



Православное понимание личности

Сергей Буфеев

1. [Как с православной точки зрения соотносятся личность и природа?](#)
2. [Допустимо ли считать с точки зрения христианской антропологии, что понятие личности характеризует человека лишь на определенном этапе его историко-эволюционного развития?](#)
3. [Является ли личность, с позиции православного богословия, продуктом социализации индивида?](#)
4. [Как раскрывает понятие «развитие личности» православная педагогика?](#)
5. [В чем состоит православное понимание свободы личности человека?](#)

«Кого учить?» – главный вопрос педагогики

Понятие *личности* – первичное, базовое, ключевое понятие педагогики: в зависимости от того, какой смысл вкладывается в это понятие, будет определяться цель и содержание образования и воспитания личности. Вопросы «*чему учить?*» и «*как учить?*» актуальны для любой школы во все времена. Но не они определяют идеологию и стратегию образования. В православной педагогике краеугольным камнем является вопрос «*кого учить?*». Именно то, как мы отвечаем на этот вопрос, определяет и содержание образования, и методы. Школа всегда определяла свои цели и средства в зависимости от понимания того, что есть *личность* человека.

Гуманизм как возрождение язычества в Европе

Эволюция педагогических воззрений в Европе являет собой наиболее наглядный пример, это подтверждающий. К середине второго тысячелетия в европейском просвещении наступил глубочайший кризис, вызванный схоластикой в философии и иезуитизмом в этике. Попыткой предотвратить крах становится *Возрождение*, предложившее обновить европейского человека гуманистическим духом Древней Эллады. Позже возникает этика и педагогика Ж.-Ж. Руссо [1], утверждавшего, что человека нужно вернуть природе и изгнать из него все надприродное, «сверхъестественное». Сенсуалист Дж. Локк [2] развивал идею, что все существо человека выводится из *чувств* и сводится к ним. Если отбросить все ненужное, то останутся чувства, которые и делают человека человеком. И. Кант [3] предложил новый взгляд на человека: человек существо прежде всего рациональное, только *разум* делает человека человеком. Против такого понимания выступил А. Шопенгауэр [4], согласно учению которого человек не сводим ни к чувствам, ни к разуму, но есть прежде всего *воля*. Из волюнтаризма А. Шопенгауэра и эволюционизма Ч. Дарвина [5] логически вытекала следующая теория европейского гуманизма – ницшеанство. «Если обезьяна – переходная ступень к человеку, то почему человек не может быть переходной ступенью к *сверхчеловеку!*» – спрашивает Ф. Ницше [6]. И отвечает на этот вопрос утвердительно. Но что такое сверхчеловек? Это воля к могуществу, это инстинкт самосохранения. Для сверхчеловека нет ни добра, ни зла.

Антропоцентризм гуманизма: «человек – мера всех вещей»

Главной ценностью нового времени, *возродившего* эвдемонический тип мировосприятия и языческое по сути (хотя и христианское по форме) отношение к жизни, является *гуманизм*. Гуманизм, признающий человека мерою всех вещей, *антропоцентричен* по своей сущности. Можно рассуждать об отличиях классического гуманизма ренессансного типа от позитивистского гуманизма эпохи Просвещения, проследить дальнейшую эволюцию идеи гуманизма в творениях великих ученых вплоть до настоящего времени, но главная суть его останется неизменной: в христианской терминологии – это *первородный грех*, то есть утверждение бытия на безбожной основе, эгоистическое стремление *все отнести к себе и все определить собою*. Если «человек – это звучит гордо», то мы должны признать, что *сатана*, возвысивший себя выше Бога и призвавший к тому же человека, звучит еще более гордо, и потому он может быть назван родоначальником гуманистов.

«Христианский гуманизм» – теогуманизм

Противопоставляя *гуманизм* христианству, необходимо заметить, что мы имеем в виду, конечно, не *буквальное* значение этого слова – просто как человеколюбие, а терминологическое – выражающее собой взгляд на окружающий мир сквозь призму именно человека, а не Бога. Поэтому мы, безусловно, принимаем необходимость, например, *гуманного воспитания*, признаем возможным говорить о *христианском гуманизме* как гуманизме *теоцентрическом* (хотя и считаем такие словосочетания не вполне удачными). Сербский святой XX века преподобный Иустин (Попович), отрицая «гуманизм как смысл, как направление, как метод человеческого существа и существования», не отказался от употребления самого слова, но наполнил его христианским смыслом: «Любой гуманизм болезнен, ибо исходит из зараженного грехом человека: сам по себе он всегда причастен демонизму, дьяволизму, ибо нет человека, чье богообразие не было бы *истлевшим страстью*. Исключение: Богочеловек – поэтому богочеловечность, теогуманизм – единственный путь *в мужа совершенного, в меру полного возраста христово* (Еф. 4, 13)... Только теогуманизм – истинный гуманизм. Только Богочеловек – настоящий человек. Без Бога человек – без головы» [7].

Гуманизм – это индивидуализм

Сознание нового времени, отвергнув религиозное мировоззрение, отвергло вместе с ним и многие христианские понятия, подменив их внешне сходными, но противоположными по своей сути суррогатами (например, христианские добродетели – «общечеловеческими» ценностями, жертвенную любовь – альтруизмом и проч.). В качестве одной из важных характеристик нового времени можно назвать утверждение крайнего индивидуализма, ставшего основой идеологии разъединенного, атомизированного общества. А.Ф. Лосев характеризует гуманизм как «свободомыслящее сознание и вполне светский индивидуализм» [8]. Религиозное понимание личностного начала в гуманизме было отвергнуто, однако сам термин «личность» прочно вошел в арсенал научного знания, хотя и стал использоваться в «век разума», как правило, для обозначения не личности, а индивида.

Особенности гуманистического подхода к понятию «личность»

Гуманистическому, антропоцентрическому подходу к понятию *личности* присущи следующие особенности.

1. Личность рассматривается как совокупность системных психических – *природных* – свойств и качеств индивида.
2. С позиции *филогенеза* – личность понимается как совокупность качеств индивида, приобретаемых им на определенной ступени эволюции человеческого общества.
3. С позиции *онтогенеза* – личность изучается как совокупность свойств индивида,

приобретаемых им на определенной ступени социализации, то есть в процессе интеграции личности в социальную систему – в общении, познании, совместной трудовой деятельности.

4. *Цель образования* личности – развитие тех свойств личности, которые нужны ей и обществу для включения в социально ценную деятельность. Цель развития личности – ее самоактуализация, то есть способность индивида актуализировать в наибольшей степени свои индивидуальные способности. Само развитие при этом понимается как преобразование психики и поведения под воздействием социальной среды.
5. *Свобода* личности понимается в либеральном смысле – как такое состояние человека, которое никем, ничем и никогда не должно быть ограничено.

Гуманистические теории личности в разной степени акцентируют на выделенных выше особенностях. Сведение понятия «личность» к совокупности природных психических свойств индивида свидетельствует о чисто феноменалистическом, эмпирическом характере гуманистического подхода к этому понятию, игнорирующем ее глубинные, сущностные, метафизические основы. Представление о личности человека как одновременно продуктах филогенеза и онтогенеза во всей полноте впервые мы встретим в марксизме, выдвинувшем принцип биосоциальности человека. Возникшая на отрицании христианской системы ценностей гуманистическая концепция личности естественным образом стала определять и гуманистическую парадигму образования.

Православная педагогика в теоретическом и историческом аспектах

Важно подчеркнуть, что проводимое нами противопоставление *православного* и *гуманистического* понимания личности, *православной* и *гуманистической* парадигмы образования следует рассматривать скорее в спекулятивном, теоретическом плане, чем в плане практическом, историческом. Если все же говорить о понятии «православная педагогика» не в богословском, научном аспекте, а как о конкретном явлении педагогической культуры, сформировавшейся в России во второй половине XIX века, то необходимо увязать его с происходившими тогда в нашей стране общественными и духовными процессами, вызванными освободительными реформами 60-х годов. Общая тенденция этих реформ заключалась в устранении одних сословий от других (крестьянства от помещиков), общества от государства (появление земства как формы общественного самоуправления), семьи и школы от Церкви (появление института гражданского брака и возникновение народных школ), духовной жизни от религии (секуляризация культуры) [9]. Возникновение православной педагогики как теоретической формы педагогического мышления было обусловлено, на фоне происходивших тогда социальных и духовных перемен, общим повышением роли науки в культуре и жизни общества. На основе антропологического и антропоцентрического подхода к воспитанию К.Д. Ушинского, получившего признание благодаря его работе «Человек как предмет воспитания», различные педагогические течения разрабатывали свои философско-педагогические концепции воспитания и развития личности.

Социально-гуманистические педагогические концепции

Некоторая часть этих концепций носила довольно ярко выраженный антихристианский – социально-гуманистический, революционно-демократический характер (Добролюбов Н.А., Михайлов М.Н., Писарев Д.И., Чернышевский Н.Г., Щапов А.П. и др.). «Их представление о гармонически развитой личности сливалось с идеей воспитания революционера-борца за счастье народа» [10].

Либерально-гуманистические педагогические концепции

Другие концепции – либерально-гуманистической, культурно-антропологической направленности

(Вахтеров В.П., Лесгафт П.С., Каптерев П.Ф., Пирогов Н.И., Редкин Г.П. и др.), – напротив, внешне как будто бы не отрицали религии и даже ратовали за утверждение христианских ценностей в школе, но при этом подменяли их ценностями «общечеловеческими», отвергая собственно духовно-религиозные ценности христианства, сводили их к одной только морально-культурной составляющей. Представители либерально-демократической педагогики выдвинули идею общечеловеческого, гуманистического воспитательного идеала, в котором нормативные качества личности воплощают общие определения человека как культурного существа. Наиболее полно и систематично идеи этого течения были выражены П.Ф. Каптеревым в его концепции педагогического процесса [11]. Рассматривая педагогический процесс как совокупность форм социализации личности, П.Ф. Каптерев выделял в нем «саморазвитие» и «усовершенствование». Под «саморазвитием» понимался процесс анатомо-физиологического и психического развития человека, обусловленный его естественной, биологической природой. «Усовершенствование» подразумевало формирование у воспитанника интеллектуальных, нравственных, волевых, социальных и прочих качеств в соответствии с воспитательным («педагогическим») идеалом.

Педагогические концепции «новых богословов»

Представители третьего, наиболее ортодоксального направления отечественной педагогики, основатели православной педагогики – протоиерей В.Ф. Владиславлев, А.Л. Громачевский, архиепископ Евсевий (Орлинский Е.П.), протоиерей А.П. Мальцев, М.А. Олесницкий, П.Д. Юркевич и др. Они разрабатывали теорию воспитания и обучения, в которой конкретно-научное знание о человеке интерпретировали в свете основополагающих христианских представлений и ценностей. Собственно богословское творчество этих авторов далеко не безупречно: они были первыми «обновленцами», «новыми богословами», являя собой либеральное направление мысли в рамках православного ортодоксального сознания. Можно сказать, что будучи «консерваторами» в педагогике, они были «либералами» в богословии. Задача педагогов «нового богословия» в тот исторический период секуляризации, расцерковления, обмирщвления народного сознания состояла в том, чтобы не обострить противоречия между *христианско-теоцентрическим* и *гуманистическо-антропоцентрическим* пониманием природы человека, а, напротив, их сгладить. И хотя в основном понимание личности, цели ее развития, образования у них было (в отличие от либералов-гуманистов) вполне соответствующим духу православия (а не гуманизма), мы не найдем в трудах этих авторов явного противопоставления идеалов христианства и гуманизма, а скорее встретим попытку их примирения.

Научные подходы к понятию «личность»

Попробуем разобраться, в чем же состоит отличие *православного* понимания личности от *гуманистического*. Предварительно заметим, что в нашу задачу не входит рассмотрение современных научно-психологических подходов к понятию личности, которых к настоящему времени имеется великое множество. Назовем лишь несколько наиболее представительных имен авторов этих подходов в отечественной науке – К.А. Абульханова-Славская, Б.Г. Ананьев, Л.И. Анцыферова, А.Г. Асмолов, Л.И. Божович, Б.С. Братусь, Н.Д. Виноградов, Л.С. Выготский, В.П. Зинченко, А.Н. Леонтьев, В.С. Мухина, В.Н. Мясищев, Н.И. Непомнящая, А.П. Нечаев, А.Б. Орлов, А.В. Петровский, К.К. Платонов, М.М. Рубинштейн, С.Л. Рубинштейн, В.И. Слободчиков, Д.Н. Узнадзе, М.Н. Эльконин. Подчеркнем, что современное научное понимание личности, полностью не сводится к той гуманистической, антропоцентрической трактовке, что схематично обозначена выше, и по многим параметрам существенно от нее отличается.

Сконцентрируем наше внимание не на научных достижениях в области изучения личности, а на православном богословском теоцентрическом ее толковании, которое оказалось вытесненным за рамки научного сознания в век Просвещения, когда идея человекобожия заменила собой у

просветителей идею Богочеловечества, а человек «был помещен» ими на место Бога.

1. Как с православной точки зрения соотносятся личность и природа?

Личность больше, чем индивидуальность

Индивидуальность человека, как совокупность его индивидуальных свойств, делающая человека уникальным феноменом, есть принадлежность человеческого естества, то есть *природы*. Но понятие *личности* человека в контексте православной традиции превосходит понятие индивидуальности.

«Воля природная» и «воля избирательная»

Согласно учению христианской антропологии, человек наделен *свободной волей*, которая с момента Адамова грехопадения находится как бы в расколоте, двусмысленном, противоречивом, неустойчивом и непредсказуемом состоянии. Преподобный Анастасий Синаит различает в человеке «богоданную и богоданную волю разумной души» и «плотскую, диавольскую и вещественную волю», возникшую в результате греха [12]. Преподобный Максим Исповедник писал о двух волях в человеке – «воле естественной», неотделимой от естества человека, и «воле гномической» [13], личностной, формирующей характер человека. Преподобный Иоанн Дамаскин также различает в человеке «волю естественную» и «волю избирательную»: «Не одно и то же – желать и каким образом желать, ибо желать... есть принадлежность естества, потому что это свойственно всем людям, а то каким образом желать, есть свойство не естества, но нашей души, избирающей направление и решающейся» [14]. Таким образом, способность хотеть принадлежит природе человека, но сама определенность воления не принадлежит его природе, и в этом заключена для человека возможность выбора и решения. Являясь принадлежностью природы, но природы, пораженной грехом, свободная воля человека обладает способностью преодолеть порабощение собственного естества, возвыситься над природными влечениями и инстинктами и противостоять им.

Избирательная воля как способность человека возражать над своей природой

Природа человека, его индивидуальная субстанция (в трехчастном делении – дух, душа, тело), обозначаемая в богословии термином *усия* (ουσία – сущность) разом, таким образом, не исчерпывает всей полноты человеческой реальности: ради высших целей человек может идти на страдания и жертвовать своей природой. Свобода по отношению к своей природе определяет возможность человека «возвышаться над собой», «перерастать себя» и является основанием его образования и духовного развития.

Личность как «несводимость человека к природе»

Эта «несводимость человека к природе», по определению В.Н. Лосского, и образует понятие *личности* человека, или, пользуясь богословской терминологией, его *ипостаси* (υποστασις). Православный философ и богослов поясняет: «Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает» [15].

В.Н. Лосский о противопоставлении понятий «личность» и «индивидуальность»

«Тринитарное богословие открывает перед нами новый аспект человеческой реальности – аспект личности. Античная философия не знала понятия личности. Мышление греческое не сумело выйти за рамки «атомарной» концепции индивидуума, мышление римское следовало путем от маски к роли и определяло «личность» ее юридическими отношениями. И только откровение Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение *личности*. Действительно, у отцов личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно. Всякое свойство (атрибут) повторно: оно принадлежит природе, сочетание качеств можно где-то найти. Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный – все, что может быть выражено. Личность несравненна, она «совершенно другое». Плюсуется индивидуумы не по личности. Личность всегда «единственна» [16].

«То, что мы обычно называем человеческой личностью, является не подлинной личностью, а частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество. Но как личность в ее истинном значении, в богословском значении этого слова человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого – каждый человек потенциально содержит в себе целое, ипостасью которого он является; каждый представляет единственный и неповторимый аспект общей для всех природы» [17].

Личность как образ Божий в человеке

В аксиологическом и этическом значении *человеческая личность* превосходит понятия «человеческая природа» и «человеческая индивидуальность». Личность, включая в себя природу и индивидуальность, в то же время относится к высшей категории. Она предполагает наличие таких способностей, как свободная воля, определение цели, выбор мотивов, нравственное чувство, словесность (разумность), творческая направленность в их проявлениях, жертвенная любовь. Развитие личности означает для христианина приближение к идеальному образцу человека, который дал нам в своем Лице Иисус Христос. Человек именно потому и *личность*, что он есть **образ личного Бога в безличном мире**. Человек существует в качестве личности по причине того, что являет собой образ Бога, и наоборот – он вследствие того только и есть образ Божий, что существует в качестве личности. Личность человека не определяется его природой, но сама может уподоблять природу Божественному Первообразу. Способность быть личностью является сущностной для человека: личность и природа соединяются в человеке в некое единство, отличающее его от иных созданий. Но при этом сама личность к природе человека несводима, что делает ее практически недоступной для научного исследования.

Современные православные богословы о несводимости личности к набору индивидуальных качеств

Вот как пишут об этом современные богословы.

Архимандрит Платон (Игумнов): «*Личность* как запечатленный в человеке образ Божий недоступна всеохватывающему и исчерпывающему познанию. Личность не может быть объектом научного изучения в той же полноте и объеме, как предметы внешнего мира. Она всегда остается непостижимой в своей конечной глубинной сущности. В недоступно-сокровенной жизни и в своем проявлении личность всегда пребывает оригинальной, своеобразной, неповторимой и потому единственной во всем мире духовной структурой, не сводимой ни к какой другой

бытийной реальности» [18].

Протоиерей Владислав Свешников: «Человеческая *личность* не состоит из различных нравственных, умственных, интуитивных и всяких прочих качеств – но они только различаются, открываются, воплощаются в личности. Человек – не мешок с качествами и даже не просто хороший мозаичный узор, в котором все великолепно подобрано и пригнано. И не самодовольство заставляет считать себя образом Божиим. Хотя в гуманистическом безумии человек может ставить себя на высший пьедестал вне и помимо Творца, не видя, что этим он в своем испорченном сознании не возвышает, а принижает значимость человеческой природы и личности» [19].

Бог – Три Личности

Личность, таким образом, есть понятие, несводимое к природе. Более того, это понятие применимо не только к природе человека: всякая разумная и свободная природа, конечно, личностна. Неразумно было бы полагать, что Троиный Бог, сотворивший человека, Сам является безличностной силой. Православное христианство исповедует Единого Бога в Трех Лицах (Личностях, или Ипостасях). Божественные Личности равны во всем, «кроме нерожденности, рождения и исхождения», – пишет преподобный Иоанн Дамаскин [20]. «Быть нерожденным, рождаться и исходить дает именование: первое – Отцу, второе – Сыну, третье – Святому Духу, так что неслитность Трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества», – поясняет святитель Григорий Богослов [21]. Нерожденность, рождение и исхождение – личные свойства Лиц Святой Троицы, которыми Они отличаются друг от друга и благодаря которым мы познаем Их как особые Ипостаси. Например, об Отце как Личности в Откровении говорится, что Он знает Сына (Мф. 11, 27), видит тайное и воздаст явно (Мф. 6, 6), питает птиц небесных (Мф. 6, 26), прощает согрешения (Мф. 6, 14), дает блага просящим у Него (Мф. 7, 11). Сын Божий как Личность воплощается (Ин. 1, 14), соединяя в Своем воплощении *неслитно, неизменно, нераздельно* и неразлучно (по определению Халкидонского собора 431 г.) два естества или природы – божественную и человеческую; Он знает и любит Отца (Ин. 10, 15), действует в мире (Ин. 5, 17), совершая спасение человеческого рода. Святой Дух также существует как самостоятельная Личность: Он наставляет Апостолов на всякую истину и возвещает о будущем (Ин. 14, 16; 16, 8–15), раздает различные духовные дарования (1 Кор. 12, 1–13), говорит устами пророков (2 Пет. 1, 21; Деян. 2, 17–18). Единосушие (полное тождество сущностей) Трех Божественных Лиц не имеет аналогов в тварном мире, разве что его можно сравнить с единством природы первых людей до грехопадения, то есть до разделения, раздробления, расторжения единой человеческой природы на множество индивидов: ***И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей*** (Быт. 2, 23). Само откровение о Святой Троице – о трех Личностях в едином Существо – представляется неразрешимым противоречием лишь для нашего ограниченного рассудка. В самой же Божественной жизни нет никаких антиномий. Богословие не ставит перед собой целью снять тайну, приспособив богооткровенную истину к нашему пониманию, но призывает нас изменить наш ум так, чтобы он стал способен к созерцанию Божественной реальности [22].

Личность ангелов

Кроме Божественной и человеческой природы понятие личности можно отнести также к природе ангельской. Ангелы относятся к миру невидимому. В Писании они именуется духами (Евр. 1, 14). Ангел, по определению преподобного Иоанна Дамаскина, есть природа разумная, одаренная умом и свободной волей [23]. Еще прежде творения человека Ангелы были созданы по образу и подобию Божию [24]. Святитель Григорий Палама учит, что по подобию Божию человек значительно умален, в особенности теперь, от Ангелов [25]. Обладая разумом и свободной волей, Ангелы могут преуспевать в добре или же уклониться ко злу. Впрочем, пишет святой Дамаскин, Ангелы «неудобопреклонны к злу, хотя и не непреклонны, но теперь даже и непреклонны – не по

природе, а по благодати и по привязанности к одному только благу» [26]. Ангелы свободно избрали путь прославления Бога, служения Ему, и это стало средством совершенствования их природы, их личностного возрастания.

Личностный характер зла

Личностными существами, по христианскому учению, без сомнения, являются и падшие ангелы, именуемые также бесами, демонами, злыми духами. Само понятие зла рассматривается в христианстве не как имеющее какую-либо собственную сущность, ибо Господь не сотворил зла, но как некий порок, болезнь, недостаток природы, как оскудение добра. Однако это оскудение добра, эта «недостаточность» природы, выражающая собой зло, обладает активностью, одержимостью воли, то есть содержит в себе личностное начало. Носителем зла всегда выступает личность – бес или человек. Зло – это всегда бунт против Бога, то есть позиция личностная. В прощении в молитве Господней *избави нас от лукавого* (Мф. 6, 13) содержится стремление избавиться не просто от поврежденности природы, но от личностного, активного, паразитирующего зла [27].

2. Допустимо ли считать с точки зрения христианской антропологии, что понятие личности характеризует человека лишь на определенном этапе его историко-эволюционного развития?

Эволюционизм как метод научного мышления

Православному богословию чуждо понимание личности как продукта филогенеза. Поскольку эволюционизм не совместим с православным учением о происхождении человека [28], то для христианина бессмысленно говорить о каком бы то ни было филогенезе не только личностных, но и любых индивидуальных (природных) свойств и качеств человека. Сама по себе идея эволюции (развития) является одним из важнейших теоретических методов мышления, но все же – всего лишь *одним из методов*, и этот метод, даже в теоретическом отношении, не может быть имплицитно применен на весь тварный мир.

Эволюция или деграция?

Напротив, православное понимание мира скорее противоположно идеи эволюции, ибо исходит из фундаментальной онтологической точки – первородного греха. Если эволюционизм, отталкиваясь от идеи превращения простого в сложное, низшего в высшее представляет всю мировую историю как процесс непрерывного развития, в ходе которого на определенном этапе появляется и далее совершенствуется человеческая личность, то православное святоотеческое понимание, наоборот, исходит из того, что человек был изначально помещен на вершину своего богоданного достоинства, но, поддавшись искушению самостоятельного, эволюционного развития, стремясь стать еще выше, упал с нее и с тех пор, вновь и вновь поддаваясь этому искушению, не взлетает вверх, но скатывается все вниз и вниз, увлекая за собой и всю тварь. Православному миропониманию свойственно представление о мире разрушающемся и распадающемся, представление о личности человека, находящейся в непрерывном регрессе, деградирующей в истории человечества. Хотя наряду с процессами разрушения православное сознание ведает и промысел спасения: премудрым промыслом Господь созидает разрушенное человеческим грехом. Богословское видение мира в сложной перспективе смерти, разложения, тления – с одной стороны, и спасения, возрождения, обновления – с другой, не может быть согласовано с теорией эволюции. Всякая попытка примирить Библию и эволюцию есть преднамеренное искажение смысла.

Развитие или творение?

То, что христианское сознание непременно антиэволюционистично – не *эволюционистично*, а *креационистично* – имеет непосредственное отношение к теме личности. Как замечает Ю. Максимов, «развитие» и «творение» скорее антонимы, чем синонимы: *развитие* предполагает самообразование и самосовершенствование, тогда как *творение* имеет в виду действенное и самовластное выведение Творцом из небытия. Модель *развития*, даже если ее рассматривать в качестве процесса *творения*, подразумевает опосредованное действие Творца-Демиурга, *личность* Которого никак не подразумевается, тогда как христианская модель творения подразумевает действие непосредственное и волевое, и это утверждает *личного* Творца, ибо воля есть принадлежность личности, и творчества не может быть без личности [29].

Был ли Адам личностью?

Невозможность, с богословской точки зрения, происхождения человека как личности в ходе эволюционного процесса станет предельно ясной, если задаться, например, следующими вопросами: *был ли Адам исторической личностью?* и *кого пришел спасти Иисус Христос?* Ибо если попытаться соединить эволюционизм с христианством, то мы неизбежно должны либо принести в жертву этому эксперименту Адама как конкретную историческую личность, «лишив» его не только святости, но и права на жизнь, либо, в случае признания его личностью конкретно-исторической, допустить возможность существования у первого человека обезьяноподобных и даже более примитивных предков, что волей-неволей ставит вопрос об их искуплении Голгофской Жертвой и, кроме того, до невообразимого предела «удлиняет» родословие Самого Спасителя (насчитывающее 77 поколений от Адама – Лк. 3, 23–38). Все подобные эклектичные эксперименты кощунственны и богохульны. Христианин, верящий в необходимость искупления человеческого рода Боговоплощенным Спасителем, Которого апостол Павел назвал *последним Адамом* (1 Кор. 15, 45), не может допустить отсутствия конкретной исторической причины, вследствие которой стало необходимым само это искупление, а значит, не может признать библейское грехопадение имеющим характер собирательно-легендарный, а не личностно-исторический. Церковь учит, что Адам был личностью, и все его потомки вполне историчны. Если же предположить, что Адам не был исторической личностью, а является лишь символом или собирательным названием древнего человечества, то придется вместе с эволюционистами отрицать и совершение первородного греха; но в таком допущении Иисус Христос уже не может быть назван ни Спасителем, ни Искупителем рода человеческого. Если же предположить, будто Адам мог «эволюционировать» из животного мира, то придется, разрушая христианскую антропологию и сотериологию (от *σωτηρ* – спаситель, *σωτηρια* – спасение), отвергнуть догматическое учение Церкви о сотворении человека по образу и подобию Божию.

Целостность биологических видов как евангельская основа разграничения добра и зла

Наконец, еще одно соображение, почему христианское ортодоксальное сознание не допускает мысли об эволюционном возникновении личности человека, как и вообще о переходе одного биологического вида (таксона) в другой. Христианское представление о целостности «вида», как замечает иеромонах Серафим (Роуз), служит обоснованием притчи о раздельности добра и греха – о плевелах посреди пшеницы (Мф. 13, 24–31): поскольку разграничение видов относится к разграничению добра и зла, то и смешение видов относится к нравственному релятивизму [30]. Ведь если человек «некогда» не был личностью – образом Божиим, то как же можно заставлять его непостоянное естество подчиняться заповедям, данным на отдельной ступени его «развития»? – Допущение мысли об эволюционном, биолого-историческом становлении личности человека неизбежно выводит нас за рамки христианской этики и аксиологии, заставляет признать их условный и относительный характер.

3. Является ли личность, с позиции православного богословия, продуктом социализации индивида?

Личное начало – основа существования индивида

Онтогенез личности не отрицается в святоотеческом богословии, но представляется в обратной перспективе, чем в психологической науке. В психологии индивид – это предпосылка становления личности: о маленьком ребенке можно говорить как об индивиде, но нельзя всерьез говорить как о личности, личность представляет собой продукт определенной стадии онтогенеза [31]. Напротив, для православного богословия «именно личное начало служит причиной существования индивида, соединяет разобщенные качества, делает индивида самотождественным» [32]. Вопрос о том, действительно ли личность возникает лишь на определенной стадии развития индивида, не является чисто теоретическим. Как пишет современный греческий богослов Димитриос Константелос, «причиной, по которой православная церковь осуждает аборт и допускает участие младенцев в мистической жизни крещения, миропомазания и евхаристии, является то, что она рассматривает эмбрион или младенца именно как личность» [33].

Духовное развитие личности как богоуподобление

Личностью – образом Божиим – человек является, по христианскому учению, с момента своего зачатия, ибо именно с этого момента Господь дает человеку душу, которая вместе с телом непрерывно развивается и совершенствуется. Точнее говоря, *образ Божий* («собственно образ») относится к понятию сущности, то есть неповрежденной природы человека, в то время как *личность* человека характеризует *развитие, раскрытие* образа, то есть его *богоуподобление*. Раскрыть понятие «развитие личности» в свете христианской антропологической концепции помогают различия в понятиях *образа и подобия* Божия, *сущности* и *природы* человека, *ветхого* человека и *нового, внешнего и внутреннего*. Замысел Бога-Троицы на предвечном совете о человеке – сотворить его *по образу и по подобию* (Быт. 1, 26) Своему. Сотворен, однако, человек – в самом акте творения – только по образу Божию: *сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его* (Быт. 1, 27). Отмечая разницу между образом и подобием, преподобный Максим Исповедник пишет, что «по образу Божию есть всякое существо разумное, по подобию же одни добрые и мудрые» [34]. Образ Божий человеку дан – дан как нечто прирожденное его духовной сущности: это общее достояние и отличительный признак всех людей, это внутренние сущностные черты человека, делающие его действительно иконой Творца, это, прежде всего, внутренняя свобода выбора, способность разума, дар слова, любовь, творчество, бессмертие, власть и проч. Подобие человеку *задано*: мы его имеем в потенции, в возможности; подобие проявляется в том, насколько человек духовно развит, насколько Бог виден в человеке, насколько человек предстоит пред Богом; подобие Божие зависит от произволения и деятельности самого человека. Образ Божий выражает понятие *сущности* человека, или его «субстанциональной личности». По своей сущности человек – целостное, совершенное, духовно-телесное существо. Первоначально сущность человека совпадала с его существованием. Радикальное и безблагодатное перерождение *сущности* человека в его *природу*, связанное с грехопадением наших прародителей, произошло как антропокосмическое событие, низвергшее все сотворенное Богом на низший материальный уровень бытия. Природа человека является частью его прежней сущности, деформированной грехом; она характеризует человека как существо, сросшееся с миром, несвободное от плотского, животного существования. Сущность же человека, или образ Божий, служит глубинным основанием бытия личности и ее духовного развития. Сущность выражает в нас трансцендентное, вневременное (вечное) – то, что уходит своими корнями в сферу абсолютного и метафизического. Именно в устремленности к сущностной, первоприродной цельности всех душевных сил человека, утраченной в результате грехопадения, и состоит духовное развитие личности: личность больше природы, она содержит в себе природу и в

определенном смысле свободна в отношении к ней. Обретение этой первоприродной духовной цельности, иначе именуемой в христианстве как *стяжание Святого Духа*, составляет, по определению преподобного Серафима Саровского, цель жизни христианской. Другими словами эта цель выражается иногда как – обожение, богоуподобление, христуподобление, усыновление Богу, стяжание благодати, просвещение разума, обретение духовного зрения и проч. Духовное развитие личности достижимо лишь при соответствующем стремлении человека к духовной жизни – к соблюдению Христовых заповедей, – в чем, собственно, и заключается подвиг веры: ***отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, обновиться духом ума и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины*** (Еф. 4, 22–24). Духовное развитие личности христианина – это преображение его внешнего человека во внутреннего, ибо, по слову апостола Павла, ***если внешний человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется*** (1 Кор. 4, 16). А апостол Петр характеризует духовно развитое состояние личности как состояние ***сокровенного сердца человека в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа*** (1 Пет. 3, 4).

Соборность личности и социализация индивида

Христианское понимание *развития личности* как претворение образа Божия в подобие Божие, в следовании человеком Христовым заповедям, конечно, не исключает социального аспекта личностного развития, а, напротив, возводит его на качественно более высокий уровень. Человек как личность есть создание соборное – церковное, еkkлeзиальное (*εkkλησια* – церковь, собрание верующих). Заметим, что понятие *соборности* значительно глубже и шире сферы социализации индивида, в которой рассматривается личность в гуманистической парадигме, поскольку включает в себя не только коммуникативную, коллективно-деятельностную и моральную составляющие, но еще и экзистенциальную вселенскую и историческую полноту соборного богочеловеческого бытия: соборность человека состоит и в том, что он объединяет в себе, в своей природе, духовный и материальный миры, и в родственной (кровной) и духовной (молитвенной) связи со всем человеческим родом, и в действии в нем святотроичных Божественных сил и благодати Святого Духа, и в общем призвании в составе человеческого рода к возрастанию ***в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова*** (Еф. 4, 13).

Синергия человека и Бога как основа развития личности

Цель человеческой жизни, согласно христианскому учению, – обожение (θεωσις), соединение с Богом, богоуподобление. Достижение цели обожения человека осуществимо только на основе свободной (добровольной) синергии человека и Бога: ***мы соработники у Бога***, – говорит апостол Павел (1 Кор. 3, 9). Синергия человека и вечной Божественной благодати осуществляется не индивидуально, но всегда в союзе. Союз этот основан на единстве Божества, единстве человеческой природы, на общежитии в мире и на единстве богочеловеческого призвания всех людей. Лишь подчиняя свободно свою волю воле Божией, человек развивает свою природу и совершенствует образ. Но человек всегда имеет власть и не считаться с волей Бога, не исполнять свое назначение, лишая тем самым всякого смысла свое существование. «Пока человеческое сознание остается эгоистичным, замкнутым на себя, автономным, человек поставляет себя в центр всякого жизненного смысла. Он верит, что может усовершенствовать, развить и обожить сам себя. Ведь именно таков и есть дух современной цивилизации, философии, образования, политики: построить новый, лучший мир – автономный, ориентированный на человека, не соотношенного с Богом, не признающего Бога источником своего блага. Не ту же ли ошибку совершил Адам, когда поверил, что сможет стать богом и достичь совершенства своими силами? Гуманистические тенденции всех веков лишь повторяют это заблуждение. Они не считают общение с Богом необходимым для достижения совершенства» [35].

Развитие личности – в служении ближним

Становление и развитие личности человека происходит, с христианской точки зрения, не в самореализации, саморазвитии, самоутверждении человека, то есть не в исключении другого, не в противопоставлении себя тому, что не есть «я», а, наоборот, в отказе обладать природой для себя: личность существует всегда в направлении к другому, к своему ближнему – к тому, кто в тебе нуждается.

Единство в многообразии

Подлинное развитие личности – в ее стремлении к богообщению, к богоуподоблению, к обожению – возможно лишь в Церкви – теле Христовом. В Церкви осуществляется истинное единение личностей, полная свобода от индивидуальных различий – эллинизма и иудейства, рабства и господства, мужского пола и женского и проч. Каждая личность может быть полностью личностью лишь в той мере, считает В.Н. Лосский, в какой она не имеет ничего того, чем она хотела бы обладать только для себя, то есть когда она имеет общую с другими природу. Именно в этом проявляется различие между лицами и природой; в противном случае перед нами будут просто имеющие общую природу индивиды [36]. Подобно тому, как Единая Сущность Божества имеет Бытие в Трех Ипостасях, таким образом, что сами Божественные Лица не являются тремя частями единого целого, единой природы, но каждое содержит в себе целостную природу, каждое является целым, в Церкви происходит утверждение единоприродного многоипостасного бытия человечества: каждая человеческая личность призвана вместить в себе всю полноту всечеловеческого бытия, никак не устрояя прочих людей, но входя в их жизнь как существенное ее содержание. В Церкви личность человека обретает подлинную свободу – свободу от рабства греха, и потому в Церкви личность не нивелируется, не уничтожается, но наоборот – свершается. Утверждение личностной множественности имеет своим основанием Пятидесятницу – Сошествие Святого Духа на Апостолов. «Дух Святой разделяет (или различает) то, что Христос соединяет, – пишет В.Н. Лосский. – Но совершенное согласие царит в этом различении, и безграничное богатство проявляется в этом единстве. Более того: без различения личностей не могло бы осуществиться единство природы – оно было бы подменено единством внешним, абстрактным, административным, которому слепо подчинялись бы члены своего коллектива; но, с другой стороны, вне единства природы не было бы места для личного многообразия, для расцвета личностей, которые превратились бы в свою противоположность – во взаимно угнетающих друг друга, ограниченных индивидуумов. Нет единства природы без разделения лиц, нет полного расцвета личности без единства природы» [37]. Не случайно таинство крещения, знаменующее собой единство людей во Христе, дополняется всегда таинством миропомазания – многообразия в Святом Духе.

Несводимость личности к деятельности

Развитие личности человека осуществляется в *деятельности*. Но, в отличие от трактовки личности гуманистической, в традиции православного понимания личность не может быть отождествлена с *субъектом деятельности*, ибо понятие личности далеко не исчерпывается проекцией личности на деятельностьную сферу. Также личность не может считаться и *продуктом*, или *средством деятельности*, ибо она всегда находится выше проявления своей природы. «Личность даже не столько является объектом деятельности, а сколько тем, в силу чего человек может им выступать, то есть осуществлять рефлексии и действовать спонтанно» [38].

Раскрытие образа Божия или самоактуализация?

Понимание личности как образа Божия на первый взгляд сходно с идеей самоактуализации, разработанной К. Гольдштейном и положенной в основу гуманистической психологии [39].

Согласно Гольдштейну, самоактуализация есть тенденция индивида актуализировать в наибольшей возможной степени свои индивидуальные способности. Однако само выражение «образ Божий» указывает, что смысл и предел существования человека находятся в Боге, то есть не внутри, а вне человека, и поэтому критика В. Франклом концепции самоактуализации во многом созвучна концепции христианской антропологии: «...Реальная цель человеческого существования не может быть достигнута посредством так называемой самоактуализации. Человеческое существование, в сущности, скорее самотрансцендентно, нежели самоактуализируемо. Самоактуализация вообще не может быть целью по той простой причине, что чем больше человек будет стремиться к ней, тем больше он будет промахиваться. Ибо только в той мере, в какой он будет посвящать себя осуществлению цели своей жизни, он и будет себя актуализировать. Иными словами, самоактуализация не может быть достигнута, если это становится самоцелью, но может быть лишь сопутствующим элементом самотрансценденции» [40].

4. Как раскрывает понятие «развитие личности» православная педагогика?

Духовное развитие личности – цель православной педагогики

Православная педагогика призвана привести все силы человеческой души – ум, волю и сердце – к взаимному согласию, утраченному в грехопадении. Главная задача православной педагогики – возвращение личности к собственной сущности, то есть раскрытие образа Божия в личности ученика. Православная педагогика утверждает правильным не гармоническое, но иерархическое устройство природы человека – когда дух управляет душой, а душа телом. Поэтому в основе православной педагогики лежит не цель гармоничного развития личности, как в педагогике гуманистической, а цель спасения человеческой души; для продвижения к этой цели необходимо следовать путем *духовного развития* личности ученика. Спасение, конечно, не отрицает необходимости разностороннего развития, но лишает его стихийной самоценности. Вне спасения развитие понимается как самореализация, которая, как правило, разжигает страсти и питает гордость человеческую. В рамках же спасения развитие реализуется в формах служения и жертвенности [41]. Таким образом, православная педагогика говорит о *развитии личности* не в плане ее гармоничного развития, а в плане ее развития духовного – как процесса раскрытия человеком заложенного в нем образа Божия, поврежденного вследствие греха. Протоиерей Максим Козлов духовное развитие человека образно связывает с процессом отмыывания грязного стекла и затем поясняет: «Духовный рост – это не самораскрытие собственных лепестков, не саморасцветание пышным цветом, это сдирание всего того наносного и грязного, что на насросло, и что мы в себя допустили. В результате тот образ и подобие, которые есть в каждом, будут все яснее и яснее» [42].

Духовное развитие учащихся – дело Божественной благодати

В отличие от понятия «формирование», представляющего собой непосредственно педагогическое – человеческое – воздействие с целью придания ему задуманных или заказанных качеств, *духовное развитие* является «делом сверхчеловеческим», «тайной человеческого роста» [43], то есть действием Бога в большей степени, нежели педагога. Вспомним, как писал апостол Павел: **Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий. Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду. Ибо мы соратники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение** (1 Кор. 3, 6–9). Поэтому не случайно, что православные педагоги говорят: «Мы не можем сегодня вести этико-религиозное преподавание, втолковывая на общих уроках какие-либо формулы или догматы, но мы должны учиться развивать то, что живо в человеческой душе как божественно-духовное, и тогда мы будем свободным и правильным образом направлять ребенка

навстречу его религиозному исповеданию» [44].

Духовное развитие учащихся как их педагогическая поддержка

Духовное развитие человека предполагает, прежде всего, открытие в себе внутреннего, духовного мира. Мир внешний, материальный, земной, дается человеку в готовом виде при его появлении на свет. Мир же внутренний, духовный, небесный – «невидимый», хотя и столь же реальный, как и мир внешний, – существует в каждом человеке, но обретается он им при духовном рождении и раскрывается постепенно – в меру духовной жизни, которую ведет человек. Духовная жизнь протекает во внутренних глубинах сердца и не зависит от психического и физического состояния человека, но психическая и физическая сферы являются ее проводниками во внешнюю жизнь. Духовное начало обнаруживается и осознается личностью человека в ее предстоянии пред Богом как главное содержание человеческой жизни. Собственно говоря, духовная жизнь, духовное развитие суть высшие богословские категории, определяющие путь человека к святости, к Богу. Духовное развитие человека есть результат совместного действия, синергии Божественной благодати и человеческого подвига – прежде всего смирения и покаяния. Духовное развитие – это всегда личностный путь к Богу, который редко у кого бывает прямым, по которому идут далеко не все люди. Тем более, немислимо представить себе, что обучить этому пути можно в рамках школьной программы: в этом смысле, конечно, духовное развитие не является школьной педагогической задачей... И все же, применительно к вопросу школьного образования, духовное развитие не теряет смысла, но означает педагогическую поддержку врожденной потребности человека к познанию Истины, Добра, Красоты, к богообщению. Школа – не церковь, где свершается духовное развитие человека, но, по выражению К.Д. Ушинского, «преддверие церкви».

Духовное развитие как цель ветхозаветной педагогики

Духовное развитие – не как один из видов развития ученика (наряду с интеллектуальным, физическим и проч.), понимаемое так в гуманистической парадигме образования, – но именно как цель и смысл всей человеческой жизни, как ее освящение, было осознано в свете Божественного Откровения и воспринято еще ветхозаветной Церковью. В завете, заключенном с Авраамом и его потомками, Бог говорит: **Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен; и поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими** (Быт. 17, 1, 7). И через боговидца Моисея Господь поведал: **святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш** (Лев. 19, 2). Выведенный из египетского рабства еврейский народ после сорокалетнего странствования по Аравийской пустыне получил от Бога через пророка Моисея на горе Синай закон, кратко изложенный в десяти заповедях (декалог) (Исх. 20, 2–17). Смысл Моисеева закона состоял, прежде всего, в духовно-нравственном воспитательном значении. Закон устанавливал в жизни избранного Богом для Своего воплощения народа духовное начало – служение Богу, верность Завету, исполнение заповедей, послушание, веру в грядущего Мессию. В Синайском законодательстве Господь изложил объективные нормы человеческой совести и дал, по сути, решение педагогической задачи духовного возрождения и развития человека, состоящее в добровольном – сыновьем – исполнении Божественных заповедей. Через Моисея Господь указал человеку на его бессилие перед «законом греха и смерти», дал возможность осознать, что согласие с волей Божией достижимо лишь на пути исповедания греха, в вере и уповании на спасение от Самого Бога, почему апостол Павел и смог сказать: **закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою** (Гал. 3, 24).

Ребенка воспитывали в Боге и для Бога

Все ветхозаветное воспитание (образование) всецело основывалось на религиозных (духовных) началах, которые указывали цель воспитания и пути ее достижения. Человек в ветхозаветном

воспитании, согласно с Божественным Откровением, понимался одновременно и как носитель образа Божия, и как носитель семени греха. Ребенка воспитывали в Боге и для Бога.

Разъяснение, уточнение задач ветхозаветного воспитания содержится в книгах Ветхого Завета, прежде всего Притчей Соломоновых и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Эти книги указывают на общие начала духовного развития человека: цель воспитания – обретение духовного разума, премудрости; основа премудрости – страх Божий; основной принцип воспитания – послушание.

Сердце человека – центр духовной жизни

Самым важным объектом педагогического воздействия премудрый Соломон считал сердце человека – центр духовной жизни: ***Сын мой! если сердце твое будет мудро, то порадуетя и мое сердце. Да не завидует сердце твое грешникам, но да пребудет оно во все дни в страхе Господнем. Слушай, сын мой, и будь мудр, и направляй сердце твое на прямой путь. Отдай сердце твое мне, и глаза твои да наблюдают пути мои*** (Притч. 23, 15, 17, 19, 26). Господь ждет не формального исполнения дел закона, но сердечного обращения к нему человека, искренне кающегося в своих грехах.

Вся ветхозаветная священная история Израиля – духовное воспитание и развитие древнееврейского народа, подготовка его к принятию воплощенного Спасителя. С одной стороны, еврейский народ исполнил свое божественное, мессианское предназначение, ибо из него явился миру Христос. С другой стороны, со временем, отчасти под влиянием объективных причин, в жизни еврейского народа произошла утрата самого идеала духовного воспитания: им стала служить не благоговейная преданность Богу, коренящаяся в сердце человека, – страх Божий, – как было прежде, а особая законническая праведность, разработанная фарисеями и законниками применительно ко всевозможным жизненным ситуациям и имевшая характер многочисленных предписаний, бывшая достоянием исключительно ума (а не сердца) и приобретаемая путем длительного изучения всех норм закона. Живое религиозное чувство оказалось вытесненным поклонением букве и обряду, в результате чего Христос Бог, ожиданием Которого жила ветхозаветная Церковь, когда, в точном соответствии с ветхозаветными пророчествами, явился на землю, был иудеями отвержен, а Божье избранничество перешло на сынов Авраамовых не по плоти, но по духу – на православных христиан.

Духовное развитие как цель новозаветной педагогики

Искупительный подвиг Иисуса Христа связывается с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно: соединение человека с Богом. Как это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына – Бога, ставшего человеком, так нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, то есть чтобы каждый человек стал богом по благодати, или, по выражению св. апостола Петра, ***причастником Божеского естества*** (2 Пет. 1, 4). Во времена Нового Завета целью жизни человека, определенной Господом, стало соединение с Богом, обожение. Сам Спаситель выразил цель и назначение человеческой жизни словами: ***Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный*** (Мф. 5, 48). В этой истине христианства содержится оправдание и признание достоинства каждой человеческой личности. Господь Иисус Христос даровал нам вечный идеал воспитания: «Каждый христианин должен, с учетом врожденных способностей, стараться уподобиться Христу, то есть победить в себе своекорыстную природу и образовать из себя свободную личность, стоящую в сознательных и разумных отношениях к Богу, людям и природе. Это требование Христос осуществил в своей жизни и утвердил примером как истинный Учитель и Воспитатель. Он открыл миру, что Бог есть Дух, которому и поклоняться необходимо духом и истиною, возвестил истину, что Бог живет в человеке по мере подчинения и согласования его воли с волею Бога. В учении и делах

Совершеннейшего Учителя заключаются все вечные основы педагогики» [45]. Только воспитание духа, духовное развитие имеет в глазах Спасителя существенное значение: ***Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все (земное) приложится вам*** (Мф. 6, 33), ***ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?*** (Мф. 16, 26). ***Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе*** (Рим. 14, 17).

5. В чем состоит православное понимание свободы личности человека?

Либерально-гуманистическое понимание свободы личности

Православное понимание *свободы* личности человека принципиально отличается от понимания либерально-демократического, гуманистического. Либерализм-гуманизм смотрит на человека как на продукт эволюции, как на некое животное с набором психофизиологических (душевно-телесных) потребностей, формирующих его поведение. Эти потребности принимаются в гуманизме за выражение фундаментальной сущности человека, и поэтому они определяют его *ценности*, по сути своей, обслуживающие эти потребности. Любые ограничения потребностей человека духовного (то есть религиозного) характера признаются при этом противоестественными, а потому вредными. Понимая при этом, чем грозит разрушительность, свойственная стихийной человеческой природе, либерализм возводит на необычайную высоту юридический закон, который призван охранять человека по принципу «свобода внешнего поведения одного человека не должна ограничивать свободу другого». Однако в декларировании либерализмом права абсолютной свободы скрыта циничная ложь, ибо реальность превращает вышеназванный принцип в утопический призыв, способный лишь развратить человека таким пониманием ничем не ограниченной «свободы» [46]. Апостол Петр пишет: ***Произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении. Обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо, кто кем побежден, тот тому и раб*** (2 Пет. 2, 18–19).

Исполнение Божиих заповедей как путь к подлинной свободе

Для проявления свободы выбора человека Господь дал ему еще в раю заповедь, говоря: ***от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в тот день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь*** (Быт. 2, 16–17). Этой первой заповедью Господь открыл человеку, что его истинное призвание состоит в свободном выборе между жизнью и смертью. Вообще, заповеди Божии содержат в себе не ограничение величия человеческой личности и ее свободы, а, наоборот, выражают ее полноту, призывая человека к совершенству жизни в свободном сотрудничестве с Богом, к сотворчеству с Богом по отношению к себе и окружающему миру. В заповедях Господь указывает Свою волю о человеке и открывает путь ее исполнения. Исполнение заповедей всегда имеет своим плодом добродетель, утверждение человека в истинности выбранного пути, укрепление в делании добрых дел. Исполнение заповедей ведет человека к обретению духовных, божественных, вечных, абсолютных ценностей – *Истины, Блага и Красоты*. Всякое уклонение от исполнения Божественных заповедей неизбежно приводит к подмене подлинных ценностей фальшивыми – душевными, гуманистическими, временными, относительными, чисто земными *истиной, благом и красотой*. Искушаемый диаволом человек еще в раю был поставлен перед выбором своего жизненного пути. Диавол предложил Еве *познание, благо* (пищу) и красоту, почерпнутые из чувственного, телесно-душевного мира: ***И увидела жена, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его; и ела; и также дала мужу своему, и он ел*** (Быт. 3, 6). Созданные для того, чтобы при благословенном, правильном и своевременном использовании эти сущностные потребности человека послужили *средством* его личностного развития, духовного становления, обретения им духовных знаний, духовной пищи, духовной красоты, – путем диавольского обмана они были превращены в *самоценность*, став источником

человеческой трагедии, помрачения ума, воли, чувств, лишения благодати, тления и смерти.

Свобода личности – свобода духа, а не плоти

Православное христианство понимает свободу не как *душевно-телесное*, но как *духовно-нравственное* состояние человека. Свобода предполагает такое выстраивание личности, при котором объективные ценности высшего порядка не смогли бы быть задавлены собственными пустыми душевными склонностями. ***К свободе призваны вы, братия, – говорит апостол Павел, – только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служьте друг другу*** (Гал. 5, 13). «Свобода абсолютно чужда всяких плотских элементов и не может быть точкою опоры для развития активности со стороны плоти... Свобода наша остается и нас удерживает в чисто духовной области веры, а там всюду и во всех действует любовь Христовой самопреданности на пользу всех и каждого» [47]. «Свобода, по самому существу своему, – писал И.А. Ильин, – есть именно *духовная свобода*, то есть свобода духа, а не тела и не души. Это необходимо однажды навсегда глубоко продумать и прочувствовать с тем, чтобы впредь не ошибаться самому и не поддаваться на чужие соблазны» [49].

Свобода личности – способность к духовному совершенствованию

Свобода человеческой личности – это способность человека к духовному и нравственному совершенствованию. Духовное развитие учащихся и есть развитие их свободы. По словам протопресвитера Василия Зеньковского, «свобода светит человеческой душе не как реальность, не как данная ей сила, но как возможность, как задание. Свобода не дана, а задана. В воспитании ставится вопрос об *освобождении*, то есть о *восхождении к свободе*» [19]. При таком подходе задача педагога – помочь ребенку стать свободным, то есть освободиться от греховных склонностей и страстей.

Свобода как право выбора между добром и злом

Вне развития свободы воспитание превращается в дрессировку. Развивая свободу, мы углубляем право выбора, в том числе и возможность ухода в сторону зла. Учитывая склонность искаженной человеческой природы ко греху, в реальной жизни очень трудно отстоять добро и легко поддаться искушениям. Поэтому человек переживает свободу как бремя, которое больше смущает и тяготит, чем радует. Если свобода не связана с устремленностью к Божественному бытию, разговоры о свободе есть только рассуждения, не имеющие отношения к реальной жизни [50].

Свобода – в истине

Господь говорит: ***познайте истину, и истина сделает вас свободными*** (Ин. 8, 32), – познаете истину о человеке, поработанном грехом, злом, смертью, нуждающемся в спасении. «Нужно заботиться не столько о свободе, – писал протоиерей Георгий Флоровский, – сколько об истине: только истина освобождает. Свобода – в истине и в истинной жизни, в озаренности от Духа. И только Церковь обладает силою и мощью действительного и католического синтеза» [51].

Свобода – в добровольном несении своего креста

Свобода личности в христианстве – это не свобода произвола (свобода *от*), а свобода во Христе, свобода в добре (свобода *для*). Это выбор не *я так хочу*, а ***да будет воля Твоя*** (Мф. 6, 10). По сути, это отказ от своеволия, выраженный в добровольном несении своего креста. Понимание необходимости и неизбежности крестоношения образует одну из главных отличительных черт христианства. Для православного христианина духовная жизнь есть не просто приобщение к христианской системе ценностей и даже не жизнь по церковным канонам, но прежде всего –

несение своего креста. «В биографии каждого человека – и это имеет существенное значение для педагогической мысли, – пишет протоиерей Василий Зеньковский, – надо уметь видеть сквозь внешнюю цепь событий в жизни человека ту последнюю глубину, в которой раскрывается крест человека, – его духовные задачи, логика его духовного пути. Реальность нашей свободы не снимает силы этой данности нам креста – каждому своего, как реальность свободы не простирается на все то, что своеобразно и индивидуально, – неповторимо в нас. Мы свободны в том, возьмемся ли мы за выполнение своей задачи, поймем ли ее и как станем ее осуществлять; но неснимаемость «вписанного» в нас креста есть предел нашей свободы, есть свидетель нашей зависимости от Бога, каждому дающего его крест. Понятие креста, таким образом, понятие основное для понимания отдельной личности, – оно относится к духовному его миру, задачи и логике которого оно определяет» [52].

Осознание своей жизни как несение креста, понимание и принятие своего креста и означает духовное становление личности человека. Для христианина крест – духовное лекарство, исцеляющее от греха, средство спасения. Трудность несения креста – трудность неправильной духовной жизни. ***Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня***, – говорит Господь, – ***ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко*** (Мф. 11, 29–30). Человек, добровольно несущий свой крест, осознавший свою жизнь как служение, становится свободным в истинном значении этого слова, делается открытым для своего духовного развития, для раскрытия в себе образа Божия, для личностного становления. Напротив, отвержение своего креста ведет человека к величайшей трагедии его жизни.

Отличие христианства от гуманизма

Выбор системы ценностей – христианской, либо гуманистической – имеет, прежде всего, не моральный, а онтологический характер, поскольку – с точки зрения морали – и в христианстве, и в гуманизме речь идет о воспитании добродетелей. Верю человек познает, что причиной всех земных нестроений, скорбей, болезней, смерти является грех. Неверие же приводит его к логическому выводу о нормальном, естественном состоянии мира, о земной и временной жизни как единственно возможном бытии. В гуманистическом мировоззрении все разговоры о личности, о духовном развитии, о свободе, о кресте, по сути своей, носят профанирующий характер: духовное развитие подменяется в гуманизме развитием душевных сил, личность – индивидуальностью, свобода рассматривается с позиции выбора поведения индивида в эмпирическом мире, несение креста, в лучшем случае, представляется как художественный собирательный образ сложных жизненных обстоятельств... Целостное осмысление этих основополагающих для педагогики и психологии понятий содержит в себе православное учение, но каждому человеку оно дается лишь по силе его веры, по мере его воцерковления.

1. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2 т. М., 1981.
2. Локк Дж. Педагогические сочинения. М., 1939.
3. Кант И. Сочинения: В 4 т. М., 1994–1997.
4. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1993.
5. Дарвин Ч. Собр. соч. М., 1953.
6. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990.
7. Иустин (Попович), преподобный. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 146–147.
8. Лосев А.Ф. Эстетика возрождения. М., 1978. С. 109.
9. Православная педагогика в России. Владимир, 1998. С. 12.
10. Плеханов А.В. Революционно-демократическая концепция воспитания нового человека //

- Советская педагогика. 1985. № 4. С. 115.
11. *Каптерев П.Ф.* Педагогический процесс. СПб., 1905.
 12. Цит. по: Николаева О. Православие и свобода. М., 2002. С. 26.
 13. Там же.
 14. *Иоанн Дамаскин*, преподобный. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 154.
 15. *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 114.
 16. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 214–215.
 17. *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 103.
 18. *Платон (Игуменов)*, архимандрит. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 17.
 19. *Свешников Владислав*, протоиерей. Очерки христианской этики. М., 2001. С. 565.
 20. *Иоанн Дамаскин*, преподобный. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 172–173.
 21. *Григорий Богослов*, святитель. Слово 31, о богословии пятое // Творения. Т. 3. С. 90.
 22. *Алипий (Кастальский-Бороздин)*, архимандрит, Исайя (Белов), архимандрит. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. С. 110–150.
 23. *Иоанн Дамаскин*, преподобный. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 190.
 24. *Иоанн Дамаскин*, преподобный. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 188–189. *Игнатий (Брянчанинов)*, святитель. Слово об Ангелах / Богословские труды, № 30. М., 1990. С. 307.
 25. См.: *Киприан (Керн)*, архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. М., 1996. С. 353–388.
 26. *Иоанн Дамаскин*, преподобный. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 190.
 27. *Алипий (Кастальский-Бороздин)*, архимандрит, Исайя (Белов), архимандрит. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. С. 231–232.
 28. *Буфеев Константин*, священник. Православное вероучение и теория эволюции. М., 2003; Буфеев С.В. Почему православный не может быть эволюционистом // Шестоднев против эволюции. М., 2000. С. 233–278.
 29. *Максимов Ю.* Богословские аспекты проблемы согласования православного и эволюционного учений о происхождении человека // Шестоднев против эволюции. М., 2000. С. 138.
 30. *Серафим Платинский (Евгений Роуз)*, иеромонах. Православное святоотеческое понимание Книги Бытия. М., 1998. С. 48.
 31. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977. С. 173–182.
 32. *Новиков Д. В.* Основы христианской антропологии. М., 2003. С. 54.
 33. *Constabtelos D.J.* The Human Being. A mask or a person? Online publication by Myriobiblos Li/pary: http://myriobiblos.gr/Text_Indexes/English/constant.html.
 34. *Максим Исповедник*, преподобный II. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 124.
 35. *Георгий*, архимандрит, игумен обители св. Григория на горе Афон. Обожение как смысл человеческой жизни. Владимир, 2000. С. 18.
 36. *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 102.
 37. Там же. С. 159.
 38. *Новиков Д.В.* Основы христианской антропологии. М., 2003. С. 58.
 39. Там же. С. 56.
 40. *Франкл В.* Доктор и душа. М., 1997. С. 383.
 41. *Шестун Евгений*, протоиерей. Православная педагогика. – М., 2001. – С. 30–32.
 42. *Козлов Максим*, протоиерей. 400 вопросов и ответов о вере, церкви и христианской жизни. М., 2002. С. 333.
 43. *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1898. С. 390.
 44. *Мороз Алексей*, священник, Безрукова В.С. Образ русской школы. СПб., 2002. С. 18.
 45. *Шестун Евгений*, протоиерей. Православная педагогика. М., 2001. С. 53–54.

46. *Силуянова И.В.* Истины и идолы. Ложь современного атеизма. М., 2003. С. 88–89.
47. *Глубоковский Н.* Благовестие христианской свободы в Послании святого апостола Павла к Галатам. М., 1999. С. 174.
48. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 97.
49. *Зеньковский Василий*, протоиерей. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин, 2002. С. 30.
50. *Шестун Евгений*, протоиерей. Православная педагогика. М., 2001. С. 377–378.
51. *Флоровский Георгий*, протоиерей. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 507.
52. *Зеньковский Василий*, протоиерей. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин, 2002. С. 81–82.

