**Православно-христианское учение о нравственности: богословский морализм**

А.А. Гусейнов

Одним из стимулов развития научной дисциплины является возможность ее университетского или академического преподавания в качестве отдельного предмета, что благотворно влияет на становление формально-логических и систематических основ науки и повышает ее общий теоретический уровень. В этом отношении православно-христианское учение о нравственности имело явное преимущество перед философской этикой, так как в отличие от последней преподавалось с середины XVIII в. в качестве отдельной дисциплины "нравственного богословия" не только в духовных учебных заведениях, но и в определенные периоды истории российского образования даже в университетах [1]. Тем не менее, православно-христианское учение о нравственности вплоть до конца XIX в. так и не вышло на уровень богословской этики, т.е. философски и теологически обоснованной и систематически выраженной концепции нравственности [2]. Предмет нравственного богословия во многом определяется пониманием взаимосвязи догматики и нравственности, иерархичности соотношения догматических и нравственных истин. В отечественной богословской литературе принято выделять четыре точки зрения на предмет нравственного богословия и метод систематизации нравственно-богословских знаний. Христианская нравственность рассматривается и излагается: 1) с точки зрения учения о добродетели и ее противоположности - грехе (архиеп. Феофан [Прокопович], архим. Платон [Левшин], прот. Н. Фаворов и др.); 2) с точки зрения идеи Царства Божия (М.А. Олесницкий, прот. П.Я. Светлов, Н.Н. Глубоковский и др.); 3) с точки зрения учения о спасении (еп. Феофан Затворник [Говоров], прот. И.Л. Янышев, ар-хиеп. Стефан [Архангельский], митр. Сергий [Страгородский] и др.; 4) с точки зрения требований нравственного закона Божия и вытекающих из него нравственных обязанностей (прот. П.Ф. Солярский, Н.С. Стеллецкий, П.В. Левитов и др.).

1 Так, в Московском университете с 1804 г. был введен курс нравственного богословия, а с 1835 г. была открыта кафедра догматического и нравоучительного богословия.

2 В качестве возможных причин этого обычно указывают на "эпигонский" характер нравственного богословия (прот. Г. Флоровскиий), слишком сильную зависимость его от догматики (Н.Н. Глубоковский) и т.п.

В православной традиции христианское нравоучение вплоть до XVIII в. ограничивалось аскетическими и агиографическими материалами, заимствованными из сочинений подвижников, отцов и учителей церкви и переложенными в сборники для нравственно-назидательного чтения. "Добротолюбие" - один из первых сборников такого рода, приближающихся по методу к систематическому изложению нравственности. Становление нравственного богословия в качестве самостоятельной дисциплины относится к XVIII в., когда Феофан Прокопович создает курс "Нравственного богословия", вошедший в программу Киевской и Московской академий и Троицкой семинарии.

Метафизический кризис 60-х годов XIX в., вызвавший всплеск морализма в философии, затронул и богословскую науку. "Темы нравственные заслонили собой темы метафизические" (прот. Г. Флоровский). Одним из выражений богословского морализма стало прямое обращение к источникам протестанской этики и католической моральной теологии, приспособленным к нуждам школьного образования. Так, семинарская программа по нравственному богословию при Уставе 1867 г. была составлена применительно к "системе" Хр. Пальмера и "Богословской этике" Р. Роте. В Московской академии придерживались христианской этики К. Зайлера. В Казанской академии Филарет Филаретов читал нравственное богословие по Де-Ветте. Учебник нравственного богословия Платона Фивейского был составлен преимущественно по католической системе Ф. Штап-фа. Изданный в 60-х гг. курс нравственного богословия прот. П.Ф. Солярского, был также скомпилирован по протестантским и католическим пособиям [1].

К началу 90-х годов потребность в новом богословском синтезе становилась все более ощутимой. Схоластическое богословие уже не удовлетворяло; "исторический" метод не созидал системы. "И выхода стали у нас искать в нравственном раскрытии догматов. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения" [2]. Это во многом обусловило основное противоречие в развитии нравственного богословия и богословской науки в целом, особенно отчетливо проявившееся к концу XIX в.: противоречие между морализмом и духовностью, нравственным опытом и духовным созерцанием как истоком и методом богословствования. Для морализма было характерно в целом сведение христианской нравственности к "естественной морали", обмирщение аскетики, возведение догматов к нравственному опыту и в конечном счете - растворение всего богословия в нравственном богословии, "обращение всего богословия в нравственный монизм" (Антоний Храповицкий).

1 См.: Бронзов Л.А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1902; Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 388.

2 Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 433.

В наиболее явной форме морализм выразился в переоценке классического святоотеческого соотношения нравственности и догматики. В традиционном варианте это соотношение выступает в виде "нравственного приложения догмата" (например, в "Православно-догматическом богословии" митр. Макария [Булгакова]). Моралистический подход предполагает "нравственное раскрытие догмата", оправдание его нравственным сознанием. С особой силой эта тенденция выразилась в учениях прот. И.Л. Янышева (1826-1910), митр. Антония [Храповицкого] (1863-1936), митр. Сергия [Страгородского] (1867-1944) и профессора нравственного богословия Московской духовной академии М.М. Тареева (1867-1934).

Удивительным кажется тот факт, что докторская диссертация И.Л. Янышева, являвшегося ректором Санкт-Петербургской духовной академии, на тему "Состояние учения о совести, свободе и благодати в православной системе богословия и попытка к разъяснению этого учения" (1872) не была рекомендована Советом Академии к публикации, вследствие весьма смелой моралистической оценки догматических определений православного исповедания. В своей главной работе - "Православно-христианское учение о нравственности" (1886), в которой воспроизводится курс лекций по нравственному богословию, читанный им в академии, Янышев впервые, по его словам, предпринимает попытку "объяснить понятие нравственности вообще", а также дать определение "всем элементам, входящим в универсальное понятие нравственности, наметить их взаимную психологическую и логическую связь" и соотнести с христианским догматом спасения. В результате Янышев строит нравственную систему на основе углубленного анализа самой идеи нравственности и лишь таким путем подходит к христианской этике. В богословской критике его труд оценивается как "рациональная пропедевтика к собственно христианскому нравоучению" (Н.Н. Глубоковский). По словам прот. Г. Флоровского, Янышев "излагает, в сущности, естественную мораль в очень оптимистическом духе и выдает ее за православную нравственность" [1].

1 Флоровский Г. прот. Указ. соч. С. 390.

Моралистический психологизм в полной мере заявил о себе уже в магистерской диссертации Антония Храповицкого "Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности" (1887). Впоследствии в сочинении "Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы" (1898) Антоний рассматривает догмат триединства как "метафизическое обоснование нравственного долга любви", а учение о загробном воздаянии как "обоснование добродетели терпения". В свою очередь, митр. Сергий в своей магистерской диссертации "Православное учение о спасении" (1895) с характерным подзаголовком "Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения" кладет в основу своего сочинения идею "тождества блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения", усматривая сущность таинства "в укреплении ревности человека к добру".

С еще более радикальных моралистических позиций выступает М.М. Тареев, явившийся, по словам прот Т. Флоровского, "самым крайним представителем морализма в русском богословии". В своей работе "Философия жизни" (1891-1916) он пытается поставить на место догматического метода в богословии метод "этико-мистического изучения христианства", свести "объективное" постижение догматов к "субъективному" опыту нравственно-мистических переживаний. Богословствование Тареева может быть определено в целом как "христианская философия сердца". Истинный богослов, согласно Тарееву, призван мыслить "исключительно и последовательно сердечными нравственно-мистическими оценками".

Противостоящий морализму принцип духовности, напротив, предполагал изначальную ценность духовного созерцания по отношению к нравственному опыту. Вся парадоксальность данного подхода состоит в том, что "метафизический реализм" преобладает здесь над "нравственным мистицизмом", "духовная трезвость" над "моралистическим упоением". Особенно ярко это выразилось в опыте духовного созерцания русских подвижников (Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, оптинских старцев, Иоанна Кронштадского). Цель христианской жизни усматривается здесь в стяжании Святого Духа; добродетель же выступает как средство такого стяжания. Нравственные обязанности вытекают из самой цели христианской жизни. Так, нравственное богословие Феофана Затворника (1815-1894), изложенное в его труде "Начертание христианского нравоучения", исходит из понимания христианства как "домостроительства спасения". Так как человеку невозможно спастись без Бога, а Богу нельзя спасти человека без него самого, то христианская вера учит, с одной стороны, тому, что Бог содеял для спасения человека, а с другой - что должен сделать сам человек, чтобы приблизить свое спасение. Это и составляет предмет христианского нравоучения в его органическом единстве с догматическим богословием. Нравственное богословие выступает при этом как обоснование пути к спасению, как оправдание подвижнической жизни, ведущей к снисканию благодати. Стяжание духовной жизни и опыт переживания таинств становятся здесь главными принципами построения "системы" нравственного богословия.

Наряду с проблемой соотношения нравственного и догматического богословия важно было уяснить также соотношение нравственного богословия и философской этики. В католической моральной теологии острота этой проблемы оказалась во многом сглажена благодаря религиозно-философскому синтезу Фомы Аквинского, вписавшему этические идеи Аристотеля в контекст христианской этики. В протестантской этике эта задача во многом оказалась снятой за счет "кантовского перевода богословско-метафизической догматики на нравственно-философский язык" (С.А. Соллертинский). В православном же нравственном богословии философско-этическая традиция оказалась за рамками собственно богословской мысли, что привело к резкому размежеванию русской религиозной этики XX в. и христианского учения о нравственности. Это обстоятельство существенно отразилось на концептуальности и систематичности нравственного богословия. "При множестве разнородных и детально содержательных работ в этой области, мы имеем мало систематических курсов" (Н.Н. Глубоковский). Целостная же систематизация предмета нравственного богословия во многом означает поворот к философской этике. Все это придает особую актуальность поиску "философско-богословского синтеза" нравственных знаний, которым и была, собственно, занята русская религиозно-философская этика XX в.