывающую не только внутрицерковную жизнь в её общинно-институциональном аспекте, но и взаимоотношение церковных общин и государственных институтов. Д.В. Пивоваров отмечает, «церковь и государство вырабатывают сложную и тонкую систему защиты и трансляции священного отношения людей к базовым идеалам сложившейся культуры. Трансляция осуществляется согласованными между собой методами и средствами всех форм общественной жизни. Среди них жёсткие нормы права и мягкие приёмы искусства»⁶³.

Существует мнение о предопределённости социальных функций Церкви. Д.В. Пивоваров пишет, что «согласно гипотезе Э. Дюркгейма, категории всецелости, общества и божественности – суть различные аспекты одного и того же понятия. «Божественное социальное» – связующая сила, лежащая в основе жизни любого общества. Связь человека с обществом зиждется на связи человека с Богом. Никакой институт, созданный человеком, не мог быть выстроен на заблуждении и лжи, иначе он не смог бы долго просуществовать. Если бы социальный институт не основывался на природе вещей, то он бы

⁶¹ Пивоваров Д.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2004. С. 49.

⁶² Пивоваров Д.В. Христианская церковь как социальный институт // Гуманитарные исследования. Омск, 2000. Вып. 5. С. 211.

⁶³ Пивоваров Д.В. Сакральное // Гуманитарные исследования. Омск, 2002. Вып. 7. С. 117.

встретил такое сопротивление, преодолеть которое ему было бы не под силу. Из концепции Э. Дюркгейма логично выводится утверждение о совечности религиозности и социальности»⁶⁴. Секуляризация современного общественного сознания приводит к тому, что гносеологические концепции суррогатных истин умаляют значение христианских идеалов, их сакральная роль заметно слабеет. При всём при этом, обладая универсальными свойствами и признаваемые значительной частью населения страны, христианские идеалы способны стать «твёрдым ядром» культуры, определяющим жизненные целеустремления индивида и сакрализируя нормы правоотношений в социуме. «"Твёрдое ядро" культуры задает лояльному индивиду высший смысл жизни, оставляя в то же время некоторый простор для выбора между входящими в это ядро альтернативными идеалами»⁶⁵, – пишет Д.В. Пивоваров. При этом он считает, что «сакрализации прежде всего подвергаются нормы и правила отношения к ближнему и дальнему, семье, народу, государству и Абсолюту»⁶⁶.

Подводя итог по первому вопросу, считаем возможным сделать вывод о том, что абсолютизация материальных идеалов сущего и попытка подменить ими нравственные иррациональные идеалы христианства не выдержали экспериментальной проверки временем. Время доказало, что христианские нравственные идеалы не вступают в антагонистическое противоборство с ценностями материального мира, а, напротив, могут органично сочетаться, а то и сакрализовать их. В структуре сознания индивида религиозный идеал продолжает занимать ключевое, базовое место. Он является безусловным критерием при определении отличия между добром и злом, должным и сущим, нормальным и ненормальным и т.п. Религиозный идеал является безупречным эталоном поведения при внутреннем выборе человеком между принятым в обществе должным, нормальным и греховным с точки зрения религии. Предлагая социуму универсальные идеалы должного, Церковь объективно выступает фактором примирения антагонистических социальных противоречий

⁶⁴ Пивоваров Д.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2004. С. 38.

⁶⁵ Там же. С. 53.

⁶⁶ Там же. С. 42.

в реальном мире, способствует консолидации общества. Так, Д.М. Федяев отмечает, что «в течение столетий церковь была едва ли не единственной связующей силой раздираемого противоречиями «мирового сообщества» (или, по крайней мере, «европейского дома»)»⁶⁷.

Представляется, что наличие иррациональной (сакральной) ценностной составляющей религиозного сознания привносит позитивное содержание в общественное правосознание. Восприятие окружающей действительности сквозь призму иррационального позволяет человеку заглянуть за горизонт, очерченный рациональными идеями насущных потребностей, увидеть в окружающих людях не цель для достижения своих устремлений, а безусловную ценность каждого субъекта, и осознанно стремиться к должному и надлежащему поведению в социуме. Христианство не отрицает необходимость рационального осмысления людьми окружающей действительности, но учит поведению, ориентированному на идеал должного, обладающий непротиворечивой целостностью и неделимостью.

Религиозный идеал позволяет реальному человеку распознать ложные ценности, выбрать истинные жизненные приоритеты и осознанно стремиться к должному и надлежащему поведению в социуме, тем самым повышает положительный мотивационный потенциал личности для стремления к нормальному, т.е. законопослушному поведению в социуме, а также внутреннюю стойкость к аморальным вызовам современной действительности. Возможно, что именно сочетание западно-христианской рациональности с иррациональными идеями православия сможет оказаться именно той опорой, которая послужит основанием для практического решения ключевой проблемы общественного правосознания – гармоничного сочетания позитивного закона и нравственного императива, а также отторжения «коллективным сознательным» практики приоритетности сиюминутной целесообразности над нормативным порядком.

⁶⁷ Орехов С.И., Федяев Д.М. Необходимость антихриста / Орехов С.И., Федяев Д.М. Еще раз о познании и вере. Омск, 2009. С. 125.

§ 2. Специфика христианского учения о грехе

Должное, нормальное и греховное в христианской культуре невозможно исследовать без учёта смысложизненной идеи Божественной любви и учения о триединой сущности Всевышнего, которые являются морально-нравственным фундаментом всех культур, опирающихся на религиозные идеи христианства.

Г.С. Киселев пишет, что «глубочайший смысл тринитарности состоит, таким образом, в утверждении неразрывной связи Бога и того существа, которое становится человеком. Тринитарный Бог поэтому представляет собой не некую трансцендентную сущность, бесконечно далёкую от человека и управляющую им как объектом. Он осознаётся как сила, действующая одновременно и вне (над, или между людьми), и внутри человека. Сила эта – прежде всего нравственного характера; речь идёт о нравственном законодателе. Поскольку Бог есть святость, постольку нравственность имеет Божественную, или священную, т.е. именно сверхъестественную санкцию. Евангелие открывает человеку знание о том, что есть добро, а что зло, и указывает возможность спасения – преодоления зла, присущего миру, путем самопреобразования христианской любовью в нравственное существо. Отсюда христианская этика – как единственно приемлемый образ отношений между людьми. Отсюда и вера в Святую Церковь как «тело Христово» – как в ту уникальную объединяющую (соборную) нравственную силу, которая руководствуется любовью и ведёт человека к спасению»⁶⁸.

Проблема греха и зла привлекала издавна внимание мыслителей, которые пытались разгадать загадку их возникновения в тварном мире. Учение о грехе и греховности является существенной и неотъемлемой частью христианской духовности. «Грех – по религиозным представлениям, нарушение в мыслях или действием воли Бога, воплощённой в нравственных предписаниях, требованиях религиозно-санкционированных норм поведения и образа жизни»⁶⁹. Грех и зло

⁶⁸ Киселев Г.С. Религиозные смыслы мира человека // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 21.

⁶⁹ Филимонов Э.Г. Грех / Философский словарь. М., 2001. С. 134.

в христианской культуре рассматриваются как антагонизмы идеала любви, должного и нормального поведения человека в повседневной жизни.

Например, И. Кант прямо указывал на то, что причиной зла является грех, он писал «по священному писанию, зло начинается не из лежащего в основе предрасположения ко злу, так как иначе начало его не возникало бы из свободы, а с *греха* (под которым подразумевается нарушение морального закона как *божественной заповеди*); состояние же человека до всякого предположения к злу называется состоянием *невинности*»⁷⁰.

М. Олесницкий, со ссылкой на апостола Иоанна, даёт следующее определение греха: «сознательное и свободное противление воли человека нравственному закону и божественной воле называется грехом. *Грех есть беззаконие*, говорит ап. Иоанн (3:4). Таково формальное определение греха. По содержанию же грех противоположен любви, он есть эгоизм или ложное самолюбие»⁷¹.

Для христианства грех начинается с желания, то есть действие ещё не произошло, а человек уже согрешил. Некоторые мыслители видели природу греха в ограниченности человеческого существа и считали наличие этого явления неизбежным для человеческого рода. Другие – в наличии у человека чувственного тела. Третьи рассматривали грех как субстанцию, существующую самостоятельно, точно также как добродетель.

На то, что проблема греха, как нравственная категория, неразрывно связана с христианством и разрешается именно в этических рамках этой концепции, обращает внимание М.С. Иванов. Он пишет: «Все определения греха, встречающиеся в христианской литературе, могут быть сведены к одному: грех есть нарушение норм бытия тварного мира, установленных Богом. Поскольку такое нарушение имеет исключительно негативные последствия для реального человека, грех часто ассоциируется со злом, выражением которого является и в различных мировоззренческих системах часто обсуждается как

⁷⁰ Кант И. Об изначально злом в человеческой природе / И. Кант. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 501.

⁷¹ Олесницкий М. Нравственное богословие

URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/14o/olesnicki/mtheology/20.html>. (дата обращения 06.07.2011 г.).

проблема зла. Попытки решить её вне христианства до сих пор оказывались неудачными»⁷². В.Н. Лосский подчёркивает, что попытки решить проблему зла вне христианства не удаётся по той причине, что поставлена она прежде всего в христианском учении. Он пишет: «Проблема зла – проблема по существу своему христианская»⁷³.

Одной из специфических черт христианского представления о грехе является наличие учения о первородном («сатанинском») грехе, греховной обусловленности судьбы реального человека и возможностей искупления грехов. Решение данной проблемы имеет большое значение для выяснения вопросов, связанных с мотивационными посылами при формировании представления о должном и нормальном в правосознании христиан разных конфессий. Учение о прирожденной греховности, унаследованной всеми людьми от первородных людей, основано на рассказе о грехопадении в ряде текстов Ветхого Завета и в посланиях апостола Павла к римлянам (Рим. 5:12-21). Однако понимание и толкование содержания этих текстов у различных христианских вероисповеданий не отличается единообразием. Имея схожие позиции по вопросам возникновения греха и роли Бога в грехопадении первородных людей, католицизм и православие по-разному относятся к вопросам о последствиях первородного греха для реального человека и о спасении Божественной благодатью. Эти мировоззренческие расхождения носят принципиальный характер и определяют различия в ментальности и представлении о смысле человеческой жизни, жизненных укладов католиков и православных христиан.

Вопрос о первородном грехе и наследуемой за него ответственности реального человека был сформулирован теологом Блаженным (Святым) Августином (354 – 430 гг.) в рамках борения с учением Пелагия, который отрицал доктрину первородного греха и его наследственное влияние на

⁷² См.: Иванов М.С. Грех // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 330.

⁷³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 249.

человеческую природу и считал, что грех является продуктом сознательного, свободного человеческого волеизъявления, нацеленного на уклонение от добра.

Так, А.А. Гусейнов и Г. Иррлитц отмечают, что «Пелагий обосновывал мысль о моральной суверенности человека. С его точки зрения, «спасение» является результатом индивидуальных усилий самого человека, его свободной воли. <...> Наследственного греха, по мнению Пелагия, не существует. Адам возбуждает грех только своим примером. Человеческая свобода не скована изначальным грехом, в каждом отдельном индивиде она предстает в своей изначальной полноте. Свободная от предопределённости к греху, человеческая воля отделена также от помогающей милости Бога. Для того чтобы воля стала доброй, она не нуждается в непосредственном божественном участии»⁷⁴.

По мнению Пелагия, человек способен самостоятельно отличать добро от зла, а также в силах сам заслужить свое спасение. Согласно пелагианскому учению крещение не гарантирует человеку спасения. Подобный подход логичным образом приводил к отрицанию иррациональной составляющей Божественной благодати, как основы духовного родства человека с Богом. Пелагианское учение рассматривает благодать лишь в рациональном ключе, как всё то доброе, что Бог даёт человеку в реальной жизни, от благ повседневного бытия до факта Божественного откровения, данного людям в Нагорной проповеди Христа, выражающей саму сущность христианской нравственности.

А.А. Гусейнов и Г. Иррлитц пишут, что «Само божественное воздаяние, по Пелагию, прямо зависит от нравственного смысла деятельности каждого индивида, оно соразмерно делам человека. Каждый терпит наказание за свою вину, каждый обретает блаженство соответственно своим заслугам»⁷⁵.

В целом вся совокупность пелагианских идей, нацеленных на автономность морали и преувеличение лично-человеческого фактора в ущерб божественному, отрицание абсолютной необходимости духовной связи

⁷⁴ См.: Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 229.

⁷⁵ Там же. С. 230.

индивида с Богом, фактически вела к дискредитации роли церкви как, безусловно, необходимого посредника между человеком и Богом.

Совокупность поднятых Пелагием проблем рассматривалась св. Августином с принципиально иной позиции. Согласно учению св. Августина вопросы грехопадения и искупления греха, а также благодати, напротив, определяют смысло содержание всего христианского вероучения. Так, по мнению св. Августина, вина за первородный грех Адама вменяется и всем его потомкам. Однако ответственность человек за первородный грех не несёт, поскольку за него Сын Божий принёс удовлетворение.

Б. Рассел, проанализировав учение св. Августина, пишет: «Св. Августин учил, что до грехопадения Адам обладал свободной волей и мог бы воздержаться от греха. Но когда он и Ева вкусили яблока, в них вошла порча, передавшаяся всем их потомкам, никто из которых не может своими собственными силами воздержаться от греха. Только Божья благодать даёт людям возможность держаться стези добродетели. Так как все мы наследуем грех Адама, то все мы заслуживаем вечного проклятия. Все умирающие некрещеными, даже младенцы, попадут в ад и будут терпеть нескончаемые муки. Мы не вправе роптать на это, ибо все мы злы...»⁷⁶. Блаженный Августин отличал первый грех, как таковой, от грехопадения первородных людей. По его мнению человек не являлся первым грешником, а только повторил уже существовавший грех. Он учил, «не тем человек сделался похожим на диавола, что имеет плоть, которой диавол не имеет; а тем, что живёт сам по себе, т.е. по человеку. Ибо и диавол захотел жить сам по себе, когда не устоял в истине; так что стал говорить ложь, говоря от себя, а не от Бога, и стал не только лживым, но и отцом лжи (Ин. 8,44). Он первый солгал. От него начался грех; от него же началась и ложь»⁷⁷.

По этому поводу Пётр Андриевский отмечает, «вообще же, по мысли блаж. Августина: грехопадение и искупление — два средоточия вокруг

⁷⁶ См.: Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. В трех книгах. М., 2008. С. 443.

⁷⁷ Блаженный Августин. Творения. СПб., 1998. Т. 4. С. 8.

которых вращается всё христианское вероучение»⁷⁸. В православной традиции представление о «первородном» грехе не является догматом, а относится к сфере теологуменов. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр) пишет, «ни один из семи Вселенских соборов не издавал постановлений, касающихся грехопадения, «первородного» или «наследственного» греха, свободы воли или благодати. Пелагианские споры проходили на Западе. Греческий Восток они почти не затронули»⁷⁹. Он разъясняет, что «на Востоке точное толкование «первородного» греха принадлежит не к сфере догматов, а к сфере теологуменов. Теологумен, действительно, не просто частное мнение или размышление отдельного автора: он обозначает учение, более или менее принятое у отцов церкви. Но у него нет связывающего характера соборного определения. Поэтому постараемся не делать учения о «первородном» грехе чересчур жестким: следует оставить место для законного разнообразия мнений»⁸⁰.

Православное учение не отрицает того, что сам по себе грех, как таковой, имеет внешнюю природу и возник помимо воли первородных людей. Православный взгляд на первородный грех прародителей предполагает воздействие уже существовавшего внешнего греховного начала на их духовный мир, сознание и чувства. При этом православная традиция не признаёт постулата «вины». Православные христиане считают, что одно из основных последствий первородного греха заключается в изменении самой человеческой природы, вследствие которого она стала «удобопреклонённой» к греху. М.В. Дмитриев по этому вопросу говорит, что «в результате грехопадения “человек лишился благодатных даров.., утратил “природную праведность”. Это не просто ошибка или грех, но “расстройство всего благодатного *состояния*”. В результате грехопадения началось “нестроение во всех других силах души”»⁸¹.

⁷⁸ Андриевский П. Православные учения о спасении. Православный журнал «Благодатный огонь».

URL: <http://www.blagogon.ru/biblio/326/> (дата обращения 19.07.2011 г.).

⁷⁹ Диоклийский Каллист (Уэр). Понимание спасения в православной традиции / Учение о спасении в разных христианских конфессиях. М., 2005. С. 13.

⁸⁰ Там же. С. 13.

⁸¹ Дмитриев М.В. Католицизм, православие и европейская идентичность.

URL: http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/RGGU_discussion.htm (дата обращения 20.06.2011 г.).

В грехе первородном – так как он был грехом природным, т.е. заразившим натуру прародителей и потому наследственным, - явилось условие для личных грехов каждого человека. Таким образом, личные грехи каждого человека происходят от повреждённой природы человеческой при содействии внешнего мира, который, по апостолу, во зле лежит, и диавола⁸². Признавая изначальное совершенство и безгрешие человеческой природы, православные христиане подразумевают, что между душой и телом у первородного человека была гармония, которая присутствовала и в его отношениях с Богом. Так, богослов В.Н. Васечко считает, что «православный взгляд на природу первородного греха заключается в том, что человек мыслится изначальным совершенным творением Божиим, чуждым всякого греха и разделения духа и тела, пребывавших в гармонии и общении с Творцом. Первородный грех лишил человека не только возможности такого общения, но исказил первобытное совершенство человеческой природы, помрачил образ Божий в ней и в прародителях, стал наследием всего человечества. После падения человеческая природа находится в противоестественном состоянии, она приобрела склонность ко греху, прежде чуждому, стала подвержена смерти, возникло раздвоение устремлений души и тела»⁸³.

Р. Оуэн, отрицая христианскую концепцию греха, считал проблему фатальности греха искусственно созданной и возлагал вину за утрату человеком веры в возможность безгрешной и добродетельной жизни не на трансцендентный фактор, а на практическую деятельность священнослужителей. Он пишет: «Заблуждения, создавшие духовенство, и заблуждения, созданные этим духовенством при длительном его господстве с введенными им таинственностью, лживостью и всякого рода нелепостями, сделали человеческую породу такой искусственной и неразумной, что люди теперь не верят в возможность стать правдивыми, добродетельными и

⁸² Грех. «Древо». Открытая православная энциклопедия. URL: <http://drevo-info.ru/articles/3407.html> (дата обращения 20.07.2011 г.).

⁸³ Васечко В.Н. Сравнительное богословие. URL: <http://lib.eparhiasaratov.ru/books/03v/vasechko/comparative/10.html> (дата обращения 12.07.2011 г.).

счастливыми. Они говорят, что это зло будет существовать вечно, потому что «человек греховен по своей природе»⁸⁴.

Западные христиане придерживаются идеи, сформулированной Блаженным Августином, согласно которой ответственность за грех возлагается на волю человека, определяющую его поступки в жизни. Блаженный Августин учит тому, что «когда человек живёт по истине, он живёт не сам по себе, а по Богу. Ибо это Бог сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Когда же живёт он по самому себе, т.е. по человеку, а не по Богу, он несомненно живёт по лжи. Это не потому, что сам человек – ложь: Виновник и Творец его есть Бог, Который ни в коем случае не есть виновник и творец лжи; а потому, что человек сотворён правым при том условии, чтобы жил не по себе самому, а по Тому, Кем сотворён, т.е. исполнял Его волю, а не свою»⁸⁵. Православные христиане также считают, что одним из источников первородного греха является свободная, «избирающая воля» человека, определявшая целеполагание и конечную направленность поступков первородного человека. В православии принято считать, что Бог даровал человеку право самостоятельного, свободного выбора нравственной цели в жизни и средств в целесообразной деятельности – идти к Богу или от Него, быть праведным или грешным. Апостол Павел наставляет, «неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или *рабы* греха к смерти, или послушания к праведности?» (Рим. 6: 16). Однако при наличии согласия между западными и восточными христианами относительно взаимосвязи первородного греха с человеческим своеволием между ними отсутствует общий взгляд и согласие по таким фундаментальным вопросам, как последствия первородного греха и спасение от него в целях достижения вечной жизни, являющихся основой всякой религии.

Согласно христианской доктрине источники греха – плоть, мир, дьявол. Плоть на первом месте. Она всегда при нас и является главным орудием,

⁸⁴ Оуэн Р. Избранные сочинения в 2-х тт. М.-Л., 1950. Т.2. С. 7. / О вере и неверии: (Мысли о религии и атеизме) / Сост. М.М. Скибицкий. М., 1982. С.186.

⁸⁵ Блаженный Августин. Творения. СПб., 1998. Т. 4. С. 8.

которым дьявол воздействует на человека. Страсти и похоть человеческого сердца лежат в основе человеческого греха, «... из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15, 19), практически реализуемые в повседневной, обыденной жизни его свободным волеизъявлением. Православная аскетика признаёт, что для возникновения человеческого греха помимо свободного выбора имеются и другие, косвенные причины, как внутреннего так и внешнего свойства, принуждающие свободную волю человека к греху. Так, М.С. Иванов считает, что «грех тем не менее зарождается по разным причинам»⁸⁶. Проанализировав различные причины, М.С. Иванов выводит три категории причин греха. Он пишет «при всем многообразии косвенные причины традиционно делятся на 3 категории. 1-я причина называется «похотью плоти» (1Ин. 2, 16) или просто «плотью» (Рим. 7.18; 8. 1, 5, 8, 13; и др.) и появившаяся в результате искажения природы человека первородным и последующими грехами, порождает в человеке низменные инстинкты, парализует его волю и помрачает разум»⁸⁷. «К косвенным причинам греха 2-й категории относятся те, что склоняют человека ко греху в окружающем мире. При этом сама категория часто также называется словом «мир», где это слово выступает как собирательное имя существительное, обозначающее всё многообразие зла на Земле. После грехопадения человек оказался в мире, который стал носить двойственный характер: с одной стороны, он – Божественное творение, которое «так возлюбил Бог... что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3.16), а с другой – мир, который «лежит во зле» (1 Ин. 5.19)»⁸⁸. «Противостояние между «миром сим», влекущим человека ко греху, и Богом, не желающим «смерти грешника» (Иез. 33.11), достигает наивысшего предела: «...кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4.4). 3-й косвенной причиной греха, совершаемого человеком, является диавол, который в данном случае

⁸⁶ См.: Иванов М.С. Грех // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 335.

⁸⁷ Там же. С. 335.

⁸⁸ Там же. С. 335-336.

олицетворяет все злые духи, оказывающие на человека пагубное воздействие»⁸⁹. Сделав развёрнутый анализ причин, побуждающих человека к греху, М.С. Иванов делает вывод о том, что ни одна их причин не в состоянии принудить человека к нарушению Божественных заповедей помимо его воли. Он пишет: «Однако в любом случае они не могут принудить ко греху; последнее слово всегда остаётся за человеческой волей»⁹⁰.

Бытующий в христианской среде термин «грех» начинается с вожделения и подразумевает деятельную, волевою решимость человека нарушить нравственный императив, не имеющий директивного регулирования правовыми инструментами, но присутствующий в Священном писании, и тем самым отражающий во внешней среде духовное состояние индивида. Иннокентий (арх. Херсонский и Таврический) пишет «и коль скоро похоть греха не оплодотворяется свободою воли, то преступные мысли и желания остаются бесплодными, слабеют в душе, замирают и исчезают. В противном случае, если, вместе с пожеланием, последовало и несчастное соизволение на грех; если, вместо того, чтобы отвергнуть соблазн и искушение и подавить его разумом и совестью, мы приемлем его в объятия своих мыслей, соединяем с ним нашу волю, предаемся тому, что внушает вожделение и страсть, и решаемся исполнить злое намерение на самом деле: в то время – не прежде *рождается*, как говорит Апостол, *грех*. Рождается грех, хотя бы нам почему-либо и нельзя было совершить его на самом деле, ибо греховная похоть, воспринятая свободою, усвоенная волею, предназначенная к осуществлению рассудком, есть уже полное и самостоятельное действие нашего духа и действие преступное»⁹¹. Иннокентий (арх. Херсонский и Таврический) также приходит к выводу о том, что грех – продукт человеческой воли. Он пишет «грех, как вначале произошёл, так и ныне всегда происходит не от природы, а

⁸⁹ Иванов М.С. Грех // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 336.

⁹⁰ Там же. С. 336.

⁹¹ Иннокентий (арх. Херсонский и Таврический). О грехе, его видах и степенях и различных греховных состояниях / Печатается по изданию 1871 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1997. С. 19-20.

от злоупотребления воли и свободы. Без свободы нет и не может быть никакого нового греха»⁹².

Однако, при всём многообразии причин греха, в православии основной причиной греха признаётся антипод смирения – человеческая гордыня. Так, В.Н. Лосский пишет: «...корень всякого греха – гордость, которая есть бунт против Бога»⁹³.

Грехи, в религиозном смысле слова, условно можно подразделить на грехи против веры и грехи, связанные с нарушением нравственных законов, установленных Всевышним и определяющих существование и развитие тварной личности в реальном мире. Совершая дела и поступки, запрещаемые Всевышним, человек, прежде всего, наносит вред своей душе и ослабляет свой духовный союз с Богом. За совершаемые грехи человек получает заслуженное наказание от Бога как при жизни, в виде болезней, нереализованных жизненных целей, и тому подобное, так и неминуемое воздаяние по окончании своего земного пути. Оказать победное сопротивление греху человек может только с Божественной помощью в духовном союзе с Богом.

Христианин, искренне раскаявшийся в нарушении Божественных заповедей, может просить Бога о прощении ему грехов в молитве и на таинстве исповеди, установленной Иисусом Христом (Ин. 20,22-23) и осуществляемой служителем Церкви (Мф. 16:18-19), который от имени Бога отпускает человеку грехи. Однако окончательное решение о судьбе души человека будет принято Всевышним на Страшном суде. Оправдание христианина возможно только при наличии духовного союза со Христом на основе живой и деятельной любви человека к Богу (Иак. 2, 14-26). Главным и обязательным условием для получения прощения грехов Всевышним и сохранения в сознании христианина надежды на вечную жизнь с Богом является его действенная любовь к своему Создателю. Поэтому наиважнейшей в христианском вероучении является первая заповедь, которая гласит: «Я Господь, Бог твой, <...> Да не будет у тебя других

⁹² Иннокентий (арх. Херсонский и Таврический). О грехе, его видах и степенях и различных греховных состояниях / Печатается по изданию 1871 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1997. С. 22-23.

⁹³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 252.

богов пред лицом Моим» (Исход. 20:2,3). Закономерным следствием нарушения этой заповеди является безбожие, порождающее все иные грехи, а наибольшую опасность для человеческой души представляю грехи против веры, так как приводят к утрате человеком духовной связи со своим Творцом.

Неудачи в достижении поставленных целей, понимание конечности земного бытия способны породить в душе человека отчаяние и безнадежность. Д.М. Федяев отмечает, что «состояние безнадежности не исследовалось специально ни философами, ни психологами, однако в психологии имеется весьма близкий по смыслу термин «фрустрация». Под фрустрацией понимается психологическое состояние, возникающее в результате разочарования, неосуществления какой-либо значимой для человека цели или потребности»⁹⁴. Стремясь преодолеть чувство внутренней, фатальной фрустрации человек имманентно испытывает потребность в истинной, спасительной вере, выходящей за пределы сущего, которую он должен найти и отвергнуть все остальные. В христианском учении вера – это дарованная Всевышним добродетель трансцендентного свойства, посредством которой человек познаёт Бога и всё сущее в том виде, в котором Бог открыл мир человеку. По отношению к истинной вере должна быть полная покорность, без лишнего мудрствования. После того как человек осознанно согласился с постулатами веры, у него появляется обязанность её познания. Познать веру – значит уметь точно, ясно и определённо знать и высказывать те истины, которые содержит православная вера и быть в состоянии дать ответ всякому вопрошающему. В ней нет маловажного. Стремиться знать веру надо всем, но это может осуществляться постепенно. Кроме того, способности у людей тоже разные. Поэтому вера может быть уяснённая и неуяснённая. Последняя тоже спасает, но осуждения заслуживает тот, кто сознательно или из лени не доходит до веры уяснённой. Кратко она изложена в «Символе веры». К грехам против веры относятся: безбожие, ересь, неверие, суеверие, то есть суетная вера, вера язычников, иудеев,

⁹⁴ Федяев Д.М. Надежда и безнадежность / Орехов С.И., Федяев Д.М. Еще раз о познании и вере. Омск, 2009. С. 79.

мусульман, сомнение, своеволие, индифферентизм – то есть равнодушие и холодность в вере. «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (Втор. 6, 4).

Христианская вера порождает у человека надежду на вечную жизнь и побуждает к деятельности во имя спасения собственной души. Неотъемлемым атрибутом христианской надежды считается терпение – способность спокойного перенесения скорбей и невзгод бытия по высшим религиозным побуждениям. Терпение не означает бесчувственности: нужно ощущать скорбь, но стойко переносить её. В христианском учении терпение признаётся одним из сильнейших доказательств веры индивида в Бога и надежды на него. Терпение в бедствиях свидетельствует о победе духа над плотью. Грехами против христианской надежды считаются: мечтательность и ложный мистицизм; слепая надежда на Бога при собственной бездеятельности; самонадеянность; безнадежность – следствие надежд только на земные блага. Земные блага – допустимый предмет надежд христианина (в конечном счете всё от Бога), но прежде всего христианин должен надеяться на прощение грехов, вечное спасение и блаженство. В последнем нельзя быть твёрдо уверенным. Добродетельная жизнь – необходимое, но не достаточное условие спасения, поскольку существует Божественное предопределение, а человеческие оценки чьей-либо жизни и деятельности могут отличаться от Его оценок. Вера и надежда предполагают особое состояние души человека, воспринимающего окружающую действительность через чувство любви к вечному идеалу, каковым является Бог. Поскольку же Бог не имеет определённого образа, любовь к Нему сосредотачивается на Его Сыне, как доступном нам выражении божественного. Любовь к Богу находит своё проявление в исполнении Божьих заповедей. Апостол Павел учит, что «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13:10). Любовь к Богу не тождественна подчинению. Человек, любящий Бога, хочет соединиться с ним в вечности. Это можно сделать только одним способом – жить по-божески. Поэтому он выполняет закон не потому, что так нужно, а потому, что он иначе не может и видит в этом

счастье. Исполнение закона становится для него реализацией свободного выбора между должным и запретным. Любовь к Богу находит своё проявление в следующем: 1. Радость о Боге. Радуемся не тому, что он нам что-то дал, а тому, что Он есть. 2. Страх Божий – то же, что страх сыновний. Боимся не наказания, а своего несовершенства, оказаться недостойными своего Творца. 3. Послушание Богу. Искреннее стремление жить сообразно с Божьей волей. Любящий живёт не для себя, а для возлюбленного. Грехами против любви к Богу считаются: самолюбие – превратная любовь к самому себе, проявляемая в стремлении к чувственным наслаждениям; озабоченности только земными благами; в гордости и властолюбии. Рабский страх перед Богом, проявляющийся в служении Богу только из страха наказания, извращающего спасительный смысл Страх Божия. Неблагодарность к Богу, когда все успехи приписываются человеком себе, а в случае неудачи он ропщет на Бога, забывая, что именно Он – источник всех благ и удач. Любовь к твари, превышающая любовь к Богу. Лицемерие и ханжество в проявлении любви к Создателю, то есть внешние формы любви без собственно любви. Фанатизм – ложно ориентированное религиозное чувство, мало говорящее о предмете, так как предмет надо знать, а для этого обратиться к истинной Церкви.

Христианин – это человек верующий, надеющийся и любящий. Грехи против первой заповеди – это грехи против спасающих его душу добродетелей: веры, надежды и любви, дарованных человеку Всевышним, свидетельствует о пренебрежении человеком этими спасительными дарами и Божьим законом. Кроме грехов против первой заповеди в основных христианских доктринах существуют понятия: смертный грех, за совершение которого душа человека не подлежит спасению при отсутствии покаяния в форме исповеди – таинства, установленного Всевышним, а также не смертный грех, проистекающий из себялюбия. Так, в Православной энциклопедии сказано: «Ап. Иоанн делит все грехи на 2 категории: смертные и все остальные (1 Ин. 5. 16-17). Под первыми он, по-видимому, понимает те грехи, которые в Евангелии от Матфея проходят под общим названием «хула на Св. Духа», а под вторыми – покаяние в которых

и их последующее прощение возможны»⁹⁵. Смертные грехи в свою очередь подразделяются на три класса: 1) по отношению к Богу, 2) по отношению к ближним (человекоубийство, сознательное соблазнение ближнего, вводящего его в грех; притеснение беззащитных; неуважение к власти – родительской и церковной); 3) грешные качества человека (они же восемь или семь смертных грехов, в зависимости от конфессиональных различий взглядов на данный вопрос). «Формирование схемы 8 основных грехов, называемых также страстями или пороками в рамках аскетической традиции, завершилось к концу IV в. Они стали делиться на «плотские» (чревоугодие, или сластолюбие, и блуд) и «душевные» (сребролюбие, или стяжательство, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость). Такое деление признается условным, т.к. не существует грехов, которые совершались бы только телом (плотью) или только душой»⁹⁶. В последующем в результате догматического осмысления западные христианские теологи изменили последовательность грехов, поставив на первое место «душевные» грехи во главе с гордыней, а грехи «плотские» перенесли в конец списка. Помимо этого объединили в один грех печаль с унынием, тщеславие с гордостью, и добавили зависть. В результате этих преобразований восьмеричной системы, был составлен список из семи главных грехов, который получил следующий вид: гордыня, зависть, гнев, уныние, сребролюбие, чревоугодие, похоть (блуд).

Несмертные грехи, в отличие от восьми (семи) смертных грехов, не влекут за собой гибель души, но более многочисленны и разнообразны по своему содержанию, так как искушают каждого человека непрестанно в повседневном бытии. Иннокентий (арх. Херсонский и Таврический) классифицирует их следующим образом: «так как требования закона все состоят из двух вещей – первое, чтобы мы делали и исполняли все благое и праведное; во-вторых, чтобы не делали ничего худого и несправедливого, то грех, как нарушение закона, также состоит из двух главных видов – во-первых, из неисполнения

⁹⁵ Иванов М.С. Грех // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 334.

⁹⁶ См.: Там же. С. 338.

того, что закон повелевает делать, – грехов, так называемых, опущения; во-вторых, из совершения того, что закон запрещает делать, – грехов, так называемых, нарушения»⁹⁷. Такие повседневные грехи не всегда явно видимы и различимы на фоне рациональных смыслов и целей человеческого бытия, затмевающих в сознании индивида нравственные идеалы должного. Поэтому Святитель Феофан Затворник учит: «Бдите! Враг ведь никогда не восстает прямо против должного, а всегда обходы употребляет или выдумывает предлоги к побрякам»⁹⁸. Разъясняя коварство тёмных сил, он предупреждает «ведь и грешить враг учит, не узаконяя греха, а только наущая побрякать себе на один предлежащий случай, оправдывая то всякими изворотами»⁹⁹.

Христианство, по существу своему, понимает высшей задачей человеческой жизни (то, что теологически называется "спасением") как дело богочеловеческое, непременно требующее полноты участия как божественного, так и человеческого начала¹⁰⁰. В целом учение о спасении призвано раскрыть то, что было и что стало с человеческим родом, каким образом человек избегает воздействия сил зла и какой дар от Бога он получает¹⁰¹.

В христианской культуре подчёркивается возможность для человека избавления от грехов посредством благодати, источником которой является Бог. Однако взгляды Востока и Запада на роль Божественной благодати в деле спасения души реального человека не совпадают. Так, Сергей Страгородский пишет: «Спасение, говоря общепринятым языком, есть избавление человека от греха, проклятия и смерти. Это определение одинаково может принять и православный, и последователь правового мировоззрения. Но весь вопрос в том, что каждый из них считает в спасении наиболее важным и

⁹⁷ Иннокентий (арх. Херсонский и Таврический). О грехе, его видах и степенях и различных греховных состояниях / Печатается по изданию 1871 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1997. С. 10.

⁹⁸ Феофан Затворник. Письма к разным лицам. (орфография первоисточника соблюдена). Киев, 2009. С. 416.

⁹⁹ Там же. С. 416-417.

¹⁰⁰ Пелагианство. «Древо». Открытая православная энциклопедия. URL: <http://drevo-info.ru/articles/1771.html> (дата обращения 19.07.2011 г.).

¹⁰¹ Дронов М. Православная аскетика и протестантский подход к христианской этике. URL: <http://waytohome.narod.ru/texts/polemika/askeza.htm> (дата обращения 19.07.2011 г.).

существенным»¹⁰².

Со времён св. Августина вопрос о спасении в Восточной и Западной Церквях рассматривается по-разному. Проанализировав взгляд св. Августина на данную проблему, Б. Рассел объясняет её суть следующим образом: «...благодаря свободной благодати Бога, отдельные люди из числа тех, что были крещены, избраны попасть на небо; они – избранники. Они попадают на небо не потому, что они добры – все мы совершенно погрязли в пороке и можем быть праведными лишь в той мере, в какой это позволяет нам Божья благодать, которой одаряются одни лишь избранники. Объяснить, почему одни спасены, а остальные прокляты – невозможно; этим человечество обязано немотивированному решению Бога»¹⁰³. При этом Б. Рассел обращает внимание на формально-юридическое толкование св. Августином Священного Писания. Он пишет: «Доводы в пользу этой жестокой доктрины <...> Августин находит в писаниях св. Павла, в первую очередь в Послании римлянам. Августин трактует их, как юрист трактует законы...»¹⁰⁴.

В богословской полемике св. Августин одержал победу и создал религиозную мораль. «Пелагианство было осуждено на Третьем Вселенском соборе в Эфесе в 431 г.»¹⁰⁵. Победившая концепция св. Августина закрепила в религиозной жизни католиков представление о том, что все люди изначально являются грешниками. Этот постулат определил особенность католического осмысления греха и спасения от него по правилам юридической науки. В общественное сознание было внедрено убеждение, что всё бытие нуждается в содействии церкви. Августин, ставя во главу угла своего учения божественное и соборно-человеческое в ущерб лично-человеческому фактору, приходит к утверждению о безусловной необходимости церкви в жизни людей.

¹⁰² Сергей Страгородский. Православное учение о спасении / Печатается по изданию 1898 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1991. С. 146.

¹⁰³ Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. М., 2008. С. 443-444.

¹⁰⁴ Там же. С. 444.

¹⁰⁵ См.: Византийский словарь. СПб., 2011. Т.2. С. 179.

А.А. Гусейнов, Г. Иррлицц пишут: «Августин утверждал, что он не поверил бы святому писанию, если бы он получил его не от церкви. Тем самым провозглашался безусловный авторитет церкви и в этом смысле; когда католичество в конце XIX в. приняло догмат о непогрешимости папы, то оно лишь довело до логического конца мысль Августина»¹⁰⁶.

В условиях политической разнообразности складывающаяся Католическая Церковь, исполняя функцию контроля за состоянием в обществе религиозной морали, становится мощной связующей силой, без которой культурное единство Запада не могло быть достигнуто. Соответственно у церкви появляются социальные, экономические и политические функции. Располагая этой властью, церковь начинает доминировать в общественной жизни, клерикализируя все её стороны. По своей мощи церковь обретает способность диктовать свою волю государствам, население которых исповедует католицизм. В определённый исторический период, в результате реализации идей св. Августина, Католическая Церковь становится мощным институтом власти, а авторитет Папы – непререкаемым.

В результате реализации в жизнь идей св. Августина сама церковь стала напоминать государство, которое начинает решать проблемы греха государственными, рациональными методами, а именно методами, схожими с судебным разбирательством по правилам светского права. Поэтому в сознании западных христиан спасение понимается как результат судебного разбирательства проступков человека в реальном мире на Высшем Суде. Мера ответственности определяется правилами, напоминающими нормы юридической науки. За более тяжкие преступления предполагается более тяжкое возмездие. За греховную деятельность человека его ждёт неизбежная и справедливая кара. Так, за преступления, направленные против Бога, соответственно бесконечно тяжёлые последствия для виновного. Такой подход воспитывал у западных христиан привычку рационального жизненного поведения и послужил одной из опор капиталистической идеологии.

¹⁰⁶ Гусейнов А.А., Иррлицц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 237.

Как показал Макс Вебер, на основе учения М. Лютера, «один из конструктивных компонентов современного капиталистического духа, и не только его, но всей современной культуры – рациональное жизненное поведение на основе *идеи профессионального призвания* – возник (и настоящая работа посвящена доказательству этого) из духа *христианской аскезы*»¹⁰⁷. Как считает М. Вебер, наиболее близки духу капитализма постулаты протестантизма, который отказал человеку в возможности откупиться за совершённые грехи, как это имеет место в католичестве. По мнению М. Вебера, прощения грехов и спасения любой человек, вне зависимости от социального положения, может добиться, заслужив статус «избранного» своей мирской деятельностью. Богоугодный образ жизни стал сводиться к успешной и неутомимой светской деятельности, добросовестному выполнению своего профессионального долга «... в качестве наилучшего средства для *обретения* внутренней уверенности в спасении рассматривается *неутомимая деятельность в рамках своей профессии*. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в избранности»¹⁰⁸, – отмечает Макс Вебер.

Несмотря на существенные теологические разногласия между католиками и протестантами, в вопросе об отношении к греху, как к действию, нарушающему существующий в обществе порядок отношений, их позиции близки. Так как неперенным условием успешной экономической деятельности является общественный порядок, определяющий стабильность правоотношений в обществе, протестанты солидаризируются с католиками и также считают, что основой такого порядка является светское право.

Многовековые теологические изыскания латиноязычных христиан и их новации в догматике породили теологическое и догматическое отличие католицизма и протестантизма от православия. Православие не приемлет предложенную Августином трактовку спасения за счёт Божественной

¹⁰⁷ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006. С. 126.

¹⁰⁸ Там же. С. 87.

благодати. В православном понимании Божия благодать – это, прежде всего, смиренное осознание человеком своей греховности, а также Божественная помощь в борьбе с грехом и порождаемым им злом внутри своей собственной души. Православный христианин, осознавая свою греховность, получает надежду на спасение не только через богоугодную деятельность внешнего характера, но и через покаяние и внутреннюю духовную борьбу за очищение своей бессмертной души от греха. Покаяние предполагает признание человеком своей вины и искреннее раскаяние на исповеди в совершённом грехопадении. Понимая своё собственное бессилие, он смиренно обращается с молитвой к Богу об оказании ему помощи в данной борьбе. Так, Л.М. Дмитриева пишет: «Христианская антропология признает глубокую поврежденность человеческой природы вследствие грехопадения, исцеление возможно лишь посредством общения с богом»¹⁰⁹.

Тот же Б. Рассел на раннем этапе своих научных изысканий высоко отзывался об этом этическом качестве христианской веры. Так, в статье «Мистицизм и логика» (впервые опубликована в 1914 г.) он пишет, что «в религии и во всяком глубоком и серьезном воззрении на мир и человеческую судьбу есть какое-то смирение, осознание того, что человеческая власть имеет пределы, – и этого-то как раз не хватает современному миру, с его быстрыми успехами в материальной сфере и его дерзкой верой в безграничные возможности прогресса. Тот, кто любит свою жизнь, тот её и потеряет: есть опасность, что из-за слишком самонадеянного жизнелюбия сама жизнь потеряет многое из того, что придает ей наивысшую ценность. Смирение, которое религия внушает действию, в сущности, близко по духу к тому смирению, которому учит наука; и этическая нейтральность, с помощью которой достигались научные победы, есть результат именно этого смирения»¹¹⁰.

¹⁰⁹ Дмитриева Л.М. Социальное служение религиозных организаций. М., 2006. С. 35.

¹¹⁰ Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М., 1987. С. 59-60.

Позднее, в 1927 году он говорил, что «вера, основанная на смирении, предполагает моральную дисциплину, подавление «я» и его требований; это необходимо для жизни, пребывающей в согласии со Вселенной, и для любого перехода от конечного к бесконечному»¹¹¹.

Подчёркивая важность смирения для православного мироощущения, А.И. Осипов пишет: «По единогласному учению отцов, на смирении зиждется все здание христианского совершенства, без нее невозможны ни правильная духовная жизнь, ни приобретение каких-либо даров Духа Святого»¹¹².

Поэтому можно допустить, что мотивации православного человека на борьбу с грехом и злом в повседневной действительности, по своему сущностному содержанию, возможно в большей степени иррациональны, нежели у людей, исповедующих католицизм или протестантизм, принципиальное отличие взгляда на спасение которых от православного заключается в юридической формализации отношений между человеком и Богом по примеру человеческого социума. Вследствие чего, грех утрачивает в сознании индивида своё метафизическое, иррациональное начало. Избавление от греха у западных христиан носит рациональный характер и рассматривается с точки зрения «заслуг» человека перед Богом. Спасение понимается как освобождение от наказания за счёт добрых дел, формирующих «сокровищницу заслуг».

В основе учения о спасении у католиков лежат догматы о «сокровищнице заслуг», сверхдолжных заслугах святых, а также институт индульгенций, позволяющий откупаться от грехов, в том числе и ещё не совершённых. Подобный подход предполагает возможность использования «сверхзаслуги» святого для прощения грехов других людей. Эти заслуги святых определяет сам Папа Римский. Он же устанавливает правила и порядок индульгенций.

Душевное равновесие у западных христиан достигается сознательной подменой внутренней духовной борьбы с грехом, откупом от него. По сути

¹¹¹ Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М., 1987. С. 32.

¹¹² Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2010. С. 384.

нематериальный, внутренний, духовный труд человека по спасению собственной души для вечной жизни получил вполне осязаемый материальный эквивалент в денежном выражении. В результате у индивида появляется возможность за определённую плату переложить выполнение своего собственного молитвенного труда на других людей – священников. Тем самым, фактически отрицается необходимость самостоятельного, внутреннего, духовного противоборства греху. Рационализм западного христианства по существу поощряет духовную пассивность, и бездеятельность реального человека в деле спасения собственной души от греха, и наделяет веру в Бога мирским, потребительским, договорным смыслом сделки между человеком и Творцом.

В протестантской традиции спасение души определяется решением Бога, основание которого человеку недоступно, тем не менее, необходимым (хотя и недостаточным) условием спасения является, во-первых, сила личной веры, во-вторых, неутомимая и результативная мирская деятельность. Данный стереотип протестантского сознания метко подмечен Т. Драйзером в романе «Американская трагедия», главный герой которого – Клайд Гриффитс, выросший в протестантской среде, перед приведением в исполнение смертного приговора пишет: «Знаю, что грехи мои отпущены, ибо я был честен и откровенен с моим духовным наставником, и господу ведома вся правда обо мне. Задача моя выполнена, победа одержана»¹¹³.

В традициях западных и восточных христиан имеются специфические особенности отношения к греху и спасению от него. Так, само отношение к греху Восточной Церкви значительно строже и нетерпимее, нежели у западных христиан. По православной традиции отсутствует различие между грехами смертными и грехами простительными. Так, В.Н. Лосский писал: «... различия между грехами смертными и простительными, чужды восточному преданию. Всякий грех, даже самый маленький (как внутреннее состояние человеческого

¹¹³ Драйзер Т. Американская трагедия. М., 1980. С. 880.

сердца, так и какой-нибудь внешний поступок) может замутить природу, сделать ее непроницаемой для благодати»¹¹⁴.

У православных христиан в учении о спасении основной акцент делается не на освобождение от наказания, а на борьбу с грехом в собственной душе. Для спасения от грехов недостаточно формального исполнения ритуала покаяния в виде признания греховности своего поведения, либо богоугодную деятельность внешнего характера. В догматических учениях восточных Отцов Церкви упор делается на очищение человеческой души от страстей, индивидуальное созерцание и обожение в качестве эсхатологической перспективы. Так, Е.Н. Трубецкой писал, что «в христианстве первое и главное – внутренняя победа любви, а вовсе не торжество «порядка», внутреннее соединение твари с Богом, а не невольное подчинение её «закону», карающему зло»¹¹⁵.

Вследствие такого подхода в православном учении о спасении души безусловную значимость и первичность имеет не внешняя сторона, а духовное начало, оно иррационально по своему характеру и предполагает метафизическую связь человеческой души с Богом. Эта связь проявляется в совместном молитвенном труде реального человека и Бога по спасению души человека от греха. Покаяние у православных имеет не только пассивную форму в виде признания своей виновности, но и активную, в виде практических поступков в реальной жизни. Однако смысл должного поведения православного человека обусловлен не стремлением получить заслуги перед Богом, а является средством победы свободной воли над греховным искушением, самосовершенствования своего собственного внутреннего, духовного мира и искоренению в нём греха, как первопричины зла в мире.

Так, Е.Н. Трубецкой писал, что «человек не мог бы быть действительным, свободным участником добра, если бы он не был способен *выбрать* между добром и злом. Возможность самоопределения к добру необходимо

¹¹⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 135.

¹¹⁵ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 2011. С. 120.

предполагает и своё противоположное – *возможность самоопределения ко злу*; вот почему эта последняя отрицательная возможность, *способность* твари ко злу, не может служить инстанцией против религиозного решения вопроса о смысле мира. Возможность добра и возможность зла для твари связаны между собою логической и жизненной связью. *Положительное* решение вопроса о смысле мира может быть найдено не в тех учениях, которые *отрицают* зло, признают его призрачным или мнимым: оно заключается единственно в мысли о полном преодолении зла в самой его потенции, в самом его источнике – в *свободе* самоопределяющейся твари. Это – не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением. В этом и заключается существенная черта христианского решения жизненного вопроса»¹¹⁶.

Сергий Страгородский, автор работы «Православное учение о спасении», разъясняет, что «не понимая, почему грех ведёт к смерти и пр., себялюбец объясняет это себе только внешне, – тем, что Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому и спасение он понимает только, как перемену гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека. А раз спасение или, говоря точнее, оправдание есть вышеестественное дело Божественного сознания, то и следствие оправдания – освящение естественно приписать тому же Божественному решению. Отсюда – то сверхъестественное превращение, которым протестантство и католичество хотят уничтожить в оправданном человеке грех (так как грех и после оправдания навлекал бы на человека гнев Божий)»¹¹⁷. «Истинный христианин предпочёл бы быть святым и страдать, чем вечно блаженствовать и грешить. Отсюда очевидно, что и в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха самого в себе, избавление же от мук и страданий примет в качестве простого следствия, которое в сущности ничего не прибавляет к получаемому благу, – так оно незначительно сравнительно с благом в собственном смысле. Спасение для

¹¹⁶ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 2011. С. 111-112.

¹¹⁷ Сергий Страгородский. Православное учение о спасении / Печатается по изданию 1898 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1991. С. 146-147.

православного прежде всего и главным образом есть избавление от греха»¹¹⁸. Каждая эпоха и различные христианские вероисповедания предлагают своё понимание сущности греха и греховности. Православная традиция, в отличие от Римско-католической, не допускает новаций в догматическом учении и восполнения его путём провозглашения новых догматов. Однако философские поиски имеют место и в православии. На сегодняшний день помимо догматического учения о первородном грехе и спасения от него в православии существует ещё одно представление об этом явлении. Согласно этому взгляду первородный грех понимается как наследственная болезнь, а отношения человека с Богом как с Врачом, бескорыстно исцеляющим нас. Анализируя данную новацию, богослов Пётр Андриевский пишет, что «многовековое единодушие православных христиан в данном вопросе было нарушено Иларионом (Троицким), который дал определение греху как болезни человеческой души. В своем сочинении «Вифлеем и Голгофа» он писал: «В раю люди согрешили. Их грех состоял в непослушании воле Божией, то есть в утверждении своей воли, в своеволии. ...Грех – не преступление, не оскорбление Бога. Это болезнь и несчастье человека. ...Грех был потерей духовного здоровья. Человек подпал тлению, смерти и страданию. Первоначальное состояние человека само в себе носило источник блаженства. Искаженное естество само в себе получило источник страдания. От этого состояния страдания и нужно было человека исцелить, спасти. Дело не в прощении греха и не в удовлетворении оскорблённого Бога, а в исцелении самого человека и возвращении ему первобытного блаженства. Сам больной исцелить себя не мог». ...Потому, «восприняв человеческое естество, Сын Божий вместе с ним преодолевает греховное самоутверждение твари. На Голгофе совершено было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой»¹¹⁹. По мнению его последователей, грех Адама – его личный грех, за который потомки Адамовы не ответственны. В целом борьба с грехом,

¹¹⁸ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении / Печатается по изданию 1898 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1991. С. 148.

¹¹⁹ См.: Андриевский П. Православные учения о спасении. Православный журнал «Благодатный огонь». URL: <http://www.blagogon.ru/biblio/326/> (дата обращения 19.07.2011 г.).

согласно православным догматам, заключается не в борьбе с человеческой природой, а с греховным началом в человеческой душе. Восстановление в себе образа Божия, помрачённого грехом, является жизненным смыслом христианина. Главный мотивирующий фактор в этой борьбе – не страх наказания за грехи, а идеал любви к Богу, и к каждому человеку как носителю образа Божия. Конечной целью этой борьбы является воссоединение человека с Богом, восстановление богоподобия человека в первоначальном виде, избавление от власти греха и смерти. Самостоятельно победить грех и спасти собственную душу человек не в состоянии и поэтому обращается с молитвой к Богу за помощью в деле спасения души. В основе этой борьбы лежит не расчётливый рационализм, внешняя целесообразность и долг перед Богом, а внутреннее понимание необходимости воссоединения собственной души с Богом и её метафизическая связь со Всевышним.

В заключение также нельзя не отметить и то, что помимо религиозного, имеют место также бытовые, вульгарные представления о грехе. Основанные на религиозных суевериях, а также различных языческих табу, обычаях и предрассудках, которые до принятия христианства не считались предосудительными, такие взгляды являются элементами культуры повседневности и по своей сути могут противоречить христианской концепции греха. Проецируемые на внутренний мир индивида, эти факторы внешней среды могут способствовать росту чувства фрустрации в человеческом сознании и тем самым оказывать негативное влияние на мироощущение индивида и определять специфику консолидированного восприятия греха в общественном сознании социума на конкретной территории, в конкретный период времени. Тем не менее, специфика христианского учения о грехе оказала заметное влияние на культурные коды и развитие нравственных основ правосознания на Востоке и на Западе христианской цивилизации.

В целом можно констатировать, что нормы должного в христианизированной культуре носят изменчивый, «ситуационный» характер. Проповедь Иисуса Христа ориентирует на идеал, а не на точные нормы. В

ситуации выбора, предполагающей наличие альтернативы, христианин выбирает из имеющихся реально возможных вариантов тот, который представляется наиболее близким к идеалу. В христианских конфессиях Западного отношения к греху напоминают отношения к нарушениям норм светского права. В католицизме и протестантизме оно сложилось в силу разных оснований, но результат оказался общим. В вопросах о должном протестанты другим путём приходят к выводам, напоминающим выводы католиков. Они так же считают, что в основе должного лежит идеал любви, а богоугодная жизнь сводится к неутомимой эффективной деятельности. Как одни, так и другие согласны, что для этого (эффективной деятельности) нужен общепринятый порядок поведения и в этом вопросе солидаризируются со светскими концепциями права. Отсюда следует, что грешное, в представлении христиан как Востока, так и Запада, значит незаконнообразное. Поэтому нарушения всякого рода порядка критикуются не только со светской, но и с религиозной позиции. Поскольку западное понимание греха отчасти тождественно идее законодательства, оно имеет более значительное влияние на естественное право. Христианский идеал любви, будучи недостижимым эталоном должного при выборе человеком нормы поведения в обществе, позволяет ему вполне определённо видеть отличия между добром и злом, правдой и ложью, должным и сущим. Учитывая данное обстоятельство, мы считаем, что христианский нравственный императив, являясь высшим нравственным критерием долженствования, вполне заслуженно может стать основанием для формирования правосознания, гармонично сочетающего позитивное право и нравственность.

ГЛАВА II. ХРИСТИАНСКИЙ КОНТЕКСТ ПРАВОСОЗНАНИЯ

§ 1. Религиозное сознание, правосознание и право

Религиозное (иррациональное) сознание связано с отношением человека к незримому духовному миру, некоей сверхчеловеческой реальности. Оно строит своё миропонимание на основе веры в существование высших сил и системы понятий, идей, принципов, концепций, которые лежат в основе мировых религий. Для религиозного сознания особую важность представляют такие понятия как: смысл и цель жизни, добро и зло, нравственность и т. д.

В Большой советской энциклопедии дано определение «правосознание – совокупность правовых взглядов людей, выражающих оценку действующего права, существующего общественного и государственного строя, правомерность или неправомерность поведения граждан»¹²⁰.

В литературе правовое (рациональное) сознание представляет собой явление, представляющее практическую ценность для общества с любой ценностно-ориентированной системой культуры. В теории права правосознание (англ. legal awareness) – это форма общественного сознания, совокупность представлений и чувств, отражающих действующее право, оценка в правовых понятиях и категориях существующих правоотношений, а также представления о желательном праве. Выражается правосознание в отношении людей к действующему праву, в поведении людей в обществе с точки зрения прав и обязанностей, законности либо противозаконности действий и поступков, а также в правовых теориях, правовой идеологии. Так, И.А. Ильин считал, что «нет человека без правосознания, но есть множество людей с пренебреженным, запущенным, уродливым или даже одичавшим правосознанием. Этот духовный орган необходим человеку; он участвует так или иначе во *всей* его жизни даже и тогда, когда человек совершает преступления, притесняет соседей, предаёт свою Родину и т.д., ибо слабое, уродливое, продажное, рабское, преступное

¹²⁰ Большая советская энциклопедия. М., 1955. С. 362.

правосознание остается правосознанием, хотя его душевно-духовное строение оказывается неверным»¹²¹.

Право воздействует на формирование правосознания, а последнее реализуется в правотворчестве, правопорядке, правосудии. Правосознание можно рассматривать как социокультурный феномен, основанный на таких субъективных качествах личности как сознание и воля. Эти две важнейшие категории охватывают внутренний духовный мир субъектов права и формируют их ценностно-мировоззренческие ориентиры, социальное целеполагание, ментальность социума в целом. Правосознание, будучи составным элементом общественного сознания, имеет сложный опосредованный характер, диалектически взаимосвязано с сознанием индивидуума как его носителем. Одной из задач правосознания является поддержание определённого общественного порядка и создание правовых идеалов. Оно находится в прямой зависимости от правоотношений и взаимосвязей, складывающихся в обществе.

В процессе гносеологической (познавательной) деятельности, связанной с осмыслением явлений окружающей действительности и внутреннего мира человека, большое значение играют понятия и определения (дефиниции), фиксирующие в концентрированном виде предыдущий опыт познания. К примеру, Г.П. Лупарев считает, что «в известной мере определить взаимосвязь какого-либо явления с конкретным объектом можно по тем понятиям, которыми оно выражается. И хотя такой критерий будет весьма формальным и внешним, он всё же достаточно подчёркивает нерасторжимую связь предмета познания с обобщающими его категориями»¹²².

Проблема взаимосвязи нравственных идеалов религиозного (иррационального) и правового (рационального) сознания в системе культуры является дискуссионной. Приверженцы секулярной точки зрения на природу права ставят под сомнение, как само существование такой взаимосвязи, так и

¹²¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1993. Т. 1. С. 224.

¹²² Лупарев Г.П. Правосознание верующих и его особенности. Алма-Ата, 1989. С. 29.

наличие в ней практической необходимости, так как источником права является государство. В своё время эта рациональная точка зрения была сформулирована Л. Фейербахом, который не видел необходимости для права опираться на христианские нравственные идеалы, поскольку эти идеалы, по его мнению, присущи человеческой природе. Он писал: «Если смотреть на право *серьезно*, то ему не нужно никакого поощрения или помощи свыше. Нам не нужно *христианского* государственного права: мы нуждаемся лишь в разумном, справедливом, человеческом государственном праве. Всё справедливое, истинное и доброе везде имеет *в себе самом, в своем качестве, основание своей святости*»¹²³.

С точки зрения Б. Рассела, человек самостоятельно может устанавливать критерии добра и зла. В статье «Сущность религии» он писал: «Очевидно, что некоторые вещи из существующих хороши, некоторые плохи, и невозможно узнать, что же преобладает – добро или зло. Совершая действие, мы должны понимать, что такое добро и что – зло: во всем, что зависит от нашей воли, нам следует считаться с вопросом о добре и зле»¹²⁴. Альтернативную, иррациональную, точку зрения на данную проблему сформулировал И. Кант, который видел в нормах морали иррациональное начало и рассматривал их как божественные заповеди. Он писал: «Дух моральных законов заключается в умонастроении, и моральные законы могут рассматриваться в то же время как божественные заповеди, потому что они сообразны воле Божьей»¹²⁵. По его мнению «любить же Бога – значит по доброму убеждению охотно исполнять его заповеди»¹²⁶.

При диалектическом взгляде на данную проблему можно увидеть, что наряду с рациональным началом то или иное иррациональное (религиозное) начало лежит в основании правовых систем всех мировых культур и цивилизаций, влияет на правосознание людей.

¹²³ Фейербах Л. Сущность христианства / Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 312.

¹²⁴ Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М., 1987. С. 32.

¹²⁵ Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 73.

¹²⁶ Там же. С. 88.

На наличие взаимосвязи между религиозным и правовым сознаниями и обусловленность правосознания нравственными установками, имеющими религиозное начало, указывают такие исследователи, как, например, И.Г. Пендикова, которая считает, что «правовое сознание – это особая форма духовности, в рамках которой непрерывно воспроизводятся национальные культурные архетипы равенства, справедливости и свободы, сформировавшиеся в сфере взаимодействия структурных элементов (мифа и ритуала) соответствующей религиозной парадигмы. Другими словами речь идёт об архетипичности правового сознания, также как и мифологического и религиозного сознания»¹²⁷. Н.П. Костина считает, что «постулируя аксиологические характеристики трансцендентного и вытекающие из него методы спасения человека, религиозная парадигма обуславливает представление об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности, о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира, формируя социально-этические универсалии»¹²⁸.

По своему значению христианизированное сознание, как социальный регулятор, занимает особое структурное место в системе культуры, так как определяет смысловое целеполагание человеческой жизни, как стремление к бессмертию и вечной жизни с Богом, по Его нравственным заветам. Первичность идеального лежит в основе концепции естественного права. По мнению последователей данной теории, наряду с позитивным правом, т. е. законами, принимаемыми государством и обеспечивающими формальное равенство независимых индивидов, существует неписаное право – свойственное человеку от рождения. Под этим правом понимается совокупность естественных и неотъемлемых прав человека, реализуемых им непосредственно, т.е. без какого бы то ни было правоприменительного акта; объективно, т.е. независимо от воли людей. Источниками естественного права

¹²⁷ Пендикова И.Г. Религиозная парадигма как фактор формирования правового сознания (на примере русской культуры): дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2000. С. 29.

¹²⁸ Костина Н.П. Трансформация универсалий христианской религии и их влияние на динамику духовной культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2003. С. 12.

является природа человека и Бог. Различают два основных направления теории естественного права: неотомистская теория, согласно которой источником естественного закона является Бог и светская доктрина, по которой естественные права исходят из самой человеческой природы, а не из законодательства, нормам которого предшествуют естественные права человека, базирующиеся на принципе справедливости, свободе и равенстве людей. Поэтому естественное право задаёт нравственные критерии писаным нормам позитивного права. В результате мораль и право, по сути, рассматриваются в одной плоскости и отождествляются.

С появлением христианства естественное право получает единое основание в виде Христова учения, оказавшее значительное влияние на развитие естественного права. Поскольку западное понимание греха тождественно идее законодательства, оно имеет более значительное влияние на естественное право. Так, в основе неотомистской теории заложены концептуальные положения христианского мыслителя средневековья Фомы Аквинского о божественной природе законов, устанавливаемых людьми. К.В. Бандуровский, проанализировав проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского, пишет: «Божий закон, прежде всего существующий в виде «вечного закона», согласно которому сотворен мир, отражается и в виде законов природы, этических законов и государственных установлений, которые имеют в виду общественное благо. Но каждый из установленных людьми законов несовершенен, кроме того, всякий раз возникает вопрос о конкретном применении закона в конкретных условиях – поэтому наличие закона не устраняет поля деятельности для разума и свободной воли»¹²⁹.

По мысли Ф. Аквинского естественный закон, будучи основанием законов, устанавливаемых людьми, допускает понимание человеком вечного, божественного закона. Он учит людей отличать добро от зла. Так, В. Гертых, проведя исследование свободы и морального закона у Фомы Аквинского,

¹²⁹ Бандуровский К.В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1997. № 9. С. 158.

пишет: «Аквинат различает несколько типов морального закона, каждый из которых имеет своё основание в разуме Бога. В основании лежит вечный закон Бога, выражение божественного провидения, которое правит и промышляет во всей Вселенной. Этот вечный закон, хотя он и пребывает в божественном разуме, проявляет себя через естественный порядок, который был придан всему сотворённому. Этот порядок может быть понят человеком через изучение глубочайших интенций, заложенных во всём, что существует, и обладающих особой внутренней логикой. Несмотря на последствия первородного греха, эта логика – хотя и не без определённых сложностей – поддаётся обнаружению. Естественный закон допускает понимание вечного закона человеком. Он учит, что есть добро, а что – зло. Кроме того, он является основанием человеческих законов, дающих практические указания, что следует делать, а чего избегать в политической области, где цель состоит в установлении справедливости»¹³⁰.

По мнению Ф. Аквинского, законы, устанавливаемые людьми, должны соответствовать божественному миропорядку. Закон, не соответствующий божественной гармонии мироустройства, по его мнению, не является обязательным. В. Гертых пишет: «Основание закона лежит не в разуме или воле законодателя, а в природе вещей, которая разумна в силу разумности творения. Функция законодателя состоит, прежде всего, в раскрытии внутренней рациональности реальности. Закон разумен, поскольку разумна реальность, и поэтому закон апеллирует к разуму субъекта. Если закон является прихотью законодателя, игнорирующего гармонию мира, такой закон не является обязательным. Он искажает принцип законодательства. Рациональная природа морального закона базируется и на его соблюдении – оно также должно быть рациональным. Нормативность морального закона всегда обращена к разуму, выполняющему функцию внутреннего морального компаса. Преобразование общих указаний закона в конкретное сознательное решение исключает догматизм. Моральный закон может правильно функционировать только тогда, когда он интериоризирован, когда он успешно руководит

¹³⁰ Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 97.

разумом, а разум, в свою очередь, изнутри, в силу своего авторитета, управляет нравственной жизнью. Если интериоризация морального закона неполна, то внеразумное подчинение ему, основанное на страхе или фарисейском чувстве долга, исключает полное использование человеческих возможностей»¹³¹.

Ф. Аквинский считал, что по мере постижения сознанием человека внешнего закона его внутреннее состояние души будет преобразовываться и на замену ниспосылаемого Богом внешнего закона, придёт закон внутренний, основанный на благодати Святого Духа. В. Гертых пишет, что «закон действует извне, но после того как он помогает понять, что есть зло, а что есть добро, и заменяется устойчивой привычкой, сама добродетель становится правилом. Тот, кто отвергает зло не потому, что оно запрещено, а потому, что это зло, действительно свободен. В конечном итоге подобная позиция формируется посредством Святого Духа. Следовательно, отношение между внешним законом и добродетелью не есть отношение между директивой и исполнением»¹³².

Представляется, что неотомистский вариант концепции естественного права более близок христианизированному правосознанию, поскольку соответствует сказанному в Библии – «Ибо мы знаем, что закон духовен...» (Рим. 7:15). Для большинства христианских конфессий характерно представление о сознании как идеальной функции высшей, бессмертной духовной сущности человека (души), носителя Божественной воли. «Дух есть истина души, – пишет Н.А. Бердяев, – её вечная ценность. В этом смысле дух имеет аксиологический характер, он связан с оценкой. Духовность есть высшее качество, денность, высшее достижение в человеке. Дух даёт смысл действительности, а не есть другая действительность. Дух есть как бы дуновение Божье, проникающее в существо человека и сообщающее ему высшее достоинство, высшее качество его существования, внутреннюю независимость и единство»¹³³.

¹³¹ Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 96.

¹³² Там же. С. 101.

¹³³ Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2003. С. 233.

По существу, в христианской парадигме закон рассматривается, прежде всего, как средство внешнего порядка, упрощающее понимание человеком собственной греховности на рациональном уровне. Так, например, Вочман Ни пишет, что «Бог знал, что мы неспособны выполнить закон, и Он его дал нам, чтобы посредством закона мы увидели свою несостоятельность. <...> Закон дан для того, чтобы виден был грех. Закон дан, чтобы показать нам нашу преступность»¹³⁴. В условиях реального мира мотивация поступков и действий христианина обусловлены двумя взаимоисключающими полюсами: Божественной Истиной и искушениями материального мира. Сознание человека постоянно стоит перед выбором между Божественной вечностью и сиюминутным комфортом, между Божественными идеалами и идолами культуры, основанной на экономическом интересе. Поэтому чёткие рамки закона, отделяющие должное и допустимое от недозволенного и предосудительного, облегчают восприятие существующей реальности, а также усиливают положительную мотивацию поступков и действий человека, признающего религиозные идеалы христианства, сакрализирующие в его сознании идеалы материального мира. Так, Д.В. Пивоваров указывает на особую сакральную роль религии и диалектическое взаимовлияние религиозных идеалов и экономических идеалов в социуме. Он пишет, что «религия сакрализирует фундаментальные экономические идеалы любой культуры. В свою очередь, эти идеалы обуславливают выбор и модификацию основополагающих религиозных идеалов»¹³⁵. Но их рационализация существенно ограничивает мировоззрение человека. Так, в своё время Сергей Страгородский относительно западного мировоззрения писал, что «...лучшим выражением этого мировоззрения служит западный правовой строй, в котором личность и её нравственное достоинство пропадают, и остаются только отдельные правовые единицы и отношения между ними. Бог понимается главным образом первопричиной и Владыкой мира, замкнутым в своей

¹³⁴ Вочман Ни. Нормальная жизнь христианина. М., 1992. С. 150.

¹³⁵ Пивоваров Д.В. Философия религии. М., 2006. С. 265.

абсолютности, – отношения Его к человеку подобны отношениям царя к подчиненному и совсем не похожи на нравственный союз. Точно также и человек представляется в его *отдельности*, он живет для себя и только одной внешней стороной своего бытия соприкасается с жизнью общего, – только пользуется этим общим; даже и Бог с точки зрения человека является только средством к достижению благополучия. Началом жизни, следовательно, признается себялюбие, а общим признаком бытия – взаимная отчужденность всего живущего»¹³⁶.

Можно предположить, что рационализация религиозных идеалов приводит к избыточному прагматизму общественного сознания, основанному на монетаристской циничной логике наживы, способствует росту индивидуализма, когда каждый думает, прежде всего, о своей пользе, своём личном благе, что порождает конкуренцию и борьбу между людьми. В угоду эгоистическим устремлениям личности к минимизации внешних ограничений его воли, в общественном правосознании происходит размывание границ между грехом и добродетелью, допускается признание должным и дозволенным поведения, ранее осуждавшегося не только религиозным, но и бытовым сознанием. Упор на материальные ценности ведёт к тому, что реальный человек превращается в объект рыночных отношений, а взгляд общества на должное и деликтное поведение приобретает рациональный, экономически обусловленный окрас.

Культ успеха и стремление к достижению статусных вершин в обществе, присущие европейскому общественному сознанию, порождают у индивида устремления на достижение в реальной действительности успеха любыми средствами без оглядки на греховность тех или иных помыслов и поступков. Пропуском в мир успешных людей и материализованного счастья являются деньги, а не высокие морально-нравственные качества личности. Основной шкалой для оценки допустимого поведения индивида становится его

¹³⁶ См.: Сергей Страгородский. Православное учение о спасении / Печатается по изданию 1898 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1991. С. 9.

покупательная способность, определяющая взаимодействие в социуме с окружающими людьми, его отношение к природе.

Эти мировоззренческие установки индивида очень точно подмечены и прекрасно описаны Т. Драйзером на примере Клайда, главного героя романа «Американская трагедия». Воспитанный в малообеспеченной, но набожной протестантской семье, в атмосфере повседневной борьбы с мирским, Клайд сделал вполне осознанный, внутренний выбор в пользу достижения высокого общественного положения и признал приоритет материальных ценностей над духовными. В сознании Клайда жизненный успех был связан с богатством и достижением значительного положения в обществе. Этой цели он осознанно посвятил свою жизнь. До утверждения смертного приговора служение Богу расценивалось Клайдом исключительно с рациональной точки зрения, как средство достижения определённого успеха в окружающей материальной действительности. Даже в тюрьме «... перед Клайдом неизменно стоял пример его отца и матери. Чего они добились в жизни? Не очень-то им помогли молитвы»¹³⁷. То есть, герой романа не мог представить для себя иных идеалов и жизненных целей кроме достижение высших ступеней социальной иерархии и тех материальных ценностей и благ, стремление к которым он сознательно сделал смыслом всей своей жизни. Возможно, такое жизненное смыслополагание можно объяснить тем, что внутреннее, сущностное содержание религиозного сознания, основанного на идеологии протестантизма, имеет рациональную природу и нацеливает человека, прежде всего, на достижение успеха в окружающей действительности, а вера в Бога является инструментом для достижения рациональных жизненных смыслов и целей.

Только перед приведением смертного приговора в исполнение Клайд осознал иллюзорность и никчёмность материальных ценностей. Он увидел в реальной действительности нечто более ценное и значимое, нежели то, к чему он стремился всю свою сознательную жизнь, и он обращается ко всему миру и людям его возраста – «вступая в тень Долины Смерти, я хочу сделать всё

¹³⁷ Драйзер Т. Американская трагедия. М., 1980. С. 853.

возможное, чтобы устранить всякое сомнение в том, что я обрел Иисуса Христа, спасителя моего и неизменного друга. Ныне я сожалею лишь о том, что, имея возможность трудиться во имя его, не отдал свою жизнь на служение ему. Если бы только я мог силою слов своих обратиться к нему молодых людей, я счел бы это величайшим из благ, мне дарованных. Но теперь я могу сказать только одно: "Я знаю, в кого уверовал, и верую, что в его власти сохранить залог мой на оный день"... Если бы молодые люди нашей страны могли постичь сладость и отраду жизни во Христе, я знаю, они сделали бы всё, что только в их силах, чтобы стать истинными, деятельными христианами, и старались бы жить, как повелел Христос. Я не оставил ни единой преграды, которая помешала бы мне предстать перед господом»¹³⁸.

Религиозное сознание, ставя перед личностью вопросы о конечности земного бытия и смысле человеческой жизни, позволяет рациональному сознанию человека критически оценивать преходящие идеалы сущего. Обращая внимание человека внутрь своего духовного мира, религиозное сознание благотворно способствует восприятию им окружающей реальности во всей совокупности её материальных и идеальных проявлений. Христианские представления о должном и дозволенном способствуют ограничению эгоистических устремлений личности и росту взаимопонимания между отдельными индивидами и различными стратами общества.

Подтверждением диалектической взаимосвязи религиозного и правового сознаний может служить то, что в христианизированных культурах из-за кажущейся смысловой близости переплетаются иррациональное понятие «грех» и рациональное «преступление». Вследствие этого, в повседневной действительности зачастую первоначальные значения обоих исходных терминов становятся тождественными друг другу. На эту особенность взаимовлияния религиозного и правового сознания на понятийном уровне обращает внимание ряд исследователей. Они отмечают как характерную

¹³⁸ Драйзер Т. Американская трагедия. М., 1980. С. 879-880.

особенность религиозного сознания отражение правового объекта сакральными религиозными терминами.

Так, Г.П. Лупарев пишет, что «одну из характерных особенностей правосознания верующих составляет также использование религиозных понятий вместо сугубо юридических и наоборот, что даёт возможность истолковывать результаты отражения правового объекта в религиозном свете. Например, применяя понятие «грех» вместо «преступление», религиозная идеология получает своеобразный тезис для специфической интерпретации определённых социальных явлений, трактовки их с позиций религиозной морали»¹³⁹.

Уже упомянутый О.Н. Демченко отмечает, что «отличительной особенностью контаминации юридических и религиозных взглядов в правосознании верующего является замещение правовых терминов мифологическими понятиями и наоборот. Например, использование понятия «грех» вместо «преступление», «богоугодность» вместо «законность», характеристика внутрицерковных проступков посредством юридических категорий»¹⁴⁰.

Правовое и религиозное сознание, по своей сущности – явления идеальные и непосредственно ненаблюдаемые, но оказывающие прямое воздействие на формирование взглядов и мировоззренческих позиций членов общества. В обществе ничего не совершается без сознательных целей, интересов и мотиваций, в основе которых лежит ценностная характеристика объектов и явлений окружающего мира. Ценностный аспект придаёт сознанию избирательность и ориентацию на выработанные обществом и принятые субъектом сознания ценности материального и/или идеального характера.

Одним из принципиальных различий религиозного и правового сознаний является то, что религиозное, христианизированное сознание основано на моноидее – любви к Богу, а в основе правосознания лежит идейный дуализм,

¹³⁹ Лупарев Г.П. Правосознание верующих и его особенности. Алма-Ата, 1989. С. 31.

¹⁴⁰ Демченко О.Н. Религия: взаимодействие рационального и иррационального. Норильск, 2008. С. 170.

основанный на идеях естественного права и нормах позитивного права, имеющих различную природу. Отсюда и особенность взаимодействия религиозного и правового сознаний. Согласно основным концепциям, естественное право обладает метафизическими свойствами, а основным его источником является Всевышний. Тесная идейная взаимосвязь естественного правосознания и религиозного сознания не вызывают сомнений, так как в основе религиозного сознания лежит идея взаимного человеколюбия, основанная на общей для всех христиан идеи любви к Богу. Религиозно мотивированный человек строит свои отношения с окружающими людьми исходя из того, что каждый человек несёт в себе образ Божий и соответственно достоин этой любви. Поэтому такие основные ценности христианской морали как смирение, милосердие, прощение, сострадание, справедливость и т.п. являются производными этой основной идеи. Все эти ценности, в большей или меньшей мере, присущи и естественному правосознанию. В отличие от естественного, позитивное правосознание возникает и действует, прежде всего, в таких сферах общественных отношений как собственность и политическая власть и поэтому в его основе заложены рациональные, материалистические идеи. Если для естественного правосознания основными критериями являются мораль и справедливость, то для позитивного права это нормы действующего законодательства, так как мораль и справедливость не всегда тождественны законности.

Религиозное сознание и позитивное правосознание и по своей природе находятся в едином системном пространстве социальных связей. Как социальные регуляторы, они являются производными свободной воли индивида и его сознательной ответственности за свои действия и поступки. Главные их общие черты проявляются в том, что они входят в систему культуры общества, являются ценностными формами сознания и служат внутренним регуляторами поведения людей. Будучи эффективными средствами активного воздействия на поведение людей, способны оказывать влияние на самые различные области общественной жизни на основе главенствующих в

каждой сфере идей, способствуют упорядочению общественных отношений, согласованию интересов личности и общества. Им свойственна общая цель: утверждение мира и согласия в обществе. Взаимосвязь религиозного сознания и правосознания имеет многовековую историю. Правосознание каждой эпохи модулируется специфическими особенностями и динамикой развития экономических, политических, социальных сфер общества. Определённую стабильность и преемственность правосознанию придают религиозно-нравственные реалии, определяемые более консервативным религиозным сознанием, которое в свою очередь детерминировано неизменными Божественными заповедями, которые призваны исполнять все христиане.

В мифологии, философии, религии на сознательном уровне мир предстаёт определённым образом, упорядоченным. В греческой мифологии это выражается в создании Космоса и преодолении хаоса, в философии – попытке мыслить мир совершенным, построенным по образцу, в ветхозаветной мифологии, иудаистской, а позднее христианской, религии – мир как творение Бога (Быт. 1, 1-31) упорядочен и иерархичен, порядок есть нечто необходимое и целесообразное. Идея порядка, заимствованная христианством из предшествующих мировоззрений, сохраняется и уточняется на всех этапах развития этого учения. Так, например, один из раннехристианских авторов писал: «Небеса его управлением движимы, в мире ему покоряются. День и ночь совершают они бег, им предначертанный, нимало не чиня друг другу препятствия. Солнце и Луна и хоры звезд по велению Его в согласии, безо всякого отступления шествуют по кругу в положенном им пределе. Земля, понеся в чреве своем, по воле Его во время свое преизобильно пропитание подает людям, и зверям, и всем сущим в ней живым тварям, не разномысля и не отклоняясь от определенного о ней. Бездны неисследимые хляби и недр неизъяснимые струи теми же сдерживаются велениями. Беспредельное море во всем пространстве своем, по усмотрению Его собранное вместе, не преступает положенных ему препон, но, как Он указал, так и действует... И лета, и осени,

и зимы в мире друг друга сменяют; ветров порывы, каждый во время свое исполняет дело свое неотступительно»¹⁴¹.

Рассматривая вопрос о взаимосвязи религиозного сознания и правосознания, невозможно обойти вниманием работы И.А. Ильина, сформулировавшего концепцию правосознания с позиции религиозного опыта. По его мнению, *«сама религия как осуществление «царства Божия» невозможна вне права и его признания, т.е. вне правосознания. Религиозность есть состояние духовное, и потому она имеет смысл и ценность только при автономном приятии откровения личною душою. <...> Иметь религию есть право человека, и это право – право быть духом – лежит в основе всех других его прав. Человек, отказывающийся от этого права, теряет свое духовное достоинство и впадает во все недуги, связанные с этой утратой; человек, не осуществляющий этого права, ведёт напрасную жизнь и недостойно обременяет собою Землю. Потребность в религии порождает потребность в духовной свободе, а потому и в правопорядке; вот почему религиозность не раз являлась в истории глубочайшим источником правосознания, а право на религию становилось безусловным и священным основанием борьбы за политическую свободу. Именно борьба за свободу совести способна придать народному правосознанию ту духовную основу, которая налагает в дальнейшем отпечаток подлинного благородства на всю его политическую историю»*¹⁴².

На своеобразии религиозно-идеалистического восприятия правовой действительности и тесную взаимосвязь религиозного и правового сознаний обращает внимание Г.П. Лупарев, который пишет: «Дуалистичность, двурядность мотивирующей системы в правосознании приверженцев религии является его характернейшей чертой, дающей ключ к пониманию особенностей поведения верующих в юридически значимых ситуациях. Таким образом, своеобразии сознания верующих есть следствие их религиозно-идеалистического мировоззрения, результат влияния последнего на способ

¹⁴¹ Цит. по: Орехов С.И., Федяев Д.М. Необходимость антихриста / С.И. Орехов, Д.М. Федяев. Еще раз о познании и вере. Омск, 2009. С. 119-120.

¹⁴² Ильин И.А. О сущности правосознания /Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1994. Т. 4. С. 390.

отражения сознанием правовой действительности и систему мотивов поведения приверженцев религии. Поэтому правосознание убеждённых верующих можно охарактеризовать как религиозно-правовое, столь значителен и существен в нём удельный вес религиозных элементов»¹⁴³.

Можно предположить, что в результате такого диалектического взаимопроникновения представление о надлежащем и правомерном поведении в правосознании христианина находится на пересечении векторов двух начал, имеющих в сознании индивида собственные потенциалы идеалов должного: рационального (правового) вектора, определяемого разумом, и иррационального (сакрального) вектора, определяемого совестью христианина. Взаимовлияние рациональных и идеальных жизненных смыслов создаёт в сознании человека идеал, результирующий векторы этих смыслов и включающий в себя потенциалы этих начал в пропорциях, зависящих от жизненных целеполаганий индивида в конкретный момент времени. Данный регулятивно-мотивирующий фактор определяет представление о должном и юридически допустимом поведении и особенности поведения христианина в той или иной юридически значимой ситуации в зависимости от степени наполненности сознания рациональными или иррациональными идеалами, выбранных разумом индивида на основе внутреннего убеждения либо индуцированных извне. Соответственно процесс и механизм формирования правового сознания в христианских культурах напрямую зависит не только от норм позитивного права, но и от специфики представлений о должном, нормальном и греховном в учениях различных религиозных философов.

Необходимо отметить, что наряду с такими представлениями существует вполне оправданное мнение о том, что религиозные идеи являются средством манипулирования людьми в интересах церковной бюрократии. Например, Д.М. Федяев, считает, что «отношение к греху как к отклонению от идеала (делу неподобающему, но простительному) значительно облегчало церкви задачу управления. Одно дело управлять человеком совершенным и

¹⁴³ Лупарев Г.П. Правосознание верующих и его особенности. Алма-Ата, 1989. С.39-40.

сознающим себя таковым, и совсем другое – раскаявшимся грешником. Последний подчиняется с гораздо большей готовностью. Еще лучше, когда человек сознает свою вину постоянно и постоянно готов искупать ее так, как укажет церковь»¹⁴⁴. Справедливость подобных суждений подтверждает такой весомый аргумент, как институт индульгенций, наглядно демонстрирующий отступление католического духовенства от декларируемых религиозных идей ради вполне осязаемых материальных ценностей реального мира.

На тесную социальную связь религии и правового комплекса обращает внимание О.Н. Демченко. Он отмечает, что «характер и формы контаминации религии и права определяются социокультурными условиями, той ролью, которую они играют в нормативной системе, и кардинально трансформируются на различных этапах развития общества. Несмотря на историческое многообразие вариантов симбиоза религиозного и правового комплексов, они всегда преследовали решение единой задачи – обоснования и санкционирования существующих социальных отношений и порядков, консолидации общества. В случае же рассогласования действий религиозной и правовой систем осуществлялась их односторонняя или взаимная «подгонка» и коррекция»¹⁴⁵.

В своё время Ф.-М. Вольтер считал, что возможность получить обещанное религией прощение за совершённое преступление играет отрицательную роль, так как создаёт у человека иллюзию безнаказанности и тем самым провоцирует человека на совершение новых преступлений. Он писал: «... злодей, имеющий сильные страсти и слабую душу, часто соблазняется на беззаконие, благодаря уверенности в прощении, которое ему обещают священники: “В какую бы бездну преступления ты ни погрузился, покайся только, и ты будешь прощен, ради человека, распятого в Иудее несколько веков тому назад. Впадай после этого в новые грехи еще семью семьдесят семь раз, и снова все тебе будет

¹⁴⁴ Федяев Д.М. Гносеология греха: отклонение от идеала / С.И. Орехов, Д.М. Федяев. Еще раз о познании и вере. Омск, 2009. С. 139.

¹⁴⁵ Демченко О.Н. Религия: взаимодействие рационального и иррационального. Норильск, 2008. С. 167-168.

прощено”. Не есть ли это настоящее введение во искушение? Не значит ли это открывать все пути беззаконию?»¹⁴⁶.

При всём при этом, нельзя отрицать позитивной роли религии в формировании нравственных и правовых категорий в системе культуры. Так, Б.А. Осипян пишет: «Исторически религия, как внедоговорная, абсолютная мера сознания высшего блага, целей и принципов, всегда являлась неизменной и прочной основой всякого нравственного и правового порядка. Дело в том, что Бог и порядок – суть взаимно предполагающие понятия, ибо всякий порядок – от Бога, в том числе нравственный и правовой. Нравственность возникает из веры в нечто вечное и святое, а не из суеверия в нечто обыденное и преходящее. Поэтому нормы нравственности, в отличие от норм обычаев, возникают не столько из фрагментов повседневной совместной деятельности и практики договорных взаимоотношений людей, сколько из неизменных императивов веры»¹⁴⁷. Д.В. Пивоваров обращает внимание на солидаризирующую роль религии в обществе. Он отмечает, что «религия – одна из необходимых форм постижения мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими конечных смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида»¹⁴⁸.

Согласно религиозным представлениям, миссия человека заключается в том, чтобы благоустроить Землю ради достижения духовных Божественных задач, имеющих для реального человека наивысшее значение. Правовая культура в свою очередь в качестве структурного элемента в системе культуры определяет правовой порядок в обществе, дисциплинирует и упорядочивает взаимоотношения членов этого общества между собой и окружающим миром, формирует систему общественного устройства социума. Являясь социальными регуляторами и находясь в системной взаимосвязи, как основания структурных

¹⁴⁶ Вольтер Ф.-М. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма. В 2-х т. М., 1961. Т.1. С. 337.

¹⁴⁷ Осипян Б.А. О религиозном происхождении и взаимодействии норм нравственности и права (часть 1) / Электронный журнал "Представительная власть — XXI век: законодательство, комментарии, проблемы" URL: <http://www.pvlast.ru/archive/index.317.php> (дата обращения 09.01.2012 г.).

¹⁴⁸ Пивоваров Д. В. История и философия религии. Екатеринбург, 2004. С. 8.

элементов системы культуры, религиозное сознание и правовое сознание имеют присущие только им особенности.

Вместе с тем, религиозное и правовое сознания – это различные социальные регуляторы, каждый из которых обладает свойственной только ему спецификой. Однако, принимая во внимание «универсальность» религиозного сознания, его «вездесущий», «всепроникающий» характер, невозможно осуществить чёткое разграничение по предметным сферам их действия. Следовательно, правовое и религиозное сознания действуют в едином системном «поле» социальных связей. Отсюда общность и взаимодействие правового и религиозного сознаний как внутри духовного мира человека, так и во внешней среде. Тесная связь правового и религиозного сознаний, определяемая едиными сферами общественных отношений, не означает, что во всех исторических условиях они «работают» однонаправленно, взаимно дополняя друг друга. Так, если религиозное сознание является внутренним духовным регулятором поведения религиозно мотивированного человека, то правовое сознание – это внутренний, духовный регулятор юридически значимого поведения всех без исключения членов общества, определение грани дозволенного на основании позитивного права, то есть норм и правил, установленных в обществе. Правовое сознание способствует практической реализации запроса на справедливость и достойную жизнь в реальном мире.

В основе религиозного сознания лежит вера в Бога, в сверхъестественное – в чудо, что непостижимо разумом, рациональным путём. Тогда как в основе правосознания заложены: действующее право, правовые нормы, понятия и категории, имеющие законодательное оформление и рациональное значение. Принципиальное различие присутствует в предмете и критериях оценки человеком соблюдения религиозных и правовых норм поведения. Правовое сознание определяет внешнее, рациональное состояние свойств человеческой личности. Критерии оценки определяются обществом и выражаются в отношении окружающих людей к человеку. Религиозное сознание обращено на внутренний, духовный мир человека. Критерии оценки невидимы для

окружающих и главным является сугубо личностная самооценка, недоступная взору окружающих, оценка человеком собственных мыслей, поведения и целей деятельности.

Другим сущностным отличием между этими явлениями духовной сферы человека является различие в системе ценностей. Если для признания правомерности поведения человека в обществе с точки зрения правосознания достаточно соблюдать законы, а оценку поведению индивида даёт общество, то оценку соблюдения христианином нравственных Божественных заповедей в мирской жизни даёт совесть человека, которая, по мнению христиан, обеспечивает на метафизическом уровне духовную связь человека с его Создателем. Оценивая значение совести для человека, Д.В. Пивоваров отмечает, «абсолют изнутри проникает в человека, и через свой дух судит человек о своей душе; дух, следовательно, осуществляет функцию совести. Дух человека не тождествен Святому Духу и имеет относительную самостоятельность: «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии». Святой Дух и дух человека могут непосредственно сообщаться, находиться в мистической связи; совесть, интуиция и мистическое проникновение человека в инобытие – аспекты прямой связи Святого Духа и духа индивида»¹⁴⁹. Если общество не имеет претензий к индивиду в рамках позитивного права, то это ещё не означает, что сам человек удовлетворён своим поведением и поступками. Религиозное сознание ориентировано на недостижимый для реального человека Божественный идеал, поэтому эта внутренняя, духовная оценка своего поведения может совершенно не совпадать с мнением окружающих. Религиозно мотивированный человек осознаёт, что окончательную оценку его поведению в тварном мире даст Всевышний, и этот императив вполне определённо отражён в Писании «ибо придёт Сын Человеческий во славу Отца Своего с Ангелами Своими, и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16:27). Поэтому в повседневной реальности христианин, прежде всего, прислушивается к голосу собственной совести.

¹⁴⁹ Пивоваров Д.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2004. С. 107.

Наличием различия в мировоззрении людей и их ценностных ориентациях объясняется приоритетность того или иного элемента системы культуры, степень его влияния на возникновение новых взаимосвязей между людьми как внутри системы, так и с окружающей природной средой. В социумах, в которых религия является духовным стержнем системы культуры, именно религиозные идеи и идеалы, как-то: Бог, вера, заповеди и т.д., составляют высшие ценности, подчиняющие и определяющие принципы построения, содержание и функционирование различных правовых систем на основе религиозно мотивированного сознания людей.

Так, Г.П. Лупарев отмечает, что «идеализм религиозного мировоззрения закономерно порождает у верующих представления о существовании сверхъестественной связи между правовыми явлениями и трансцендентным началом всего существующего, что обуславливает религиозно-идеалистический характер всего процесса познания правового объекта. Именно в специфике гносеологических позиций можно видеть истоки своеобразия многих государственно-правовых взглядов верующих, в частности, ведущей идеи их правосознания. Такая идея имеется в любом правовом сознании и выполняет в нём роль стержня, вокруг которого складываются в систему другие идеи, воззрения, принципы и который придаёт целенаправленный, теоретически осмысленный характер правосознанию»¹⁵⁰.

Главной целью жизни для христианина являются не материальные блага, а достижение бессмертия в Царстве Небесном через послушание Богу, исполнение его воли, через борьбу с грехом как внутренним, так и социальным. Для религиозно мотивированного человека такие духовно-нравственные ценности как: совесть, чувство собственного достоинства, внутренняя дисциплина воли, стыд, скромность, честность, порядочность являются нормой поведения. В результате религиозный человек добровольно вменяет себе в обязанность следование правовым предписаниям, совпадающим с Божественными нравственными нормами, то есть, его правосознание

¹⁵⁰ Лупарев Г.П. Правосознание верующих и его особенности. Алма-Ата, 1989. С. 28.

изначально позитивно детерминировано религиозным сознанием. То, что должно выполняться людьми в порядке общегражданского долга и правовых предписаний, религиозно мотивированный человек осуществляет на основании добровольных самообязательств по противодействию греху и утверждению в реальной жизни Божественных заповедей.

И.А. Ильин отмечает, что «религиозное отношение к предмету связует индивидуальный дух без условий, ограничений и оговорок; оно побуждает душу подчинить любимому совершенству – свои силы, и свой интерес, и всякий другой интерес. Религиозное самоопределение состоит в том, что человек *любит* некоторый предмет (за его совершенство) *больше* себя, больше своей жизни и своего интереса; оно вселяет в человека некоторую окончательную уверенность в том, что без этого предмета ему нет жизни; и отсюда возникает побуждение бороться за осуществление этого предмета и за его победу – доброю волею, отдавая за это все силы и самую жизнь, и не в силу «долга», и не в виде «жертвы», но с легкою цельностью духа и сознанием, что за это поистине стоит умереть. Именно эта *безусловная* преданность совершенству научает человека той ценностной градации целей, которая ограждает душу от *пошлости*, этого худшего врага истинной религии; именно эта цельная добрая воля делает человека *героем* и научает его тому самоотречению, которое утверждает высшее духовное достоинство отрекающегося. Это означает, что религиозность не мирится не только с созерцательным, но и с действительным *релятивизмом*»¹⁵¹.

С диалектической точки зрения религиозному сознанию и правосознанию, как элементам духовной культуры, свойственно взаимопроникновение и плодотворное взаимовлияние. Религия, будучи решающим фактором в формировании правового сознания, в свою очередь, также зависит от правосознания и не может обойтись без него. Любой реальный процесс происходит в рамках столкновения двух противоположных тенденций, например: греха и добродетели, дисциплины и анархии, закона и произвола и

¹⁵¹ Ильин И.А. О сущности правосознания / Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1994. Т. 4. С. 400.

т.п. Поэтому заслуживает внимания и актуальна для сегодняшнего дня концепция правосознания, сформулированная И.А. Ильиным. Так, он считал, что «правопорядок состоит в том, что каждого из нас признают живым, самоуправляющимся духовным центром, *личностью*, которая имеет *свободное правосознание* и призвана беречь, воспитывать и укреплять в себе это правосознание и эту свободу. В основе всякого права, и правопорядка, и всякой *достойной* государственной формы лежит духовное начало: человек призван к *самостоятельности* и *самодетельности* в выборе тех предметов, перед которыми он *преклоняется* и которым он *служит*. Ему дана от Бога и от природы *свобода* духовного самовоспитания и самостроительства; это его *право*, его *естественное право* и в то же время – его *призвание* и его *обязанность*; и с этого все начинается»¹⁵².

Представляется, что в системном поле общественного сознания между правосознанием и религиозным сознанием отсутствуют когнитивный диссонанс и антагонистические противоречия, исключающие возможность их взаимовыгодной конвергенции на основе позитивного, социально значимого целеполагания. Религиозный акцент в сознании создаёт естественный барьер нормам позитивного права, легализующим греховные, с точки зрения религии, нормы и правила поведения. Позитивным следствием взаимовлияния религиозного и правового сознаний является сакрализация норм позитивного права. На это обстоятельство обращает внимание и О.Н. Демченко, который пишет: «Глубокое взаимопроникновение религии, государства и права приводит к сакрализации правовой системы и юридикации религиозного комплекса»¹⁵³.

Речь должна идти не о конкуренции, а об их взаимодополняющем взаимовлиянии, так как парирование в сознании человека греховных норм и правил поведения, несмотря на их формальную законность, в интересах как отдельной личности так и общества в целом. В современном обществе каждый

¹⁵² Ильин И.А. О монархии и республике / Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1994. Т. 4. С. 445-446.

¹⁵³ Демченко О.Н. Религия: взаимодействие рационального и иррационального. Норильск, 2008. С. 169.

индивид самостоятельно определяет для себя, насколько он руководствуется религиозными идеалами и ценностями. Религия – явление цивилизационного порядка, поэтому религиозное правосознание может стать дополнительным фактором для формирования социально-консолидированного системного поля общественного правосознания на основе главных смыслополагающих идеалов и ценностей христианства.

Разрешить проблему правосознания без учёта духовной культуры и как составной её части религиозного сознания, маловероятно. Как справедливо отмечает В.В. Сорокин, «развивать нужно не только рациональный компонент правосознания, но и чувственно-иррациональный, а также те его компоненты, которые невозможно однозначно отнести ни к идеям, ни к чувствам субъектов Права – совесть, духовный смысл, национальный стиль и др.»¹⁵⁴.

Развитие правового сознания с опорой на вечные религиозные ценности, гармоничное сочетание религиозного и правового сознания могли бы быть полезным для бесконфликтного развития общества.

Относительно места и роли религии И.А. Ильин писал: «Религия по самому существу своему претендует на руководство во *всех* делах и отношениях. Она ищет и находит *высшее* слово и *последнее* слово; она указывает человеку то, через что самая жизнь его становится *воистину* жизнью и каждое действие получает свой существенный *смысл*, свое последнее *освящение*. <...> Тогда человек осуществляет *религию совести*, или *религию мысли*, или *религию прекрасного*; показания художественного чувства, или познавательной очевидности, или совести – становятся для него голосом божественного откровения и получают в его глазах соответствующий объем и компетенцию.

Это *верховное, руководящее значение религии* можно было бы выразить так: то, что ведет человека в жизни в качестве высшего и субъективно-наиболее – ценного содержания, – то и составляет его «религию». Каждый человек, как бы ни был он мал или плох, имеет потребность прилепиться верою

¹⁵⁴ Сорокин В.В. Право и православие. Барнаул, 2007. С. 542.

и любовью к некоему «главному», любимому, безусловному для него содержанию; и то, к чему он так прилепляется, становится содержанием и предметом его «религии»¹⁵⁵.

Представляется, что диалектика религиозного сознания и правосознания проявляется в специфике их взаимопроникновения и неразрывной взаимосвязи, позволяющей говорить о наличии у христиан религиозно-правового сознания. Так, например, О.Н. Демченко отмечает, что «взаимосвязь религии и права на уровне религиозного и правового сознания приводит к возникновению религиозно-правового сознания»¹⁵⁶.

Похожего мнения придерживается и Г.П. Лупарев, который также пришёл к выводу о возможности говорить о религиозно-правовом сознании. Он пишет: «Таким образом, своеобразие сознания верующих есть следствие их религиозно-идеалистического мировоззрения, результат влияния последнего на способ отражения сознанием правовой действительности и систему мотивов поведения приверженцев религии. Поэтому правосознание убеждённых верующих можно охарактеризовать как религиозно-правовое, столь значителен и существенен в нём удельный вес религиозных элементов»¹⁵⁷.

Солидаризируясь с мнением О.Н. Демченко и Г.П. Лупарева, считаем возможным признать правосознание в культурах, основанных на христианских традициях, как религиозно-правовое. Можем предположить, что даже при отсутствии устраивающего всех теоретического и практического решения, тесная взаимообуславливающая связь зрелого правосознания и религиозного сознания в системе культуры может способствовать замирению различных межличностных и общественных конфликтов на благо всего общества.

Как нам представляется, более тесная взаимосвязь религиозного и правового сознаний могла бы способствовать человеку в его духовном поиске объективной истины и справедливого миропорядка в реальной действительности в интересах как личного, так и общественного блага.

¹⁵⁵ Ильин И.А. О сущности правосознания / Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1994. Т. 4. С. 387-388.

¹⁵⁶ Демченко О.Н. Религия: взаимодействие рационального и иррационального. Норильск, 2008. С. 169.

¹⁵⁷ Лупарев Г.П. Правосознание верующих и его особенности. Алма-Ата, 1989. С. 40.

Религиозно-правовое сознание способно стать духовной гарантией устойчивого, социально-консолидирующего правопорядка в обществе, стабильной и авторитетной системы политической власти.

Допускаем, что дифференциация и противопоставление религиозного сознания правовому не только не отвечает общественным интересам и неразумно, но и контрпродуктивно, так как приводит к чрезмерной рационализации и формализации как индивидуального, так и общественного правового сознания, что в свою очередь ведёт к разобщению людей и обеднению системы культуры в целом. Реальная картина соотношения правосознания и религиозного сознания может быть выявлена лишь в результате анализа восприятия сущего и формирования должного в конкретный исторический период.

На наш взгляд, взаимовключённость религиозного иррационального сознания и рационального правосознания была бы в интересах всего общества. Тесное диалектическое взаимодействие этих взаимосвязанных, но не тождественных друг другу, разнородных элементов культуры могло бы способствовать повышению значимости норм и принципов позитивного права не только принудительной силой государства, но и через их сакрализацию в сознании индивида на внутреннем, духовном уровне, на котором высшим критерием справедливости являются неизменные императивы веры.

§2. Отношение христианизированного правосознания к преступнику

Определяющее значение нравственной составляющей в общественном правовом сознании не вызывает дискуссий. Не будучи нормативным регулятором и не имея юридической силы нравственность, тем не менее, способна оказывать действительное влияние на формирование представлений о должном правопорядке в общественном правосознании. При этом природа самого феномена нравственности не имеет однозначного понимания и определяется мировоззренческой позицией исследователя. Так, например, В.С. Соловьёв считал, что «...Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертной душой»¹⁵⁸.

Л. Фейербах, напротив, вполне определённо высказывался против теологизированной морали, предписания которой основаны на божественной идее. Он писал: «Вывод из моего учения тот, что Бога нет, то есть нет абстрактного, нечувственного существа, отличного от природы и людей и вершащего судьбы мира и человечества по своему собственному благоусмотрению»¹⁵⁹. Он утверждал своё собственное, отличное от религиозных представлений, понимание Бога как существа, которое «...выражает не что иное, как, с одной стороны, существо природы, а с другой – существо человека»¹⁶⁰. Скептически относясь к морали, основанной на божественной идее, он писал – «где *мораль* утверждается на теологии, а *право* – на *божских постановлениях*, там можно оправдать и обосновать самые *безнравственные, несправедливые и позорные* вещи. Я могу обосновать мораль на богословии лишь в том случае, если я уже определяю божественную сущность с *помощью морали*. В противном случае у меня не будет никакого *критерия* нравственного и безнравственного, а будет лишь *безнравственное, произвольное* основание, откуда я могу вывести все что угодно. Таким образом, если я хочу обосновать мораль на Боге, я должен её уже предположить в *Боге*,

¹⁵⁸ Соловьёв В.С. Оправдание добра. М., 2010. С. 256.

¹⁵⁹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 517-518.

¹⁶⁰ Там же. С. 518.

т.е. я могу обосновать мораль и право, короче, все существенные отношения *лишь ими самими*, и я их обосновываю *правильно*, согласно истине, лишь тогда, когда обосновываю их ими самими»¹⁶¹.

Л. Фейербах видел источник нравственности в самой морали и наделял её божественной силой и святостью. Он писал: «Все справедливое, истинное и доброе везде имеет *в себе самом, в своем качестве*, основание *своей святости*. Там, где относятся к морали серьезно, там она уже сама по себе почитается божественной силой. Если мораль не обоснована на себе самой, тогда не существует внутренней необходимости для морали, и она отдается на безграничный произвол религии»¹⁶².

По его мнению источником морали является человек, при этом мораль функционирует за рамками индивидуального существования в пространстве межличностных отношений, отражая в сознании индивида интересы общего блага. Он утверждал, что «в действительности *мораль индивидуума, мыслимого как существующего самого по себе – это пустая фикция*. Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком»¹⁶³.

Таким образом, Л. Фейербах выводит мораль из области сверхъестественного и видит её исключительно в плоскости естественного. По его мысли моральным можно считать всё, что исходит из норм писаного, позитивного права. Он писал: «То, что является правилом, или, точнее, законом жизни, то является или, по меньшей мере должно являться, и законом морали, если она не хочет быть чистым измышлением»¹⁶⁴.

В.Н. Шердаков считает, что в основе морали лежит инстинкт, руководимый разумом. Он пишет: «Инстинктивные установки, несомненно, сыграли важную роль в происхождении специфики моральных оценок. Именно они были первоначальным средством для различения добра и зла, для оценки

¹⁶¹ См.: Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 312.

¹⁶² Там же. С. 312-313.

¹⁶³ Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. I. С. 617.

¹⁶⁴ Там же. С. 469.

действий с моральной точки зрения. Уже сформированный аккумулятивный опыт стал осознаваться как непосредственный критерий хорошего и дурного. Таким образом, нравственное начало синтезировало инстинкт и самосознание. Веления нравственности ощущаются, с одной стороны, интуитивно, инстинктивно, с другой стороны, предполагают сознательную оценку разумом»¹⁶⁵.

Б. Рассел видел в морали преобладание суеверий. Он писал: «Нынешняя мораль представляет собой любопытную смесь утилитаризма и суеверий, причем последние имеют большую силу, и это естественно, поскольку именно суеверия являются источником моральных правил»¹⁶⁶. По его мнению «моральные правила не должны мешать инстинктивному счастью»¹⁶⁷.

Нравственное начало мироустройства и отношения к преступлению и преступнику начали складываться задолго до христианства. Но их развитие было затруднено, во-первых, многообразием форм политеизма, во-вторых, наличием различных версий понимания единого Бога. Для культурной общности людей на территории, заселённой предками первых христиан, нравственной основой отношения к преступлению и преступнику был Закон, сформулированный в Ветхом Завете. По мнению Б.П. Вышеславцева, «закон есть высшая ценность ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще»¹⁶⁸. И.Г. Пендикова считает, что «древнееврейскую систему ценностей можно выразить одним словом – "Закон". Жизнь в "Законе" являлась, по свидетельству Филона, высшей целью каждого израильтянина. "Гимн Закона" – в этом идеал еврейского народа. Согласно тому же Филону, в Законе Моисеевом за 2000 лет не изменено ни одного слова. Он пребудет, пока стоят солнце, луна, небо и весь мир»¹⁶⁹.

¹⁶⁵ См.: Шердаков В.Н. Иллюзия добра. М., 1982. С. 72.

¹⁶⁶ Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М., 1987. С. 77.

¹⁶⁷ Там же. С. 81.

¹⁶⁸ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 16.

¹⁶⁹ Пендикова И.Г. Религиозная парадигма как фактор формирования правового сознания (на примере русской культуры) : дис. ... канд. филос. Омск, 2000. С. 71.

В эпоху христианской культуры особую роль в духовной жизни христиан в их отношении к преступлению и преступнику стало играть представление о Божественной природе нравственности, основанной на Божественной Благодати. Этот подход составляет основу правосознания христиан, формируемого на представлениях об организации земной жизни по Божественным Заветам. Будучи неотъемлемой частью общественного сознания, христианское правосознание несёт в себе практико-ориентированную составляющую и охватывает не только внутрицерковную жизнь в её общинно-институциональном аспекте, но и взаимоотношения церковных общин и государственных институтов, отношения отдельных членов Церкви между собой и окружающими людьми в социуме. Так, И.Г. Пендикова отмечает, что «речь идет о принципиальном отличии христианской парадигмы культуры от всех предшествующих культурных парадигм, которое можно сформировать следующим образом: основным культурным принципом всего дохристианского мира является Закон, а основной культурный принцип христианства – Благодать»¹⁷⁰.

Поэтому христианизированное правосознание не может не оказывать определённого влияния на оценку со стороны общества деяний, выходящих за рамки земного порядка, должного для всех. При этом вопрос отношения к преступлениям и преступникам не ограничивается внешней, материальной стороной. Христианский подход к данной проблеме значительно шире, так как постулирует существование Бога и его идеальную триединую сущность, первичность идеального перед материальным, бессмертие человеческой души и возрождение человека в новом качестве. Для христианина является принципиальным понимание того, что абсолютным основанием оценки правомерности поведения являются эталоны, установленные его Создателем. Поэтому Божественные Заповеди, сохранённые апостолами и святыми отцами Церкви, имеют абсолютный характер, а христианское правосознание

¹⁷⁰ Пендикова И.Г. Религиозная парадигма как фактор формирования правового сознания (на примере русской культуры) : дис. ... канд. филос. Омск, 2000. С. 71.

предполагает борьбу с преступлением на основе христианских добродетелей и нравственного долга, прежде всего, на внутреннем духовном уровне конкретного человека. Правосознание человека, ориентированное на традиционные христианские ценности нравственного порядка, детерминировано внутренним непринятием преступления, воспринимаемого как проявление греха в реальной действительности. Оно не приемлет преступлений как против власти и государственного управления, так и против личности. Согласно Ветхозаветным указаниям полномочия по организации справедливого порядка среди людей возложены Богом на мирскую власть, являющуюся проводником Божественной воли в реальном мире. В сочинении «Начала уголовного права» русский правовед С. Будзинский пишет, что «почти у всех народов в первоначальном их состоянии понятие карательной власти общества связано с идеей очищения и умилоствления божества посредством наказания. Христианство, которое укрепило связь земной и будущей жизни, выдвинуло эту мысль, признавая карательную власть наместником божества на Земле, кару же заменом и предотвращением божьего наказания, покаянием и побудительным средством к исправлению»¹⁷¹.

Преступления против власти осуждаются Церковью и расцениваются, как преступления против Всевышнего. Опираясь на постулат, "ибо Господь – судия наш, Господь – законодатель наш, Господь - царь наш: Он спасет нас." (Ис. 33:22) и помня Христовы заповеди о том, что всякая душа да будет *покорна высшим властям* (Рим. 13:1) и воздавать «*кесарево кесарю, а Божие Богу*» (Лк. 20:25), христианское правосознание изначально ориентировано на то, что мирской закон не должен противоречить Божьей воле и Божественным заповедям. «Дело закона» написано Богом в сердцах человеческих (См.: Рим. 2:15). Представление о Божественной природе эталона должного существует в христианском правосознании изначально. Первые правила поведения были даны человеку ещё в раю (Быт. 2:16-17). В Нагорной проповеди Господь

¹⁷¹ Будзинский С. Начала уголовного права. Варшава. 1870.

URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum3736/item3793.html> (дата обращения 22.01.2012 г.).

призывает: *«итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»* (Мф. 5:48). Исходя из этого призыва, законодатель обязан издавать законы, неразрушающие богоустановленные нормы и принципы поведения, а соответствующие им. Христиане призваны быть законопослушными гражданами земного Отечества, а государство в свою очередь не только требовательным, но и справедливым к ним. В тех случаях, когда норма светского закона прямо отвергает какую-либо абсолютную божественную норму, преступником становится не человек, нарушающий мирскую норму поведения, а сам законодатель, посягающий на установленный Богом должный порядок взаимоотношений между людьми. «Горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтоб устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных!...» (Ис. 10:1-2). Догматы веры обязывают христиан в вопросах организации земного порядка вещей повиноваться законам, независимо от степени их соответствия Божественным установкам, не снимая при этом с человека персональной ответственности за совершаемые деяния перед его Создателем.

Подобное взаимовлияние Церкви и государства рассматривается в литературе неоднозначно и часто вызывает критику. Так, например, Д.С. Мережковский писал: «Не государство насилует церковь, а церковь вместе с государством насилуют мир. Она служит государству, но ведь и оно служит ей, рука руку моет: власть византийских императоров становится учреждением божественным, а священство становится учреждением государственным»¹⁷².

В реальной действительности сознание человека находится под непрерывным воздействием материального мира, рациональными смыслами достижения материальных благ. Поэтому духовные ценности под воздействием прагматизма сущего отходят в сознании индивида на второй план, теряют свою актуальность. Н.А. Бердяев писал: «Жизнь человеческих обществ стоит под знаком господства экономики, техники, лживой политики, яростного национализма. Иерархия ценностей определяется по принципу пользы, при

¹⁷² Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М., 1991. С.91.

совершенном равнодушии к истине. Духовная культура задавлена. Ставится вопрос даже не о ценностях, творимых человеком, а о ценности самого человека. Цели человеческой жизни померкли. Человек перестал понимать, для чего он живёт, и не имеет времени задуматься над смыслом жизни. Жизнь человека заполнена средствами к жизни, которые стали самоцелью. Подмена целей жизни средствами есть очень характерный процесс человеческой жизни, которым много объясняется»¹⁷³. В результате подмены цели средствами силу закона могут приобретать нормы и правила поведения, противоречащие Божественным Заповедям, греховные по своей сути, несущие зло как индивиду, так и социуму. Например, узаконенная эвтаназия. Объективная реальность, нормативно оформленная действующими правовыми нормами, может ставить человека перед необходимостью самостоятельно делать выбор между грехом и добродетелью, между законопослушным и противоправным поведением. Поддерживая мирскую власть, христианство, тем не менее, не признаёт за позитивным правом наличия абсолютной правовой основы, и считает, что оно является всего лишь отражением в общественном правовом сознании понимания должного, соответствующего реалиям конкретной исторической эпохи. По мнению Церкви, мирское законодательство должно базироваться на богоустановленных принципах, а не разрушать их. Поскольку человеческий закон никогда не содержит всей полноты закона божественного, он допускает возможность отрицания нравственных норм в случае, если на определённом этапе своего развития общество посчитает это благом для социума.

Нарушение человеком Божественных заповедей грозит разрушением как внутреннего, духовного мира личности, так и человеческого социума. Социальная стабильность и устойчивый правопорядок не является продуктом каких-либо естественных закономерностей, но достигаются волевой, сплочённой работой членов человеческого сообщества. Там, где люди сохраняют верность Божественной правде, там *«милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются»* (Пс. 84:11), во Христе верующие имеют мир (См.:

¹⁷³ Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2003. С. 612.

Ин. 14:27; 16:33), состояние примиренности с Богом есть нормальное состояние твари, «*потому что Бог не есть Бог неустройства, но мира*» (1 Кор. 14:33).

Церковь оставляет за христианами право при столкновении в реальной действительности с грехом и злом, имеющим нормативную форму, санкционированную государственным авторитетом, принимать самостоятельно решение остановить распространение несправедливых норм и правил на себе, либо вопреки Божественным Заповедям совершить грех и трансформировать несправедливые законоположения на других людей. «Рассмотри окружающее тебя, – пишет преподобный Антоний Египетский, – и знай, что начальники и владыки имеют власть над телом только, а не над душой, и всегда содержи сие в мысли твоей. Почему, когда они приказывают, например, убить или другое что сделать неуместное, несправедливое и душевредное, не должно их слушать, хотя бы они и мучили тело. Бог создал душу свободною и самовластною и она вольна поступать как хочет – хорошо или худо»¹⁷⁴.

Одновременно с установлением, что всякая душа должна быть «*покорна высшим властям*» (Рим. 13:1), в христианской традиции чтят Ветхозаветное учение, согласно которому Бог создал окружающую нас материальную реальность и сотворил по своему образу и подобию человека, внутренний, духовный мир которого наделил правилами общежития: «человек, сотворён Богом по образу и подобию Своему» (См.: Быт. 1:27), «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего» (Прем. 2:23). В связи с тем, что человек создан по образу и подобию Божию, преступления против личности также расцениваются в христианизированном правосознании, как преступления против Бога.

А.С. Десницкий отмечает, что «преступления же против личности (то есть против Бога и против ближнего) по Закону Моисея, наоборот, караются очень сурово. Практически все древние своды законов, в том числе Коран, устанавливают право выкупа, но Ветхий Завет однозначно заявляет: «*Не*

¹⁷⁴ Цит. по Основы социальной концепции Русской Православной Церкви п. IV.6
URL: http://azbyka.ru/dictionary/16/osnovy_sotsialnoj_kontseptsii_russkoj_pravoslavnoj_tserkvi-all.shtml (дата обращения 09.01.2012 г.).

берите выкупа за душу убийцы, но его должно предать смерти, ибо кровь оскверняет землю» (См.: Чис. 35:31-33). И вот почему: *«Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию»* (Быт. 9:6). В то же время для других правителей древнего Ближнего Востока, равно как впоследствии и для многих христианских стран, да и для Советского Союза, человек был скорее народнохозяйственной единицей, поэтому ему нетрудно было назначить цену: брать штраф за его убийство и, наоборот, отбирать его жизнь в уплату за причиненный ущерб»¹⁷⁵.

Для христианизированного правосознания приоритетным является внутренний духовный мир человека, а сам человек воспринимается, как образ и подобие Божие. Поэтому первичным, определяющим сущностное содержание христианизированное правосознание, является фактор человеческой личности, не имеющей шкалы материального измерения. Христианин должен хранить этот Божий дар в себе и не умалять его в других людях. На этом фундаменте возникает идея правового равенства всех людей. Посягательство на личность индивида оценивается в христианизированном сознании, как грех перед Богом. Представление о бессмертности человеческой души пронизывает сознание индивида и предопределяет формирование христианского отношения к преступлению и преступнику. Понятие греха, определённое нравственными правилами и традициями христианства, значительно объёмнее и шире, нежели представление светского права о преступлениях, которое содержит в себе определённый минимум морально-нравственных норм, несоблюдение которых представляет опасность для всех членов общества. Это обусловлено тем, что главной жизненной целью для христианина является, прежде всего, спасение собственной, нетленной души от греха во имя воскресения, то есть материализации в новой сущности, предполагающей Божественную гармонию плоти и духа. Вопросы материального характера для христианизированного правосознания считаются вторичными по причине их существования

¹⁷⁵ Десницкий А.С. Жесток ли Бог Ветхого Завета?

URL: <http://www.pravoslavie.by/page/zhestok-li-bog-vethogo-zaveta> (дата обращения 18.02.2012 г.).

исключительно в физическом, поюстороннем мире и ничтожной значимости для вечной жизни в мире потустороннем.

Воздействие на сознание христиан двух разнонаправленных ценностных векторов: идеального и материального, нарушает целостность их мировоззренческих установок. Учитывая, что согласно христианскому учению, одним из источников греха является мир, у христиан может появиться сомнение в целесообразности познавательно-созидательной деятельности, нацеленной на улучшение окружающей действительности, тем более что такая деятельность отнимает у них время от молитвенного общения с Богом.

Так, например, Пьер Тейяр де Шарден, признавая данную проблему, и исходя из личных наблюдений таких сомнений у христиан, деятельность которых протекает в окружении агностиков и атеистов, пишет: «Думаю, что не преувеличу, утверждая: для девяти из десяти практикующих христиан человеческий труд остается «помехой для духовной жизни»... В <обычной> жизни <лишь> несколько минут могут быть уделены Богу. Но лучшие часы поглощены или во всяком случае обесценены материальными заботами»¹⁷⁶. По его мнению, христиане «...оказываются жертвой настоящей духовной раздвоенности. С одной стороны, очень верный инстинкт, соединенный с любовью к бытию и с вкусом к жизни, влечет их к радости творить и познавать. С другой стороны, высокое стремление любить Бога превыше всего заставляет их страшиться малейшего разделения, малейшего уклонения в их привязанностях»¹⁷⁷.

Обосновывая необходимость и полезность практической деятельности человека по созданию материальных ценностей тезисом «... об освящении гражданским долгом»¹⁷⁸, Пьер Тейяр де Шарден наполняет земные, материальные цели духовным содержанием, представляет рациональное преобразование сущего, как необходимое условие для контакта человека с Богом, он пишет, «если земные цели сами по себе ничего не стоят, то вы

¹⁷⁶ Шарден П.Т. Божественная среда. М., 1994. С. 42.

¹⁷⁷ Там же. С. 23.

¹⁷⁸ Там же. С. 43.

можете любить их ради того, что они дарят вам возможность доказать свою верность перед Господом»¹⁷⁹. По его мысли, «благодаря чудесной возвышающей силе, заключенной в вещах, всякая достигнутая и превзойденная реальность позволяет нам открывать и преследовать идеалы более высокого духовного свойства. Того, кто надлежащим образом раскрывает свой парус дыханию Земли, подхватывает течение, которое несет его все дальше в открытое море. Чем благороднее желания и поступки человека, тем сильнее жаждет он преследовать великие и высокие цели»¹⁸⁰.

Материя, попадая в религиозную сферу сознания с негативным контекстом, не позволяет христианину увидеть и оценить Божественную Среду во всей её целостности и, тем самым, приблизиться к Богу. Никто не может соединиться с Богом, не проделав своего пути через материю. В ней есть и порочное, через которое мы проходим, но есть и позитив. Пьер Тейяр де Шарден пишет: «...ни одна душа не может соединиться с Богом, не проделав определенного пути через Материю, который, в одном смысле, есть отдаляющее <нас от Него> расстояние, а с другой – объединяющая <нас с Ним> дорога»¹⁸¹.

Как представляется, принципиальным является то, как человек относится к материи. Либо он ставит её во главу угла и делает смыслом своей жизни, либо рассматривает как средство для духовного самосовершенствования ради соединения с Богом. Либо материальный идеал является основой должного, либо он всего лишь средство для приближения человека к недостижимому христианскому императиву. В том случае, когда человек взаимодействует с материей по Законам Божьим, результатом становится умножение и его духовных сил и укрепление внутренней связи с Богом. Поэтому христианин не имеет права отбрасывать материальную реальность. Практически реализуя послушание Богу, он должен своими действиями в окружающей

¹⁷⁹ Шарден П.Т. Божественная среда. М., 1994. С. 26.

¹⁸⁰ Там же. С. 51-52.

¹⁸¹ Там же. С. 104.

действительности впустить Бога в средоточие своей духовной жизни вне зависимости от складывающихся жизненных ситуаций.

Известно, что преступности способствуют экономические и социальные обстоятельства, слабость государственной власти и отсутствие надлежащей правовой регламентации и правового порядка. Однако ключевым для христианина является представление о том, что внешняя среда только создаёт определённые условия для того или иного поведения человека в конкретной жизненной ситуации, рассматриваемые как Божественные испытания на его жизненном пути. Религиозное понятие греха и правовое понятие преступления заполняют собой сферу взаимного пересечения религиозного и правового сознаний в христианских культурах. Определяющим источником преступления, то есть нарушения границ, дозволенных светскими законами норм и правил поведения в обществе, согласно христианским представлениям, является греховность, присущая человеческой природе, и помрачённое состояние человеческой души. Библия гласит: *«Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления»* (Мф. 15:19). В христианстве принято считать, что человек, совершающий преступление, совершает грех, так как поступает против воли Создателя. Тем самым преступник причиняет зло, прежде всего, самому себе и наказывает сам себя, так как нарушает в своей душе Божественную гармонию и обрекает себя на вечные муки и страдания.

Так, А.И. Осипов пишет, что «нелепо думать, чтобы Божеству было хорошо или худо из-за дел человеческих. Бог благ и только благое творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым...»¹⁸².

Следование Божественным заповедям в условиях материальной действительности предполагает для христианина жизнь, а отступление от них ведёт к смерти, поскольку является отказом от жизни, которая, согласно христианскому учению, возможна только в Боге: «Вот, я сегодня предложил

¹⁸² Осипов А.И. Основы богословия URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/1648.htm> (дата обращения 22.01.2012 г.).

тебе жизнь и добро, смерть и зло. Я, который заповедую тебе сегодня – любить Господа, Бога твоего, ходить по путям Его, и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его: и будешь ты жить... Если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь... погибнете, и не пробудете долго на Земле» (Втор. 30:15-18).

Христианское учение проповедует здоровый духовно-нравственный образ жизни, определяет нравственные обязанности человека перед другими людьми, богоугодное поведение человека в обществе. В правосознании богобоязненного человека изначально заложен дополнительный внутренний ограничитель, обеспечивающий самоконтроль и внутреннее негативное отношение к противоправному поведению ещё на стадии помыслов. Оно изначально позитивно мотивировано религиозным сознанием, что в свою очередь положительно влияет на социально значимое поведение такого человека в обществе. Это объясняется тем, что главной целью жизни христианина, а также человека, стремящегося им стать, являются не материальные блага, а достижение Царствия Небесного через послушание Богу, исполнение его воли, через борьбу в повседневной жизни с грехом как внутренним, так и социальным. Человек, добровольно поставивший перед собой такую задачу, видит свою главную жизненную цель в воплощении в реальности абсолютной справедливости и правды. Реальная действительность воспринимается им через внутреннее осознание добра и зла, должного и противоправного, что неизбежно приводит к необходимости постоянного внутреннего, духовного выбора между материалистической рациональностью и иррационального стремления к вечной жизни и спасения души. Тем не менее, сиюминутные, практические смыслы и цели размывают в сознании индивида границы должного и искажают представление о нормальном.

В связи с наличием в сознании индивида двух разнонаправленных смыслодержущих векторов целеполагания: рационального и иррационального неизбежен внутренний конфликт сиюминутных, эгоистических материальных интересов и высоких духовных устремлений. В

разрешении этих конфликтов наиболее наглядно проявляется такой нравственный феномен как совесть.

Христиане считают, что «Бог, сотворив человека, напечатлел в его природе знание закона – совесть»¹⁸³.

Христианское наследие содержит великое множество ссылок на данный феномен. «Если бы человек сохранил этот закон... не было бы необходимости позже давать другой, письменный. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин (авва Серен. 53:319). И во время совершения греха, и прежде, и после совершения наша совесть является суровым обличителем»¹⁸⁴.

«Бог отвращает тебя от грехов и в совести твоей зовет тебя: Человек, возвратись! "Уклоняйся от зла, и делай добро" (Пс. 36:27). А что Он говорит тебе в совести, то и в Своем святом слове говорит. Непогрешимая совесть и слово Божие во всем согласны. Что говорит совесть, то и слово Божие; от чего совесть удерживает и отвращает, от того и Божие слово; за что совесть обличает, за то и Божие слово, и за что совесть хвалит, за то и Божие слово. Например: обличает тебя за воровство совесть – обличает за то и Божие слово; хвалит тебя совесть за милость, сотворенную ближнему твоему, – хвалит и Божие слово: "Блаженны милостивые" (Мф. 5:7). Потому если совесть нас от чего отвращает и удерживает – это глас Божий, вопиющий внутри нас, отвращающий и удерживающий нас от зла!»¹⁸⁵.

Будучи продуктом духовной сферы, совесть позволяет сознанию индивида адекватно воспринимать события и явления реального мира, оценивать, что является добром, а что злом в окружающей действительности, делать осознанное целеполагание, выбирать средства достижения цели и определять меру личной нравственной ответственности за содеянное.

¹⁸³ Духовные основы христианства. Энциклопедия.

URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pravoslavnaya_entsiklopediya_212-all.shtml (дата обращения 15.03.2012 г.).

¹⁸⁴ Там же.

URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pravoslavnaya_entsiklopediya_212-all.shtml (дата обращения 15.03.2012 г.).

¹⁸⁵ Там же.

URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pravoslavnaya_entsiklopediya_212-all.shtml (дата обращения 15.03.2012 г.).

Совесь детерминирует представление человека о социальной справедливости и его представление о должном поведении в социуме. Для христиан основной критерий оценки поведения человека – это его практические действия и поступки в реальном мире, совершённые им в результате свободного, духовного выбора между добром и злом. Н.А. Бердяев писал, что «принудительная жертва не имеет никакой ценности. И мой отказ от свободы перед конфликтами жизни может быть лишь актом свободы. И есть свобода, от которой человек не имеет права отказываться, если хочет сохранить достоинство человека, – такова свобода совести, свобода духа. Отчуждение совести не может быть терпимо ни во имя чего, ей принадлежит верховенство. Никакая социальная справедливость не может этого требовать»¹⁸⁶. Совесть безошибочно и бескомпромиссно указывает сознанию индивида, какое поведение преступно, а какое должно в той или иной жизненной ситуации. Христианская традиция уделяет большое значение фактору совести в человеческой жизни. Так, в энциклопедии «Духовные стороны христианства» имеется ряд ссылок на Священное Писание и Отцов Церкви, в которых даётся оценка данному феномену. Писание говорит: "Верный свидетель спасает души" (Притч. 14:25). Свидетель верный – непорочная совесть: она избавит душу, внимающую её советам, от согрешений до наступления смерти и от вечных мук по смерти. Епископ Игнатий (Брянчанинов)¹⁸⁷.

На верховенство голоса совести при принятии человеком ответственных решений обращает внимание Г.П. Федотов. Он пишет: «Возвращаемся к нравственному акту. Какие мотивы определяют решение, лежащее в его основе? Это решение принимается, во всяком случае, не на основе доводов разума или благоразумия. Наше сравнение с игрой грешит в самом существенном моменте. Когда взвешены все доводы за и против, приняты во внимание все законы и все

¹⁸⁶ Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2003. С. 620.

¹⁸⁷ Духовные основы христианства. Энциклопедия. URL: <http://azbyka.ru> (дата обращения 15.03.2012 г.).

последствия, человек совершает выбор, повинаясь внутреннему голосу, высшему, чем он сам. Большинство людей называют его своей совестью»¹⁸⁸.

Совесть играет огромную роль при выборе человеком между должным, либо противоправным вариантом поведения, в принятии того или иного волевого решения в конкретной жизненной ситуации. Тем не менее, человек может решить поступить совершенно не так, как ему подсказывает его совесть, и пойти против неё. Греховное сознание всегда способно найти оправдания противоправному поведению, позволяет преступать любые законы в интересах целесообразности и материальной выгоды. Апостол Павел учит: “Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю” (Рим. 7:19).

С точки зрения христианства существует чёткая формулировка: совесть – это голос Бога в душе человека. Можно предположить, что индивид, слабо информированный в вопросах действующего в стране законодательства, руководствуясь правилом «если не знаешь, как поступить – поступи по совести», ориентируясь на своё внутреннее согласие с Божественным представлением о грехе и зле, способен не совершать преступлений и оставаться в рамках правового поля, определяемого законами, при обязательном условии, если сами законы не противоречат Божественным заповедям. Муки совести приводят человека к покаянию за грех и зло, причинённые другим людям. Отец Церкви Феофан Затворник учит: «Стало быть, как бы мы ни прятались со своими худыми делами, им, независимо от нас, ведется запись, которая в свое время и будет предъявлена. Что же это за хартия, на которой ведется эта запись? Совесть наша. Заставляем мы ее иногда молчать – Она и молчит. Но хоть и молчит, а свое дело делает, ведет самую точную летопись делам нашим. Как же быть, если там записано много плохого? Надо изгладить написанное. Чем? Слезами покаяния»¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Федотов Г.П. В защиту этики // Федотов Г.П. Новый Град: (Сборник статей). Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1952. С. 354–371. URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/fedotov.html> (дата обращения 10.10.2011 г.).

¹⁸⁹ Феофан Затворник. Духовные стороны христианства – энциклопедия. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pravoslavnaya_entsiklopediya_212-all.shtml (дата обращения 15.03.2012 г.).

Именно совесть является критерием справедливости и побуждает людей поступать должным образом, претворяя в реальную жизнь Божественные идеалы даже в случае, если их действия прямо противоречат прагматичному голосу расчётливого разума, для которого свойственно лишь находить те или иные действия или поступки рациональными или нерациональными, выгодными или невыгодными.

Критики христианской доктрины, напротив, не допускают взаимосвязи феномена совести и религиозной идеи, а обращение человека к Богу расценивают как показатель его внутренней слабости. Так, например, В.Н. Шердаков пишет: «...чистое проявление совести возможно лишь в форме, свободной от всякой религиозной идеи. Совесть верующих людей действует по тем же законам, что и у неверующих, но верующий при этом поддерживает себя надеждой быть угодным Богу. В выборе позиции и в решимости следовать своему выбору укрепляется мыслью о Боге тот, кто не находит достаточной опоры в самом себе и окружающих людях. Тем, кто по-настоящему гуманен, не требуется религиозное воодушевление»¹⁹⁰.

Существенным аргументом в пользу оппонентов христианской этики, позволяющим усомниться в благотворности христианского идеала, является борьба Римско-католической церкви в средние века с ересью и еретиками. Священнослужители Римско-католической церкви пренебрегли завещанием апостола Павла о том, что к еретикам христиане должны относиться в духе любви и увещевания, «если же кто не послушает слова нашего в сем послании, того имейте на замечании и не сообщайтесь с ним, чтобы устыдить его. Но не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата» (1Тим.3:14-15). Ссылаясь на провидение, они присвоили себе право судить на основе рациональной логики о греховности других людей от имени Всевышнего, наделив при этом самих себя святостью, «...провидение не только научает понимать различия доброго и злого, но и, можно сказать, дарует своим избранникам умение судить. <...> В

¹⁹⁰ Шердаков В.Н. Иллюзия добра. М., 1982. С. 234-235.

этой способности, и именно в ней, состоит святость»¹⁹¹. При том, что само требование от еретиков покаяния в преступлении против Бога «... связано со стараниями самих проповедников поместить в какие-то рамки страсти толпы, чтобы толпа не впала бы в новую крайность, в ту покаянную одержимость, которая, по мнению проповедников, являлась ересью и нагоняла на них боязнь»¹⁹², т.е. обусловлено рациональным пониманием должного проповедниками католической версии христианского учения. Разница же между ересью и должным пониманием Библии «... определялась не действиями тех или этих, а тем, с какой точки зрения их действия рассматривала пресвятая церковь»¹⁹³.

Таким образом, все иные христиане, почуяв сомнение в правильном понимании своего христианского долга «... обязаны прибегнуть к авторитету – к слову святого отца либо кого-нибудь из докторов – и отпадает причина сомневаться»¹⁹⁴. При том, что его святость возникает не из преображения души благодатью Духа Святого, а из его церковного сана, позволяющего давать оценки другим людям. Тем самым, внутренний иррациональный поиск человеком путей к самосовершенствованию, духовному росту и спасению через обращение с молитвой к Богу подменяется авторитетным мнением служителя культа, признаваемого святым за достижение определённого карьерного успеха в церковной иерархии.

Перенеся борьбу с догматическим инакомыслием из сакрально-эмоциональной сферы в сферу рационально-юридическую, Римско-католическая церковь, заручившись поддержкой государственной власти, использовала силу государственного аппарата для прозелетизма католического вероучения и различных форм антисциентизма, рассматривавших науку и её развитие как нечто чуждое и враждебное подлинной сущности человека. Отклонения христиан в мыслях, либо действиях от католического представления о должном, заложенном в религиозных заповедях, либо

¹⁹¹ Эко У. Имя Розы. Минск, 1993. С. 122.

¹⁹² Там же. С. 121-122.

¹⁹³ Там же. С. 122.

¹⁹⁴ См.: Там же. С.132.

рациональный поиск собственной правды и справедливости в окружающей действительности, подвергались преследованию и искоренению крайне радикальными методами.

Не вызывает сомнений, что практическая деятельность инквизиции поставила под вопрос позитивную роль христианского идеала в качестве критерия оценки преступления и преступника, соответствующего интересам общественного блага. Так, В.Н. Шердаков пишет: «Есть все основания усомниться в благодетельности христианского идеала. Такие основания дает прежде всего христианская практика. Беспрецедентное преследование инакомыслящих, о котором ныне говорят как об «извращении духа святого евангелия», шло, несомненно, вразрез с идеалами любви, кротости и всепрощения. Однако только поверхностный взгляд не уловит связи вражды христиан к еретикам и иноверцам с христианскими идеалами. <...> В «священном писании» черпали инквизиторы чувство непоколебимой правоты в деле искоренения того, что не сообразуется с «вечной истиной». Дух христианства не только давал им это право, но и вынуждал к этому, обеспечивал спокойную совесть и сознание выполненного долга. На почве христианства выросли в значительной степени дух нетерпимости к другому мнению, ненависть к оригинальности, самобытности, ко всякому, кто не подходит под определение «доброй овцы в стаде»»¹⁹⁵.

Согласно христианскому мировоззрению основной критерий оценки поведения человека – это его поступки действия (бездействие) в реальном мире, совершённые в результате свободного волеизъявления личности. Отношение христианина к преступлению и преступнику зависит от личной твердости индивида в вопросе отстаивания своих убеждений и жизненной позиции и обуславливает личную ответственность человека перед Богом за свои поступки и дела. В Библии сказано, «если праведник отступает от правды своей и делает беззаконие, и за то умирает, – то умирает за беззаконие своё, которое сделал» (Иезек.18:26). Согласно христианской традиции

¹⁹⁵ См.: Шердаков В.Н. Иллюзия добра. М., 1982. С. 238-239.

неотвратимость Божественного возмездия не освобождает человека, преступившего Божественные Заповеди, от справедливого наказания в реальной действительности. Христианизированному правосознанию присущ высокий уровень ответственности за совершаемые действия (бездействие) и поступки индивида в реальном мире.

У христиан принято считать, что если человек совершил против другого несправедливый поступок, то ущерб, нанесенный целостности божественного миропорядка, может быть восполнен через страдание преступника или через помилование, когда нравственные последствия греховного деяния принимает на себя милующее преступника лицо (правитель, духовник, община и так далее). Страдание исцеляет пораженную грехом душу. Добровольное же страдание невинных за грехи преступников суть высшая форма искупления, имеющая своим пределом жертву Господа Иисуса, взявшего на Себя грех мира (См.: Ин. 1:29).

Существенным, сдерживающим от правонарушений фактором в христианском правосознании является представление о том, что грех и воздаяние часто не следуют непосредственно друг за другом, но бывают разделены многими годами и даже поколениями. В Библии сказано *«я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои»* (Втор. 5:9-10). Такая разведённость преступления и наказания, с одной стороны, сохраняет за человеком свободу, а с другой – заставляет людей разумных и благочестивых с особым вниманием исследовать божественные установления, дабы научиться отличать правильное от неправильного, законное от незаконного¹⁹⁶. Исходя из абсолюта Божественной любви к человеку и триединой сущности человеческой природы, можно сделать предположение о том, что богоугодное поведение предков также может аккумулировать Божественную Благодать в духовном

¹⁹⁶ Цит. по Основы социальной концепции Русской Православной Церкви п. IV.1
URL: http://azbyka.ru/dictionary/16/osnovy_sotsialnoj_kontseptsii_russkoj_pravoslavnoj_tserkvi-all.shtml (дата обращения 09.01.2012 г.).

мире реального человека. Нравственные традиции добропорядочного, правомерного поведения человека в семье, сохраняемые и передаваемые не только через кровное родство, но также и родство духовное, через непосредственное общение личностей одного рода из поколения в поколение являются идеальным, мотивирующим фактором для реального человека в его бытовых правоотношениях с окружающими людьми в действительной жизни. Сергей Страгородский писал, «мы знаем, что Иисус Христос принес нам прежде и главнее всего новую жизнь и научил ей апостолов, и что дело церковного предания не учение только передавать, но передать из рода в род именно эту зачавшуюся с Христом жизнь, передать именно то, что не передается никаким словом, никаким письменным, а лишь непосредственным общением личностей»¹⁹⁷. Как негативное, так и положительное влияние родословной на судьбу реального человека подмечено русским народом в поговорке – «Яблочко отъ яблоньки недалеко откатывается»¹⁹⁸.

Неотъемлемым свойством любого развитого правопорядка является справедливость наказания преступника за совершённые противоправные действия (бездействие). С древних времён справедливость предполагает некоторый уровень согласия между членами сообщества, имеющими определённый статус, наделённых правами и обязанностями относительно принципов упорядоченности правоотношений в целях совместного, мирного существования. Многие мыслители считали справедливость социальной добродетелью. Понимание справедливости зависит от утвердившихся в общественном сознании конкретного социума и укоренённых в культуре нравственных критериев правил поведения и может не совпадать с официальными предписаниями норм позитивного права. В христианской традиции источником справедливости является Божественная правда, поэтому христианское представление о справедливости обладает свойством универсальности и неизменности во времени. Одним из основных элементов

¹⁹⁷ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении / Печатается по изданию 1898 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1991. С. 8.

¹⁹⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х тт. М., 1982. Т. 4. С. 671.

Синайского законодательства было требование справедливого отношения к ближнему. Заповеди закона имели целью не обременительное ограничение свободы личности, но построение жизни общества на принципе справедливости для достижения относительного мира, порядка и спокойствия.

Христианскому правосознанию также присуще понимание того, что за совершенное греховное действие преступнику неотвратимо должно следовать справедливое наказание. В основе христианского представления о справедливом наказании лежит своеобразное понимание сущности самого Божественного наказания. По христианскому учению в основе Божественного наказания за грехи и зло лежит Божественная любовь к человеку.

Митрополит Иерофей (Влахос) пишет: «Полагаю, что начать следует с преподобного Исаака Сирина, очень ярко показывающего, что есть рай и ад. Рассуждая о рае, он говорит, что рай — это любовь Божия. Естественно, когда мы говорим о любви, то главным образом имеем в виду нетварную энергию Божию. Преподобный Исаак пишет: "Рай есть любовь Божия, в которой наслаждение всеми блаженствами". Но рассуждая об аде, он говорит почти то же самое: ад — это бич божественной любви. Он пишет: "Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви. И как горько и жестоко это мучение любви!" Таким образом, ад — это мучение от воздействия любви Божией. Преподобный Исаак говорит, что печаль от греха против любви Божией "страшнее всякого возможного наказания"»¹⁹⁹.

С. Будзинский пишет: «Средневековая философия, преимущественно же Фома Аквинат, представляет эти мысли диалектически следующим образом: если воля человека нарушает преступлением порядок божьей справедливости, то она может возвратиться к нему и удовлетворить ему через наказание, то есть в таком случае человек добровольно, или вопреки своей воле, должен страдать согласно справедливости божьей»²⁰⁰.

¹⁹⁹ Иерофей (Влахос) Рай и ад. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/09i/ierofei/ierofei1/4.html> (дата обращения 08.05.2012 г.).

²⁰⁰ Будзинский С. Начала уголовного права. Варшава. 1870.

URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum3736/item3793.html> (дата обращения 22.01.2012 г.).

Представление о неотвратимости и справедливого воздаяния преступнику за греховные поступки трансформируется в специфическое понимание христианами справедливого наказания за совершённые правонарушения в поюстороннем мире, смысл которого состоит не только в исправлении внутреннего мира человека, нарушившего закон, но в необходимости ограждения других людей, социума от злой воли преступника и в пресечении его противоправной деятельности. Церковь понимает наказание не как месть, но как средство внутреннего очищения согрешившего. Творец, устанавливая наказание преступникам, говорит Израилю: *«истреби зло из среды себя»* (Втор. 21:21). Покарание преступившего закон служит к научению людям. Так, полагая наказание за лжепророчество, Бог глаголет Моисею: *«весь Израиль услышит сие, и убоится, и не станут впредь делать среди тебя такого зла»* (Втор. 13:11). В Притчах Соломоновых читаем: *«если ты накажешь кощунника, то и простой сделается благоразумным; и если обличишь разумного, то он поймет наставление»* (Притч. 19:25). Ветхозаветная традиция знает несколько видов наказания: смертную казнь, изгнание, ограничение свободы, телесное наказание, денежную пеню или предписание принести жертву на религиозные цели²⁰¹.

В свете христианской концепции противоправные деяния рассматриваются как противоестественные способы своевольной самореализации в окружающем мире, предоставленной человеку Всевышним, изначально определившим пределы должного и дозволенного. Ареной борьбы с противоправными проявлениями является не внешняя, видимая среда, а человеческая душа. Человек, совершающий деяние, посягающее на нормы и правила социума, при условии их соответствия Божественным нравственным запретам и требованиям, является не только преступником, но и грешником. Считается, что внутри него поселяются бесы, толкающие его на запрещённый Богом путь вседозволенности, вследствие чего человек нарушает не только нормы права,

²⁰¹ Цит. по Основы социальной концепции Русской Православной Церкви п. IX.3
URL: http://azbyka.ru/dictionary/16/osnovy_sotsialnoj_kontseptsii_russkoj_pravoslavnoj_tserkvi-all.shtml (дата обращения 09.01.2012 г.).

но и абсолютные запреты, данные Богом. Действия преступника расцениваются религиозным сознанием как посягательство на авторитет Бога-отца. Поэтому помимо наказания преступника со стороны уполномоченных государственных органов, христианская традиция предполагает ещё и справедливое и неотвратимое возмездие со стороны Бога, и не только на Страшном Суде, но и в тварном мире.

Воздействие невидимых, иррациональных факторов на внутренний духовный мир человека, на его поведение в реальной действительности осуществляется в условиях неочевидности такого влияния. Так, например, Н.А. Бердяев писал, что «видимый мир есть символ мира невидимого. Невидимый мир не есть навязанная нам и принуждающая нас реальность, он обращён к свободе духа. При этом творимое свободным духом есть и наиболее реальное»²⁰². Поэтому, есть определённые основания считать, что христианские жизненные смыслы, имеющие непреходящее значение, способны стать именно тем фундаментом, на основании которого социум сможет в какой-то мере нивелировать дефекты общественного правосознания, обусловленные эгоистическим прагматизмом сущего. Объективно оценивая роль права в реальном мире, В.С. Соловьев писал: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он – *до времени* не превратился в ад»²⁰³. Н.А. Бердяев отмечал: «Характерно, что никто не выставляет прямо злых целей, зло всегда прикрывается добром, всегда крадет у добра. Зло видно лишь в применяемых средствах. Средства вообще всегда свидетельствуют о духе людей, о духе свободы или рабства, любви или ненависти. Есть опасность в осуществлении какой-либо цели во что бы то ни стало. Если для осуществления совершенно справедливого социального строя и счастья людей нужно замучить и убить несколько миллионов людей, то главный вопрос совсем не в цели, а в применяемых средствах, цель уходит в отвлеченную даль, средства же являются непосредственной реальностью»²⁰⁴.

²⁰² Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2003. С. 621-622.

²⁰³ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 2010. С. 509.

²⁰⁴ Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2003. С. 612-613.

В целом можно сделать вывод, что идея естественного права начала складываться задолго до христианства, но её развёртывание было затруднено, во-первых, многообразием форм политеизма, во-вторых, наличием различных версий понимания единого Бога. Христианство дало естественному праву гуманное основание, ставшее единым для всех народов, входивших в своё время в состав Римской империи. Христианство оказало на мораль, а через него – на правосознание и право воздействие, носящее противоречивый характер. С одной стороны, проповедь Иисуса Христа задала высокий идеал любви, сострадания, смирения. С другой – Священное писание в его полном объёме, дополненное Священным преданием и многочисленными толкованиями, включает и альтернативные духу иисусовой проповеди тезисы. Соответственно, на христианской основе может осуществляться и смягчение, и ужесточение норм позитивного права, широко варьироваться отношение к преступлению и к преступнику. Тем не менее, актуальность христианского взгляда на преступление и преступника не утратила своего значения в наше время. Религиозность имманентна сознанию человека. Поэтому мы считаем, что диалектическое взаимодействие и взаимовключённость религиозного сознания и правосознания способствуют сакрализации норм позитивного права и тем самым повышается значимость этих норм не только силой внешнего государственного администрирования и принуждения, но и на внутреннем духовном уровне, на котором высшим критерием справедливости выступают неизменные нравственные императивы христианства. Исключение из сознания индивида иррационального фактора оценки добра и зла может привести к ограничению выбора вариантов оценки преступления и преступника рамками сущего, создать дополнительные препятствия духовного свойства к поддержанию баланса личного и социального блага в реальной действительности. Десакрализация в общественном сознании традиционных для нашей культуры представлений о должном, нормальном и греховном контрпродуктивна и не только не отвечает интересам личности и общества в целом, но и вредна как для личного, так и общественного блага.

ГЛАВА III. ВАРИАНТЫ ОЦЕНКИ ПРЕСТУПЛЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

§ 1. Моральная и правовая оценка преступления в христианской культуре Запада

Согласно секулярным концепциям мораль и религия либо независимы друг от друга, либо противоречат друг другу и основными стимулами к добропорядочному поведению являются факторы внешней среды. Например, Л. Фейербах считал, что *«мораль и религия, вера и любовь прямо противоречат друг другу. Тот, кто любит Бога, не может более любить человека, он потерял понимание человеческого; но и наоборот: если кто любит человека, поистине от всего сердца любит, тот не может более любить Бога, тот не может дать понапрасну испаряться горячей человеческой крови в пустом пространстве бесконечной беспредметности и недействительности»*²⁰⁵. П. Гольбах пишет: *«Желание нравиться, верность традициям, страх показаться смешным и боязнь людских пересудов – вот стимулы, значительно более сильные, чем религиозные представления... Самые религиозные люди часто оказывают большее уважение лакею, чем Богу. Иной человек, твердо верящий, что Бог все видит, все знает и всюду незримо присутствует, позволяет себе наедине такие поступки, на которые он никогда не решился бы в присутствии последнего из смертных»*²⁰⁶. П. Гольбах отмечает, что *«... общество атеистов, свободное от всякой религии, управляемое на основании разумных законов, обладающее правильной системой воспитания, понуждаемое к добродетели наградами и отвращаемое от преступлений справедливыми наказаниями, свободное от всяческих иллюзий, обманов и вымыслов, будет несравненно честнее и добродетельнее, чем построенные на религиозных началах общества, где все*

²⁰⁵ Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х тт. М., 1955. Т.2. С. 824.

²⁰⁶ Гольбах П. Здравый смысл, или естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным / Гольбах П. Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1956. С. 364.

как будто направлено на отравление мысли и развращение сердца»²⁰⁷. С. Марешаль считает, что «хорошие законы без Бога, праздники без алтарей, нравы без религии – вот что нужно людям»²⁰⁸.

Однако исторически общественное правосознание, будучи продуктом внутреннего, духовного мира человека, формировалось целой совокупностью идей и ценностей, свойственных для той или иной культурной общности людей, в том числе и жизненных смыслов христианства, носителями которых были члены первых христианских общин. По мере роста числа сторонников христианских идей и ценностей возникла естественная необходимость разделения членов христианских объединений на клир и мирян. Культовые христианские сообщества стали преобразовываться в религиозные организации, которые на базе общего имущества занимались социальной деятельностью в форме проповедей религиозных идей и ценностей. Являясь членом такого христианского социума, человек вынужден был в повседневной реальной действительности ориентироваться на задаваемые христианами эталоны и формы общественно-значимого поведения. Так, Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков) приводит положение из устава братства православных христиан во Львове, составленного в начале 1586 г. патриархом Антиохийским Иокимом, в котором сказано, «... если братия увидят или услышат, что при какой-либо церкви или ином каком-либо братстве живут не по закону миряне или духовные, то должны напомнить таковым словесно или письменно, а в случае их неисправления, донести о них епископу»²⁰⁹.

Л.М. Дмитриева и Т.А. Костылева отмечают, что «...социальная деятельность характеризуется через различные формы и уровни, но её фундаментальным свойством является ориентированность на общественно данные образцы: эталоны и нормы»²¹⁰. В последующем христианские идеи и ценности были признаны в качестве абсолютного эталона должного в

²⁰⁷ Гольбах П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного / Избранные произведения в 2-х тт. М., 1963. Т. 1. С. 657.

²⁰⁸ Марешаль С. Избранные атеистические произведения. М., 1958. С. 66.

²⁰⁹ Макарий Булгаков. История Русской Церкви. Книга пятая. М., 1996. С. 230.

²¹⁰ Дмитриева Л.М. Социальное служение религиозных организаций. М., 2006. С. 20.

общественном сознании целых народов и стали основой их мироощущения, в том числе и моральной и правовой оценки преступлений.

В результате генезиса государственно-политических образований сформировались и существуют три основные христианские Церкви: Православная Церковь – на Востоке, Католическая Церковь и вышедшие из неё Протестантские деноминации – на Западе. Современные исследователи отмечают, что в начале XVI века вслед за процессом складывания централизованных европейских государств рухнуло как политическое единство средневекового мира, так и средневековое религиозное единство, которое сменилось религиозным многообразием. Вследствие этого на сегодняшний день существует три основных типа христианского вероисповедания – католический, православный, протестантский.

Патристические различия на Востоке и на Западе по проблемам греха, благодати, свободы оказали огромное цивилизационное влияние на формирование мировоззрения целых народов, в том числе их ментальностей, коллективного сознательного и бессознательного. Так, М. Дмитриев считает, что «принципиальные различия в вероучениях православной и католической церкви выросли из отличий в развитии патристики на Западе и Востоке христианского мира»²¹¹. «Различиям между двумя ветвями патристики и богословию отдельных Отцов Церкви посвящены многочисленные труды. Не входя в детали, сошлёмся на авторитетнейшее мнение католического историка догматов Ж. Лиебара: "Грех, благодать и свобода – это три темы, присутствующие у всех христианских авторов первых веков и спонтанно осмысляемые приблизительно в одном и том же духе как на Востоке, так и на Западе в I – IV вв. Но тем не менее именно в этой области в начале V века намечилось важное теологическое противостояние Востока и Запада: в то время как Восток продолжал в спокойствии говорить о грешнике, "обоженном" благодатью, Запад, вместе с Пелагием и Августином, поставил вопрос и

²¹¹ Дмитриев М.В. Представления о грехе и природе человека (христианская антропология) в средневековом католицизме и православии. URL: <http://reset.ivanovo.ac.ru/courses/6-lectures/28-nature> (дата обращения 17.01.2013 г.).

развернул длительную дискуссию о "первородном грехе" и отношениях между "благодатью" и "свободой"... Отныне латинское богословие имело свой собственный предмет, интерес к которому никогда в давние времена не был глубоким на Востоке. Если к этому добавить окончательное крушение в V веке единства Римской империи и лингвистический разрыв (Августин был первым среди латинских отцов церкви, кто не мог бегло читать по-гречески), станет понятно, что *две традиции... отныне стали отчетливо различаться*"»²¹².

Критерии моральной и правовой оценки преступления в общественном сознании оказались в прямой зависимости от специфики христианских культур, обусловленных религиозными взглядами, доминирующими в конкретном социуме, и формирующими вектор развития общественного сознания и менталитет общества. Различное отношение к идее свободы, являющейся основообразующим признаком права, представлений о грехе и благодати в восточных и западных христианских конфессиях оказало заметное влияние и на развитие разных правовых систем, обуславливают тождественное и различное в моральной и правовой оценке преступлений в общественном сознании Востока и Запада. Вследствие этого, архетипы христианского религиозно-правового сознания, определяющие моральную и правовую оценку преступлений, варьируются не только между различными конфессиями, но также зависят от генезиса христианского учения на том или ином культурном пространстве в конкретный исторический момент.

В основу католического мировоззрения заложены идеи Св. Августина о личной свободе человека. Так, В.Н. Лавриненко пишет: «Августин решает две важнейшие проблемы – динамики личности и динамики общечеловеческой истории. Его «Исповедь» — это исследование самосознания личности, её психологических состояний. Он рисует внутренний мир человека, начиная с младенческих лет и до утверждения как христианина. Ему претит всякое насилие над личностью: от насилия в школе над ребёнком до государственного

²¹² Дмитриев М.В. Представления о грехе и природе человека (христианская антропология) в средневековом католицизме и православии. URL: <http://reset.ivanovo.ac.ru/courses/6-lectures/28-nature> (дата обращения 17.01.2013 г.).

насилия, и выдвигает проблему свободы личности, что впоследствии привлекло к его философии представителей экзистенциализма»²¹³. «Августин был первым философом, который показал важность самосознания для самой личности: ведь «я» – закрытое, интимное существо, которое отделяется от внешнего мира и даже закрывается от него. Он интересовался вопросом «открытия» человеком своего «я»»²¹⁴. Согласно Августину наибольшую ценность для человека представляет его собственная душа. В.Н. Лавриненко пишет: «Он, как и все христиане, признает бесконечную ценность человеческой души, поскольку она стоит больше, чем все царства мира, поэтому какая польза приобрести мир и потерять душу?»²¹⁵. Идеи Августина в XIII веке развил Фома Аквинский, синтезировавший августинизм с философией Аристотеля и ставший основателем нового философского течения – томизма, что в свою очередь послужило катализатором процесса секуляризации общественного сознания. В. Зеньковский пишет «научная мысль, в сознании своей зрелости, шла прямо к утверждению «автономии науки» (согласно общим принципам, развитым Фомой Аквинатом). Но западная Церковь, можно сказать, *проглядела то*, что совершалось в ее же пределах с XIII в., – и роковое разделение научного и религиозного сознания, развитие принципов секуляризма стало совершаться без всяких задержек»²¹⁶.

В общественном сознании европейских христиан теологический рационализм проявил себя креном в пользу социализации церковных функций и утверждению правил и норм поведения, установленных писаным законом, соотносящих относительную человеческую волю с Абсолютной. Д. Дидро писал: «Народ, который думает, что честными делает людей вера, а не хорошие законы, кажется мне весьма отсталым... Вера в Бога создает и должна создавать почти равное число фанатиков и верующих. Везде, где признают Бога, существует культ, а где есть культ, там нарушен естественный порядок

²¹³ Лавриненко В.Н. Философия. М., 2009. С. 50.

²¹⁴ Там же. С. 50-51.

²¹⁵ Там же. С. 51.

²¹⁶ Зеньковский В. Основы христианской философии. URL: http://krotov.info/libr_min/08_z/enk/ovsky_02.html (дата обращения 07.08.2012 г.).

нравственного долга, и нравственность падает. Рано или поздно наступает момент, когда то же самое понятие, которое удерживало от кражи, понуждает к убийству ста тысяч человек. Хороша замена! Таким было, таково есть и таким будет во все времена и у всех народов действие доктрины, когда ей придают больше значения, чем собственной своей жизни»²¹⁷.

С.С. Иванов замечает, что «в период Средневековья сформировались основные архетипы христианского религиозно-правового сознания. Св. Августин Аврелий впервые сформулировал ставшую основополагающей для определения нравственной сущности государства концепцию двух градов, различающихся по своему образу жизни: «по Богу» и «по человеку». Тезис св. Иоанна Богослова: «Не любите ни мира, ни того, что в мире» (1Иоан. 2:15–17) – стал ориентиром для нравственного развития христианина и сообразования его относительной человеческой воли с Абсолютной. Общепризнанный авторитет в сфере католической теологии св. Фома Аквинат дополнил схему св. Августина представлением о третьем Граде – Церкви как посреднике между Богом и человеком. Св. Иоанн Златоуст, св. Василий Великий, св. Климент Римский, св. Амвросий Медиоланский, св. Григорий Богослов заложили основы средневековой христианской социальной теологии, главными принципами которой стали нравственная организация общественной жизни и социальное служение Церкви и государства. Именно эта теория предвосхитила позднейшую концепцию христианского социализма, построенную на верховенстве прав и свобод личности в обществе»²¹⁸.

В этот период Церковь, отвечая на насущный социальный запрос, обусловленный потребностью общества того времени в общепринятых нормах и правилах поведения, выработала основные принципы естественного права и естественной морали. В повседневный религиозный оборот были введены ключевые понятия юридической теории спасения, которые отсутствуют в Библии, а именно: «заместительная жертва», «удовлетворение», «заслуги», и

²¹⁷ Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1956. С. 288.

²¹⁸ Иванов С.С. О нравственном преобразовании сущности государства.

URL: [HTTP://WWW.ZPU-JOURNAL.RU/E-ZPU/2011/5/IVANOV_ESSENCE-OF-STATE/](http://WWW.ZPU-JOURNAL.RU/E-ZPU/2011/5/IVANOV_ESSENCE-OF-STATE/) (дата обращения 29.03.2012 г.).

т.п. Творческий коллектив учёных отмечает: «Апостол Павел первым применил такое широкое понимание закона, объемлющее всякий положительный закон и естественный закон, «написанный в сердцах». Соответственно древняя католическая Церковь реципировала стоическое учение о естественном законе, которое вошло в средневековую теологию, в систему Фомы Аквинского и пребывает в качестве незыблемого принципа естественного права и естественной морали в католической теологии и до нашего времени: вечный божественный закон, как естественный закон, лежит в основе положительного закона и является мерилем его ценности»²¹⁹.

Одно из важнейших расхождений между католиками и православными связано с вопросом: исходит ли Св. Дух только от Бога-Отца или «и от Сына тоже», обозначаемого понятием «филиокве» (лат. *filioque* – «и от сына»)? Греко-византийская (православная) церковь не признала добавления филиокве к символу веры, установленному Вселенскими соборами 325 и 381 гг. Это обстоятельство стало одним из теологических предлогов к разделению христианской церкви на западную и восточную.

Отход западных христиан от первоначального представления о Божественной сущности и предоставленная священнослужителям свобода в порождение новых догматов на основе их субъективного, либо оформленного коллегиально, усмотрения зародили в общественном сознании иллюзию приоритета рациональных смыслов над духовными. Эволюционируя в условиях доминирования строгих юридических норм римского права, католицизм привнёс в общественное сознание, основанное на христианских идеях о грехе и путях спасения от него, представление о преступлении и наказании, выраженное в наиболее понятных рациональному человеческому разуму юридических формулах.

Необходимость неотвратимости наказания за совершенное преступление на основе позитивного права признаётся христианской традицией. Так, С. Будзинский пишет, что «средневековая философия, преимущественно же Фома

²¹⁹ Дмитриева Л.М. Религиозная парадигма в духовной культуре общества. М., 2006. С. 154.

Аквинат, представляет эти мысли диалектически следующим образом: если воля человека нарушает преступлением порядок божьей справедливости, то она может возвратиться к нему и удовлетворить ему через наказание, т. е. в таком случае человек добровольно, или вопреки своей воле, должен страдать согласно справедливости божьей. Вместе с тем наказание содействует излечению преступника и устранению соблазна для других, подавая назидание соблазненным преступлением. В другом месте мысль о необходимости связать известную цель с наказанием он выражает следующими словами: "Не нужно действовать под влиянием мести, которая довольствуется причинением зла тому, кто его учинил"²²⁰.

Положительное влияние иррационального начала на поведение человека отмечал Л. Фейербах, который писал: «Религиозный человек удерживается от обжорства и пьянства не потому, что он питает к этому отвращение, не потому, что он находит в этом что-либо противоречащее человеческому существу, безобразное, животное, а из боязни наказаний, которые небесный судья за это положил в той ли, в этой ли жизни, или из любви к своему господу, – короче говоря, из религиозных мотивов. Религия – это то, что делает его *не* животным, граница между человеческим и животным состоянием; то есть *в самом себе* он имеет животность, *вне себя и над собой* – человечность. Основой его человечности, его воздержания от пьянства, от обжорства является лишь Бог, существо вне его...»²²¹.

Возникший в XVI веке в результате антикатолического движения протестантизм провозгласил «заслуг» недостаточно для спасения, поскольку логика решений божественного разума недоступна человеку, но человек может культивировать в себе силу и интенсивность веры, осуществлять постоянный религиозный контроль своих поступков, а в результате (согласно Ж. Кальвину) обрести тайную уверенность в спасении. На этой основе у верующего иной раз создается иллюзия возможности самоспасения без помощи Создателя.

²²⁰ Будзинский С. Начала уголовного права.

URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum3736/item3793.html> (дата обращения 22.01.2012 г.).

²²¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии / Фейербах Л. Избранные произведения. В 2-х тт. М., 1955. Т.2. С. 729-730.

Протестанты фактически отвергают Церковь, не признают безусловно Священное Предание, постановления Вселенских Соборов, священство, духовный опыт монашества, почитания Богородицы, святых, икон, ангелов, молитв за умерших и т.д. Протестанты считают, что Библия является единственным источником христианского вероучения. В основе протестантизма лежит произвольное толкование Библии различными теологами. Считается, что на текущий момент в мире существует более двух десятков тысяч различных протестантских деноминаций. Современные исследователи отмечают, что протестантизм основывается на той же точке зрения, что и католицизм. По протестантским представлениям Бог есть праведный гнев, а не Любовь, как у православных христиан.

«Ситуация всеобщей греховности, а следовательно, слабости человеческой природы разрешается в протестантизме принципом безграничного доверия к Богу, повиновения Божьей воле, способность к которому проистекает из дара веры. Человек не может быть уверен, к чему приведут его «благие намерения», опираясь только на свой разум. Его оправдание – в его вере. На первый взгляд, с человека снимается всякая ответственность за результаты его деяний, ему предоставляется полная свобода действий. Однако именно принцип оправдания верой стал главным стимулом формирования личной человеческой ответственности и чувства долга – боязнь потерять собственную внутреннюю связь с Богом и доверие к Богу оказалась более сильной, побудительной причиной для выполнения своего долга, чем строгие запретительные меры»²²².

На основе вывода исследователей о том, что «боязнь потерять собственную внутреннюю связь с Богом и доверие Бога» представляется возможным предполагать, что высшей мотивационной ценностью для протестантов является не скоротечная земная реальность, а обретение вечной жизни в Царстве Божьем. Однако укрепить веру в Бога, получить спасение и стать достойным этого Царства Божьего они намерены не путём выработки внутренней, духовной способности к восприятию Божественной любви и

²²² Дмитриева Л.М. Религиозная парадигма в духовной культуре общества. М., 2006. С. 158.

трансляции её в окружающую действительность, а через добросовестное исполнение своего социального долга перед другими людьми. При этом не учитывается, что сущностное содержание этого долга определяется изменчивыми, рациональными смыслами бытия, а также то, что законы реального мира могут не только не соответствовать Божественному замыслу о должном, но и прямо противоречить ему. Тем не менее, неукоснительное, механическое соблюдение тщательным образом регламентированных норм и правил позитивного права, находящееся под неусыпным общественным контролем, превращается в сознании, как индивида, так и общества в высшую добродетель. Вера в Бога на основе индивидуального личностного осмысления Евангелия, без опоры на традиции и опыт святых отцов, приобретает рациональное содержание, обусловленное стремлением личности к наиболее эффективному решению насущных задач сущего в собственных эгоистических интересах с Божьей помощью. В протестантской религиозной духовности мысли и чувства человека оказываются всецело подчинены имущественному интересу. Индивид несёт ответственность за принадлежащее ему имущество и стремится всячески приумножить его непрерывной и эффективной работой. В силу этого сознание индивида слабо откликается на всё, что не входит в круг его меркантильных устремлений, и не способно генерировать высшие, общезначимые смыслы и ценности.

Патрик Дж. Бьюкенен одной из причин внутреннего кризиса европейской цивилизации видит в отходе от религии. В доказательство он приводит мысль другого американского учёного Джима Н. Блэка, который говорит, что «одной из важнейших причин упадка американского общества в минувшем столетии является наметившаяся среди христиан тенденция уступать территорию без боя – во имя практической пользы. Особенно этим грешат протестанты, которые используют любую возможность для отступления. Большинство христиан уже фактически уступило «арены» политических и этических сражений, причем

уступило добровольно, задолго до появления борцов за свободу личности, страх перед которыми гонит нас обратно в церкви»²²³.

В эпоху буржуазной толерантности, либеральной демократии и экономической свободы католические и протестантские идеи стали доминирующими не только в сознании теологов, но и в правовой традиции, и общественном правосознании большинства европейских государств. В дальнейшем проблема свободы личности, выдвинутая Августином, получила развитие в философских воззрениях представителей экзистенциализма. Побудила в них стремление обновить христианство, модифицировать религиозные идеалы и ценности применительно к нуждам все более светского (секулярного) общества.

На это цивилизационное явление обращает внимание А. Маслоу. Он отмечает, что «в соответствии с теорией Друкера, после прихода христианства в умы людей, населяющих Западную Европу, постоянно присутствовала идея о некой квинтэссенции счастья. Друкер выделяет четыре разновидности этой квинтэссенции, которые одна за другой подчиняли себе все чаяния европейского человека. Каждая из них предполагала свой тип идеального человека, и любой, устремившийся к этому идеалу, рассчитывал обрести свое счастье. В средние века дорога к счастью пролегла через религиозность, в эпоху Возрождения идеалом стал мыслящий человек»²²⁴.

Исторический генезис идей св. Августина естественным, закономерным образом привёл к потере Церковью в массовом сознании абсолютного влияния на умы людей и росту личностного самосознания, мыслящих и деятельных индивидов, пытающихся искать счастье и справедливость автономно от Бога. На основе этих умонастроений были сформулированы и получили широкое распространение такие стержневые смысловые ценности западной цивилизации как признание приоритета личной и гражданской свободы, достоинства человеческой личности, защита частной собственности, сплошное действие

²²³ Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М., 2004. С. 257.

²²⁴ Абрахам Г. Маслоу. Мотивация и личность. СПб., 1999. С. 354.

закона, презумпция невиновности и т.п. В европейском общественном сознании стал формироваться западный тип идеального человека, как человека инициативного, деятельного, основной жизненной доминантой которого является преобразование материальной действительности на основе собственного представления о должном, нормальном и греховном. Обратной стороной такого типа личности является наличие внутренних эгоистических мотиваций, нацеливающих человека, прежде всего, на удовлетворение собственных материальных или тщеславных потребностей и интересов, личном благе без оглядки на нравственные идеалы христианства.

Очень остро данную проблему обозначил Т. Драйзер в романе «Американская трагедия». Детство и формирование духовного облика героя романа Клайда Гриффитса прошло в небогатой, набожной семье протестантского священника. Наглядный пример религиозной жизни родителей, их повседневной борьбы с мирским, не нашёл должного отклика в его душе. Внутренний мир Клайда с детства стремился к богатству и высокому положению в обществе. Поэтому он сознательно отверг те духовные ценности, к которым на жизненном пути стремились его родители, и сделал жизненный выбор в пользу секулярных идолов западной цивилизации. Это внутреннее нравственное самоопределение породило в его душе эгоизм и жестокосердие. И хотя инкриминируемое ему предумышленное убийство носит спорный с юридической точки зрения характер, но ради достижения определённого социального статуса и собственного материального благополучия он внутренне был готов пойти на подобное преступление. То есть Клайд не мог представить для себя иных идеалов и целей кроме тех материальных благ и роста своего социального статуса, которые являются смыслом всей его жизни. Трагедию Клайда можно объяснить тем, что внутренняя логика протестантского рационализма нацеливает реального человека, прежде всего, на достижение успеха в окружающей действительности. Соответственно, в сознании обывателя духовная жизнь и молитвы к Богу должны помогать человеку, прежде всего, достижению его эгоистических устремлений к успеху и

богатству. На примере своего героя Т. Драйзер показал, что для эгоистичных людей весьма размыты границы должного. Для них характерно пренебрежение долгом, нормами морали и нравственности, оправдание обмана. Межличностные правоотношения таких людей с окружающими превращаются в деструктивные, выходящие порой за рамки не только общепринятых морально-нравственных норм поведения, но и правового поля.

Тема альтруизма и эгоизма нашла широкое распространение в современной науке, в том числе и отечественной. Так, например, К. Муздыбаев, предпринявший попытку эмпирического изучения эгоизма, со ссылкой на западных экспертов, пишет: «Эгоизм – это мотивационное состояние, характеризующее заботу человека лишь о собственном благе или только о своем преимуществе. Эгоистом называют того, кто игнорирует чувства, интересы и права других людей ради достижения собственных целей, а также склонен нарушать установленные правила, использовать других или даже наносить им вред с целью осуществления своих желаний. Однако эгоизм обнаруживается не только в мотивации и характере личности, он заявляет себя как жизненный принцип и философская доктрина.

Разрушительные наклонности своекорыстных индивидов проявляются, по крайней мере, двумя способами. Во-первых, они постоянно нарушают социальный порядок, либо самочинно устанавливая определённую иерархию интересов и ценностей, либо выходя за границы институциональных, моральных норм; во-вторых, для достижения целей используют методы принуждения и насилия.

Необходимо учитывать огромные последствия эгоистической ориентации поведения. Своекорыстная стратегия действий, сужая взаимопонимание и контакты между людьми, способна разрушить целые коллективы и организации. Эгоистическое поведение отдельных членов сообщества может провоцировать повсеместную своекорыстную стратегию действий»²²⁵.

²²⁵ Муздыбаев К. Анатомия эгоизма. URL: <http://vivovoco.ibmh.msk.su/VV/MISC/5/EGO.HTM> (дата обращения 29.04.2012 г.).

Практическим результатом своекорыстной стратегия поведения индивида в обществе является нарушение устойчивости правопорядка в социуме, нацеленного на поддержание баланса интересов всех его членов.

Мутация религиозного сознания и обожествление человека привели к появлению в западном общественном сознании автономного от церкви духовного пространства, в рамках которого человек, ради душевного и материального комфорта, получил возможность самостоятельно определять, что является добром, а что злом и грехом без учёта Божественных предначертаний, в силу субъективных соображений и настроений. В интересах «деятельностной личности» христианские начала нравственности были трансформированы в светскую рациональность. Исследователи развивающихся обществ в конце прошлого века дают такую оценку развития современной цивилизации: «... на смену традиционному сакральному знанию пришло знание совершенно иного типа: мирское, рациональное, руководствующееся процедурами экспериментального и математического обоснования, опирающееся на относительно подвижную аксиоматику с самообновляющимся внутренним составом»²²⁶.

С прагматичной точки зрения, религиозное представление о должном и дозволенном стало ненужным обременением для духовно свободной личности. Религиозная нравственность в общественном сознании была подменена нормами права. «В английской, или англо-американской, идее свободы, также основывающейся на протестантском типе христианского вероисповедания, тенденция индивидуализма была абсолютизирована. Английская идея свободы «в своем смешении пуританских и древнесаксонских сословных идей означает независимость индивидуума от государства, самоконтроль и господство личности»... Если для немцев идея индивидуализма имеет романтический привкус (дух мятежного индивидуализма – ведь именно немецкая культура породила Лютера), то английский индивидуализм в большей степени рационалистичен. Реформация в Англии – это явление, имеющее, в

²²⁶ Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984. С. 428.

значительной степени, интеллектуальную поддержку. Именно поэтому свобода для англичанина ассоциируется прежде всего с его политическими правами, однако, основой английских правовых притязаний все-таки является сформированный протестантской идеологией дух индивидуализма»²²⁷.

Каждому человеку присущи как добрые, так и греховные помыслы, определяющие его поведение в обществе. Абсолютизация в общественном сознании Запада индивидуализма и ослабление церковного контроля привело к разложению христианской нравственности и формированию нового типа интеллектуально-духовной организации личности и общества. Индивидуализм, возникнув как интеллектуальное и духовное явление европейской жизни, актуализировался в социально-экономический и общественно-политический феномен, превратился в политический инструмент преобразования общественного сознания. Так, Г.С. Киселев пишет, что «...в странах Западной цивилизации, в наше время сложилось так называемое массовое общество, по существу отрицающее сами эти предпосылки и, в частности, главное достижение этой цивилизации – личность. «Телесная» сторона «массового человека» гипертрофирована и манипулируется социумом; его духовная сторона фактически отрицается. Такой человек не желает преодолевать себя. Его основная характеристика – именно принципиальный отказ от сознания, ответственности, вообще уход от реальности (маскультура, наркомания и т.д.)»²²⁸.

Утрата церковью своих позиций в духовной сфере привела к тому, что человек стал сам определять, что есть добро, а что зло, что правильно и что нет. Смыслом жизненных устремлений западного человека стали комфорт и удовольствие. В результате забвения Божественных заповедей и деформации духовного эталона нравственности то, что в христианском сознании считалось грехом и злом, становится нормой в западном общественном сознании. Идеология такой религии нацелена на десакрализацию в сознании человека

²²⁷ Дмитриева Л.М. Религиозная парадигма в духовной культуре общества. М., 2006. С. 158-159.

²²⁸ См.: Киселев Г.С. Религиозные смыслы мира человека // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 26-27.

греха, как основы зла и деликтного поведения, а также формирование у него терпимого отношения к греху. Такая идеология является благодатной почвой для трансформации греха в добродетель и общепринятую, должную норму поведения в повседневной жизни.

При этом, в силу экспансионистского характера западного общественного сознания, антихристианские идеи и ценности продвигаются Западом в мире, как универсальные и единственно правильные, которым все должны неукоснительно следовать, несмотря на то, что происходящие на Западе процессы нравственного разложения, культа и власти денег напоминают возврат к язычеству. Уже упомянутый Патрик Дж. Бьюкенен отмечает, что «у нового евангелия имеются, безусловно, свои заповеди, а именно: Бога нет, во Вселенной не найти абсолютных ценностей, вера в сверхъестественное есть предрассудок. Жизнь начинается здесь и здесь же заканчивается; ее цель – наслаждение, доступное в единственном известном нам мире. Каждое общество вырабатывает собственный этический код, у каждого человека есть право выработать аналогичный код для себя самого. Поскольку счастье – венец жизни и поскольку мы – существа рациональные, мы имеем право судить самостоятельно, когда жизненные тяготы перевешивают радости жизни и когда наступает срок прервать свой жизненный путь – то ли собственными руками, то ли при помощи семьи и врачей»²²⁹. Западное христианство, поставив сильный акцент на ценность человеческого разума, породило в общественном сознании идеи безусловных прав личности и приоритет индивидуальной свободы над общественными интересами. В прагматичном общественном сознании Запада право частной собственности выступает как некий высший, священный институт, определяющий нравственную основу права. Превознося права и свободы личности, общественное сознание терпимо относится к греху. Отказ от признания норм нравственности, установленных Всевышним, логически приводит в конечном итоге и к оценке правонарушений с точки зрения секулярных моральных принципов, лишённых абсолютного, общепризнанного

²²⁹ Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М., 2004. С. 79.

основания, подверженных влиянию страстей и инстинктов, и поэтому релятивных и субъективных. Из-за внутренней, субъективной ограниченности секулярный подход к вопросам оценки преступления несёт в себе дефектность необъективности, противоречивости. Подход к оценке преступления с данной позиции предопределяет относительность как норм права, так и порядка их применения на практике. Наказание в этом случае лишается такого неперменного свойства, как объективная справедливость, взамен которой во главу угла ставится сиюминутная целесообразность. Такой подход может способствовать легитимизации преступлений и рассогласованию официальных действий по их пресечению, подмене общепризнанных правовых принципов элементарным произволом.

Исторический генезис социализации церковной жизни на Западе привёл к модификации представлений о мироустройстве и подмене самого понятия спасения. Под спасением стали подразумеваться спасение от бедности, нищеты, невежества и тому подобных земных проблем. Для мировоззренческих систем Запада характерно стремление к отказу от единого для всех христианского представления о должном и дозволенном, представления о жизни, её смысле и ценности, исходя из которых рассматриваются все остальные философские вопросы, включая отношение к преступлению и наказанию за него. «Современная западная цивилизация, продолжая развиваться в той же парадигме, фактически «отставила» религиозные смыслы и цели. По словам папы Бенедикта XVI, «культура, которая распространилась в Европе, абсолютно и радикально противоречит не только христианству, но и религиозным и моральным традициям всего человечества»²³⁰. «Поэтому не приходится удивляться, что при всех беспрецедентных достижениях человечества христианский антропоцентризм и возникшее на его основе философское знание человека о себе самом к началу III тысячелетия так и не стали «руководством к жизни». Несознание, или ложное сознание, по-прежнему преобладает и в современном мире. Прогресс в таких областях

²³⁰ См.: Киселев Г.С. Религиозные смыслы мира человека // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 20.

жизни, как производство и наука, относительный прогресс социальной и политической сфер не сопровождается заметным прогрессом в сфере нравственности, а нередко оказывается и перед необъяснимым, казалось бы, фактом её регресса. Преобладание истинно нравственного образа жизни по сей день кажется недостижимым идеалом»²³¹. Рациональное представление западных христиан о сущности греха и возможности спасения путём богоугодных дел и поступков в реальном мире оказало определяющее влияние на внутреннюю логику общественного правосознания и правоприменения на Западе, повлияло на варианты оценки преступлений на базовом – моральном уровне. В общественном сознании последовало сжатие рамок должного и внедрение в качестве допустимого поведения норм, ранее считавшихся грехом. Западное общественное сознание в вопросе борьбы с противоправными проявлениями и асоциальным поведением полностью положило на силу правовых регуляторов, перестав уделять достаточное внимание духовной сфере.

Н.А. Нарочницкая говорит, что «если мы, как нас сегодня убеждают, будем видеть источник нравственности в самой правовой норме, каковой она не является, это всего лишь компромисс между нравственным канонem и обстоятельствами, то мы тогда уничтожаем всякую нравственность. И горе тому государству, его культуре и поведению, если оно будет уповать только на действие и силу закона, если внутри человек уже давно готов преступить закон нравственный. Ибо до сих пор, несмотря на самую разветвлённую систему права, общество только потому и живо, и люди ещё друг друга не едят, что есть закон внутренний – нравственный»²³².

Таким образом, можно сделать вывод, что варианты моральной и правовой оценки преступлений и отношение к преступнику в культурах, основанных на католических и протестантских религиозных учениях, являются функцией рационального разума и осуществляются с позиций успешного, деятельного

²³¹ Киселев Г.С. Религиозные смыслы мира человека // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 26.

²³² Нарочницкая Н.А. Православная культура / Дорога домой. Выпуск ДД-92р [16авг10] [с.21]
URL: <http://www.dorogadomoj.com/dr92nar.html> (дата обращения 06.01.2012 г).

человека с активной жизненной позицией, наделённого чувством высокой ответственности за свои действия, человека, для которого высшим критерием справедливого мироустройства являются сформулированные законодателем нормы позитивного права.

Оценки производятся на основе позитивного права, нормы которого имеют явно выраженный прагматический окрас, и могут не только не совпадать с Божественной правдой, но и противоречить ей. Оценка даётся внешней стороне противоправной деятельности человека. Внутренний, духовный фактор отходит на второй план. При таком подходе универсальные нравственные идеи и ценности христианства утрачивают своё первоначальное значение для оценки преступления и отношения к преступнику.

§ 2. Моральная и правовая оценка преступления в русской православной культуре

Очевидно, что характер базовых моральных ценностей и идеалов, признанных обществом и государством, оказывает существенное влияние на формирование внутренней логики построения правовых систем и функционирования права, пронизывает нравственным стержнем систему определения степеней дозволенности и варианты оценок преступлений, а также мер адекватной реакции общества на факты посягательства на общепринятые правила взаимоотношений. В отличие от католиков и протестантов, у православных христиан существует понимание опасности подмены священнослужителями Божественных истин собственными суждениями и домыслами. Поэтому они не признают институт папства и догмат о чистилище, установленные католиками. Исторически Православная Церковь стремится к созданию условий, обеспечивающих сохранность христианского учения в его первоизданном виде. В уже упоминавшемся уставе братства православных христиан во Львове сказано «... если и епископ пойдет против закона истины и станет править Церковь не по правилам святых апостолов и святых отцов, то такому епископу да противятся все как врагу истины»²³³. Данный подход, экстраполированный на общественное правосознание, наделяет его определённым духовным иммунитетом против безропотного восприятия эталонов должного, вырабатываемых законодателем в угоду сиюминутной целесообразности.

Стремясь сберечь изначальную, незримую, духовную связь человека с его Создателем, Православная Церковь, будучи более консервативной, нежели Католическая и тем более Протестантская церкви, сохранила первоизданную, незамутнённую интерпретацию учения о Святой Троице. Наряду с расхождениями во взглядах на триединую сущность Бога, православию исторически чужд также и присущий католикам юридический взгляд на грех,

²³³ Макарий Булгаков. История Русской Церкви. Книга пятая. М., 1996. С. 230.

его последствия и рациональные методы спасения от него. Православие не приемлет свойственного католицизму юридического понимания спасения как сделки человека с Богом. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр) пишет, что «...грех нужно рассматривать в основном не в юридических терминах (как нарушение морального кодекса), а скорее, в экзистенциальной перспективе, как невыполнение своего предназначения. Грех – нехватка подлинной человечности, а значит, прежде всего – утрата родства, близости. Быть людьми в соответствии с образом Бога-Троицы значит любить друг друга, следуя взаимной любви Лиц Троицы. Таким образом, греховность как нехватка подлинной человечности отделяет от Бога и от ближнего. Это отсутствие единства. Как говорит св. Макарий (IV в.), “в аду мы не видим лиц друг друга”»²³⁴.

Сохранённая русской православной культурой первоначальная оценка греха и путей спасения от него имеют вполне очевидную проекцию на современную реальность и определяют отличные от западных христиан варианты моральной и правовой оценки преступлений. Православие не восприняло пелагианскую доктрину самоспасения человека и католическую идею спасения за счёт удовлетворения Бога и спасения души покупкой индульгенции, и тем более протестантской идеи о возможности заключения сделки с Богом либо спасения за счёт чужого благочестия. Православный подход к спасению имеет синергийный характер и предполагает совместную работу человека и Бога во имя спасения души. В целом одно из основных отличий православия от католицизма, допускающего возможность спасения за счёт Божественной благодати, а тем более протестантизма, дающему человеку надежду на спасение наличием одной лишь веры, заключается в том, что православие предполагает деятельное молитвенное участие человека, его соработание с Богом в деле спасения собственной бессмертной души. Многовековыми разногласиями между христианскими конфессиями Востока и

²³⁴ Диоклийский Каллист (Уэр). Понимание спасения в православной традиции / Учение о спасении в разных христианских конфессиях. М., 2005. С. 12.

Запада по сущностным теологическим проблемам обусловлено то, что исторически на православном Востоке веками складывалась система ценностей, основанная на нравственных критериях духовного порядка, в то время как на Западе сформировалась цивилизация, в которой основным мотивационным фактором должного поведения людей в социуме являются не идеалы духовного мира, а прагматичный расчёт. Отголоски этих разногласий мы можем наблюдать через много веков и в нашей реальной действительности. Если светской этике и законодательству Запады свойственен рационалистический подход, сформулированный католицизмом и протестантизмом, то в русской православной культуре синтез языческих обычаев и христианских заповедей породил на бытовом уровне свои своеобразные варианты представлений о моральных нормах и правилах социального общения.

Православное учение отделяет человека от совершённого им греха. Согласно православному учению человеком в повседневной реальности должен руководить не страх наказания, а стремление к духовному преображению (метаморфозе) и изжитию греха в собственной душе с Божественной помощью. В своё время Архиепископ Сергей Страгородский писал: «Не понимая, почему грех ведет к смерти и пр., себялюбвец объясняет это себе только внешне, – тем, что Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому, и спасение он понимает только, как перемену гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека. А раз спасение или, говоря точнее, оправдание есть вышеестественное дело Божественного сознания, то и следствие оправдания – освящение естественно приписать тому же Божественному решению. Отсюда – то сверхъестественное превращение, которым протестантизм и католичество хотят уничтожить в оправданном человеке грех (так как грех и после оправдания навлекал бы на человека гнев Божий)²³⁵. Далее он пишет: «Смерть сама по себе не страшна для православного, он боится «смерти, скрывающейся

²³⁵ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении / Печатается по изданию 1898 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1991. С. 146-147.

внутри, в сердце», боится «смерти внутренней», потому что только она и есть для него «истинная смерть». Освободить истинного последователя Христова от всех последствий греха, но не освободить от самого греха, значит не только не спасти его, но и подвергнуть самой горькой и страшной участи, какую только он может себе вообразить: вечно жить и вечно грешить, – это для него хуже геенны»²³⁶. «... в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха самого в себе, избавление же от мук и страданий примет в качестве простого следствия, которое в сущности ничего не прибавляет к полученному благу... Спасение для православного прежде всего и главным образом есть избавление от греха»²³⁷.

Спасение понимается в православии не как одномоментный акт, а как непрерывный процесс, протекающий в течение всей человеческой жизни. Поэтому православие изначально расценивает институт индульгенций и учение о чистилище, как инструменты, позволяющие создать в сознании человека ложную иллюзию избавления от греха и спасения души. Православие не видит иного пути в деле избавления от греха кроме как через молитвенный труд и личное обращение человека за помощью к Богу в метаморфозе его собственной души, с целью возрождения в ней утраченной способности воспринимать Божественную любовь и воссоздания изначально единого с Богом. Платон Игумнов арх. отмечает, что «по учению Церкви, в грехе было нарушено единение человека с Богом как источником жизни»²³⁸. «Но главным последствием греха является потеря человеком сверхъестественного блага, лишение плодов спасительной благодати, сообщающей человеку дары духовного мира, радости, любви и свободы. Утрата благодатных даров ведет личность к отчуждению в области межличностных отношений и к внутреннему обеднению, которое человек, в случае одержимости страстью гордости, пытается компенсировать путем достижения внешнего превосходства над

²³⁶ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении / Печатается по изданию 1898 г. (орфография первоисточника соблюдена). М., 1991. С. 147-148.

²³⁷ Там же. С. 148.

²³⁸ Добросельский П.В. Общие аспекты православной психологии. М., 2011. С. 152.

всеми, кто его окружает. Поэтому отчуждение личности и ее установку на соперничество также следует считать важнейшими последствиями греха»²³⁹.

По мнению исследователей «в основании русской духовной традиции лежит идея о приоритете благодатной любви над законническими отношениями, веры и нравственности над правовыми основаниями. Эта мысль прослеживается со времени произнесения Киевским Митрополитом Иларионом «Слова о Законе и Благодати» (между 1037 – 1050 гг.) в произведениях русских духовных писателей, светских авторов, народной поэзии и прозе. Более того, изучение особенностей национального менталитета русского народа позволяет с уверенностью утверждать, что данное представление о приоритете благодатной любви над законностью является русским национальным культурным архетипом, т.е. имеет значение некоего базисного элемента культуры, с помощью которого формировались константные модели русской духовной и общественной жизни. Одной из таких константных моделей, при изучении которой явно прослеживается влияние указанного культурного архетипа, является русская правовая культура и правосознание русского народа»²⁴⁰.

Сравнивая значение фактора морали для культур Запады и России, Ю.И. Александров говорит, «на Западе знания и очень много других представлений свободны от морали. Знание как таковое, ум как таковой... А у нас все представления, как я уже говорил, «моральны». Поэтому для русского решение моральной дилеммы жутко сложное по сравнению с западниками»²⁴¹. «Есть социологические исследования, которые подтверждают, что все социальные представления в России пронизаны моралью, мораль и нравственность включены всюду»²⁴². Это различие в ценностной мотивации породило и отличительные особенности моральной и правовой оценки преступления в русской православной культуре и западной культуре.

²³⁹ Добросельский П.В. Общие аспекты православной психологии. М., 2011. С. 153.

²⁴⁰ Дмитриева Л.М. Религиозная парадигма в духовной культуре общества. М., 2006. С. 165.

²⁴¹ Александров Ю.И. Какой национальности ваш мозг?

URL http://www.ng.ru/science/2012-03-14/9_nationality.html?mprint (дата обращения 15.03.2012 г.).

²⁴² Там же. URL http://www.ng.ru/science/2012-03-14/9_nationality.html?mprint (дата обращения 15.03.2012 г.).

В отличие от католицизма, а тем более протестантизма, заразивших западный мир вирусом конкуренции всех со всеми, православная традиция несёт в себе коллективистское, соборное начало, чувство взаимной солидарности. Главным моральным законодателем соборности является идея святости земли русской, на фоне которой эгоистические интересы индивида представляются менее существенными. Ф.М. Достоевский выражает эту идею словами Сони, которая, жалея Раскольникова за нравственные муки, на которые он себя обрёл совершённым преступлением, предлагает ему – «поди сейчас сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету, на все четыре стороны, и скажи всем, вслух: «Я убил!» Тогда Бог опять тебе жизни пошлет»²⁴³.

Н.А. Бердяев, также подметивший идею святости русской земли в православном сознании, пишет «для русской религиозной души святится не столько человек, сколько сама русская земля, которую «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя». И в религиозных ведениях русского народа русская земля представляется самой Богородицей. Русский человек не идет путями святости, никогда не задается такими высокими целями, но он поклоняется святым и святости, с ними связывает свою последнюю любовь, возлагается на святых, на их заступничество и предстательство, спасается тем, что русская земля имеет так много святынь»²⁴⁴.

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр) пишет: «Все когда-либо жившие люди взаимосвязаны. Это не значит, что мы юридически отвечаем за грех Адама, понимаемый как действие по свободному выбору, но мы принадлежим к одному телу и «ответственны за всех и все». По этому поводу в романе Достоевского «Братья Карамазовы» старец Зосима говорит: «Все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается...»

²⁴³ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982. Т. 5. С. 408.

²⁴⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 290.

Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской»²⁴⁵.

Православным сознанием изначально отторгается сама мысль абсолютизации личностной свободы индивида и его комфортного существования автономно от Бога. Так, по мнению М. Бахтина, «суть несходства западных и восточных понятий о свободе в другом – в различии их глубинного идейного содержания (теоцентрический взгляд на личность в первом случае и пантеистический, космоцентрический – во втором), а также в тех издержках, которые проявились в конкретных социально-исторических процессах. В первом случае – это эгоцентризм, гипертрофия внешней активности индивидуального «я», во втором – тенденция пассивности, бегства, самоотключения от мира и людей, самозамыкание в отрешенной созерцательности»²⁴⁶. Поэтому для Раскольникова в критически важный для него момент жизни вопрос о существовании Бога и его всемогуществе даже не возникает. Тогда как у героя Т. Драйзера Клайда Гриффитса, оказавшегося в похожей ситуации, возникают вопросы: «Что же это все означает? Есть ли Бог? Вмешивается ли он в дела и поступки людей, как утверждает мистер Мак-Миллан? Правда ли, что в тяжкую минуту можно обратиться к нему или к какой-то иной всемогущей силе и просить о помощи, даже если ты прежде никогда не верил? <...> Но захочет ли эта таинственная сила помочь? Существует ли она, слышит ли людские молитвы?»²⁴⁷.

С. Булгаков пишет: «Само собою разумеется, православие не знает автономной этики, которая представляет преимущественную область и своеобразный духовный дар протестантизма. Этика для православия религиозна, она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически»²⁴⁸. «Православие не имеет разных масштабов морали, но употребляет один и тот же масштаб в применении к разным положениям в

²⁴⁵ См.: Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Понимание спасения в православной традиции / Учение о спасении в разных христианских конфессиях. М., 2005. С. 17.

²⁴⁶ Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984. С. 407.

²⁴⁷ Драйзер Т. Американская трагедия М., 1980. С. 854.

²⁴⁸ Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 324.

жизни. Оно не знает и разной морали, мирской и монашеской, различие существует лишь в степени, в количестве, а не в качестве. Можно в этом прямолинейном максимализме монашеского идеала видеть нежизненность и мироотреченность православной морали, которая оказывается безответна перед вопросами практической жизни в ее многообразии. Поэтому может казаться, что преимущество оказывается здесь на стороне гибкого и практичного католицизма с его двумя моральями, для совершенных и несовершенных (заповеди и советы), так же как и протестантизма с его мирской этикой повседневной честности»²⁴⁹. Православные нравственные критерии оценки имеют жёсткую конструкцию, не допускающую изменения взглядов на истину в угоду сиюминутным реалиям сущего. С.Н. Булгаков пишет, что «однако негибка и максималистична сама истина, которая терпит неполноту своего осуществления, но не мирится с умалением и полуистинами. Христианский путь есть путь узкий, и нельзя его расширять. Поэтому в основных принципах не может быть сделок или уступок в сторону приспособления»²⁵⁰. Поддерживая соборность, православие, тем не менее, не признаёт вмешательство со стороны социума во внутренний духовный мир человека. Н.А. Бердяев отмечает, что «...русские – коммюнитарны, но не социализированы в западном смысле, т.е. не признают примата общества над человеком»²⁵¹.

В вопросах оценки собственного поведения и регулирования взаимоотношений индивида и социума православие возлагает основной упор на нравственную самодисциплину личности. Однако данный духовный инструмент не всегда является надёжным средством достижения надлежащего правопорядка в обществе. Поражённая грехом, человеческая натура остаётся порой слабо восприимчивой к сигналам этого внутреннего регулятора, не подкреплённых своевременным и адекватным воздействием на её внешнюю сущность и сознание.

²⁴⁹ Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 324-325.

²⁵⁰ Там же. С. 325.

²⁵¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 46.

Критически оценивая возможности нравственной самодисциплины русского народа, Н.А. Бердяев замечает «у русского человека недостаточно сильно сознание того, что честность обязательна для каждого человека, что она связана с честью человека, что она формирует личность. Нравственная самодисциплина личности никогда у нас не рассматривалась как самостоятельная и высшая задача. В нашей истории отсутствовало рыцарское начало, и это было неблагоприятно для развития и для выработки личности. Русский человек не ставил себе задачей выработать и дисциплинировать личность, он слишком склонен был полагаться на то, что органический коллектив, к которому он принадлежит, за него все сделает для его нравственного здоровья»²⁵². Принимая во внимание такую оценку нельзя, однако, забывать, что русская культура не имеет в своей истории не только рыцарства, но и тесно связанных с данным явлением крестовых походов, когда Католическая Церковь именем Всевышнего лицемерно освящала греховную, по своей сути, организацию жизни западноевропейского социума, создавала идеологическую базу, оправдывающую грех массовых, насильственных преступлений против людей иной веры. Идеализация крестовых походов зародила в общественном сознании европейцев многовариантность в оценке преступлений. Варианты оценки преступления с точки зрения сильного и с точки зрения слабого не одинаковы и могут быть диаметрально противоположны, так как критерием истинности выступает не Божественная правда, а сиюминутная целесообразность материального характера. В сознании европейцев нравственным стало считаться то, что выгодно, а также подтверждено силой оружия и закона.

Православные христиане придерживаются правила, согласно которому вера в Христа по своей сути диспозитивна, является продуктом внутреннего духовного выбора человека и не может быть навязана индивиду извне, внешними силами, вопреки воли индивида. В православии отсутствует

²⁵² Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 289.

стремление насильственным образом внедряться в чужие культуры и навязывать собственное видение должного порядка отношений и оправдывать насильственные преступления против людей иной веры. Епископ Диоклийский Каллист пишет, «в «Послании к Диогнету» (II в.) написано: «Бог послал Сына своего, чтобы спасти нас – убедить нас, но не заставить, ибо насилие чуждо Богу». Бог хочет, чтобы все были спасены (1Тим. 2:4). Он стучится в дверь, а не ломает ее силой. Он ждет, чтобы мы Ему отворили (ср. Откр. 3:20)»²⁵³. Для общественного сознания, основанного на православных идеях, являются неприемлемыми, как само устремление строить материальное благополучие социума за счёт других людей, так и оправдание авторитетом Церкви подобных деяний. При оценке преступления главным критерием должного для православного сознания является Божественная истина, а в основании отношения к преступнику лежит триединая Божественная любовь.

На глубокое, сущностное, цивилизационное различие двух христианских культур и даже на вред западного образа жизни для России в своё время обращал внимание Р.М. Рильке. Анализируя его творчество, К.М. Азадовский пишет: «Мысль о том, что Запад чужд и даже опасен для России, что русский народ кормится «божьим хлебом» и т. п., Рильке впоследствии повторит не раз в своих статьях и письмах. Но этого мало. Выясняется, что в богоизбранной России «от Бога идет и многое другое. Кажется, что все новое идет оттуда: каждое платье, каждое кушанье, каждая добродетель и даже каждый грех должен быть одобрен Богом и потом лишь входит в обычай»²⁵⁴.

Однако в течение последних десятилетий в общественном сознании под лозунгом свободы личности идёт активное наступление на традиционные для российского общества нравственные идеи и ценности, создаётся иллюзия необходимости либерализации отношения к греху, цель которой заключается в продвижении западного рационального взгляда на мир и потребительского уклада повседневной жизни. Утвердившись и эволюционируя на Западе, эта

²⁵³ Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Понимание спасения в православной традиции / Учение о спасении в разных христианских конфессиях. М., 2005. С. 23.

²⁵⁴ Азадовский К.М. Рильке и Россия : Статьи и публикации. М., 2011. С. 39.

иллюзия постепенно получает признание в своей правоте и на российской почве, что создаёт проблему сохранения собственной идентичности и духовно-нравственных традиций миропонимания, в том числе и в сфере оценки российским общественным сознанием деликта и меры ответственности за противоправное поведение.

Вера в справедливость на основе закона никогда не была сильной стороной отечественного общественного сознания. Исторически для народов России первостепенное значение имеют духовные, нравственные основания, формальная законность традиционно является фактором второстепенным. В основе отечественного понимания справедливого мироощущения лежат традиционные христианские представления о добре и зле, а главным инструментом оценки при определении меры наказания за допущенное правонарушение, является не меркантильный расчёт и выгода, а не имеющая материального эквивалента, дарованная человеку Всевышним совесть. Во время суда над женщиной, виновной в супружеской измене, Господь воззвал к совести судей «...кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Евангелие от Иоанна, 8:7), и те критически оценив сами себя, не стали её казнить. В. В. Ахматов со ссылкой на Феофана Затворника пишет: «...совесть есть желательная или деятельная сила (способность) человеческого духа, указывающая человеку на добро и требующая его исполнения. Будучи тесно связана с разумом и чувством, совесть обладает практическим характером и может быть названа практическим сознанием. Если разум познает, а чувства ощущают, то совесть как деятельная сила, определяет вид деятельности духа по отношению к познаваемому разумом и ощущаемому чувствами предмету»²⁵⁵.

На этом фоне воспринимаемая у Запада перманентная гуманизация правовой системы на секулярной, бездуховной основе порождает целый ряд проблем в обеспечении правопорядка и правоприменении. Одна из них заключается в том, что привносимые в многонациональное и

²⁵⁵ Ахматов В.В. Проблема совести в восточной святоотеческой письменности (нравственно-этические аспекты) URL <http://www.sworld.com.ua/index.php/en/philosophy-and-philology-411/religious-411/11839-411-0160>. (дата обращения 20.07.2011).

многоконфессиональное по своей структуре общественное правовое сознание западные принципы приоритета прав личности сталкиваются в реальной действительности с отсутствием общепринятого понимания меры вины и наказания. Критерии, устанавливающие пропорции между причинённым вредом и наказанием, не имеют чётких границ и разбалансированы. В связи с этим западные новации задействуются избирательно и непоследовательно, в угоду сиюминутным политико-экономическим реалиям. Усложняет ситуацию и то, что исторически суд в России воспринимается не как независимый и авторитетный институт, воплощающий справедливость, а как карающая, своевольная машина. Необходимо также учитывать, что само понимание справедливости на Востоке и на Западе различное. В отличие от Западного, носящего юридический рациональный характер, в православии справедливость понимается с позиции Божественной любви к людям, а высшим критерием является Божественная правда, а не нормы позитивного права. В православном сознании термин «справедливость» в отличие от католического не столь формализован и в большей степени ориентирован на нравственные правила поведения в повседневной жизни. В обыденном православном сознании, в отличие от западного, справедливость не тождественна закону и ассоциируется прежде всего с такими понятиями, как «правда», «обычай». Для православного сознания свойственно представление о суде, как о самоуправном персте судьбы, для которого закон является только средством причинения человеку несправедливых обид и борьба с которым не имеет смысла. Подтверждением этого являются русские народные пословицы: «Законы святы, да судьи крючкваты (супостаты)», «Не бойся закона, бойся законника (судьи)», «Закон дышло: куда хочешь, туда и воротишь (туда и вышло)», «Где закон (или: законники) там и обида»²⁵⁶.

Декларативность и неопределённость целого ряда норм позитивного права и возможность их широкого толкования на основе субъективного усмотрения суда, а также отсутствие реальной персональной ответственности судей перед

²⁵⁶ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х тт. М., 1981. Т.1. С. 589.

обществом за принятые решения приводят к пренебрежению с их стороны формализованным правопорядком и, тем самым, создаётся реальная угроза самому общественному правопорядку. Это явление было в своё время зорко подмечено М.Е. Салтыковым-Щедриным «нет ничего опаснее, как воображение прохвоста, не сдерживаемого уздою и не угрожаемого непрерывным представлением о возможности наказания на теле»²⁵⁷. Тенденция безответственности продолжает иметь место и в настоящее время и довольно чётко прослеживается в наличии в российском законодательстве большого количества норм, не обеспеченных соответствующим механизмом принуждения в случае их неисполнения. Законодатель, вводя обязанность, но не закрепляя юридической ответственности за невыполнение этой обязанности, придаёт декларативный характер самой норме закона и по существу оставляет оценку полноты и качества исполнения на субъективное, внутреннее усмотрение правоприменителя. Поэтому наличие законодательных санкций не всегда гарантирует их своевременное и полное применение к лицу, посягающему на признанные обществом нормы, ценности и идеалы. Подобное положение дел порождает у людей, наделённых властными полномочиями, ощущение своей личной безответственности, а в обществе возникают сомнения в способности государственных институтов адекватно разрешать насущные вопросы социально-экономической и политической жизни, подрывается вера в закон, провоцируется неудовлетворённость существующей реальностью. В окружающей действительной жизни нередко можно наблюдать картину, когда неполная правовая определённость способствует селективному избирательному правоприменению в повседневной жизни. В результате практическая деятельность конкретных субъектов правоприменительной деятельности, принимающих решения в таких условиях, может приобретать внешне законный, но по существу имитационный, вредный для общества, и по существу противоправный характер.

²⁵⁷ Салтыков-Щедрин М.Е. История одного города / Салтыков-Щедрин М.Е. Избранные произведения. М., 1971. С. 439.

Сомнения граждан в справедливости принятых судом решений может быть объяснено ещё и тем, что чувство справедливости всегда субъективно и основано на внутреннем духовном видении человеком соответствия вынесенного судом решения Божественной правде. Даже безупречное с юридической точки зрения решение суда может восприниматься как несправедливое при использовании в качестве эталона должного Божественных истин. Традиционно русские считали, что «в Боге нет неправды»²⁵⁸. Подобные оценки могут иметь место как в случае присутствия в деле конфликта политических, классовых или этнических групп, так и в частном случае по причине несоответствия решения суда нравственному эталону должного, задаваемого религиозным сознанием. В своё время Н.А. Бердяевым было замечено, что «у русских и, может быть, только у русских есть сомнение в справедливости наказаний»²⁵⁹. Н.А. Бердяев считал, что «два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионистическая стихия и аскетически-монашеское православие»²⁶⁰.

Одну из характерных особенностей русского национального типа Н.А.Бердяев назвал тёмным вином. Он не дал точного определения этого качества, но суть его вполне понятна из его текста. «В русской политической жизни, в русской государственности скрыто темное иррациональное начало, и оно опрокидывает все теории политического рационализма, оно не поддается никаким рациональным объяснениям. Действие этого иррационального начала создает непредвиденное и неожиданное в нашей политике, превращает нашу историю в фантастику, в неправдоподобный роман»²⁶¹. Тёмным вином опьянена не только власть. «В русской земле, в русском народе есть темная, в дурном смысле иррациональная, непросветленная и не поддающаяся просветлению стихия. Как бы далеко ни заходило просветление и подчинение культуре русской земли, всегда остается осадок, с которым ничего нельзя

²⁵⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х тт. М., 1981. Т.1. С. 103.

²⁵⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 46.

²⁶⁰ Там же. С. 5.

²⁶¹ Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 49.

поделать»²⁶². Развивая тему тёмного вина, Н.А. Бердяев фиксирует, образно говоря, его предельную крепость «всякое идеализирование природно-стихийной народной мистики враждебно культуре и развитию. Это реакционное идеализирование нередко у нас принимает форму упоенности русским бытом, теплом самой русской грязи и сопровождается враждой ко всякому восхождению»²⁶³.

При оценке меры справедливого наказания за совершённое преступление определённое значение для суда играет выяснение внутреннего духовного состояния преступника, наличие у него умысла на совершение преступления и его способности к чистосердечному раскаянию и покаянию, отражающие традиционное восприятие нашим общественным сознанием православного вероучения о спасении.

Может быть, в силу этих причин, в отличие от персонажа романа Т.Драйзера, приговорённого за сомнительное с юридической точки зрения преступление к смертной казни, для чистосердечно раскаявшегося Раскольникова за убийство двух человек – «приговор, однако ж, оказался милостивее, чем можно было ожидать, судя по совершенному преступлению, и, может быть, именно потому, что преступник не только не хотел оправдываться, но даже как бы изъявлял желание сам еще более обвинить себя»²⁶⁴. «Одним словом, кончилось тем, что преступник присужден был к каторжной работе второго разряда, на срок всего только восьми лет, во уважение явки с повинною и некоторых облегчающих вину обстоятельств»²⁶⁵.

Другая проблема обусловлена различием жизненных укладов на Востоке и на Западе. Рационализация религиозной жизни привела на Западе к детерминизации повседневного уклада жизни рациональными смыслами и определила отношение общества к преступнику и совершенному им преступлению через призму материальных критериев оценки причинённого

²⁶² Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 51

²⁶³ Там же. С. 51.

²⁶⁴ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982. Т.5. С. 519.

²⁶⁵ Там же. С. 520.

вреда. В России материальный фактор не оказал определяющего влияния на религиозные традиции и духовную культуру общества. При формировании отношения к преступлению и преступнику определяющим фактором является оценка внутреннего, духовного мира человека, совершившего то или иное противоправное деяние, а не тяжесть причинённого материального вреда. Так, например, Н.А. Бердяев пишет: «Русские суждения о собственности и воровстве определяются не отношением к собственности как социальному институту, а отношением к человеку»²⁶⁶. Далее в этой же работе он отмечает «душа русского никогда не поклонялась золотому тельцу и, верю, никогда ему не поклонится в последней глубине своей. Но русская душа склонна опускаться в низшие состояния, там распускать себя, допускать бесчестность и грязь. Русский человек будет грабить и наживаться нечистыми путями, но при этом он никогда не будет почитать материальные богатства высшей ценностью, он будет верить, что жизнь св. Серафима Саровского выше всех земных благ и что св. Серафим спасет его и всех грешных русских людей, предстательствуя перед Всевышним от лица русской земли. Русский человек может быть отчаянным мошенником и преступником, но в глубине души он благоговеет перед святостью и ищет спасения у святых, у их посредничества»²⁶⁷.

В глубинном понимании русского народа преступление – это болезнь души. Исследователи отмечают, что «одной такой «сокрытой» в русском народе идеей является, по Достоевскому, представление о преступлении как о несчастье, а о преступниках – как о несчастных людях. Достоевский подчеркивает, что идея эта чисто русская. Однако, по Достоевскому, оправдательные приговоры русских присяжных – это не результат действия этой «скрытой» идеи, а результат безнравственной деятельности адвокатов, которые ради профессионального успеха («нет, подлинно недаром деньги берут») готовы списать и списывают все преступления на среду. Очевидно, Достоевский имеет здесь в виду факт «безбожного отщепенства от

²⁶⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 46.

²⁶⁷ Там же. С. 290.

государства», по выражению П.Б. Струве, части, и притом значительной, русских судейских чиновников. По Достоевскому, народ не отрицает преступления и знает, что преступник виновен. Достоевский глубоко уверен, что русский народ, обвиняя себя вместе с преступником, тем-то и доказывает, что не верит в «среду», а верит, напротив, что среда зависит вполне от него, от его непрерывного покаяния и самосовершенствования. Однако, по-видимому, эти «сокрытые», бессознательные идеи русского народа, как их называл Достоевский <...> были и остаются настолько не поддающимися какой-либо рационализации, что трудно ожидать от нас, что мы «зло назовем злом» и возьмем на себя, таким образом, половину тяготы приговора»²⁶⁸.

Для русской культурной традиции присуще сострадание в отношении к преступникам после их ареста, как к больным, несчастным людям, которым предстоит всю оставшуюся жизнь переносить духовные муки за совершенные преступления. Возможно, это результат того, что умаляя роль и значение вполне понятных для реального человека материальных критериев мер вины и неотвратимости адекватной ответственности за совершённое зло в реальном мире, православная традиция предполагает неминуемую ответственность за него непосредственно перед Всевышним на Страшном Суде в посюстороннем мире. Тем самым, в обыденном сознании возникает представление об отсрочке наказания на неопределённое время, а отсутствие в Евангелии ясно сформулированных критериев оценки степени наказания за тот или иной поступок на Высшем Суде, может способствовать появлению ложных иллюзий возможности смягчения наказания или вообще освобождения от него в надежде на безмерное Божественное милосердие и безграничную любовь к людям, как следствие в сознании человека может сформироваться чувство безответственности за свои помыслы и действия в реальной действительности.

Эти отличия предопределяют повседневную юридическую практику и снисходительно-добродушное отношение в общественном сознании к ненадлежащему, с юридической точки зрения, поведению в сфере

²⁶⁸ Дмитриева Л.М. Религиозная парадигма в духовной культуре общества. М., 2006. С. 170-171.

гражданского правовых отношений, соблюдению договорной дисциплины, налогового законодательства и т.п. правонарушениям, посягающим на материальные блага. Приоритет целесообразности и обычая над юридически оформленной и закреплённой нормой поведения присущ отечественному менталитету исторически. Поэтому отработанный в течение многих веков и доведённый на Западе до автоматизма механизм адекватного юридического регулирования поведения индивида в обществе, вне зависимости от его социального статуса, понимание справедливости и полезности принуждения к соблюдению признанных обществом юридических норм исторически слабо приживается на российской почве. Присущие окружающей нас правовой реальности такие негативные явления, как подмена поиска объективной истины состязательностью судебного процесса, избирательное применение законов, и/или применение санкций за одинаковое нарушение в зависимости от социального статуса нарушителя, объективно усиливают роль внутреннего духовного регулятора. В силу указанных причин поведение индивида в большей степени зависит не столько от правовой составляющей, сколько от его внутренней нравственной позиции в той или иной жизненной ситуации. Православие максималистски нацеливает верующего человека, а также человека, стремящегося стать христианином, на недостижимый для простого смертного Божественный идеал должного. В православном сознании справедливость не отождествляется с юстицией и судом. Это приводит к тому, что интеллектуальные поиски истинной справедливости осуществляются с опорой на совесть человека и порой на неписанные обычаи, традиции, но не на нормативно-правовые акты государства. С утратой совести своего изначального свойства «деятельной силы» и проводника между Святым Духом и духом индивида, она становится ненужной обузой для его духовного мира. Поскольку только совесть может бескомпромиссно поставить перед человеком вопрос целесообразности траты жизненных сил и энергии ради достижения преходящих секулярных жизненных смыслов. Представляется, что в случае преобразования отечественного культурного пространства в соответствии с

прозападными представлениями о справедливом мироустройстве потребует не только приведения в соответствие западному эталону внешних регуляторов, но и перенастройки внутреннего, духовного регулятора на прагматическую волну индивидуализма и эгоизма. Прежде всего, это неминуемо приведёт к ослаблению такого внутреннего, духовного регулятора социально значимого поведения личности в социуме как совесть, и разрушению метафизической связи человека с его Создателем. Свободное от ересей православное правосознание вполне гармонирует с идеями о необходимости принуждения к соблюдению юридических норм. Православная традиция допускает мысль о том, что насилие оправданно и справедливо, если законодательство последовательно и четко выражает идеи не только защиты прав и свобод человека, но и соблюдения Божественной любви к человеку и не противоречит его естеству. Поэтому искусственное ограничение выбора вариантов оценки преступления и преступника рамками сущего в современном общественном сознании не конструктивен даже с точки зрения прагматизма.

В советский период нашей истории атеистически настроенное руководство страны, понимая высокую значимость такого мотивационного фактора, как вера человека в сверхъестественное, пыталось подменить религиозную нравственность светской моралью. Ярким примером такой подмены являлся «Моральный кодекс строителя коммунизма», в котором по существу перефразированы христианские идеи и ценности применительно к политико-экономической реальности того периода. Д.М. Федяев пишет: «Когда состояние общества не дает серьезных оснований для деятельной надежды, появляется необходимость чем-то заменить ее. <...> Перефразируя известную мысль «религия – опиум», назовем надежду – заменитель наркотической, или компенсаторной»²⁶⁹. «Не надо забывать, что наркотическая надежда, подкрепленная авторитетом, отвечает вполне естественной потребности людей видеть некоторую благоприятную перспективу. Веруют те, кто хочет верить.

²⁶⁹ Федяев Д.М. Надежда и безнадежность / Орехов С.И., Федяев Д.М. Еще раз о познании и вере. Омск, 2009. С. 89.

Именно поэтому надежна, которую дают свыше, приживается. Власть лишь придает ей конкретные формы, следит за «чистотой» веры. Одним из существенных признаков такой веры является моральный аспект, вернее, сомнение считается аморальным»²⁷⁰. Тем самым, светская мораль способствует вытеснению традиционной для России «социоцентрической»²⁷¹ религиозности из обыденной жизни людей и формированию «эгоцентрической»²⁷² религиозности. В советскую эпоху, когда религиозная деятельность не поощрялась, а социальная роль Церкви искусственно принижалась государством, светские идеалы кодекса строителя коммунизма имели больше общего с библейскими нравственными нормами, а не со светскими идеалам западного образа жизни. Эти принципы питали веру в справедливое мироустройство тех, кто искренне верил в коммунизм, и тех, кого считали атеистами. Советские люди мыслили такими духовными категориями, как светлое будущее всего человечества, всеобщее равенство, братство народов и т.п., приближавшими их к Богу. Поэтому в общественном правосознании того времени интересы общественного блага доминировали над интересами блага индивидуального. Можно предположить, что в рамках парадигмы христианской культуры советским людям понятие самопожертвования, одного из главных нравственных постулатов христианства, было столь же близко по духу, как нынешним верующим, а их восприятие несправедливости было не менее остро, чем у современных верующих.

В наше время фундаментальное расхождение традиционной христианской нравственности и секулярной морали стало обыденной реальностью. На наших глазах происходит ограничение жизненных смыслов людей заботой о личном благополучии и благополучии своих близких, деформация нравственных критериев оценки сущего, представлений людей о том, что является благом и добром, а что грехом и злом. В повседневной жизни это приводит к фрагментации общественного сознания социума по этническим, социальным,

²⁷⁰ Федяев Д.М. Надежда и безнадежность / Орехов С.И., Федяев Д.М. Еще раз о познании и вере. Омск, 2009. С. 91-92.

²⁷¹ См.: Пивоваров Д.В. Философия религии. М., Екатеринбург, 2006. С. 281.

²⁷² См.: Там же. С. 281.

имущественным, религиозным и прочим признакам, тем самым создавая угрозу дальнейшей перспективе исторического развития социума. Учитывая цивилизационную несхожесть России и Запада, перенос западных, секулярных жизненных смыслов на российскую почву не вызывает однозначного одобрения. Тем не менее, наличие постоянного стремления ориентироваться на Запад ставит общество перед необходимостью выбора приоритетов и принципов дальнейшего развития. В поисках справедливого мироустройства в России также как на Западе имели место идеи, отвергающие Ветхозаветный подход к преступлению и преступнику. Данное течение получило своеобразную трактовку у «непротивленцев», предполагавших отказ от противления злу насилием. Главным отличием от похожего направления европейской мысли было то, что это течение обосновывало свои идеи не с позиции материалистического гуманизма, а ссылаясь на девять заповедей Нового Завета (Заповеди Блаженства), которые учат людей любви к Богу и друг к другу, их воспитательное воздействие нацелено на внутренний, духовный мир человека, в отличие от десяти заповедей Ветхого Завета, имеющих преимущественно внешний, запретительный характер воспитательного воздействия. В одной из заповедей Христос говорит, «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф. 22:37). В другой он учит, «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:39).

С пришествием Иисуса Христа и обретением Нового Завета стало возможным исполнять положительную формулу «золотого правила этики»: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12). Данное указание имеет просоциальную направленность и обращается к внутреннему миру людей, способствует справедливому отношению к людям, совершившим преступление против принятых в обществе правил поведения, учит людей внутреннему, духовному противоборству греху и злу.

Призыв Господа терпеливо переносить испытания и преследования от плохих людей породил среди христиан определённое разномыслие. Широкое распространение в религиозном сознании получило представление о христианском смирении, как о рабской покорности, пассивности, безволия человека о том, что «Бог терпел, да и нам велел»²⁷³.

Подобное стало возможным в результате обращения к данным повелениям Господа без учёта норм Ветхого Завета. Сторонники данной концепции не учитывают то обстоятельство, что Иисус не отрицал десять заповедей Ветхого Завета Господа, а также Закон Моисея. «Не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков; не нарушать пришёл Я, но исполнить» (Мф. 5:17). В результате игнорирования представления о справедливости на основе принципа талиона: «...око за око, зуб за зуб...», установленного в Ветхом Завете (Левит. 24:20), появились мнения о том, что человек, руководствуясь принципом любви к ближнему, не должен обращать внимания на проявления зла и несправедливости реального мира. Подобный подход ставил под вопрос саму возможность сопротивления злу путём насилия.

Как нам представляется, довольно убедительно мнение о непротивлении злу опроверг А.А. Керсновский в своей работе «Философия войны». Опираясь на Священное Писание, он доказал, что христианину можно и нужно при определённых обстоятельствах применять насилие. Дискутируя со сторонниками концепции «непротивления злу», он писал: «Ошибка «непротивленцев злу» состоит в том, что личным поучениям Христа они стремятся придать характер общественный.

Христос учил: «ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку» (Мф. 5:39-40; Лука 6:29). Этим Он определил отношение человека к человеку. Сын Человеческий снёс издевательства книжников и озверелой толпы. Ему стоило лишь захотеть, лишь подумать – огонь небесный испепелил бы и судий и

²⁷³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х тт. М., 1981. Т.1. С. 103.

палачей. Он этого не сделал, явив миру неизреченный подвиг кротости и милосердия.

Но Христос снес багряницу и терновый венец – как относившийся к Нему лично. Мы же знаем, что узрев торгашей, оскверняющих святыню – Дом Отца Его – Он свил бич из веревок – и выгнал их вон.

Изгнание торгующих из храма достаточно ясно указывает всю ересь ссылки «толстовцев» и иных на Христа, якобы проповедывающего непротивление злу насилием. Мы не должны противиться злобствованиям ближнего, если эти злобствования относятся лично к нам. Но если этот ближний посягает на высшие ценности – наш долг воспротивиться ему»²⁷⁴. Представляется, что применение заповедей Нового Завета в неразрывной связи с десятью заповедями Ветхого Завета представляет сбалансированный синтез содержательно понимаемой справедливости и формализма позитивного права.

Таким образом, варианты оценки преступления, его степени опасности для общества, а также отношение к преступнику в общественном сознании нашего народа осуществляются с позиции человека соборного, ставящего во главу угла не столько нормы позитивного права, сколько традиционный порядок отношений в обществе на основе универсальных нравственных идей и ценностей христианства, высшим критерием справедливости которых является собственное понимание Божественной Правды. Нормы позитивного права, противоречащие Божественной истине, не воспринимаются такой личностью в качестве должного и нормального. Сами оценки являются функцией внутреннего духовного мира человека, а основным критерием справедливости является совесть индивида, а не нормы позитивного права. Оценку получает грех, как состояние души, первичный источник зла и преступления, а не человек, являющийся носителем этого греха, не собственно поступок. Сравнивая моральную и правовую оценку преступления на Востоке и на Западе христианского мира, мы пришли к выводу о том, что в западных христианских конфессиях в ходе эволюции права, правосознания и других форм духовности

²⁷⁴ Керновский А.А. Философия войны. М., 1995. С. 14.

первоначальное сущностное сродство понимания греха и светских правовых норм постепенно привело к фактическому отождествлению греховного поступка и преступления. Для русского православия типично отношение к греху преимущественно как к состоянию души. Иной раз оно коррелирует неприятием норм позитивного права и подкрепляющих его социальных институтов, оценивающих действия, а не помыслы. Отсюда, в частности, вытекает сосуществование «душевности», которая считается одной из атрибутивных характеристик русского народа, и снисходительного отношения к противоправным действиям. В противостоянии с насилием и беззаконием окружающей действительности сознание православного христианина в отличие от католиков и протестантов возлагает надежду не на правовую систему сильного государства, как продукт общественного договора, а на Божественную истину. Внутренняя убежденность в истинности Божественных идеалов и ценностей формирует личность, способную бросить вызов греховной реальности, даже если эта греховность и легализована авторитетом законодателя. На наш взгляд, вариативность и разнообразие моральной правовой оценки преступлений в христианских культурах Востока и Запада напрямую зависят от традиционного уклада жизни, формируемого на основе христианских идеалов должного и специфики учения о грехе и спасения от него в различных христианских сообществах, исторически сложившихся на конкретных территориях христианской цивилизации. Так, варианты оценки преступления и преступника в культурах, основанных на католических и протестантских религиозных учениях, являются функцией рационального разума. Оценка осуществляется с позиции успешного деятельного человека, для которого высшим критерием справедливости являются нормы позитивного права, а не сакральное представление о грехе. На Востоке при доминирующем положении православного феномена, которому не столь свойственен рационализм сущего, основу такой оценки составляет духовная сторона человеческой природы, внутреннее чувство справедливости, основанное на сакрализации греха.

Заключение

Современное российское общество испытывает реальную потребность в проектах справедливого мироустройства на основе нравственного эталона должного и нормального. В условиях глобализации процесс вхождения в нашу жизнь западных секулярных образцов мироустройства становится всё более активным. Перманентное строительство либеральных институтов в нашей стране ведётся за счёт вытеснения Церкви из обыденной жизни людей и отказа от традиционных для России христианских идей и ценностей, пересмотра представлений о должном и нормальном. Фундаментальное разделение на религиозную и секулярную мораль стало объективной реальностью. На наших глазах происходит деформация нравственных критериев оценки сущего, представлений людей о том, что является благом, а что – злом. В повседневной жизни это приводит к фрагментации общественного сознания социума по этническим, социальным, имущественным, религиозным и прочим признакам, тем самым создавая угрозу дальнейшей перспективе исторического развития социума. Учитывая цивилизационную несхожесть России и Запада, перенос западных жизненных, секулярных смыслов и представлений о должном и нормальном на российскую почву не вызывает однозначного одобрения. Тем не менее, наличие постоянного стремления ориентироваться на Запад ставит общество перед выбором приоритетов дальнейшего развития социума.

При всём при этом нельзя не отметить, что стремление к достижению справедливого мироустройства через нормативное регулирование привело на Западе к такому положительному явлению в правовой культуре, как практика сплошного применения закона без оглядки на социальный статус и имущественный ценз субъектов правоотношений. В отличие от Запада протестантский тезис о том, что богатство угодно Богу, не является ключевым для православной культурной традиции. Абсолютизация личностной свободы индивида и его комфортного существования автономно от Бога, изначально противоречит правовой культуре.

Отказ Запада от внутренних, нравственных христианских критериев должного и нормального породил в общественном сознании иллюзорную уверенность в том, что любые вопросы можно решить детальной регламентацией бытия и соответствующими механизмами контроля. Проблемы, порождаемые подобным подходом, становятся всё более объёмными и привлекают внимание исследователей. Одной из таких проблем является объективная необходимость в организации внешнего, всестороннего контроля за личностью. При отказе от внутренних, духовных регуляторов контроль над личностью со стороны социума должен носить тотальный характер и осуществляться помимо воли субъекта.

Вера в справедливость на основе закона никогда не была сильной стороной отечественной традиции. Возможно, в основу менталитета нашего народа заложен взгляд на закон не как на императив, подлежащий неукоснительному исполнению, а как на средство видения человеком своей собственной греховности и несостоятельности. Исторически для народов России духовные, нравственные основания играют значительную роль. В отличие от западного менталитета формальная законность традиционно, на уровне бытового правосознания, занимает второстепенную роль. В основе отечественного понимания справедливого мироустройства лежат традиционные христианские представления о добре и зле, о должном и нормальном, а главным критерием должного и нормального является не выгода, а не имеющая материального эквивалента совесть индивида.

Различия вариантов оценки преступлений на Востоке и на Западе имеют разные сущностные основания, обусловленные доминирующими религиозными феноменами. На Западе, где преобладают католичество и протестантизм, сформировались варианты оценки преступлений, обусловленные тварной, биологической природой человеческой личности. На Востоке, при доминирующем положении православного феномена, которому не столь свойственен рационализм сущего, основу такой оценки составляет духовная

сторона человеческой природы, внутреннее чувство справедливости, основанное на Божественной любви.

Представляется, что в условиях глобализации имеет смысл внимательно и осторожно относиться к применению в отечественной культуре западных вариантов оценки должного, нормального и греховного, противоправного. Необходимо всестороннее и непредвзятое изучение привносимых в наше общественное сознание новаторских идей и ценностей Запада. Копирование западных вариантов оценки должного и противоправного без их тщательного изучения может привести к утрате нашим обществом собственной идентичности в сфере правосознания.

В целях её сохранения, с рациональной точки зрения, было бы целесообразно опираться прежде всего на традиционные для нашего общества мировоззренческие идеи и ценности, основанные на таком религиозном феномене как православная концепция христианства. Православная этика, органично согласуясь с такими же конструктивными идеями и ценностями, содержащимися как в секулярных концепциях, так и в учениях иных религиозных конфессий, взаимодействующих между собой в культурном пространстве нашего общества, может способствовать снижению конфликтного потенциала в обществе. Социальное партнёрство Церкви и государства способно выступить созидательным, стабилизирующим фактором в развитии правовой системы и правового сознания в интересах всего нашего общества.

1. Августин, Блаженный Аврелий. Творения / Августин Блаженный; Сост., подгот. текста С. И. Еремеева. – СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, Т. 4, кн. 14-22: О граде божием. – 1998. – 586 с.
2. Азадовский, К. М. Рильке и Россия: Статьи и публикации / К. М. Азадовский. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 432 с.
3. Александров, Ю. И. Какой национальности ваш мозг? [Электронный ресурс] / Ю. И. Александров // URL http://www.ng.ru/science/2012-03-14/9_nationality.html?mpril (дата обращения 15.03.2012 г.).
4. Алексеев, Н. Н. Русский народ и государство / Н. Н. Алексеев ; Сост.: А. Дугин, Д. Тараторин. – М. : Аграф, 1998. – 635 с.
5. Андриевский, П. Православные учения о спасении. Православный журнал «Благодатный огонь» [Электронный ресурс] / П. Андриевский // URL: <http://www.blagogon.ru/biblio/326/> (дата обращения 19.07.2011 г.).
6. Ахматов, В. В. Проблема совести в восточной святоотеческой письменности (нравственно этический аспект) [Электронный ресурс] / В. В. Ахматов // URL <http://www.sworld.com.ua/index.php/en/philosophy-and-philology-411/religious-411/11839-411-0160> (дата обращения 20.07.2011 г.).
7. Бандуровский, К. В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского / К. В. Бандуровский // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – 156-162 с.
8. Бебель, А. Будущее религии // Деятели международного рабочего движения о религии и церкви. – М. : Мысль, 1976 – 42-45 с.
9. Бердяев, Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев ; [вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного]. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. – 679 с.
10. Бердяев, Н. А. Падение священного русского царства : публицистика 1914-1922 / Н. А. Бердяев. – М., Астрель, 2007. – 1179 с.

11. Бердяев, Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н. А. Бердяев. Русская идея. Судьба России. – М. : «СВАРОГ и К». 1997. – 541 с.
12. Бердяев, Н. А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 208 с.
13. Большая советская энциклопедия / Главный ред. Б. А. Введенский. – 2-е изд. – М. : Государственное научное издательство «Большая советская энциклопедия». 1955. – 653 с.
14. Будзинский, С. Начала уголовного права Варшава. 1870. [Электронный ресурс] / С. Будзинский // URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum3736/item3793.html> (дата обращения 22.01.2012 г.).
15. Булгаков, С. Н. Православие : Очерки учения православной церкви / [Авт. предисл. Л. Зандер]. – М. : Терра : Ассоц. совмест. предприятий, междунар. об-ний и орг., 1991. – 415 с.
16. Бьюкенен, Патрик Дж. Смерть Запада / Патрик Дж. Бьюкенен ; [пер. с англ. А. Башкирова ; под общ. ред. К. оролева]. – М. : АСТ ; СПб : Terra fantastica, 2004. – 444 с.
17. Васечко, В. Н. Сравнительное богословие [Электронный ресурс] / В.Н. Васечко // URL: <http://lib.eparhiasaratov.ru/books/03v/vasechko/comparative/10.html> (дата обращения 12.07.2011 г.).
18. Вебер, Макс. Избранное: протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер ; [отв. ред. и сост. Ю.Н. Давыдов ; пер.: М. И. Левина, П. П. Гайдено, А. Ф. Филиппов]. – 2-е изд., доп. и испр. – М. : РОССПЭН, 2006. – 648 с.
19. Векленко П. В. Ситуационный подход в познании : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01 / Векленко Павел Васильевич. – Барнаул, 2013. – 274 с.
20. Византийский словарь : в 2 т. / [С. Ю. Акишин и др. ; сост. и общ. ред. К. А. Филатова]. – СПб. : Амфора [и др.], 2011. – Т. 2. М-Я. – 590 с.

21. Вольней, К. Ф. Избранные атеистические произведения : научное издание / К. Ф. Вольней ; АН СССР, Ин-т истории. – М. : Изд-во АН СССР, 1962. – 320 с.
22. Вольтер, Ф.-М. Бог и люди : в 2 т. Статьи, памфлеты, письма / Ф.-М. Вольтер ; АН СССР, Ин-т истории. – М. : Акад. наук СССР, 1961. Т. 1. – 440 с.
23. Вышеславцев, Б. П. Этика преображенного Эроса / Б.П. Вышеславцев. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
24. Галынский, М. С. Словарь крылатых слов и выражений : словарь / М.С. Галынский. – М. : РИПОЛ классик, 2005. – 640 с.
25. Гегель, Г. В. Ф. Философия права : [Пер. с нем.] / [Авт. вступ. ст., с.3-43, и примеч. В. С. Нерсесянц] ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1990. – 526 с.
26. Гейзенберг, В. Физика и философия. Часть и целое : учебное пособие / В. Гейзенберг ; [пер. с нем. Акчурина И.А., Андреева Э. П.] – М. : Наука. 1990. – 400 с.
27. Гертых, В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / В. Гертых // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – 87-101 с.
28. Гольбах, П. А. Избранные произведения : в 2 т. / П. А. Гольбах ; [пер. П. С. Юшкевич, ред., авт. предисл. Х. Н. Момджян.] – М. : Мысль, 1963. – Т. 2 – 790 с.
29. Гольбах, П. А. Избранные произведения : в 2 т. : [перевод с французского] / П. А. Гольбах ; [под общ. ред. Х. Н. Момджяна] ; Философ. наследие, Акад. Наук СССР, Ин-т философии. – М. : Соцэкгиз, 1963. Т. 1. – 1963. – 715 с.
30. Гольбах, П. Д. Письма к Евгении. Здравый смысл : научное издание / П. Д. Гольбах ; [ред., авт. предисл. Ю. Я. Коган.] - М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1956. – 455 с.

31. Грех. «Древо». Открытая православная энциклопедия [Электронный ресурс] URL: <http://drevo-info.ru/articles/3407.html> (дата обращения 20.07.2011 г.).
32. Гудинг, Дэвид. Христианство - опиум или истина? : [Перевод]. – М. : Моск. правда, 1992. – 42 с.
33. Гуманизм, атеизм, религия : научное издание / [Н. Аширов и др. ; отв. ред. П. Курочкин, Н. Мизов]. – М. : Политиздат, 1978. – 135 с.
34. Гусейнов, А. А. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. – М. : Мысль, 1987. – 592 с.
35. Давыдов, Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия : (Пробл. нравств. философии). – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Молодая гвардия, 1989. – 318 с.
36. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка : В 4 т. / В. Даль – М.: Изд-во Русский язык, 1981. – Т.1. А-З – 699 с.
37. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка : В 4 т. / В. Даль. – М.: Изд-во Русский язык, 1981. –Т. 2. И-О – 779 с.
38. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка : В 4 т. / В. Даль – М.: Изд-во Русский язык, 1982. – Т. 4. Р-У – 683 с.
39. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа : взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к германо-романскому / Н. Я. Данилевский ; [сост., авт. вступ. ст. и коммент. А. В. Репников, М. А. Емельянов- Лукьянчиков ; Ин-т обществ. Мысли]. – М. : РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ (РОССПЭН), 2010. – 663 с.
40. Демченко О. Н. Религия: взаимодействие рационального и иррационального : [монография] / О. Н. Демченко. – Норильский индустриальный институт. – Норильск. НИИ. 2008. – 217 с.
41. Денисов, С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды : учебное пособие по дисциплине " Культурология" / С. Ф. Денисов ; Омск. гос. пед. ун-т. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2004. – 215 с.

42. Денисов, С.Ф. Философско-антропологическая специфика иронии // С. Ф. Денисов, Л. В. Денисова, Л.М. Дмитриева. – Омский научный вестник. 2013. № 2 (116). – 97-100 с.
43. Десницкий, А. С. Жесток ли Бог Ветхого Завета? [Электронный ресурс] / А.С. Десницкий // URL: <http://www.pravoslavie.by/page/zhestok-li-bog-venthogo-zaveta> (дата обращения 18.02.2012 г.).
44. Деятели международного рабочего движения о религии и церкви : Западная Европа : конец XIX – начало XX в. : сборник / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС, Ин-т науч. атеизма ; [сост., авт. примеч.: Л. А. Андриенко, Л. П. Курпакова]. – М. : Мысль, 1976. – 271 с.
45. Дидро, Д. Избранные атеистические произведения : научное издание / Д. Дидро. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1956. – 478 с.
46. Дидро, Д. Избранные философские произведения : научное издание / Дени Дидро. – М. : Госполитиздат, 1941. – 279 с.
47. Дмитриев, М. В. Католицизм, православие и европейская идентичность. [Электронный ресурс] / М. В. Дмитриев // Круглый стол (22 мая 2007 г.) URL: http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/RGGU_discussion.htm (дата обращения 20.06.2011 г.).
48. Дмитриев, М. В. Представления о грехе и природе человека (христианская антропология) в средневековом католицизме и православии [Электронный ресурс] / М. В. Дмитриев // URL: <http://reset.ivanovo.ac.ru/courses/6-lectures/28-nature> (дата обращения 17.01.2013 г.).
49. Дмитриева, Л. М. Религиозная парадигма в духовной культуре общества / Л. М. Дмитриева, Ю. С. Бернадская, И. Г. Пендикова. – М. : Наука, 2006. – 286 с.
50. Дмитриева, Л. М. Социальное служение религиозных организаций : [монография] / Л. М. Дмитриева, Т. А. Костылева. – М. : Наука, 2006. – 321 с.

51. Добросельский, П. В. Общие аспекты православной психологии / П. Добросельский. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Грифон, 2011. – 336 с.
52. Достоевский, Ф. М. Искания и размышления : [Сборник] / [Авт. вступ. ст. Г. М. Фридендер, с.5-42 ; Примеч. Н.С. Никитиной]. – М. : Совет. Россия, 1983. – 464 с.
53. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф. М. Достоевский ; [Редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.) и др. ; АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом)]. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972-1986. – Т. 27: Дневник писателя за 1881. Автобиографическое. Dubia / [Текст подгот. и примеч. сост. А.М. Березкин и др.]. – 1984. – 463 с.
54. Достоевский, Ф. М. Преступление и наказание. Роман в 6-ти частях с эпилогом : в 12 т. / Достоевский Ф.М. Собрание сочинений – М. : Изд-во ПРАВДА, 1982. – Т.5. – 543 с.
55. Драйзер, Т. Американская трагедия / Пер. с англ. З. Вершининой и Н.Галь., Вступ. статья Я. Засурского. – М. : Худож. лит., 1980 – 887 с.
56. Дронов, М. Православная аскетика и протестантский подход к христианской этике [Электронный ресурс] / М. Дронов // URL: <http://waytohome.narod.ru/texts/polemika/askeza.htm> (дата обращения 19.07.2011 г.).
57. Дубровский, Д. И. Проблема идеального : научное издание / Д. И. Дубровский. – М. : Мысль, 1983. – 228 с.
58. Духовные основы христианства. Энциклопедия [Электронный ресурс] / URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pravoslavnaya_entsiklopediya_212-all.shtml (дата обращения 15.03.2012 г.).
59. Емельянов, Б. В. Николай Федоров и его «Философия общего дела» / Б. В. Емельянов, М. Б. Хомяков. – Псков : Изд-во Псковс. обл. ин-та повыш. квалиф. работников образ., 1994. – 100 с.
60. Емельянов, Б. В. Персонология русской мысли : Словарь. – Нижневартовск : Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2014. – 391 с.

61. Зеньковский, В. Основы христианской философии [Электронный ресурс] / В. Зеньковский // URL: http://krotov.info/libr_min/08_z/enk/ovsky_02.html (дата обращения 07.08.2012 г.).
62. Зыбковец, В. Ф. От бога ли нравственность (наука и религия о происхождении нравственности) / В. Ф. Зыбковец. – М. : Госполитиздат, 1961. – 147 с.
63. Иванов, М. С. Грех // ред. Алексей II. Православная энциклопедия – М. : Православ. энцикл., 2000 – Т. 12 : Гомельская и Жлобинская епархия - Григорий Пакуриан. – 2006. – с. 330-345.
64. Иванов, С. С. О нравственном преобразовании сущности государства [Электронный ресурс] / С.С. Иванов // URL: [HTTP://WWW.ZPU-JOURNAL.RU/E-ZPU/2011/5/IVANOV_ESSENCE-OF-STATE/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/5/IVANOV_ESSENCE-OF-STATE/) (дата обращения 29.03.2012 г.).
65. Иерофей (Влахос) Рай и ад. [Электронный ресурс] / (Влахос) Иерофей // URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/09i/ierofei/ierofei1/4.html> (дата обращения 08.05.2012 г.).
66. Ильин, И. А. О монархии и республике. Собрание сочинений : В 10 т. / И. А. Ильин ; Сост. вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М. : Русская книга, 1994. – Т. 4. – 624 с.
67. Ильин, И. А. О сущности правосознания. Собрание сочинений : В 10 т. / И. А. Ильин ; Сост. вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М. : Русская книга, 1994. – Т. 4. – 624 с.
68. Ильин, И. А. Путь духовного обновления. Собрание сочинений : В 10 т. / И.А. Ильин ; Сост. вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М. : Русская книга, 1993. – Т.1. – 400 с.
69. Ильин, И. А. Религиозный смысл философии / И. А. Ильин. – М. : Аст, 2003 – 694 с.
70. Иннокентий (арх. Херсонский и Таврический). О грехе, его видах, степенях и различных греховных состояниях / Печатается по изданию 1871 г. – М. : Лествица, 1997. – 96 с.

71. Каллист (Уэр Т. еп. Диоклийский). Понимание спасения в православной традиции / Еп. Диоклийский Каллист (Уэр). Учение о спасении в разных христианских конфессиях : [сборник] / науч. ред. М. Белова. – М. : Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2005. – 10-35 с.
72. Кант, И. Критика способного суждения / И. Кант. Основы метафизики нравственности. М. : Изд. Мысль. 1999. – 1472 с.
73. Кант, И. Критика чистого разума. Собрание сочинений : в 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М. : ЧОРО, 1994. – Т. 3. – 741 с.
74. Кант, И. Лекции по этике : курс лекций / И. Кант; Общ. ред. ,сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. – М. : Республика, 2000. – 431 с.
75. Кант, И. Об изначально злом в человеческой природе / И. Кант. Основы метафизики нравственности. М. : Изд. Мысль. 1999. – 1472 с.
76. Карсавин, Л. П. Малые сочинения / Л. П. Хоружий ; Сост., науч. подгот. и коммент. С. С. Хоружего. - СПб. : Алетейя, 1994. – 531 с.
77. Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви : в 2 т. / А. В. Карташев. Собрание сочинений – М. : ТЕРРА. 1992. – Т. 1. – 686 с.
78. Катасонов, В. Н. Христианство. Культура. Наука / В. Н. Катасонов ; Православ. Свято-Тихон. гуманитар. ун-т. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2012. – 476 с.
79. Катков, В. Д. Христианство и государственность / В. Д. Катков ; Рос. ин-т стратег. исслед. – М. : ФИВ, 2013. – 295 с.
80. Керновский, А. Философия войны // Философия войны / Под общ. ред. А. Б. Григорьева ; Сост.,авт. предисл. И. В. Домнин. – М. : Анкил-Воин : Рос. воен. сб., 1995. – 11-99 с.
81. Киселев, Г. С. Религиозные смыслы мира человека / Г. С. Киселев // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 18-29 с.
82. Коран / Коран [перевод с араб. И. Ю. Крачковского. Предисл. к изд. 1963 г. В. Беляева, П. Грязневича] – М. : Раритет. 1990, – 528 с.
83. Костина, Н. П. Трансформация универсалий христианской религии и их влияние на динамику духовной культуры : автореф. дис. ... канд.

- философ. наук : 09.00.13 / Костина Наталья Петровна – Омск, 2003. – 15 с.
84. Краткий словарь по философии / Под общ. ред. И. В. Блауберга и И. К. Пантина, М. : Политиздат, 1982. – 431 с.
85. Крылов, И. А. Волк и ягненок / И. А. Крылов. Сочинения в 2 т. М. : Изд-во Правд. 1984. – Т. 2. – 511 с.
86. Кураев, А. Протестантам о Православии / А. Кураев. – М. : Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. – 270 с.
87. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М. : Изд. Центр «СЭИ» 1991. – 288 с.
88. Лосский, Н. О. Бог и мировое зло : [Сборник / Предисл. С. Левицкого ; Примеч. Р. К. Медведевой]. – М. : Республика, 1994. – 432 с.
89. Лупарев, Г. П. Правосознание верующих и его особенности / Г.П. Лупарев. – Алма-Ата: Казахстан, 1989. – 208 с.
90. Макарий (Булгаков; митрополит Московский и Коломенский). История Русской Церкви : 850-летию основания Москвы посвящается / Макарий (Булгаков) митрополит Московский и Коломенский ; Худож. Н.Г. Ордынский. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Кн. 5: Период разделения русской церкви на две митрополии : История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458-1596) / Науч. ред. Б. Н. Флоря. – 1996. – 560 с.
91. Марешаль, С. Избранные атеистические произведения : научное издание / С. Марешаль ; ред. Х.Н. Момджян. – М. : Изд-во АН СССР, 1958. – 464 с.
92. Маслоу, А. Г. Мотивация и личность / Пер. с англ. А. М. Татлыбаевой ; Авт. вступ. ст. Н. Н. Акулина. – СПб. : Евразия, 1999. – 479 с.
93. Мережковский, Д. С. В тихом омуте ; Статьи и исследования разных лет. – М. : Совет. писатель, 1991. – 491 с.

94. Милюков, П. Н. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. – Ч. 1. – 304 с.
95. Муздыбаев, К. Анатомия эгоизма [Электронный ресурс] / Муздыбаев К. // URL: <http://vivovoco.ibmh.msk.su/VV/MISC/5/EGO.HTM> (дата обращения 29.04.2012 г.).
96. Нарочницкая, Н. А. Православная культура [Электронный ресурс] / Н. А. Нарочницкая // Выпуск ДД-92р [16авг10] [с.21] URL: <http://www.dorogadomoj.com/dr92nar.html> (дата обращения 06.01.2012 г.).
97. Ни, Вочман. Нормальная жизнь христианина : [Пер. с англ.]. – 3-е изд. – М. : Живой поток, 1992. – 282 с.
98. Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Фридрих Ницше ; Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1990. – Т.2. – 829 с.
99. Новая философская энциклопедия. Институт Философии Российской Академии Наук [Электронный ресурс] URL: <http://iph.ras.ru/elib/1169.html> (дата обращения 10.06.2011 г.).
100. Новгородцев, П. И. Об общественном идеале. – М. : Пресса, 1991. – 639 с.
101. О вере и неверии: (Мысли о религии и атеизме) / [сост. и авт. предис. М. М. Скибицкий]. – М. : Политиздат, 1982. – 239 с.
102. Ожегов, С. И. Словарь русского языка : Ок. 57000 слов / Под ред. Н. Ю. Шведовой. – 13-е изд., испр. – М. : Из-во «Русский язык», – 1981. – 816 с.
103. Олесницкий, М. Нравственное богословие [Электронный ресурс] / М. Олесницкий // URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/14o/olesnicki/mtheology/20.html> (дата обращения 06.07.2011 г.).
104. Орехов, С. И. Необходимость антихриста / С. И. Орехов, Д.М. Федяев // Еще раз о познании и вере. – Омск: изд-во ОмГПУ, 2009. – 109-130 с.
105. Осипов, А. И. Основы богословия [Электронный ресурс] / А. И. Осипов // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/1648.htm> (дата обращения 22.01.2012 г.).

106. Осипов, А. И. Путь разума в поисках истины / А. И. Осипов. Путь разума в поисках истины. – 6-е изд., испр. – М. : Изд-во Сергиевского монастыря, 2010. – 496 с.
107. Осипян, Б. А. О религиозном происхождении и взаимодействии норм нравственности и права (часть 1) / Электронный журнал "Представительная власть — XXI век: законодательство, комментарии, проблемы" URL: <http://www.pvlast.ru/archive/index.317.php> (дата обращения 09.01.2012 г.).
108. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви п. IV.6 [Электронный ресурс] URL: http://azbyka.ru/dictionary/16/osnovy_sotsialnoj_kontseptsii_russkojpravoslavnoj_tserkvi-all.shtml (дата обращения 09.01.2012 г.).
109. Оуэн, Р. Избранные сочинения : в 2 т. – М. – Л., 1950. Т. 2. – С. 7 // О вере и неверии: (Мысли о религии и атеизме) / сост. М. М. Скибицкий. – М. : Политиздат, 1982. – 186 с.
110. Пелагианство. «Древо» Открытая православная энциклопедия [Электронный ресурс] URL: <http://drevo-info.ru/articles/1771.html> (дата обращения 19.07.2011 г.).
111. Пендикова, И.Г. Религиозная парадигма как фактор формирования правового сознания (на примере русской культуры) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Пендикова Ирина Геннадьевна – Омск, 2000. – 171 с.
112. Пивоваров, Д. В. Гносеология религии / Д. В. Пивоваров ; Федеральное агентство по образованию, Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2009. – 380 с.
113. Пивоваров, Д. В. Душа и вера / Д. В. Пивоваров. – Оренбург : ООИПКРО, 2003. – 223 с.
114. Пивоваров, Д. В. История и философия религии / Д. В. Пивоваров, А.В. Медведев. – Екатеринбург, 2004. – 338 с.
115. Пивоваров, Д. В. Онтология религии / Д. В. Пивоваров. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 504 с.

116. Пивоваров, Д. В. Сакральное / Д. В. Пивоваров // Гуманитарные исследования. Ежегодник : межвуз. сб. науч. ст. / Омск. гос. пед. ун-т; Отв. ред. С. И. Орехов, Д. М. Федяев, К. А. Чуркин, Н. В. Чекалева. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2002. – Вып. 7. – 115-118 с.
117. Пивоваров, Д. В. Философия религии / Д. В. Пивоваров – М. : Академический Проспект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 640 с.
118. Пивоваров, Д. В. Христианская церковь как социальный институт / Д. В. Пивоваров // Гуманитарные исследования. Ежегодник : сб. науч. ст. / Омский гос. пед. ун-т; Отв. ред. А. А. Асоян; Ред. Д. М. Федяев, К. А. Чуркин, Н. В. Чекалёва, Н. Н. Щербакова. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2000 – Вып. 5. – 211-214 с.
119. Платонов, А. П. Чутье правды / А. Платонов. [Сост. В. А. Верина; Предисл. и примеч. А. В Чалмаева.] – М. : Советская Россия, 1990. – 464 с.
120. Православная энциклопедия / ред. Алексей II. – М. : Православ. энцикл., 2000 – Т. 12 : Гомельская и Жлобинская епархия - Григорий Пакуриан. – 2006. – 751 с.
121. Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней : В 3-х книгах / Рассел Б. – Изд. 6-е. – М. : Академический Проект; Деловая книга, 2008. – 1008 с.
122. Рассел, Б. Почему я не христианин : Избранные атеистические произведения / Б. Рассел. [Сост., авт. предис. и примеч. А. А. Яковлев] – М. : Политическая литература, 1987. – 334 с.
123. Россия и Европа: опыт соборного анализа : [Сборник] / Творч. об-ние "Собор" ; [Сост., вступ. ст., с.4-19, П. В. Тулаева]. – М. : Наследие, 1992. – 652 с.
124. Роттердамский, Э. Философские произведения / Эразм Роттердамский ; отв. ред. [и авт. вступ. ст.] В. В. Соколов ; пер. и коммент. Ю. М. Каган ; [АН СССР, Ин-т философии]. – М. : Наука, 1986. – 702 с.

125. Салтыков-Щедрин, М. Е. История одного города / М.Е. Салтыков-Щедрин. Избранные произведения : художественная лит-ра. – М. : Пермское книжное издательство, 1971. – 530 с.
126. Сергей (арх. Страгородский). Православное учение о спасении / Архиепископ Сергей Страгородский. – Изд. 2-е. – М. : Издательский отдел Московского патриархата : Иосифо-Волоцкий монастырь : Просветитель, 1991. – 264 с. [Вых. дан. ориг.: Казань: Типо-литография имп. ун-та, 1898. – 255 с.].
127. Ситников, А. В. Православие, институты власти и гражданского общества в России / А. В. Ситников ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, Центр "Церковь и междунар. отношения". – Санкт-Петербург : Алетейя, 2012. – 245 с.
128. Советский энциклопедический словарь / Научно-редакционный совет: А. М. Прохоров, М. С. Гиляров и др., М. : Изд-во «Советская Энциклопедия», 1982. – 1600 с.
129. Современный философский словарь / [Азаренко С.А. и др.] ; под общ. ред. В. Е. Кемерова. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Акад. проект, 2004. – 861 с.
130. Соловьев В. С. Оправдание добра : нравственная философия / В. Соловьев; Вступ. ст. А. Н. Голубева и Л. В. Коноваловой. – М. : Республика, 1996. – 479 с.
131. Соловьев, В. С. Оправдание добра : нравственная философия / Вл. С. Соловьев. – М. : Академический проект, 2010. – 671 с.
132. Сорокин, В. В. Право и православие : [монография] / В.В. Сорокин ; М-во образования и науки Рос. Федерации. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2007. – 548 с.
133. Тихомиров, Л. А. Христианство и политика / Л.А. Тихомиров ; сост., предисл., коммент., прил. С. М. Сергеев. – Калуга : Облиздат : Алир, 2002. – 615 с.

134. Толковый словарь крылатых слов и выражений / [авт.-сост. А. Кирсанова]. – М. : MARTIN, 2006. – 445 с.
135. Трубецкой, Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства / Е. Н. Трубецкой ; Рус. христиан. гуманитар. ин-т ; сост. И. И. Евлампиев. – СПб. : Изд-во РХГИ, 2004. – 598 с.
136. Трубецкой, Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – М. : Канон, 2011. – 475 с.
137. Федотов, Г. П. В защиту этики [Электронный ресурс] / Г. П. Федотов // Новый Град: (Сборник статей). Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1952. С. 354–371. URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/fedotov.html> (дата обращения 10.10.2011 г.).
138. Федяев, Д. М. Бытийный импрессионизм лирики Александра Блока : монография / Д.М. Федяев ; Омск. гос. пед. ун-т. – Омск : ОмГПУ, 2002. – 97 с.
139. Федяев, Д. М. Гносеология греха: отклонение от идеала / С.И. Орехов, Д. М. Федяев. Еще раз о познании и вере. – Омск.: Изд-во ОмГПУ, 2009. – 131-152 с.
140. Федяев, Д. М. Надежда и безнадежность / С. И. Орехов, Д. М. Федяев. Еще раз о познании и вере, – Омск.: Изд-во ОмГПУ, 2009. – 73-94 с.
141. Федяева, Н. Д. Нормы в пространстве языка : [монография] / Н. Д. Федяева ; науч. ред. Е. С. Бутакова ; Омск. гос. пед. ун-т. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2010. – 171 с.
142. Фейербах, Л. Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах ; общ. ред., вступ. ст. М.М. Григорьяна ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Госполитиздат, 1955 – Т.1. – 676 с.
143. Фейербах, Л. Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах ; общ. ред., вступ. ст. М.М. Григорьян ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Госполитиздат, 1955 – Т.2. – 942 с.
144. Феофан, Затворник. Духовные стороны христианства – энциклопедия [Электронный ресурс] / Феофан Затворник // URL:

http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pravoslavnaya_entsiklopediya_212-all.shtml (дата обращения 15.03.2012 г.).

145. Феофан, Затворник. Письма к разным лицам / Киев. 2009. – 511 с.
146. Филимонов, Э. Г. Грех / Философский словарь. Под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М. : Республика, 2001. – 134 с.
147. Философия / Под ред. В. Н. Лаврененко; – 5-е изд. перер. и доп. – М. : Изд-во Юрайт; Высшее образование, 2009. – 561 с.
148. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М. : Республика, 2001. – 719 с.
149. Фома, Аквинский. Сумма теологии: Т. 1. Первая часть: Вопросы 1-64. Билингва латинско-русский / св. Фома Аквинский ; под ред. Н. Лобковица и А. В. Апполонова ; пер. с лат. А. В. Апполонова. – Изд. 2-е, испр. – М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2013 – 2013. – 831 с.
150. Чалмаев, В. А. Живое время, весь я твой // А. П. Платонов Чутье правды / Сост. В. А. Верина; Предисл. и примеч. А. В. Чалмаева. – М. : Советская Россия, 1990. – 464 с.
151. Шарден, П. Т. Божественная среда / де Шарден П. Тейяр; Пер. с фр. А. П. Козырев, А. Б. Миначев, М. А. Рунова; Отв. ред. А. Б. Миначев. – М. : Гнозис, 1994. – 220 с.
152. Шердаков, В. Н. Иллюзия добра : моральные ценности и религиозная вера / В. Н. Шердаков. – М. : Политиздат, 1982. – 287 с.
153. Шпенглер, О. Закат Европы : Очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / Освальд Шпенглер. [Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова.] – М. : Мысль, 1998. – Т. 2 : Всемирно-исторические перспективы. – 607 с.
154. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного / [авторский коллектив Э. Н. Галич и др. ; отв. ред. Л. И. Рейснер, Н. А. Симония] ; АН СССР, Институт востоковедения. – М. : Наука, 1984. – 581 с.
155. Эко, Умберто. Имя розы : роман / Эко У. [Пер. с итал. Е. А. Костюкович]. – Минск : Сказ, 1993. – 528 с.

156. Юридическая энциклопедия / [Л. В. Тихомирова, М. Ю. Тихомиров]. – Изд. 5-е доп. и перер. – М. : Изд. Юринформцентр. 2005. – 972 с.
157. Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition (Justin, Clement, Origen) / H. Chadwick. Oxford : Claredon Press, 1966. - 272 p.
158. Grant R. M. Early Christianity and Society / R. M. Grant. New York : Harper and Row, 1977. - 426 p.
159. Sergeev, Mikhail. The Project of the Enlightenment: Essays on Religion, Philosophy and Art. Moscow: Russian Philosophical Society, 2004. Reviewed by Victor Shlenkin. Religion in Eastern Europe XXV, 3 (August 2005): 74-77. <http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/2005/reviews-aug.pdf> (дата обращения 17.01.2013 г.).