

KOŚCIÓŁ A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
PRACE KOMISJI KULTURY SŁOWIAN PAU

Tom X

KOŚCIÓŁ A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY

pod redakcją
Hanny Kowalskiej-Stus



KRAKÓW 2014

Redaktor Naczelny:
Hanna Kowalska-Stus

Sekretarz Redakcji:
Małgorzata Abassy

Rada Naukowa:
Lucjan Suchanek – przewodniczący, Anna Rażny, Maria Dąbrowska-Partyka, Łoła Zwonariowa
(Moskwa), Ivo Pospíšil (Brno), Petar Bunjak (Belgrad), Paweł Chondzyński (Moskwa)

Recenzenci tomu:
Jerzy Kapuścik
Natalia Suchowa
Józef Kuffel
Lucjan Suchanek

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2014

ISSN 1734-2139

Dystrybucja:
PAU, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl
www.pau.krakow.pl

Obj.: ark. wyd. 25,38, ark. druk. 24,75
Łamanie: Edycja
Druk i oprawa: Alnus Sp. z o.o.

WSTĘP

Niniejszy tom, poświęcony zagadnieniu *Kościół i świat współczesny*, jest owocem trzeciej międzynarodowej, współorganizowanej przez Komisję Kultury Słowian PAU, konferencji z cyklu *Miejsce chrześcijaństwa we współczesnym świecie*. Pozostałymi organizatorami są: Katedra Kultury Prawosławno-Bizantyńskiej UJ oraz Prawosławna Parafia w Krakowie. W przedsięwzięciu biorą udział uczeni z: Krakowa, Warszawy i Moskwy, Mińska, Kijowa, Lwowa, Londynu i Bose – współpracownicy Patriarchatu Moskiewskiego, rosyjskich wydawnictw i Internetu, środowisk Kościoła katolickiego i prawosławnego Polski, Rosji, Białorusi, Ukrainy, Włoch i Anglii.

Organizatorzy rozpoczęli zaproponowany cykl biorąc pod uwagę gwałtowność cywilizacyjnych i politycznych przemian we współczesnym świecie i jednoczesną nieobecność w naukowej refleksji nad tymi wydarzeniami perspektywy chrześcijańskiej z uwzględnieniem dwóch horyzontów oceny współczesnych zjawisk: łacińskiego i prawosławnego. Ubiegłoroczny tom poświęcony był niezwykle brzemiennej w skutki problemowi -niemożności uzgodnienia we współczesnym świecie, kim jest człowiek.

Tom *Kościół a świat współczesny* porusza wiele aspektów tytułowego zagadnienia. Jednym z najważniejszych jest prawosławna i rzymska eklezjologia wobec problemów współczesnych chrześcijan ze szczególnym naciskiem na naukę społeczną i prawo kanoniczne Kościoła obu wyznań i ich praktykę oddziaływania na społeczność wiernych. Publikacja daje możliwość zaobserwowania i wnikięcia w różnicę w diagnozowaniu i metodach naprawczych współczesnych problemów społecznych. W szczególności ujawnia tę różnicę język używany w dyskursie antropologicznym: prawniczy Kościoła katolickiego (artykuł. ks. Tadeusza Noska) i hesychastyczny Kościoła prawosławnego (Wiktor Lega, ks. Artur Aleksiejuk, Paweł Wróblewski).

Na szczególną uwagę zasługują artykuły poświęcone stosunkowi Kościoła do osiągnięć współczesnej nauki, zwłaszcza medycyny a także stanowisku Kościoła wobec współczesnych ideologii i systemów politycznych z uwzględnieniem roli mediów i postmodernistycznej kultury.

Jednym z fundamentalnych zagadnień jest wpływ tradycji teologicznej na Kościół współczesny i jego dyskurs ze światem współczesnym. Autorzy zwracają także uwagę na niezwykle ważny problem Kościoła chrześcijańskiego w świecie muzułmańskim, czy innej diasporze. Tom zamyka cykl artykułów poświęconych wspólnym, dla prawosławnej i rzymskiej konfesji, doświadczeniom wspólnotowych tradycji życia chrześcijańskiego, takich jak: monastycyzm, cierpienie, czy małżeństwo.

Artykuły zamieszczone w tomie dowodzą istnienia jednej diagnozy ułomności i kłamstwa we współczesnym świecie stawianej przez Kościół obu wyznań, przy jednoczesnych odmiennych drogach uzdrawiania. Jest to bardzo ważna konstatacja, gdyż prowadzi do wniosku o możliwości wzajemnej wymiany doświadczeń wpływających z dwóch tradycji kulturowych.

Hanna Kowalska-Stus

KOŚCIÓŁ A WSPÓŁCZESNE CHRZEŚCIJAŃSTWO

BOGDAN SZLACHTA

KOŚCIÓŁ A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY. CZY KOŚCIOŁY MOGĄ PRZEDSTAWIAĆ SWOJE PROPOZYCJE NORMATYWNE W SFERZE PUBLICZNEJ?

Wnikliwe rozważania prowadzone przez licznych autorów na temat sfery publicznej i przestrzeni publicznej, na temat społeczeństwa obywatelskiego, a nawet wielokulturowości jako współczesnego rozwiązania dla liberalnych demokracji, które winny prowadzić tzw. politykę różnicy, naprowadzają na istotne zagadnienie. Dotyczy ono Kościoła czy Kościołów jako swoistych „ciał pośredniczących” współdziałających wraz z innymi, podobnymi jemu/im strukturami w dziele tworzenia swoistego normatywnego punktu odniesienia dla aktywności politycznej. To właśnie w ciałach pośredniczących, a nie w jednostkach, choćby były nimi jednostki sprawujące władztwo, miałyby się kształtować, a w każdym razie być uznawane, jakieś kryteria normatywne, z punktu widzenia których należałoby oceniać dokonania ciał prawodawczych. W tym ujęciu Kościoły, ongiś mocniej, dzisiaj zapewne znacznie słabiej, miałyby współuczestniczyć w ustalaniu owych normatywnych punktów orientacyjnych dla prawodawców. Ujęcie to zakłada nie tylko, że Kościoły, podobnie jak inne ciała pośredniczące, miałyby gwarantować różnorodność jednostek i grup w życiu społeczeństw, nie tylko, że miałyby one stanowić bufor oddzielający jednostki poddawane ewentualnej opresji ze strony państwa, bez względu na to, kto nim rządzi, oraz zabezpieczający państwo przed anarchistycznymi dążeniami jednostek, ale także, iż byłyby nośnikami treści, które należy brać pod uwagę w procesie stanowienia norm prawnych.

Rozważania takie, zakorzenione w uwagach sformułowanych w XIX w. m.in. przez Alexisa de Tocqueville'a i Ottona von Guerickego, były prowadzone m.in. przez Richarda J. Neuhaus, zmarłego niedawno, znanego także w Polsce amerykańskiego autora, który porzucił zbór protestancki i przeszedł do Kościoła rzymskiego, jak ongiś czynili niektórzy przedstawiciele ruchu oksfordzkiego (choćby John Henry Newman, późniejszy kardynał). Ci, którzy snują takie rozważania, zwykli wskazywać na trzy zasadnicze pokłady wymagające uwzględnienia, by można było adekwatnie opisać stan poszukiwań dzisiejszych społeczeństw zachodnich tzw. konstytucyjnych podstaw funkcjonowania liberalnych demokracji. Pierwszy pokład dotyczy jednostek i ich tożsamości, jak się zauważa nie przypisywanych jednostkom traktowanym *in abstracto*, wyzutyk z wszelkich odniesień społecznych, lecz zasadniczo zakorzenionych w empirycznie uchwytym życiu społecznym, w swych rolach społecznych, a nade wszystko w pewnej wspólnotowej kulturze, która ma być kojarzona z przymierzem, jak w doświadczeniu amerykańskim. Przymierze ma konstytuować wspólne treści normatywne bliskie danej zbiorowości ludzi, przynosić podstawowe rozstrzygnięcia wyznaczające miary i kryteria normatywne dla dalszej działalności prawodawczej. Już na tym pierwszym pokładzie znajdujemy jednak przedmiot zasadniczego sporu: sporu o to, czy należy jednostki ujmować w takim właśnie, społeczno-kulturowym kontekście, wywodzić ich tożsamości indywidualne z tej wspólnotowej kultury, czy raczej z kultury tej je wyprowadzać i opisywać tak, by stawały się one autorami współokreślanej z innymi, im podobnymi jednostkami treści normatywnej. Na tym już tedy pokładzie toczy się spór między zwolennikami ujęć prezentowanych np. przez Johna Rawlsa czy Jürgena Habermasa, uznawanych za twórców dwóch odmian tzw. demokracji deliberatywnej (deliberacyjnej), i zwolennikami stanowiska komunitarystycznego, spór między tymi, którzy ujmują jednostki jako wyzute z wcześniejszych od ich tożsamości odniesień społecznych i tworzące swą tożsamość przed wspólnym z innymi konstytuowaniem treści (także kulturowych) o walorze normatywnym, i tymi, którzy wikłają jednostki w ich „wspólnoty zakorzenienia” i wymagają dostrzegania, iż przymierze (*covenant*) nie jest wynikiem świadomie prowadzonej deliberacji, lecz treściowo tkwi w każdej jednostce (spór ten, jak wykazuje wspomniany już Neuhaus, tkwi korzeniami w projektach z jednej strony Hobbesa i Rousseau, z drugiej Locke'a: pierwsi mają popierać ujęcie „indywidualistyczne”, drudzy „wspólnotowe”). Problem w tym, że oba ujęcia bywają wykorzystywane nie tylko do wyjaśniania procesów powstawania „bytów zbiorowych” w rodzaju grup, społeczeństw czy nawet państw, nie tylko do wyjaśniania procesów kształtowania się lub wpływania tożsamości owych bytów zbiorowych na tożsamości indywidualne, ale także do opisywania podstaw istnienia Kościołów, a nawet treści przez nie niesionych czy przekazywanych. W ujęciu bliskim Rawlsowi czy Habermasowi Kościoły, podobnie jak grupy czy społeczeństwa, a nawet państwa powstawałyby – jak przed wiekami u Marsyliusza z Padwy – dzięki świadomym decyzjom jednostek skłon-

nych je współtworzyć; Kościół nie miałby zatem proveniencji Bożej, lecz byłby „tworem ludzkim”, jednostki też kształtowałyby jego tożsamość zbiorową i mogły ją ewentualnie zmieniać, choćby dostosowując do wymagań wskazywanych przez zmienne wszak, dynamiczne, a być może nawet kulturowo uwarunkowane „znaki czasu”; w każdym razie Kościół, a nawet religia ze wszystkimi jej elementami (od indywidualnej wiary, przez doktrynę aż po kult), byłyby elementami zmieniającej się kultury współtworzonej przez jednostki i grupy przez nie tworzone, kultury będącej także wytworem świadomych treści swych decyzji jednostek i grup.

Na drugim z trzech analizowanych dzisiaj pokładów rzecz dotyczy istnienia tzw. sfery publicznej. Jedni zapełniają tę sferę, kojarzoną niekiedy z tzw. społeczeństwem obywatelskim, licznymi stowarzyszeniami i fundacjami, korporacjami także transnarodowymi, a nawet „narodami” i „narodowościami” albo i „grupami etno-kulturowymi”, inni mają ją za obszar publicznej artykulacji indywidualnych i grupowych, w każdym razie partykularnych, roszczeń, które mogą być dyskutowane i przyjmowane albo odrzucane w procesie dochodzenia do świadomie eksplikowanej decyzji publicznej albo nawet politycznej. Problem w tym, że są i tacy, jak wspomniany już dwakroć Neuhaus, którzy mają tę sferę za nagą, wyzutą z treści normatywnych wspólnych dla wszystkich, wymagającą zagospodarowania, wypełnianą przez treści normatywne współustalane przez partykularne jednostki i grupy; słowem, choć jest to sfera publiczna, to zrazu nie ma w niej niczego, co publiczne, jest ona początkowo pusta. Ci pragną sferę tę uznać za „przestrzeń publiczną” wypełnioną treściami przyjętymi w przymierzu, które ma być uprzednie wobec debat prowadzonych w świecie polityczno-społecznym. W tym miejscu zwykli oni mówić o roli Kościołów jako struktur zakorzenienia wspólnych przekonań uobecniających się w przymierzu. Kościoły nie niosłyby przy tym treści partykularnych, lecz raczej treści wspólne, te właśnie, które stanowić miałyby treści przymierza; przymierza, dodajmy, które miałyby z jednej strony poprzedzać zawarcie „kontraktu politycznego” jako podstawy dla procesów stanowienia prawa, z drugiej zaś określać normatywne odniesienia dla tych procesów tkwiące w kulturze kojarzonej zarazem z tzw. przestrzenią publiczną. Idzie o to, że Kościoły w swej wielości i swym zróżnicowaniu miałyby jednak dostarczać wspólne treści dla wszystkich jednostek zaangażowanych w kulturę wspólnotową, we wspólnotową przestrzeń publiczną, we wspólnotowe przymierze, które niosą normatywne kryteria czy normatywne miary dla procesów stanowienia prawa.

To jest jednak miejsce kolejnej konfrontacji: czy Kościoły mogą przedstawiać swoje propozycje normatywne w sferze publicznej? Czy sfera ta ma być „neutralna”, nie uwzględniać żadnej perspektywy światopoglądowej, lecz stanowić forum czy agorę, na której toczy się swobodna a agoniczna batalia między różnymi punktami widzenia, z których żaden nie może być uprzywilejowany? Słowem, czy sfera publiczna ma być naga, a „ubiór społeczny” ma być w niej dyskutowany przez jednostki ogółane ze swego zakorzenienia we wspólnotach wobec sfery tej wcześniejszych?

Wszystkie te pytania są ważne, niektóre naprowadzają na kluczowy dziś problem pojmowania neutralności przez środowiska narzucające sposób pojmowania owej neutralności. Są one ważne również dlatego, że ujawniają problem obecności Kościołów w sferze publicznej, która – jako neutralna – nie może być kojarzona z jakimś wcześniejszym przymierzem, a co za tym idzie z treściami wskazywanymi przez Kościoły, a wreszcie z tymi normatywnymi punktami odniesienia, kojarzonymi nawet niekiedy z rozstrzygnięciami moralnymi, za którymi Kościoły miałyby się opowiadać. W tym jednak miejscu możemy też dodać: „neutralna” sfera publiczna miałaby być wolna od „ingerencji” Kościołów, które są traktowane jako partykularni „aktorzy zbiorowi” zakłócający kształtowanie w sposób wolny(?) opcje poszczególnych jednostek. Słowem, Kościoły stają się w tej perspektywie instytucjami nie tyle przyczyniającymi się do utwierdzania wolności jednostek, ile wolność tę zakłócającymi lub nawet ograniczającymi albo i znoszącymi; instytucjami, które nie tyle zapewniają jako „struktury pośredniczące” niejakié różnicowanie jednostek i ich wspólnotowe zakorzenienie, ile „falszują” właściwe stanowiska swych członków, oślepiają ich, utrudniają w każdym razie widzenie tego, co powinno ze względu na wymagania „neutralnej” sfery publicznej. Pytanie, jakie rodzi się w tym miejscu brzmi jednak: kto i jakie treści może wprowadzać do tej sfery, by sprostać wymaganiom „neutralności”?

Jest jednak trzeci jeszcze pokład znajdujący w dzisiejszych dyskusjach, wiążący się z pytaniem zadany przed chwilą: pokład dotyczący ewentualnego występowania jeszcze w dzisiejszych dyskusjach jakichś „treści racjonalności”, do których miałyby przystęp także Kościoły lub/i ich członkowie, także hierarchowie. Traktowanie Kościołów i ich członków jako tych, którzy pozostają już to w „fazie mitologicznej”, już to w „fazie teologicznej”, znoszonych przez tych, którzy tkwią już w „fazie racjonalności naukowej”, jest wciąż częste, tyle że wiąże się już nie tylko z Comte’owskimi uproszczeniami, ale także z eksponowaniem swoistego utylitarystycznego skojarzenia racjonalności z rozstrzygnięciem na zasadzie maksimumu, tj. maksymalizacji korzyści i minimalizacji przykrości dla danego, partykularnego bytu, już to jednostki, już to grupy. Te wspólnoty jednak, które nie poddają się wymaganiom tak ujmowanej racjonalności, natrafiają na zasadniczy opór, narażając się na zarzut „nieracjonalności”. I znów moglibyśmy odwołać się do Neuhausa, a także do licznych wypowiedzi innych autorów, którzy wciąż ostrzegają przed spływaniem rozważań o racjonalności do „poziomu ekonomicznego”. Moglibyśmy w szczególności odwołać się do krytyków rozmaitych wariantów modnej ostatnio teorii racjonalnego czy społecznego wyboru, by dostrzec, że „ekonomizacja racjonalności” czy jej ograniczanie do zasady maksimumu zamyka możliwość dyskusowania o przymierzu czy przestrzeni publicznej jako pierwszych wobec kontraktu czy prawa opartego na rozstrzygnięciu racjonalnym, bo maksymalnym. Problem w tym zatem, gdy wstępujemy na trzeci pokład dziś dyskutowany, że Kościoły nie wpisują się w racjonalny dyskurs, że ich przepowiedania nie

są traktowane jako racjonalne, że zatem ich obecność utrudnia racjonalną deliberację czy nawet racjonalny agon, a nawet uniemożliwia zawieranie racjonalnego konsensu. Tyle że, podkreślmy to raz jeszcze, racjonalność tak pojmowana, jak chcą tego krytycy, nie tylko wolna jest od rozstrzygnięć moralnych innych niż współustalone przez racjonalne jednostki korzystające z zasady maksimum, ale także, początkowo przynajmniej, jest ona „normatywnie pusta”.

ВР JERZY (PAŃKOWSKI)

ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСТВА

Современное христианство стало по своей сути неким плюралистическим явлением, в состав которого входят разные христианские конфессии. Каждая из них претендует до названия Церкви. Проводимый экуменический диалог уже определенно говорит о диалоге между разными «церквями» имеющими просто – напросто свое отдельное учение. Поэтому в христианстве мы говорим о межконфессиональном диалоге, а вне христианства о межрелигиозном диалоге. Таким образом христианство стало общим базисом, некой основой для диалога людей верующих во Христа.

Первым, что мы должны определить является сам феномен христианства. Этот термин вписывается в состав идеологических понятий, а это значит очень широких в своем мировоззренческом объеме. Православный, римокатолик, протестант, пятидесятник, мариявит – все имеют право назваться христианами. Но почему же все они не являются единым целым? Почему Един Христос, от Которого и происходит понятие христианства, все же остается «поделенным», для каждого «другим Христом»? Почему Его Святое Евангелие, одно и общее в христианстве, понимается по разному? Эти вопросы, всем нам известные, показывают, что самое понятие христианства, к сожалению, не является отождествлением единства веры во Христа. Так как мы уже сказали, христианство стало понятием идеологического порядка. Такими понятиями могут быть и другие, такие как: релятивизм, модернизм, экуменизм и прочие.

С православной точки зрения христианство уступает место понятию «Церкви», которое, как известно, лучше всего звучит, по своему существу, на греческом языке как *η εκκλησία*. В Церковь можно войти посредством рождения свыше, то есть посредством таинства крещения. В ней действует Христос и Святой Дух, Которые – по Владимиру Лосскому – совершают на земле одно и то же дело, хотя миссия их неодинакова. Но Они созидают Церковь, в Которой происходит

соединение людей с Богом¹. А если это соединение происходит, это значит что это совершается именно в Церкви, а не в христанстве как таковом. Оказывается, что Церковь всегда будет христианской, но христианство не всегда является церковным, то есть эклесиологическим. Преп. Иустин Попович писал: «Вся тайна христианской веры есть Церковь; вся тайна Церкви есть Богочеловек; вся тайна Богочеловека заключается в том, что Он стал «плотию» (σάρξ), то есть именно то, что в человеческое тело вселилась вся полнота Его Божества со всеми Божественными силами и совершенствами, то есть вся тайна Божества»².

Мы приходим тем самым к определению Церкви понятием Богочеловека. Церковь и есть Сам Богочеловек. Церковь это также изображение Святой Троицы, ибо Церковь создает единение человеческих личностей³. Пришествие в мир Иисуса Христа имело свою цель в создании Церкви как места единения человека с Богом. В Православии эта цель указывает на характер понимания Христа именно как Спасителя, поэтому все земное дело Христа не следует видеть как только учение, ибо это мог совершить любой из пророков, или же сам святой Иоанн Креститель. Христос, в первую очередь, является Спасителем, ибо никто кроме Него не мог дать людям спасения, поэтому Господь и создает Церковь содействием Святого Духа, дабы дать людям условия достижения этого спасения.

Единство Церкви разрушается себялюбием. Это происходит потому, что Церковь является единственным в мире организмом, в котором на первом месте стоит личность человека, но та личность, которая спасается в единении с полнотой Церкви. Мы соприкасаемся тем самым с неким «сотериологическим эгоизмом» достигаемым усилиями всей полноты Церкви. Каждый спасается лично, но не сам по себе, ибо это происходит в Церкви. В этом состоит тайна Церкви, то есть в личностном единении, поэтому Она и называется ап. Павлом «Телом Христовым» (Рим. 12; 4–5; Ефес. 1, 23). Образ тела взят из его единства понятного для человека имеющего свое тело. Вот, что по этому поводу говорит священномученик Иларион Троицкий, очень характерно назвавший свой богословский труд – *Христианства нет без Церкви*: «Уже самое название Церкви телом указывает на ее единство; два тела между собою связаны быть не могут. Но что значит образ тела, прилагаемый к Церкви? Образ тела в приложении к Церкви прекрасно раскрывает сам же ап. Павел. Многие, т.е. все входящие в Церковь, а порознь один для другого члены (Рим. 12, 12; 1; 1 Кор. 12, 27). Тело одно но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело. Тело не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не

¹ См. В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие*, Москва 1991, с. 131.

² Αρχιμ. Ιουστίνου Πόποβιτς, *Η Ορθόδοξος Εκκλησία και ο Οικουμενισμός*, εκδ. Ι.Μ. Αρχαγγέλων Τσέλε, Βάλλεβο – Σερβία 1974, σ. 17. (Пер. J.P.)

³ См. Архиеп. Иларион, *Христианства нет без Церкви*, Монреаль 1986, с. 15.

принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу? Бог расположил члены, каждый в теле, как ему было угодно (1 Кор. 12, 12, 14–16, 18)»⁴.

Современное христианство очень часто придает Церкви второстепенное значение, поэтому и понятным становится экуменическое стремление к единству «церквей», а не Церкви, которая по своей сущности является Единой, Святой, Соборной и Апостольской. В православной Божественной Литургии есть момент, где все-таки употребляется множественное число по отношению к Церкви. Это возглас «В первых помяни Господи, Господина Преосвященнейшего (имярек), епископа (егоже область), егоже даруй святым твоим Церквам...»⁵. Множественным числом пользуется также и греческий текст⁶. Многие недоумевали этим фактом, но здесь множественное число относится к каждой поместной Церкви, которая в Православной экклесиологии отождествляется всегда с епископом. Святой Игнатий Богоносец говорит об этом в прямом смысле в послании к смирянам: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь»⁷.

Название Церкви «телом» имеет также и свое антропологическое и анатомическое измерение. Святая Церковь не просто символизирует человека, но она и есть тот же человек. По особенному это видно в описании Церкви Божией, где по словам преп. Максима Исповедника «алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник – ум, а храм – тело. Потому что Церковь является образом и подобием человека, созданного по образу и подобию Божию. И храмом, как телом, Она представляет нравственную философию; алтарем, словно душой, указывает на естественное созерцание, божественным жертвенником, как умом, проявляет таинственное богословие»⁸. Таким образом человек оказывается быть «микрокосмосом», а Церковь «макроантропосом». Раньше мы говорили об этом, что себялюбие разрушает единство Церкви. Церковь же всегда изображает Правду, которая для нее не есть что-то, но Кто-то, а это означает что Правда это Личность, а не абстрактное явление. Ересь же является грехом в пределах Правды, так как и грех в духовной жизни тоже воспринимается как заболевание и ложь⁹.

⁴ Там же, с. 20–21.

⁵ *Божественная Литургия иже во святых Отца нашего Иоанна Златоустого*, Варшава 2001, с. 68.

⁶ См. *Αρχιερατικόν*, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 40.

⁷ Св. Игнатий Богоносец, *Послание к Смирянам*, гл. VIII.

⁸ *Творения Преподобного Максима Исповедника, Книга 1*, изд. Мартис, Москва 1993, с. 160.

⁹ См. Αρχιц. Βασιλείου, Καθηγουμένου Ι.Μ. Ιβήρων, *Εισοδικόν. Στοιχεία λειτουργικής βιώσεως του μυστηρίου της ενότητος μέσα στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, εκδ. Ι.Μ. Ιβήρων 2003, σ. 30.

Игумен Иверского Монастыря на Святой Горе Афон архим. Василий спрашивает по этому поводу: «И как мы можем жить, как не может жизнь быть здоровой без Истинны веры? Так же не может быть богословия в еретическом заблуждении, в ереси, которая есть плод греховного превозношения. Таким образом, любовь и вера познаются в Церкви как две реальности, пронизывающие друг друга неслитно и нераздельно. Мы не можем говорить о них отдельно, не можем познать одну без другой»¹⁰. Не воспринимая разделения этих двух реальностей, являющихся также условием пребывания в евхаристическом единстве Церкви, игумен констатирует: «Кафоличность присутствует в Православии, которое «истинствует в любви» (Еф. 4, 15). И его любовь «сорядуется истине» (1 Кор. 13, 6). Православие в одном и том же действии любит и исповедует свою веру. У него нет другого, более подлинного, способа любить, кроме как откровение Истины, которой оно живет»¹¹. Современное христианство испытывает разделение этих двух реальностей, то есть Истины и любви, поэтому понятие Церкви уступило место понятию христианства, которое в таком измерении терпит разного рода отклонения от Церкви и Истины. Мы можем без всякого страха, откровенно, сказать что христианство без Церкви является опасным явлением в смысле сохранения Истины и предоставления возможности спасения человеку. Ибо основной идеей церковного, экклесиологического христианства является спасение мира и человека через внутреннее их преображение¹².

Это преображение, или лучше сказать, обожение человека достигается посредством евхаристического участия в жизни Церкви. Это участие обусловлено двумя факторами: Истиной и Любовью. Никакой грех больше не препятствует принятию Святого Причащения как недостаток любви. Митрополит Пергамский Иоанн опасается, что соединение и отождествление Св. Евхаристии с Церковью часто воспринимается как некое «новшество» (гр. *η καινοτομία*)¹³. Поэтому тот же иерарх говорит: «Ничто так не выражает и не совершает единства Церкви как Святая Евхаристия. Церковь объединена той же верой и каждое уклонение от этой истины является ересью и угрожает истине»¹⁴.

Но для того чтобы участвовать в единстве Церкви человек должен быть здоровой клеткой Церковного Тела. Ересью и грехом человек сам себя исключает из Церкви, ибо каждый здоровый организм сам удаляет из себя больную клетку для того, чтобы болезнь не перешла на другие здоровые клетки. Таким образом

¹⁰ Там же, с. 31.

¹¹ Там же, с. 32.

¹² См. Н.Н. Фиолетов, *Очерки христианской апологетики*, изд. «Христианская Жизнь», Клин 2007, с. 25.

¹³ См. Ιωάννου, Μητροπολίτου Περγάμου, *Θεία Ευχαριστία και Εκκλησία [ε:] Το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Πρακτικά Γ' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου*, εκδ. Αποστολική Διασκονία 2001, σ. 25.

¹⁴ Там же, с. 41.

и в Церкви происходит именно примирение с Церковью, которое возможно только после уврачевания греха, то есть духовного заболевания. Прекрасно выражает это следующий фрагмент разрешительной молитвы произносимой в Православии в таинстве исповеди: «Примири и соедини его святей Твоей Церкви о Христе Иисусе Господе нашем...»¹⁵. Это значит, что в Церкви можно жить только исполняя Заповеди Божии и удаляясь от греха.

Единение и правильное понятие экклесиологического христианства возможно только в свете единства Святой Троицы. Иверский Игумен говорит: «Воссоединение Церкви – это совершенно неприемлемое выражение, которое только затемняет вопрос. Эта мысль происходит не из православного богословского сознания, а из светского мировоззрения. Осуществление наших собственных планов и «соглашений» – в противоположность таинственному единству Троицы – превращается в несчастье и осуждение для созданного по образу Божию человека»¹⁶.

Довольно четкое выражение о. Василия вызывает вопрос о смысле участия Православной Церкви в экуменическом движении. Этот смысл – по высказыванию о. Георгия Флоровского – состоит в свидетельстве о Святом Православии, которое не нуждается в проведении корректы своей веры ибо она сохранилась неизменной от начала. Этот объективный и неоспоримый факт не позволяет Православию на гордость и не дает гарантии спасения лишь только из-за принадлежности к Православию, тем более если эта принадлежность дана человеку его судьбой. Этот факт не отнимает также у никого другого ни возможности ни права спасения, ибо они предоставляются Самим Богом взирающим на намерение, сердце человека и условия, в которых ему пришлось жить.

Все происходящее в Церкви имеет богочеловеческий характер. Это видно при совершении Божественной Литургии, где священник является лишь священнослужителем, неким «экономом», «домостроителем» Таин Божиих. Господь бренными руками священника, содействием Святого Духа, Сам освящает весь мир, весь космос и всего человека. Христос есть – по словам молитвы Херувимской Песни – «приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый»¹⁷. В православном, евхаристическом понимании единства Церкви единение христиан тем более не достигается посредством «интеркоммунии», потому что Св. Евхаристия есть самое высокое и совершенное выражение единства. Она никак не является средством или путем к единству, но самым возжеланным результатом единства. Евхаристический ренессанс с одной стороны переживает некое возрождение, но с другой он требует постоянного объяснения. Папа Венедикт XVI в одной из своих статей замечает: «W czasach przeżywanego przez nas kryzysu wiary

¹⁵ *Требник*, Варшава 1924, с. 38.

¹⁶ См. Архц. Βασίλειου, σ. 67.

¹⁷ *Божественная Литургия иже во святых Отца нашего Иоанна Злотоустого*, с. 49.

należyte celebrowanie i rozumienie Eucharystii okazuje się ciągle na nowo tematem najbardziej istotnym»¹⁸.

Завершая мысли об опасности «отцерковления» современного христианства и необходимости его экклесиологического измерения, стоило бы еще раз подчеркнуть, что Церковь это не только единое тело, но и единый дух. Поэтому в заключении этого выступления мне бы хотелось привести еще раз слова Священномученика Архиепископа Илариона (Троицкого), который сказал: «Но именно Церковь и есть тот пункт, в котором вероучение переходит в нравоучение, христианская догматика переходит в христианскую жизнь. Церковь дает жизнь и осуществление христианскому учению. Вне Церкви и без Церкви не возможна христианская жизнь. Только в Церкви может жить, развиваться и спасаться человек, как и во всяком организме отдельные члены никогда не растут и не развиваются отдельно друг от друга, а всегда в неразрывной связи со всем организмом. Без Церкви нет христианства; остается только христианское учение, которое само собою не может «обновити падшаго Адама»»¹⁹.

¹⁸ J. Ratzinger, *Opera Omnia. Theologia Liturgii*, wyd. KUL, Lublin 2012, s. 287.

¹⁹ Архиеп. Иларион, *Христианства нет без Церкви*, с. 32.

Ks. MICHAŁ JANOCHA

CHRZEŚCIJAŃSTWO WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE. W CENTRUM CZY NA PERYFERIACH?

W tym roku mija 1700 lat od edyktu mediolańskiego. Ten doniosły akt sprawił, że chrześcijaństwo zaistniało oficjalnie w życiu społecznym stając się w ciągu IV stulecia duchowym i politycznym ośrodkiem Imperium Romanum, a później całej średniowiecznej Europy.

W niniejszej refleksji chciałbym przyjrzeć się zjawisku obecności chrześcijaństwa we współczesnej Europie na tle jego historii posługując się kategoriami centrum i peryferii. Kategorie te zakładają istnienie jednego, spójnego systemu, który jest systemem hierarchicznym. Centrum jest ośrodkiem, źródłem, wokół którego kształtuje się peryferia i która jest mu podporządkowana. Peryferia zakłada istnienie centrum, istnieje jedynie w relacji do niego. Peryferia bez centrum nie istnieje. W każdej religii centrum odnosi się do wartości uznawanych za najwyższe, ma zatem charakter aksjologiczny i normatywny, zbudowany na fundamentach metafizycznych. Odniesienie do duchowego centrum tłumaczy istnienie świata i człowieka, kształtuje życie jednostkowe i społeczne, sferę kultury i polityki, buduje wzorce i wpływa na osobiste decyzje.

Rozważania skoncentrują się na pytaniu o miejsce chrześcijaństwa we współczesnym świecie. Podstawą naszych rozważać uczynimy wybrane dzieła sztuki, traktując je jako swoiste *loci theologici*. Będzie to refleksja teologa i historyka sztuki. Punktem wyjścia będzie dla nas świątynia obrządku bizantyńskiego. Ma ona swoją ściśle określoną strukturę, która jest strukturą kosmiczną, a zarazem antropologiczną. Sylwetka świątyni była przez wieki, a w wielu wypadkach pozostaje i do dziś, dominantą w krajobrazie naturalnym i kulturowym wskazując świat najwyższych wartości, gdzie niebo spotyka się z ziemią. Ojciec Paweł Florenski, wybitny filozof i teolog prawosławny więziony w łagrze na Wyspach Sołowieckich, ukazuje strukturę przestrzeni sakralnej w postaci koncentrycznych kręgów, a życie człowieka jako drogę ku centrum¹.

¹ P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, opr. i przekł. Z. Podgórzec, Warszawa 1981, s. 77–78.

Krąg pierwszy to ogrodzenie, które otacza świątynię i wyznacza granicę sacrum, oddziela to, co święte, od tego, co świeckie. Aby wejść do świątyni, trzeba najpierw pokonać tę pierwszą granicę. Przekroczywszy tę granicę i znalazłszy się w obszarze *sacrum* zostawiamy za sobą „ten świat” z jego troskami i problemami. Podczas śpiewu *Pieśni cherubinów* w liturgii bizantyńskiej wierni śpiewają: „Którzy Cherubinów mistycznie wyobrażamy i życiodajnej Trójcy trzykrotnie święty hymn śpiewamy, oddłóżmy wszelkie ziemskie troski”. I oto stajemy przed świątynią. „Prawdziwie jest to dom Boży i brama do nieba” – powie patriarcha Jakub (Rdz 28, 17), a Kościół odczyta w tych słowach prorocstwo o Chrystusie. Tradycja wczesnochrześcijańska i bizantyńska nie przywiązywała nadmiernej wagi do zewnętrznej formy świątyni. Była ona niejako skorupą, świętą szkatułą, przechowującą to, co najcenniejsze w swoim wnętrzu. Aby dotrzeć do duchowego centrum należy przekroczyć kolejną granicę określoną przez ściany budynku. Jest to granica wejścia. Droga do centrum prowadzi przez bramę świątyni, tradycyjnie utożsamianą z Chrystusem: „Ja jestem bramą owiec. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze mnie (J 14, 6)”. W czasach wczesnochrześcijańskich była to granica przekraczalna jedynie przez wiernych oraz tych, którzy pragną nimi się stać – katechumenów. Wejście prowadzi do narteksu, przedsionka wiary, gdzie w pierwszych wiekach przebywali katechumeni. Stają oni przed kolejną granicą, kolejną bramą, prowadzącą do nawy, czyli do wnętrza świątyni. Jest ona dostępna dla tych, którzy przyjęli chrzest. Kościół bowiem i jego duchowe centrum można poznać jedynie „od środka”. I oto znalazłszy się w nawie, stajemy przed kolejną granicą. Jest to ściana, która oddziela wiernych, uosabiających i symbolizujących Kościół na ziemi, od Kościoła w niebie, gdzie sprawowana jest nieustająca liturgia przed Tronem Baranka. Ale ta ściana nie jest ślepa. Są w niej okna – ikony, a z tych okien spoglądają na nas święci, ci, co niegdyś żyli na ziemi, a teraz są już w niebie, gdzie uczestniczą w nieustającej liturgii Trójcy Świętej. Centralną bramę w ikonostasie, zwaną bramą królewską, mogą przekraczać jedynie kapłani. Tam, w centrum sanktuarium, znajduje się ołtarz, na którym sprawowana jest Eucharystia. Kiedy podczas liturgii przyniesione wino i chleb zamieniają się w ciało i krew Chrystusa, wtedy On sam, duchowe centrum kosmosu, staje się realnie obecny w centrum tego, kto je przyjmuje. Tak więc droga do centrum prowadzi poprzez pokonywanie kolejnych granic koncentrycznych kręgów ześrodkowanych na Chrystusie obecnym w Eucharystii.

Wewnętrzna dekoracja świątyni odzwierciedla strukturę kosmosu i świata. Kolejne poziomy przedstawień na ścianach i filarach wspinają się od ziemi ku niebu, niczym po szczeblach Jakubowej drabiny, do duchowego centrum, którym jest Chrystus Pantokrator przedstawiony w podniebieniu kopuły. Spogląda On z góry na wszystkich i wszystkim błogosławi, nie wyłączając nikogo, dobrym i złym, świętym i grzesznym. Widzi wszystkich, również tych, którzy nie widzą Jego.

Struktura świata ujawnia się we wszystkich przejawach sztuki sakralnej, przede wszystkim w ikonie, która jest szczególnym oknem na świat duchowy. Struktura każdej

ikonę zbudowaną jest wokół ideowego i kompozycyjnego centrum, które odnosi się wprost lub pośrednio do Chrystusa, a poprzez Niego do Trójcy Świętej. Ma też ikona swoje peryferie – to co na dole, słabe, grzeszne, potrzebujące oczyszczenia. Na ikonach z *klejmami* centrum umieszczone jest wewnątrz tzw. *kowczegu*, specjalnego prostokątnego wyżłobienia w ikonowej desce. W przypadku ikony danego świętego na obrzeżach, czyli w *klejmach*, namalowane są sceny z jego życia i śmierci, słowem to wszystko, co wpisane jest w ziemski *chronos*, uwikłane w doczesną przemijalność, naznaczone ruchem i zmiennością. Kolejne następujące po sobie sceny w *klejmach* stanowią niejako peryferie, które, tak jak ziemskie życie, są obramowaniem, a zarazem pielgrzymką zmierzającą ku swemu duchowemu centrum. Tam, wewnątrz *kowczegu*, święty ukazany jest nieruchomo, niejako poza czasem i przestrzenią, w innej, przemienionej, rzeczywistości. Osiągnął już duchowe centrum i sam je teraz reprezentuje. Ikona Trójcy Świętej Andrieja Rublowa w sposób krystalicznie czysty odzwierciedla w skrócie całą historię zbawienia, od stworzenia świata (drzewo rajskie), przez dom Abrahama, który – znów poprzez drzewo Krzyża – staje się zapowiedzią domu Kościoła, a ten z kolei zapowiada dom Ojca w niebie i nowy raj, do którego odwołuje się wciąż to samo drzewo. W centrum ikony znajduje się *priestol* (język starocerkiewnosłowiański, a za nim rosyjski, tym jednym słowem określa zarówno tron jak i ołtarz), wokół którego pochylają się Trzej Aniołowie, będący figurą Trzech Osób Boskich. W centrum ołtarza widnieje czasa ewokująca ofiarny kielich i eucharystię, ośrodek świata i ośrodek dziejów².

Ta sama chrystocentryczno-trynitarna i eucharystyczna wizja świata kształtowała sztukę średniowiecznego Zachodu, choć czyniła to za pomocą innych, bardziej zindywidualizowanych środków. Krzyż jako *axis mundi* wieńczył kościelne wieże, stał na skrzyżowaniach ludzkich szlaków³. Na krzyżu opierał się plan wielu świątyń. Nawa, pionowe ramię krzyża, prowadzi poprzez kolejne przęsła w kierunku duchowego centrum, ołtarza, a z konchy w apsydach błogosławił wiernym ten sam Chrystus, co z podniebienia cerkiewnych kopuł. Struktura gotyckiej katedry, niczym struktura Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu, wyraża innymi sposobami podobną wizję świata, co struktura bizantyńskich czy ruskich cerkwi⁴. Ta wizja poucza, że ludzkie życie jest drogą ku centrum, czasem prostą, jak rytm podłużnych naw, czasem zawiłą i żmudną, niczym labirynt na posadzkach francuskich katedr w Amiens i Chartres (**fol. 1**). Jest to wizja teocentryczna i ściśle zhierarchizowana, niczym struktura feudalnej *societatis*, wyrażającej model Kościoła na ziemi. I tu i tam w jej centrum jest eucharystyczny Chrystus. I tu i tam istnieją mniej i bardziej odległe pery-

² G. Bunge, *Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andrzeja Rublowa*, przekł. K. Małys OSB, Tyniec 2005.

³ S. Kobieltus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 193–251.

⁴ E. Panofsky, *Architektura gotycka i scholastyka*, w: idem, *Studia z historii sztuki*, Warszawa 1971, przekł. K. Kamińska, s. 33–65.

ferie, choć w tej dziedzinie sztuka zachodnia miała znacznie więcej do powiedzenia. Cały świat potworów i demonów, nieokiełznany żywioł namiętności usuwany przez chrześcijaństwo z życia publicznego znalazł schronienie w rzeźbiarskiej dekoracji kapiteli, portalowych ościeży, czy też w małej architekturze ołtarzy. Nawet ilustracje grzesznych namiętności, sceny obsceniczne, znalazły swoją kryjówkę przed ludzkim wzrokiem w *miseriordiach* stall, poddane władzy Syna Bożego i włączone w uniwersalistyczny obraz *harmoniae mundi*.

W tej wszechogarniającej wizji świata i kosmosu wszystko ze wszystkim jest powiązane, wszystko czemuś służy, wszystko ma swój cel i sens, jak witrażowe kwatery wielkich rozet (**fol. 2**), skupione wokół centrum – Chrystusa, jak medytacyjny obraz św. Mikołaja z Flüe (**fol. 3**), w którym tajemnice z życia Chrystusa i Kościoła, zawierające w sobie tajemnice ludzkiego żywota, mają swoje źródło i ostateczne spełnienie w Tym, który jest Początkiem i Końcem .

W tej teocentrycznej wizji kosmosu istnieje stworzenie szczególnie umiłowane i podniesione ponad inne, jedyne stworzone na obraz Boży. To człowiek, jedyna istota napełniona duchem nieśmiertelnym, jedyna, dla której sam Bóg stał się człowiekiem. Dlatego teocentryczna wizja kosmosu jest, niejako z punktu widzenia Boga, ściśle antropocentryczna (**fol. 4**). W Bogu-Człowieku została pokonana opozycja między niebem i ziemią, między teocentryzmem i antropocentryzmem. Protagorejskie *παντων χρηματων μετρον ανθρωπος*⁵ nie przeczy platońskiemu *παντων χρηματων μετρον θεος*⁶, jeśli *ανθρωπον μετρον θεος*.

Wraz z końcem średniowiecza ulega przesunięciu istotny akcent antropologiczny z teocentryzmu na antropocentryzm. Wprawdzie renesansowy humanizm nie odżegnuje się od wiary w Boga – Centrum świata, ale nową epokę będzie znaczyć autonomizacja i indywidualizacja. To symptomatyczne przesunięcie środka ciężkości zaowocuje w ikonografii przedstawieniami, w których tytułowy temat sakralny zostanie – dosłownie i w przenośni – przesunięty na bok, na dalszy plan, a tym samym zmarginalizowany, jak w obrazie *Biczowanie* Piero della Francesca, czy sto lat później w obrazie Piotra Bruegela *Droga na Kalwarię*. Od czasów Kartezjusza przesunięcie centrum filozofowania z metafizyki na teorię poznania radykalnie zmieni obraz świata, co znajdzie odzwierciedlenie w sztuce, związanej odąd z ludzką perspektywą i doświadczeniem trójwymiarowej rzeczywistości. Konsekwencją tej humanizacji światopoglądowej będzie stopniowe odchodzenie od duchowego Centrum, które stanowiło o jedności średniowiecznego modelu kultury. W miarę oddalania się od centrum staje się ono coraz mniej widoczne i coraz mniej ważne. Następuje zjawisko, które przed ponad sześćdziesięciu laty Hans Sedlmayr trafnie zdiagnozował jako *Verlust der Mitte* – utrata środka⁷. Sztuka awangardowa końca XIX wieku daje

⁵ Słowa Protagorasa z Abdery przytacza Platon w *Teajtecie* 152 a 2.

⁶ Platon, *Prawa*, 715a–716c.

⁷ H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salzburg 1948.

w swoim głównym nurcie świadectwo fragmentaryzacji wizji świata i człowieka. W wieku XX kubizm ujawnia rozbicie obrazu człowieka, abstrakcjonizm – rozbicie więzi łączącej ze światem figuratywnym, zaś dadaizm – rozbicie pojęcia sensu. Na skutek utraty duchowego centrum traci sens pojęcie peryferii. Ponieważ człowiek ani społeczeństwo nie mogą żyć bez centrum, przeto puste miejsce po utraconym centrum duchowym zajmuje peryferia. Skutkiem peryferializacji centrum jest centralizacja peryferii. Interesujące byłoby prześledzenie pod tym kątem manifestów artystycznych kolejnych ruchów awangardowych stawiających w centrum rozmaite wartości uznawane dotychczas za peryferyjne.

Główny nurt literatury klasycznej od Homera po Dostojewskiego i Eliota koncentrował się na tych obszarach życia ludzkiego, które – w swojej wzniosłości i tragizmie – oscylują bliżej lub dalej duchowego centrum, stanowiąc o istocie człowieczeństwa, a tym samym odróżniają człowieka od zwierząt. Wiodące nurty literatury współczesnej w opisie człowieka koncentrują się na jego cechach, zachowaniach i czynnościach, które upodobniają go do zwierząt, a które w literaturze klasycznej były peryferyjne, często wręcz nieobecne. Jak zauważył Joseph Ratzinger, gdy zanika wiara w podobieństwo człowieka do Boga, rośnie zainteresowanie ukazywaniem podobieństwa człowieka do zwierzęcia. Tradycyjna wizja świata zorganizowana wokół duchowego centrum posiada mocny fundament metafizyczny, który człowieka i kosmos tłumaczy w sposób integralny. W języku współczesnym nowo lansowanym terminom „fundamentalizm” i „integryzm” nadaje się konotację pejoratywną. Z semantycznego punktu widzenia ich przeciwieństwem jest nie „pluralizm” czy „tolerancja”, jak się powszechnie uważa, ale „bezfundamentalizm” i „dezintegryzm”. Odejście od duchowego centrum oznacza odejście od klasycznego pojęcia człowieka i osoby ludzkiej, czyli dehumanizację i depersonalizację. Rewolucja antropologiczna ma swoje konsekwencje we wzajemnych relacjach *sacrum-profanum*, a mianowicie w profanacji *sacrum* i sakralizacji *profanum*.

Jednym z symboli kultury Zachodu, w którym duchowe centrum znalazło swoją genialną interpretację artystyczną jest *Ostatnia Wieczerza* Leonarda da Vinci (**fot. 5**). W przedstawionym wydarzeniu ewangelicznym spotykają się dwa bieguny, które kształtują ludzkie życie i które pozostają nigdy nie wyczerpanym źródłem każdej kultury i twórczości – *eros* i *thanatos*. Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus zapowiada swoją śmierć z miłości do ludzi. „Jak śmierć potężna jest miłość” – czytamy w Pieśni nad Pieśniami (PnP 8,6).

Prześledzenie współczesnych pastiszów i parodii tego arcydzieła daje symptomatyczny obraz postępującej kulturowej dekadencji. Ksiądz Janusz Pasierb napisał kiedyś z ironią, że na początku było Słowo, a na końcu będzie frazes (**fot. 6**). Najchętniej zapełnia ją „wyzwolony” *eros* lub *thanatos*. Ten pierwszy, oderwany od duchowego centrum człowieka, traci orientację i łatwo zamienia się w wulgarną pornografię (**fot. 7**), zaś *thanatos* – w odrażającą makabrę (**fot. 8**). Po utracie duchowego centrum pozostaje dotkliwa pustka.

Współczesna profanacja *sacrum* przywodzi na myśl antyreligijną propagandę w bolszewickiej Rosji, a później w Trzeciej Rzeszy. Walka z *sacrum* była elementem centralistycznie sterowanej inżynierii społecznej w celu budowy nowego wspaniałego świata (**fol. 9**). Ten nowy świat potrzebuje nowego *sacrum* i nowego centrum. Praktyka pokazała, jakie skutki przynosi eksperyment odrywania człowieka i społeczeństwa od centrum duchowego. Szacuje się, że w okresie komunizmu zniszczono w Rosji Sowieckiej około pięćdziesięciu milionów ikon. Podobną liczbę pięćdziesięciu milionów istnień ludzkich wskazują źródła w odniesieniu do ofiar ideologii, poddawanych systematycznej eksterminacji za pomocą czystek, przesiedleń, prowokowanego głodu, więzień i łagrów.

W Europie zachodniej końca XX i początku XXI wieku zjawisko to przebiega na innym podłożu ideowym, niż totalitarne ideologie minionego stulecia, jednak historia uczy, że walka z *sacrum* jest jednym z istotnych generatorów totalitaryzmu, bowiem zniszczenie duchowego centrum rodzi potrzebę stworzenia nowego. Jakiego?

Powyższe uwagi dotyczące centrum duchowego znajdują potwierdzenie w niektórych XX-wiecznych kierunkach humanistycznych, na przykład w strukturalizmie. Według Lévi-Straussa centrum każdej kultury stanowi mit, wokół którego krystalizują się wszystkie formy życia duchowego, społecznego, politycznego⁸. Dekonstrukcja mitu prowadzi do dekonstrukcji całego modelu kultury.

Powróćmy na koniec do chrześcijańskiej koncepcji duchowego centrum. Jest nim tajemnica narodzin Boga-Człowieka, w której opozycja *eros-thanatos* została zwyciężona. Ukrzyżowana *eros* przemieniła się w *agape*, aby w Zmartwychwstaniu pokonać *thanatos*. Powiedzieliśmy już, że to centrum nie zależy od centrów politycznych ani kulturowych, ponieważ umiejscowione jest na innej płaszczyźnie. Ujawnia się ono wszędzie, gdzie sprawowany jest sakrament Eucharystii. Nie istnieje ono samo dla siebie, ale udziela się tym, którzy w nim uczestniczą. A ponieważ przyjmuje ono postać świętego pokarmu, zatem wszyscy przyjmujący go z wiarą mają w nim udział, stając się niejako *christoforo*, nosicielami Chrystusa. Eucharystia jest łącznikiem między niebem a ziemią, między modlitwą a życiem, między *sacrum* i *profanum*. Ofiarowuje ona możliwość uczestnictwa w duchowym centrum, a ziemski *chronos* przekształca *kairos*, gdzie doczesność zanurza się w wieczności. Łączność z duchowym centrum pozwala odkryć wagę miejsca i chwili obecnej. Jest to, być może, jedno z największych odkryć w życiu. O przeżywaniu czasu i miejsca jako duchowego centrum *hic et nunc* wiele do powiedzenia mają święci. Oto trzy przykłady.

Przykład pierwszy. Matka Teresa z Kalkuty rozmawiała kiedyś z dziennikarzem o problemach świata. Zapytana o najważniejsze wydarzenie mijającego właśnie dwudziestego stulecia odpowiedziała krótko: „nasza rozmowa w tej chwili”.

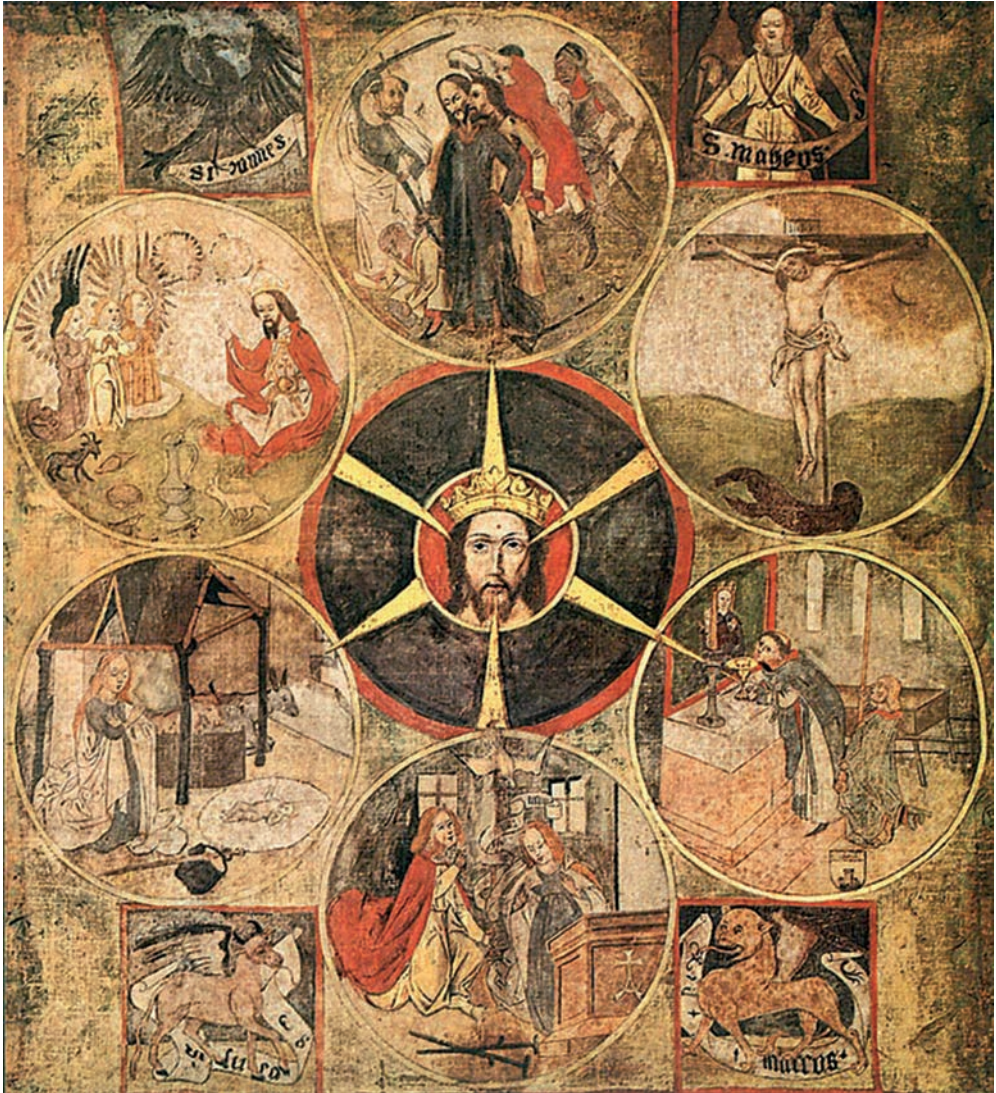
⁸ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przekł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001.



1. Labirynt w katedrze w Chartres, 1 ćwierć XII w.



2. Rozeta w katedrze w Chartres, północne ramię transeptu, ok. 1235.

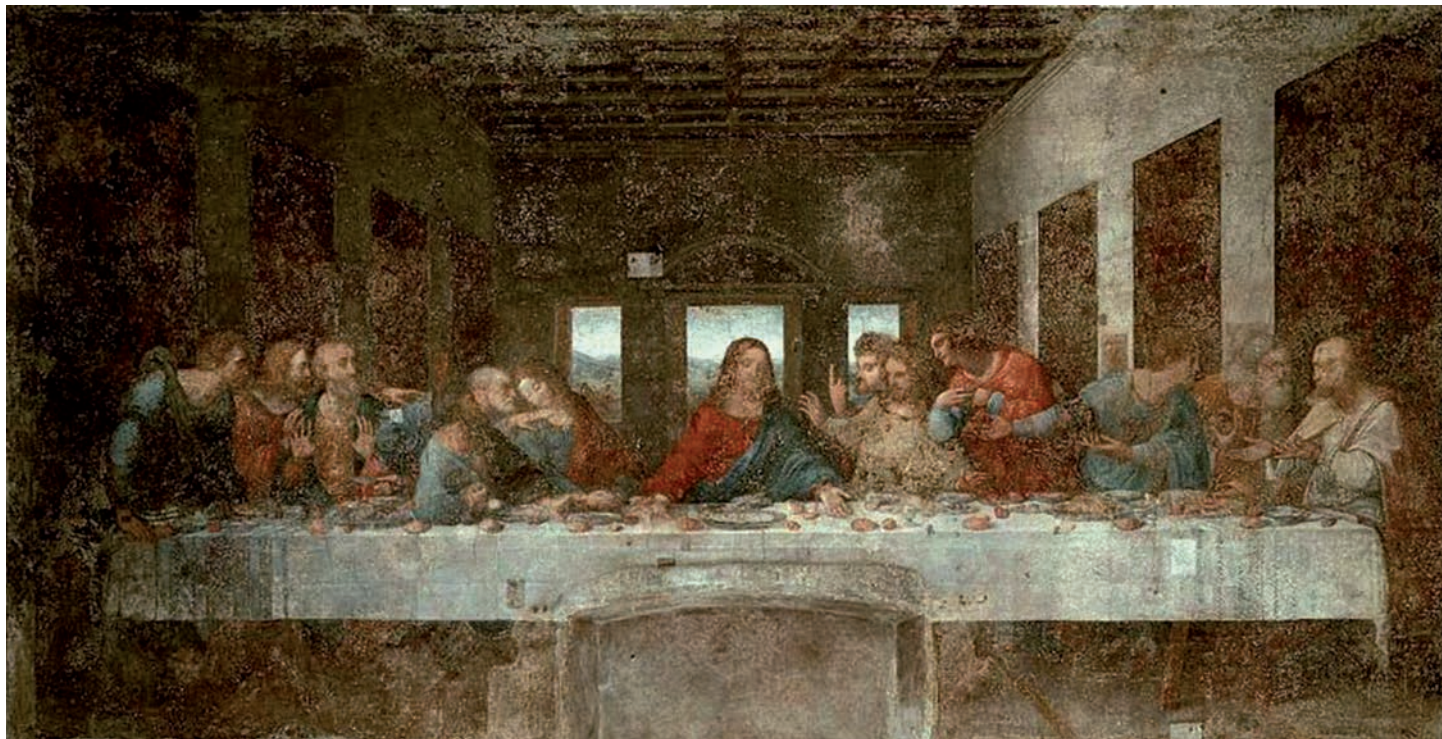


3. Obraz medytacyjny wykonany wg. wskazówek św. Mikołaja z Flüe, kościół w Sachseln (Szwajcaria), 1460–1480



4. Człowiek kosmiczny, miniatura z *Liber Divinorum Operum* św. Hildegardy z Bingen, Biblioteka Statale, Lucca, XIII w.

[przejdź do artykułu](#)

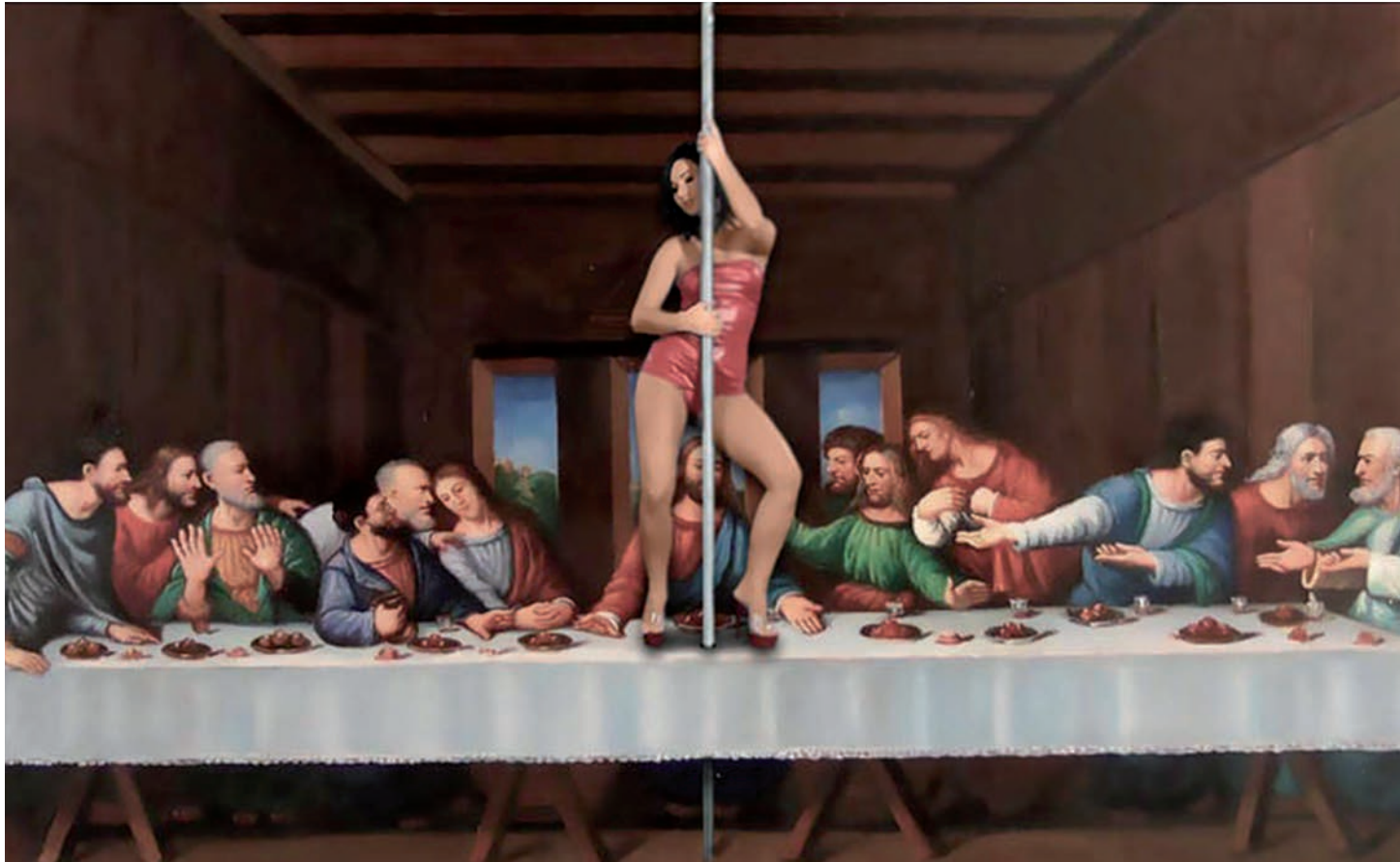


5. Leonardo da Vinci, *Ostatnia Wieczerza*, refektarz klasztoru S. Maria delle Grazie w Mediolanie, 1495–1497.

[przejdź do artykułu](#)



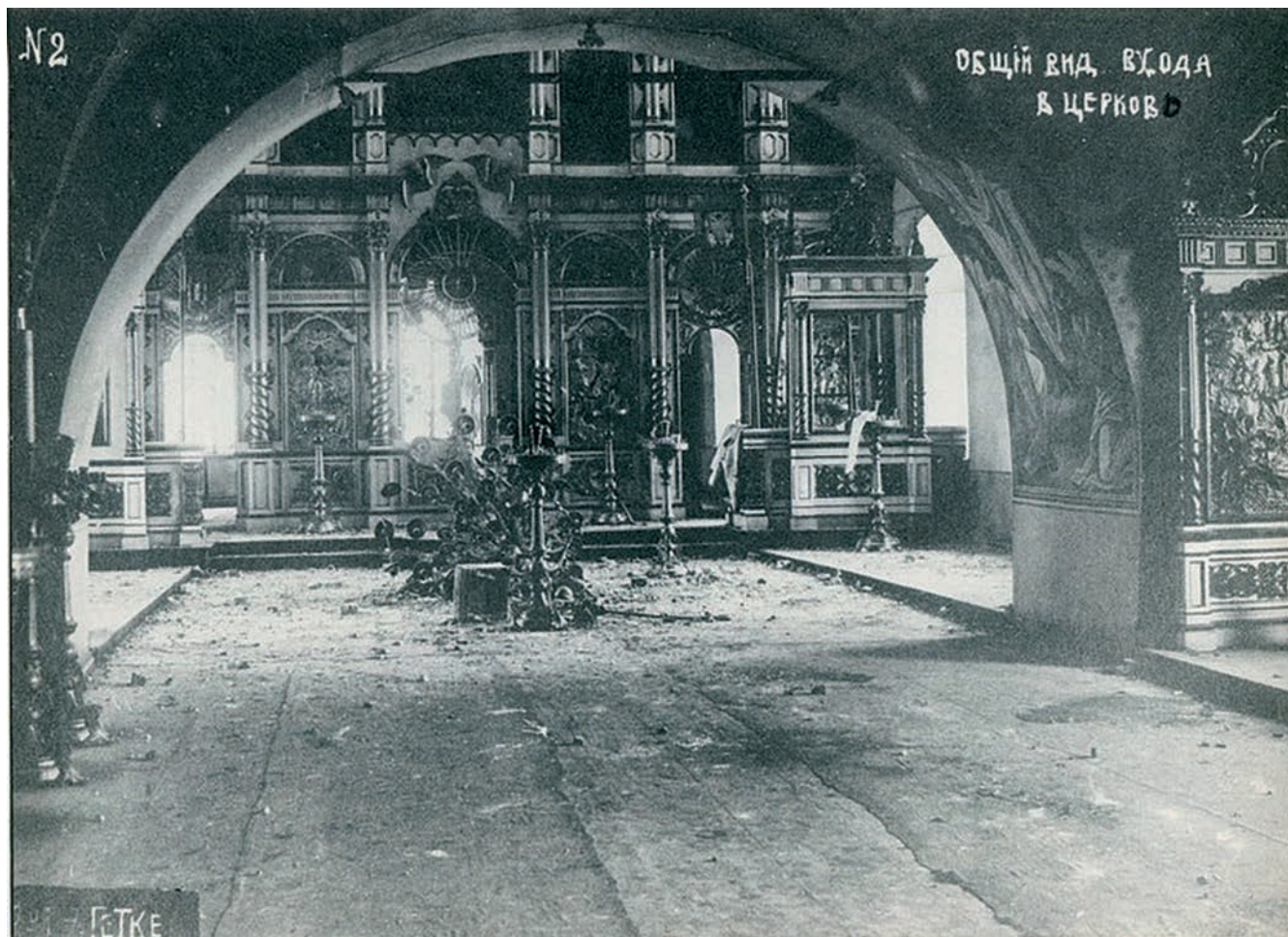
6. *Ostatnia Wieczerza Leonarda*, pastisz współczesny, wersja popkulturowa.



7. *Ostatnia Wieczerza Leonarda*, pastisz współczesny, wersja erotyczna.



8. *Ostatnia Wieczerza Leonarda*, pastisz współczesny, wersja satanistyczna.



9. Wnętrze cerkwi sprofanowane przez bolszewików, zdjęcie archiwalne.



10. *W labiryncie życia* (katedra w Amiens).

Przykład drugi. Św. Alojzy Gonzaga grał z kolegą w kręgle. Naraz jego towarzysz przerwał grę i zapytał z powagą: „Co byś zrobił, gdybyś dzisiaj miał umrzeć”? „Dalej grałbym w kręgle” – odpowiedział spokojnie Alojzy.

Przykład trzeci. Wiersz Św. Teresy z Lisieux.

Me życie jest cieniem, me życie jest chwilką,
Co ciągle ucieka i ginie.
By kochać Cię, Panie, tę chwilę mam tylko,
Ten dzień dzisiejszy jedynie!...

O jutro się modlić nie jestem ja w stanie,
Choć nie wiem, jak życie popłynie;
Dziś strzeż mnie, dziś broń mnie, dziś tylko, o Panie,
Przez dzień ten dzisiejszy jedynie.

Gdy myślę o jutrze, przejmuję mnie trwoga,
Tak smutno na łez tej dolinie;
Lecz próby ja pragnę i cierpieć dla Boga
Przez dzień ten dzisiejszy jedynie.

Przy sercu Twym blisko nie smucę się znojem,
Ni walką, ni trudem, to minie;
Ach, weź mnie, o Jezu, i w Sercu skryj Twoim,
Przez dzień ten dzisiejszy jedynie.

Ach, skończy się wkrótce to moje wygnanie,
Wiecznego blask załśni mi słońca
I śpiewać Ci będę na wieki, o Panie,
To „dzisiaj” bez kresu i końca⁹.

Być może nie jest to wysoka poezja. Ale na pewno wysoka mistyka.

W tym miejscu nasze rozważania o miejscu chrześcijaństwa we współczesnym świecie dotyczą doświadczeń egzystencjalnych. Chrześcijanie, którzy dotarli do duchowego centrum swojego życia, odkrywają, że jego istotą jest miłość. Doświadczenie mistycznej miłości Boga dostępne jest nielicznym, natomiast doświadczeniem powszechnym, danym ludziom bez względu na wiarę czy niewiarę, bez względu na zewnętrzne czy wewnętrzne uwarunkowania, jest doświadczenie miłości ludzkiej. Jej początkiem jest zakochanie. Władimir Sołowjow dostrzega w zakochaniu czysty dar Boga, w którym obdarowany postrzega ukochaną osobę jako kogoś jedynego, najpiękniejszego¹⁰. Jest to – pisze filozof – tajemniczy udział w miłości Boga, który

⁹ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Moja pieśń na dzień dzisiejszy*, (1 czerwca 1894), w: eadem, *Dzieje duszy*, red. O. Filek, Kraków 1988, s. 386–387.

¹⁰ W. Sołowjow, *Sens miłości*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2002.

w taki sposób patrzy na każdego człowieka. Człowiek obdarowany tym nieoczekiwanym objawieniem, jest w stanie podporządkować mu całe swoje życie. Dla opisu tego stanu może okazać się pomocna kategoria centrum i peryferii. Zakochany spostrzega, że wszystko, co dotąd stanowiło centrum jego życia, teraz znalazło się na peryferii, a to, co dotąd było peryferią, znalazło się w centrum. To nowe centrum, ukochana osoba, objawia kochającemu samego siebie, a tym samym istotę życia człowieka, którym jest miłość rozumiana jako dar z siebie. I oto – pisze Sołowjow – jeśli to uczucie okaże się odwzajemnione, Bóg i aniołowie będą przyglądali się z najwyższą uwagą obojgu obdarowanym, co poczną oni z tą tajemnicą wyższego poznania. Jeśli będą wierni tej miłości, wtedy doświadczą kolejnego cudu – nowego życia. Wraz z narodzinami dziecka w ich życiu pojawia się nowe centrum, któremu odtąd wszystko się podporządkowuje. A gdy dziecko zacznie wchodzić w labirynt życia, rodzice będą jego pierwszymi przewodnikami w drodze duchowego centrum (**fol. 10**).

Ks. ALEKSANDER POSACKI SJ

ŚW. IGNACY LOYOLA I ZNACZENIE KOŚCIOŁA W REGULACH O ROZEZNAWANIU DUCHÓW

Kategoria doświadczenia egzystencjalnego

Mistyka, duchowość, inicjacja są to – w tym ujęciu metodologicznym – pojęcia pokrewne. Wspólnym mianownikiem jest właśnie kategoria doświadczenia. **Doświadczenie egzystencjalne** jako kategoria epistemologiczna jest – czy może być – otwarte na Transcendencję/Tajemnicę. Dobrze to określił współcześnie Gabriel Marcel¹. Podobnie Karl Jaspers za Sørenem Kierkegaardem walczył o egzystencję otwartą na Transcendencję². Można wymienić tu innych teoretyków egzystencjalnej metodologii, jak Lew Szestow, Mikołaj Bierdiajew czy w końcu Martin Heidegger.

Metoda doświadczenia stała się ponadto jedną z metod teologicznych, na którą utworzył się Sobór Watykański II, jak sugeruje to Juan Morales³. Była ona jednak od dawna obecna w teologii łacińskiej, ale jakby w zarodku⁴. „Sobór Watykański II ukazał blask wiary w ludzkim doświadczeniu, przemierzając tym samym drogi współczesnego człowieka. W ten sposób stało się jasne, że wiara ubogaca ludzkie istnienie we wszystkich jego wymiarach”⁵. Dotyczy to także *Ćwiczeń duchownych* Loyoli.

Metodę doświadczenia doceniał w swojej antropologii Karol Wojtyła⁶. Jednak, według Georga Gadamera, „pojęcie doświadczenia jest jednym z najmniej jasnych, jakie posiadamy”⁷. Według Herberta Vorgrimlera, „charakterystyczną cechą doświadczenia jest to, że nie istnieje możliwość jego zaprzeczenia, ponieważ obecność tego,

¹ Zob. J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 66–67.

² Zob. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001, s. 143n.

³ J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, przekł. P. Rak, Kraków 2006, s. 291.

⁴ Tamże, s. 202–206.

⁵ Ojciec Święty Franciszek, Encyklika *Lumen Fidei*, Warszawa 2013, s. 9.

⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 10–12.

⁷ Por. J. Morales, dz. cyt., s. 197.

co doświadczane, nieodparcie poświadcza siebie. Dlatego doświadczeniu przysługuje nadzwyczajna pewność (oczywistość)”⁸.

Metoda egzystencjalna chroni doświadczenia, egzystencjalne i duchowe, moralne i mistyczne przed bezprawną, powierzchowną „psychologizacją”. Dotyczy to zjawisk mistycznych jak „czucie” (*sentire*) u Ignacego, które z braku odpowiedniego języka zaliczono do „emocji”, a więc kategorii niemającej poważnej wartości poznawczej⁹. Tymczasem chodzi tu o doświadczenie egzystencjalno-duchowe, najwyższej wagi, związane z poznaniem Boga.

Równoległe do odnowy teologii związanej z tzw. powrotem do źródeł na dwudziestowieczną teologię wszystkich trzech wielkich tradycji (prawosławnej, katolickiej i protestanckiej) oddziałuje impuls związany z dowartościowaniem egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Najważniejsza jest tu podmiotowość wiary oraz wolności jako fundamentalnego „egzystencjału nadprzyrodzonego” (K. Rahner) związanego z wiarą chrześcijańską. Impuls ten prowadzi do całościowej reinterpretacji doktryny chrześcijańskiej przez pryzmat podmiotowego czy subiektywnego doświadczenia ludzkiego. W tym paradygmacie mieści się także doświadczenie egzystencjalne.

Tak pojęte doświadczenie wymyka się teoretycznym ograniczeniom (redukcyjnym uwikłaniom światopoglądowym) zarówno racjonalizmu, jak i empiryzmu, ale też subiektywizmu czy obiektywizmu.

Pomiędzy subiektywnym a obiektywnym

Nie jest to bowiem ani subiektywizm, ani obiektywizm, ale subiektywne doświadczenie możliwego obiektywnego bytu – także Absolutu, w tym Boga. Należy odróżnić to, co subiektywne od subiektywizmu. Tak czynił, piszący o sumieniu John Newman, ale też Karol Wojtyła¹⁰. Podobną refleksję epistemologiczną spotykamy także w *filozofii dialogu*, negującej fałszywy „obiektywizm” w poznaniu, także jako zagrożenie dla kultury. W tym kontekście Emmanuel Levinas demaskuje „niepewność rozumu”¹¹, zaś Ferdinand Ebner przeciwstawia się tzw. „myśleniu matematycznemu”¹².

⁸ Por. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 71.

⁹ To przeciwstawienie: „rozum-emocje” nieustannie się powtarza w racjonalistycznej teologii, zamiast „rozum-doświadczenie”. Więcej na temat „czucia” w doświadczeniu mistycznym Ignacego Loyoli zob. J. Lewis, *Rządy duchowe według św. Ignacego Loyoli*, przekł. B. Dyduła, Kraków 2004, s. 57–61.

¹⁰ K. Wojtyła przeciwstawia subiektywizm kategorii epistemologicznej subiektywności (zob. *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 75–76).

¹¹ Por. E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 62–64.

¹² Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przekł. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 120 i n.

Należy też odróżnić to, co obiektywne od tego, co obiektywistyczne. Należy odróżnić obiektywną Prawdę, od jej obiektywistycznie weryfikowalnej przejrzystości. Metafizyka nie może być domeną tylko klasycznej filozofii czy metodologii obiektywistycznych. Nauka o bycie nie może być domeną Kanta. Ważne jest też subiektywne, otwarte doświadczenie bytu. Pisze o tym trafnie zajmujący się **filozoficzną mistyką** Karl Albert¹³.

Doświadczenie egzystencjalne jest przeciwne obiektywistycznej ontologii. Pierwowzór epistemologii tego doświadczenia mamy w wizji Kierkegaarda¹⁴. Nie jest to tak jasne, gdy chodzi o Heideggera, którego filozofia, zdaniem wielu, jest bardziej systemowa, niż egzystencjalna. Jean Wahl uważa, że: „Filozofia Heideggera jest rozszerzeniem i, w pewnym sensie, negacją Kierkegaardowego indywidualizmu”¹⁵.

W tym kontekście pojawia się spór o epistemologiczną kategorię Jednostki¹⁶. Pojawia się także filozoficzny problem relacji kategorii Jednostki do kategorii Osoby¹⁷. Dotyczy to też soteriologicznej (teologicznej) kategorii zbawienia: „Nikt się nie przedostanie do wieczności, nie stając się ‘Jednostką’”¹⁸. Tak realizuje się „metafizyka subiektywności”¹⁹.

Doświadczenie egzystencjalne, które jest udziałem subiekta dotyka **obiektywnego** bytu, choć unika jego **obiektywistycznej** konceptualizacji czy tematyzacji. Inaczej mówiąc, właśnie unika procedur obiektywizacji przedmiotu doświadczenia lub uważa je za wtórną, a nawet niemożliwą.

Doświadczenie a dogmat

Wynika z tego swoisty antyesencjalizm czy antydogmatyzm, który – choć w różnym stopniu konsekwentny lub niekonsekwentny – i z tej racji jest pozornie przeciwny teologii dogmatycznej. Pojawia się jednak, jakby w obronie bytu, odkrywano intensywnie w bogactwie egzystencji jednostki, którą Bóg zna po imieniu. Nie musi być on jednak przeciwny teologii dogmatycznej, gdyż działa na innym poziomie. Sam dogmat jest też jakby semantyczną próbą uchwycenia Tajemnicy, wyrażonej wcześniej językiem mitu-symbolu, który jest z kolei próbą zapisu do-

¹³ Por. K. Albert., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002.

¹⁴ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975.

¹⁵ Por. J. Wahl, *Krótką historią egzystencjalizmu*, przekł. J. A. Prokopski, Wrocław 2004, s. 37.

¹⁶ Por. A. Renaut, *Era Jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przekł. D. Leszczyński, Wrocław-Warszawa-Kraków 2001.

¹⁷ Por. J. Maritain, *Trzej Reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przekł. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s.56 i n; A. Małdrzykowska, *Chrześcijaństwo jest osobą. Interpretacja Benedykta XVI*, Lublin 2011.

¹⁸ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik*, przekł. A. Szwed, Lublin 2000, s. 70.

¹⁹ Por. A. Renaut, dz. cyt., s. 41n.

świadczenia zawsze otwartego (mit-dogmat Upadku – P. Ricoeur)²⁰. **Doświadczenie egzystencjalne** jest epistemologiczną podstawą tzw. **doświadczenia duchowego**²¹. Jest ono istotne w teologii duchowości chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Według Pawła Florenskiego, „żywe doświadczenie religijne” to „jedeny uprawniony sposób poznania dogmatów”²². Odnosi się to też do ignacjańskich wizji.

Nie jest to więc **redukcjonizm ontologiczny**, który nie dopuszcza dialogu z teologią²³. Jest to **subiektywność**, ale otwarta na **obiektywne** doświadczenie bytu, transcendencji i Boga. Jest ona przeciwieństwem „dogmatycznego” i nihilistycznego subiektywizmu oraz przebrzmiałego czy skostniałego obiektywizmu systemowego myślenia, które nie jest obiektywne. Ta subiektywność otwarta na to, co obiektywne umożliwia myślenie teologiczne w obszarze teologii egzystencjalnej²⁴.

Mistyka Ignacego jako „doświadczenie źródłowe”

Nie można „racjonalizować” **doświadczenia źródłowego**, choćby takiego, jakim jest doświadczenie wolności czy doświadczenie mistyczne wizji dwóch sztandarów (są to tajemnice, które wydały dobre owoce w świecie widzialnym). Byłby to zwykły błąd metodologiczny i ukryte lub jawne przyjęcie **ideologii racjonalizmu**, czyli interpretacji światopoglądowej w interpretacji zjawiska, które mogłoby mówić samo za siebie. **Doświadczenie źródłowe** mówi bowiem samo za siebie²⁵. Rozumie je ten, kto ma podobne doświadczenie, kto przeszedł analogiczną inicjację. *Ćwiczenia duchowne* mają bowiem charakter **inicjacji**, której można się jednak wymknąć. Jest to jednocześnie **doświadczenie egzystencjalne** o pierwotnym charakterze.

Podobne obserwacje metodologiczne czyni wielki niemiecki teolog Romano Guardini na temat wiary. Dla niego „wiera jest początkiem”, którego nie można sprowadzić do czegoś wtórnego. Niemiecki teolog pisze: „Czym jest wiara? Przede wszystkim jest pewnym wydarzeniem, które stanowi punkt wyjścia i pewien poziom. Nie może być ona sprowadzona do innych aktów. To ona sama jest początkiem”²⁶.

²⁰ Por. B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 105 i n.

²¹ Por. M. Chmielewski, *Doświadczenie duchowe* w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 217–222.

²² Jest to pierwsze zdanie najważniejszego dzieła tego wybitnego prawosławnego teologa. Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy*, przekł. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 11.

²³ Na temat zasad *redukcjonizmu ontologicznego* zob. V.E. Frankl *Homo patiens*, przekł. R. Czernecki, Warszawa 1984, s. 139.

²⁴ K. Wojtyła przeciwstawia subiektywizm kategorii epistemologicznej subiektywności (zob. *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 75–76).

²⁵ Por. C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2008, s. 29 i n.

²⁶ R. Guardini, *Pismo Święte i nauka wiary. Poznanie duchowe, które otrzymuje się w darze*, przekł. K. Czuba, Kielce 2002, s. 30.

Guardini następnie dookreśla swoje wnikliwe obserwacje: „Akt wiary i relację, która z niego wypływa można wyrazić w terminach logicznych i psychologicznych, ale w rezultacie są niezależne zarówno od jednych, jak i drugich. Im bardziej wiara wzrasta, tym wyraźniej i bardziej zdecydowanie odrzuca możliwość uwierzytelnienia się na podstawie przesłanek naturalnych i tym bardziej uwydatnia to, co fałszywie rozumiane wydaje się kołem: jej bycie początkiem”²⁷.

Powinniśmy więc patrzeć na Kościół (i jego tajemnicę) od strony pierwotnego doświadczenia (w tym doświadczenia wiary, jako początku), a nie tylko od strony obiektywizmu prawa czy dogmatu, czy też subiektywizmu psychologii i metaforyki literacko-estetycznej, jakże modnej we współczesnej teologii. Uprawianie teologii rozpościera się dziś pomiędzy tymi dwoma skrajnościami. Istnieje jednak obiektywizm oparty o subiektywne doświadczenie. Taki „subiektywny obiektywizm” rozwijany jest przez mistykę filozoficzną na Zachodzie, począwszy od Platona. Brak dobrze pojętego subiektywizmu, to brak rozeznania duchowego i doświadczenia duchowego w Kościele (R. Laurentin)²⁸.

Wizja dwóch sztandarów zrodziła się z doświadczenia, a nawet źródłem założenia Towarzystwa Jezusowego (H. Rahner SJ)²⁹ jest to doświadczenie źródłowe, którego nie można sprowadzać do czegoś wtórnego. Ignacjańskie Reguły o trzymaniu z Kościołem są owocem tego doświadczenia mistycznego, a nie spekulacji czy społeczno-kulturowych uwarunkowań. Jest to jednocześnie doświadczenie egzystencjalne, które oblekło się w „reguły”, czyli w formy konceptualizacji, z całym ryzykiem symplifikacji tegoż doświadczenia³⁰.

Reguły o trzymaniu z Kościołem św. Ignacego Loyoli

Według Loyoli, dla zachowania prawdziwej postawy – w kluczu rozeznania duchowego – jaką powinniśmy mieć w **Kościele wojującym**, należy przestrzegać następujących reguł:

Reguła 1. Odłożywszy na bok wszelki sąd własny powinniśmy trzymać umysł nasz gotowy i skory do posłuszeństwa we wszystkim prawdziwej Oblubienicy Chrystusa, Pana naszego, a jest nią nasza święta Matka – Kościół Hierarchiczny.

Reguła 2. Pochwalać spowiedź przed kapłanem i przyjmowanie Najświętszego Sakramentu raz w rok, a jeszcze bardziej co miesiąc, a jeszcze o wiele lepiej co tydzień, z zachowaniem wymaganych i należnych warunków.

²⁷ Tamże, s. 36.

²⁸ Por. A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 2006.

²⁹ Por. H. Rahner, *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*, przekł. M. Bednarz, Kraków 1991, s. 132–134.

³⁰ Por. A. Posacki, *Czy ignacjańskie reguły o trzymaniu z Kościołem są nam dziś potrzebne*, [w:] *W radości z Chrystusem. Wokół Czwartego Tygodnia Ćwiczeń Duchownych św. Ignacego Loyoli*, red. K. Osuch, Kraków 2006, s. 109–112.

Reguła 3. Pochwalać częste słuchanie mszy, a także śpiewy, psalmy i długie modlitwy w kościele i poza nim; podobnie godziny ustanowione w pewnych porach, przeznaczone na całe oficjum [chórowe] i na wszelkie modlitwy i godziny kanoniczne.

Reguła 4. Pochwalać wielce zakony, dziewictwo, wstrzemięźliwość; małżeństwo też, ale nie w tej mierze, co tamte.

Reguła 5. Pochwalać śluby zakonne posłuszeństwa, ubóstwa i czystości i inne śluby doskonałości nadobowiązkowe. Należy tu zwrócić uwagę, że ślub dotyczy tego, co zmierza do doskonałości ewangelicznej; przeto nie należy ślubować tego, co się od tej doskonałości oddala, np. uprawiania handlu lub zawarcia małżeństwa.

Reguła 6. Pochwalać [kult] relikwii świętych, okazując im cześć i modląc się do świętych. Pochwalać odprawianie stacji, pielgrzymki, odpusty, jubileusze, krucjaty i świece zapalane w kościołach.

Reguła 7. Pochwalać przepisy o postach i wstrzemięźliwości, np. w Wielkim Poście, w suche dni, w wigilie, w piątki i w soboty. Podobnie i pokuty i to nie tylko wewnętrzne, ale i zewnętrzne.

Reguła 8. Pochwalać ozdabianie i budowanie kościołów; a także obrazy, które należy czcić z powodu tych osób [świętych], które wyobrażają.

Reguła 9. Pochwalać wreszcie wszystkie przykazania kościelne, trzymając umysł w gotowości do szukania racji dla ich obrony, w żaden zaś sposób dla ich zwalczania.

Reguła 10. Winniśmy być bardziej gotowi do uznawania i pochwalania tak dekrétów i zarządzeń, jak i obyczajów naszych przełożonych [niż do ich ganienia]. Bo chociaż niekiedy nie są one lub nie były takie [tj. godne pochwały], to jednak mówienie przeciw nim czy to publicznie w kazaniach, czy w rozmowach z ludźmi prostymi, rodziłoby więcej szemrania i zgorszenia niż pożytku. Lud bowiem oburzałby się na swych przełożonych czy to świeckich, czy duchownych. Ale jeśli powoduje się szkodę krytykując przed ludźmi prostymi przełożonych w ich nieobecności, to może być rzeczą pożyteczną mówić o tych złych obyczajach do tych tylko osób, które mogą temu zaradzić.

Reguła 11. Pochwalać teologię pozytywną i scholastyczną. Albowiem jak właściwością doktorów pozytywnych, np. św. Hieronima, św. Augustyna, św. Grzegorza itd. jest poruszać serca do miłości i służby we wszystkim Bogu, Panu naszemu, tak znów właściwością doktorów scholastycznych, np. św. Tomasza, św. Bonawentury, Mistrza Sentencji [Piotra Lombarda] itd., jest określać i objaśniać dla naszych czasów rzeczy konieczne do zbawienia wiecznego tudzież do lepszego zwalczania i wykrywania błędów i podstępów [herezji]. Bo w rzeczy samej doktorzy scholastyczni jako nowsi nie tylko korzystają z prawdziwego rozumienia Pisma św. i świętych doktorów pozytywnych, ale nadto uświęceni i pouczeni łaską Bożą mogą czerpać pomoc z soborów, kanonów i dekrétów świętej naszej Matki Kościoła.

Reguła 12. Powinniśmy wystrzegać się robienia porównań między nami, co jeszcze żyjemy, a błogosławionymi, którzy żyli w dawnych czasach. Bo niemało się

tu błądzi, gdy np. mówi się: Ten więcej wie niż św. Augustyn. Ten to drugi św. Franciszek, albo i większy od niego. Ten to drugi św. Paweł w mocy i świętości itd.

Reguła 13. Ażeby we wszystkim utrafić w sedno, trzeba być zawsze gotowym wierzyć, że to, co ja widzę jako białe, jest czarne, jeśli tak to określi Kościół Hierarchiczny. Wierzymy bowiem, że między Chrystusem, Panem naszym; Oblubieńcem, a Kościołem, jego Oblubienicą, jest ten sam Duch, który nami rządzi i kieruje dla zbawienia dusz naszych. Bo tenże sam Duch i Pan nasz, który dał dziesięcioro przykazań, ten sam kieruje i rządzi świętą Matką naszą Kościołem.

Reguła 14. Choć jest rzeczą bardzo prawdziwą, że nikt nie może się zbawić, jeśli nie jest predestynowany [przeznaczony do zbawienia], i jeśli nie ma wiary i łaski, to jednak trzeba być bardzo ostrożnym w sposobie mówienia i rozprawiania o tych wszystkich sprawach.

Reguła 15. Nie powinniśmy mieć zwyczaju mówić dużo o predestynacji. Lecz jeśli w pewien sposób i niekiedy mówi się o tym, trzeba wtedy tak mówić, żeby ludzie prości nie popadali w błędy, jak to się czasem zdarza, kiedy mówią: „Czy mam być zbawiony czy potępiony, to już jest zadecydowane; przeto z powodu moich dobrych czy złych uczynków nie może się to już stać inaczej”... I na skutek tego słabną na duchu i zaniedbują dobre uczynki, które prowadzą do zbawienia i postępu duchownego ich duszy.

Reguła 16. Podobnie należy uważać, żeby nie mówić dużo o wierze z wielkim naciskiem na nią, a bez żadnego rozróżnienia i wyjaśnienia, żeby i przez to nie dawać ludowi okazji do osłabnięcia na duchu i do lenistwa w dobrych uczynkach, czy to zanim się ma wiarę ożywioną miłością, czy to potem.

Reguła 17. Podobnie nie powinniśmy mówić tak obszernie o łasce, kładąc na nią taki nacisk, żeby się z tego rodziła trucizna [błądu], znosząca wolność woli. Przeto o wierze i łasce można mówić, o ile to możliwe jest z pomocą Bożą, dla większej chwały jego Boskiego Majestatu, ale nie tak i nie w ten sposób, zwłaszcza w naszych tak niebezpiecznych czasach, żeby uczynki [dobre] i wolna wola doznały jakiejś szkody lub były zgola lekceważone.

Reguła 18. Chociaż ponad wszystko należy cenić usilną służbę Bogu, Panu naszemu, z czystej miłości, to jednak powinniśmy wielce pochwalać bojaźń jego Boskiego Majestatu; bo nie tylko bojaźń synowska jest rzeczą dobrą bardzo i świętą, ale nawet bojaźń służebna, jeśli człowiek nie zdobywa się na nic lepszego i pożyteczniejszego, wielce pomaga do wyrwania się z grzechu śmiertelnego; a gdy człowiek raz z niego się wyrwie, łatwo dochodzi do bojaźni synowskiej, która całkowicie jest Bogu, Panu naszemu, przyjemna i miła, bo jest nierozdzielna od miłości Bożej³¹.

³¹ I. Loyola, *Pisma wybrane*, t. II, Kraków 1968, s. 178–181.

Interpretacja *Regul o trzymaniu z Kościołem*

Mysterium (tajemnica) wolności

Reguły od punktu 14 do 18 dotyczą **doświadczenia wolności**. Ale wolność, zawsze trudna do zbadania, wiąże się z **kategorią tajemnicy**. Z **tajemnicą wolności** łączy się z kolei **tajemnica zła**³². Kto nie rozumie wolności, nie rozumie tajemnicy zła i jego uwikłania w transcendencję³³. Problem diabła jest problemem tajemnicy wolności – był on bowiem pierwszym woluntarystą (J. Maritain). Wolność szatana w momencie wyboru i próby była nieograniczona. Kto tego nie rozumie nie rozumie tajemnicy zła, szatana i demonologii³⁴. Szatan teraz ma ograniczoną wolność, ale zyskuje ją poprzez wolność człowieka, który wybiera szatana. Nawet jeśli jest „psem na łańcuchu” (św. Augustyn) to człowiek może **dobrowolnie** zbliżyć się na długość łańcucha i... zginąć. Nie docenia się wolności w kulturze Zachodu, mówi się tylko o iluzjach poznawczych rozumu.

Tylko chrześcijaństwo doceniło wolność jako fundamentalną kategorię antropologiczną, szczególnie za sprawą refleksji św. Pawła i św. Augustyna (H. Arendt)³⁵. Tego jeszcze nie rozumieli nawet Grecy. Potem znowu ulegliśmy pogańskiej wizji świata, fatalizmowi utajonemu np. w psychoanalizie³⁶. II tydzień Ćwiczeń Duchownych, w którego kontekście pojawia się wizja dwóch sztandarów, podkreśla fundamentalne, pierwotne znaczenie wyboru i wolności (**Albo-Albo**, czyli nie mieszanie wymiaru racjonalistycznego z wolitywnym).

Wolność umożliwia postawienie problemu, że w człowieku nie istnieje tylko **choroba** czy **niedojrzałość**, ale także **zło**³⁷. Pominięcie woli zmienia cały obraz poznania. Cała wiedza polega dziś na pomieszanu porządku myślenia i wolności (na co zwracał uwagę S. Kierkegaard), a właściwie na eliminacji wolności.

³² Por. A. Posacki, *Powaga i tajemnica zła. Mysterium iniquitatis a demonologia* [w:] *Resocjalizacja wobec tajemnicy zła*, red. K. Biel, M. Sztuka, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków 2010, s.75–85.

³³ Zob. rozważania E. Levinasa, *Transcendencja i zło*, w tegoż, dz. cyt., s. 197n.

³⁴ Por. A. Posacki, *Demonologia w obliczu kontrowersji. Pomiędzy egzorcyzmem a terapią – aspekty teoretyczne i praktyczne*, „Studia Pelplińskie”, T. XXXIX, 2008, s. 331–345; Tenże, *Problemy współczesnej demonologii*, w: *Aniołowie i demony*, red. J. Popławski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 15–29.

³⁵ Por. H. Arendt, *Wola*, przekł. R. Piłat, Warszawa 1996, 56 i n.

³⁶ Por. E. Gellner, *Uwodzicielski urok psychoanalizy, czyli chytryść antyrozumu*, przeł. T. Hołówna, Warszawa 1997.

³⁷ Por. A. Posacki, A. Mnich, *Duchowość a psychiatria – spór czy porozumienie?*, „Horyzonty Wychowania” VI, nr 12, 2007, s. 95–113.

Zagrożenia duchowe wczoraj i dziś – fatalizm

Jak pisze Ignacy Loyola w *Regułach*: „Nie powinniśmy mieć zwyczaju mówić dużo o predestynacji. Lecz jeśli w pewien sposób i niekiedy mówi się o tym, trzeba wtedy tak mówić, żeby ludzie prości nie popadali w błędy, jak to się czasem zdarza, kiedy mówią: ‘Czy mam być zbawiony czy potępiony, to już jest zadecydowane; przeto z powodu moich dobrych czy złych uczynków nie może się to już stać inaczej’ (Reguła 15)... Kiedyś **predestynacja**, dziś **prawo karmy i reinkarnacji**, głównie (choć nie tylko) w wersji teozofii, antropozofii czy New Age, poza kontekstem wolności i odpowiedzialności moralnej, jak to jest określane w wielkich religiach Wschodu, jako pozamoralna konieczność rozwojowa i przygoda duchowa³⁸.

Wspólnym mianownikiem jest tu **myślenie fatalistyczne**, umocowane dziś jednak w innej **ideologii fatalizmu**, na którą Kościół reagował negatywnie przez całe wieki.

Aż 25–30% ludzi wierzy w Europie w taki obraz reinkarnacji, czyli także w określony obraz eschatologii, co jest niebezpieczne dla **chrześcijańskiej koncepcji zbawienia**³⁹. Idee fatalistyczne występują też dziś w różnych formach psychologii, zwłaszcza w psychoanalizie⁴⁰.

Wolność jest dziś zagrożona zarówno przez idee **fatalizmu**, obecnego w wielu religiach świata czy w okultyzmie, lub idee **determizmu**, przemycanego często nierzetelnie w naukach szczegółowych dotyczących człowieka, jak biologia czy psychologia⁴¹.

Misterium (tajemnica) Kościoła

Eklezjologia jawi się u Ignacego Loyoli (1–13), jako ontologia. W określeniu Ignacego (dziś odrzucanym) **Kościół walczący** – nie chodzi o **oblężoną twierdzę**, ale **zasadę ontologiczną**, że: „Walka duchowa z mocami ciemności trwać będzie do końca świata” (*Gaudium et Spes*, 37). Tu pojawia się – u wielu badaczy – kontrowersyjna wizja Kościoła i Antykościół, który ma własną strukturę, przymierze zła⁴². Naukowe studia nad masonerią mogą wiele rozświetlić w tym względzie⁴³. Nie należy lekceważyć tych studiów, co zwykle się czyni. Walka z Kościołem katolickim czy prawosławnym często odbywała się w sposób zorganizowany, co wcale nie było przypadkowe. Wymaga to jednak starannych badań i ostrożnych ocen.

³⁸ Por. B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 2000.

³⁹ Por. A. Posacki, *Reguły o trzymaniu z Kościołem św. Ignacego Loyoli na tle współczesnych zagrożeń* [w:] *Miłość Kościoła dzisiaj. Wokół Reguł o trzymaniu z Kościołem*, red. W. Królikowski, wyd. WAM, Kraków 2009, s. 144–155.

⁴⁰ Por. V. E. Frankl, dz. cyt., s. 8 i n.

⁴¹ E. Gellner, dz. cyt., s. 67 i n.

⁴² Por. P. Virion, *Rząd Światowy. Globalizm, antykościół i superkościół*, Komorów 1999.

⁴³ Por. J. Pocij, *Masonizm*, Krzeszowice 2002.

Walka duchowa, to istota doświadczenia chrześcijańskiego⁴⁴. Nie jest ona wcale określeniem przestarzałym. Wręcz przeciwnie. Rozwijana była szczególnie przez pierwotny Kościół, mnichów czy ascetów⁴⁵. Dziś występuje mocno akcentowana w ruchu Odnowy w Duchu Świętym⁴⁶.

Inną zasadą eklezjalną jest posłuszeństwo, tak preferowane przez Ignacego Loyolę, ale też generalnie w całym Kościele katolickim. Posłuszeństwo może być rozumiane jako forma wolności (H. Urs von Balthasar), choć czasami może być formą zniewolenia, patologii i destrukcji.

Kontrowersyjność idei posłuszeństwa

Przypomnijmy Regułę 1: „Odłożywszy na bok wszelki sąd własny powinniśmy trzymać umysł nasz gotowy i skory do posłuszeństwa we wszystkim prawdziwej Oblubienicy Chrystusa, Pana naszego, a jest nią nasza święta Matka – Kościół Hierarchiczny”.

W świetle współczesnych odkryć antropologicznych i badań psychologicznych, posłuszeństwo jest ideą dwuznaczną i problematyczną, wymagającą ciągle gruntownych badań i weryfikacji. Infantyizm, patologia osobowości, niedojrzałość psychologiczna, brak autentyczności, egzystencjalne zakłamanie, neurotyczne lęki i etyczne kompromisy mogą ukrywać się za rzekomą cnotą posłuszeństwa⁴⁷. Dotyczy to także intelektualnego problemu władzy czy prawa, których filozoficzne podstawy winny być nieustannie analizowane, aby unikać nadużyć czy nawet perwersji (władza-panowanie-przemoc)⁴⁸.

Te problemy ujawniły się jaskrawie w XX wieku przy okazji zjawisk komunizmu i faszyzmu, a współcześnie, przy tematyce sekt (nowych ruchów religijnych i magicznych) i obecnej w nich **przemocy psychicznej**, a także **manipulacji psychologicznej** oraz **manipulacji semantycznej** w mediach⁴⁹. Problem manipulacji jest wielowymiarowy i nie dotyczy tylko psychologii⁵⁰. Są to problemy ciągle nie do końca zbadane i stale domagają się nowych badań i interdyscyplinarnych analiz w ciągle zmieniającej się konstelacji w kulturze, a szczególnie w kulturze masowej czy popkulturze.

Badania Stanleya Milgrama czy Philipa Zimbardo (Stanfordzki eksperyment więzienny) oraz wielu innych badaczy wykazały w sposób jasny i wyraźny możliwe

⁴⁴ Por. *Gaudium et Spes*, 37.

⁴⁵ Por. K. Leśniewski, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”. *Hesychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.

⁴⁶ Por. N. Kokott, *Odnowa w Duchu Świętym w misji Kościoła*, Kraków 2012.

⁴⁷ Takie zarzuty, nie pozbawione słuszności, spotykamy w pracy E. Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Walter-Verlag AG, Olten 1989.

⁴⁸ Por. H. Morchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przekł. M. Herrer, R. Marszałek, Warszawa 1999, s. 21 i n.

⁴⁹ Por. *Sekty, obrona czy tolerancja?*, red. I. Kamiński, M. Płodowski, Toruń 2008.

⁵⁰ Por. A. Posacki, *Psychomanipulation und andere Arten von Manipulation in „Psychotechniken” und „holistischen Techniken”*, „Rundbrief” nr. 66, Januar 2011, Reisbach.

patologiczne przerosty i bezprawne nadużycia, zarówno teorii, jak i praktyki posłuszeństwa w rozmaitych kontekstach przesadnego akcentowania autorytetu i władzy, zwłaszcza tam, gdzie panują struktury hierarchiczne, a władza jest swoiście gloryfikowana czy uświęcana⁵¹.

To powinno być ostrzeżeniem także dla ludzi wszystkich Kościołów chrześcijańskich, zwłaszcza przełożonych i tych, którzy ich wybierają. Według Tadeusza Bartosia: „System, który daje nadmierną władzę przełożonym, a zbyt małe możliwości obrony podwładnym, sprawia, że relacja przełożony-podwładny zbyt łatwo może przechodzić w zależność: kat-ofiara. Tragiczne jest przede wszystkim to, że dla takiej destrukcyjnej formacji dostarcza się motywacji religijnej z najwyższej półki”⁵².

Rozeznanie duchowe

Reguły o Kościele są dla Ignacego częścią zasad **rozeznania duchowego**. Wynika to z faktu, iż są konsekwencją **doświadczenia mistycznego**, czyli wizji mistycznej **dwóch sztandarów**. Jest to mistyka głęboko eklezjalna, wskazująca na niewyczerpane misterium Kościoła, nie będącego zwykłą zewnętrzną, „ludzką” instytucją, ale mającą jednocześnie wymierny, widzialny wymiar, którego nie można zredukować.

W tym kontekście Ignacy Loyola – choć nie zawsze świadomie – walczy w *Regułach* z gnozą (H. Rahner), która zawsze lekceważyła wymiar materialny czy cielesny ludzkiej egzystencji⁵³. Stąd pojawia się u niego znaczenie aspektu widzialnego, „wcielonego” czy materialnego w Kościele. „Pochwalać [kult] relikwii świętych, okazując im cześć i modląc się do świętych. Pochwalać odprawianie stacji, pielgrzymki, odpusty, jubileusze, krucjaty i świece zapalone w kościołach” (Reguła 6). „Pochwalać ozdabianie i budowanie kościołów; a także obrazy, które należy czcić z powodu tych osób [świętych], które wyobrażają” (Reguła 8).

Widać tu podobieństwo ideowe do teologii i praktyki duchowej Kościoła prawosławnego. Ujawnia się podobny typ wrażliwości duchowej, dotyczący uświęcenia materii, a nie jej gnostyckiego odrzucenia czy negacji⁵⁴.

Zagrożenia duchowe wczoraj i dziś – kontrinicjacja

Dlaczego gnoza i bractwa ezoteryczne naśladują Kościół, dlaczego „msza” satanistyczna jest profaniczną inwersją mszy katolickiej? To nie **psychodrama**, ale **tra-**

⁵¹ S. Milgram, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, przekł. M. Hołda, Kraków 2008; Ph. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, przekł. A. Cybulko, Warszawa 2008.

⁵² T. Bartoś, *Wolność, równość, katolicyzm*, Warszawa 2007, s. 96.

⁵³ Por. A. Posacki, *Antropologia gnozy*, [w:] *Philosophia vitam alere*, red. S. Ziemiański Kraków 2005, s. 547–568.

⁵⁴ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przekł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.

gedia ducha⁵⁵. Czy nie wskazuje to pośrednio na ogromne znaczenie sakramentologii i eklezjologii, podkreślanych tak mocno przez Loyolę?

Rytuał podkreślany w Regułach jest znakiem wolności, wyrazem woli (instancji poznawczej zaniedbanej w Kościele, bo zapoznanej na Zachodzie). Widać to w studiach nad magią, która jest także zjawiskiem woluntarystycznym⁵⁶.

Dlaczego należy badać magię? Magia daje nam pewną informację („zwierciadło apofatyczne”). Tu pojawia się znaczenie symbolu (obrazu) w kontekście inicjacji. Inicjacja to zresztą główny wątek każdego ezoteryzmu, co stwierdzają wszyscy badacze ezoteryzmu⁵⁷. Jest to ważne i archetypowe ludzkie doświadczenie, choć dziś zaniedbane i lekceważone, co często podkreślał także Mircea Eliade⁵⁸.

Ważnym aspektem inicjacji jest fakt, iż związana jest ona z pragnieniem i wolą. Dotyczy to sakramentów katolickich realizowanych w Kościele⁵⁹. Można tu mówić o inicjacji, ale też o kontrinicjacji⁶⁰. Ta ostatnia jest obecna w satanizmie⁶¹. Eliade ma słuszną rację, gdy twierdzi, że inicjacja to **egzystencjalna przemiana całego człowieka** – dotyczy więc także woli i uczuć, w „powtórnym narodzeniu”⁶².

Należy się przebić poza zasłonę rytów i symboli. Liturgia, rytuał, symbolika są jednak nie do odrzucenia. To stanowczo podkreśla Ignacy Loyola (Reguły 2 i 3). Eucharystia w teologii katolickiej jest centrum i szczytem, ale nie ze względu na subiektywne motywacje⁶³. Istnieje też obiektywne znaczenie innych sakramentów, znaczenie materii poświęconej, znaczenie miejsca świętego. Oczywiście nie na zasadzie okultystycznego synkretyzmu⁶⁴. **Realizm woli** konstituuje **realizm symboliczny**, zarówno w inicjacji, jak i w kontrinicjacji⁶⁵.

Promieniowanie *sacrum* i *antysacrum*, przekłada się jakby na działanie swoistej materii i antimaterii. Duch w tradycji chrześcijańskiej nie jest sprowadzony do ma-

⁵⁵ Takie określenie eufmistycznie stosuje Sz. La Vey, opisując profaniczne rytuały „czarnej mszy” w *Biblii szatana*, przekł. M. S., Wrocław 1996.

⁵⁶ Por. A. Posacki, *Realizm duchowy i ontologiczny magii*, w: „W Drodze” nr 7 (383), 2005, s. 68–84.

⁵⁷ Por. P.A. Gramaglia, *Esoterismo, magia e cristianesimo*, Casale Monferrato 1991; A. Faivre, *L'esoterismo*, Carnago 1992.

⁵⁸ Por. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, przekł. K. Kocjan, Kraków 1997.

⁵⁹ Por. E. Lodi., *Iniziazione-Catecumenato*, [w:] *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti 1977.

⁶⁰ Por. R. Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Genova 1987.

⁶¹ Por. A. Posacki, *Wprowadzenie* [w:] M. Gajewski, *Satanizm w Polsce i na świecie*, Kraków 2002, s. 5–22.

⁶² Por. M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*, Zürich 1961, s. 25 i n.

⁶³ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, Radom 2007, s. 51 i n.

⁶⁴ Por. A. Posacki, *Zagrożenia duchowe płynące z praktyki okultyzmu*, [w:] *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 197–216.

⁶⁵ Więcej o kontrinicjacji zob. A. Posacki, *Neospiirytyzm i pseudopsychologie*, Kraków 2012, s. 10–14.

terii jak w spirytyzmie czy w New Age, ale jedynie „wyraża się” w materii, jest to swoiste uduchowienie materii. Intuicja New Age jest słuszna, ale na zasadzie zwierciadlanej inwersji. Ideologia New Age jest bowiem niezgodna z chrześcijaństwem, a czasami symetrycznie przeciwna⁶⁶. Jest niedopuszczalną **materializacją duchowości**, co objawia się często w redukcji duchowości do psychologii, która wcale nie musi przekraczać granic swojej kompetencji⁶⁷.

Kościół – sakramentem zbawienia

Z punktu widzenia teologii Kościół jest sakramentem zbawienia (Y. Congar). Nie jest to jednak tylko czysta, wzniosła teoria. Ignacy Loyola podkreślał aspekt widzialny, realistyczny i egzystencjalny znaczenia Kościoła. Z tego punktu widzenia interesujące jest także, jak to wygląda od strony *doświadczenia* egzorcystów, czy parapsychologii, nauki dziś uniwersyteckiej, choć w dużej mierze „nienaukowej”⁶⁸.

Świadectwo egzorcysty i demonologa, jezuita o. Adolfa Rodewyka SJ i innych egzorcystów ukazuje nam realistyczne znaczenie sakramentów i sakramentaliów⁶⁹. Nowy Rytuał Egzorcyzmów z 1999 roku pojawia się tu jako świadectwo wiary Kościoła⁷⁰. „Opętanie diabelskie” jest według Karla Rahnera kategorią **teologicznie pewną**⁷¹.

Cel Kościoła jest celem zbawczym. Jest to troska o „dusze”, a właściwie o całego człowieka we wszystkich wymiarach (Faustyna, Ignacy). Na przykład w obszarze zainteresowania (troski modlitewnej) św. Faustyny byli: żywi ludzie przed grzechem i po grzechu, umierający, umarli (ataki Złego). Tu ujawnia się związek eschatologii i eklezjologii.

Egzystencjalny fundament teologii ekumenicznej

Omawiany wcześniej poznawczy subiektywizm, otwarty wszakże na to, co obiektywne, ale jako niewyraźne, może być kojarzony z teologią apofatyczną lub teologią mistyczną. Mamy tu do czynienia ze swoistym realizmem ontologicznym i egzystencjalnym, który tworzy wspólny mianownik, dla egzystencjalnych teorii subiektywności oraz metafizyki obiektywistycznej opartej na teorii przedmiotu⁷².

⁶⁶ Por. A. Posacki, *New Age, jako wyzwanie filozoficzne*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1995–1996, s. 83–91.

⁶⁷ Por. F. Imoda SJ, *Esercizi spirituali e psicologia*, Roma 1991.

⁶⁸ Por. A.J. Nowak., *Parapsychologia*, Lublin 2006; M. Polidoro, *Il sesto senso. Strani fenomeni di vita quotidiana*, Casale Monferrato 2000.

⁶⁹ Por. A. Rodewyk, *Demoniczne opętanie dzisiaj*, przekł. M. Grzesik, Racibórz 1995.

⁷⁰ Por. A. Posacki, *Problem okultyzmu w starym i nowym Rytuale Egzorcyzmów*, w: „Horyzonty Wiary” nr 3(12)2001, s. 27–51.

⁷¹ Por. A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: F. D. Goodman, *Egzorcyzmy Annelise Michel*, przekł. B. Siuda, A. Posacki, Gdańsk 2005, s. 7–29.

⁷² Por. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1978.

W kontekście tych założeń możliwy jest dialog katolicyzmu (w tym mistyki ignacjańskiej) zarówno z teologią prawosławną i opartą na niej filozofią rosyjską (palamizm, idealrealizm, sofiologia), jak też z teologią protestancką (np. w ujęciu P. Tillicha) – zarówno o orientacji biblijnej, jak i mistycznej (pozaeklezyjalnej) – które często, wychodząc z pozycji egzystencjalnych, obiektywistyczny racjonalizm traktują z wielką podejrzliwością, traktując go jako zagrożenie dla obiektywnej prawdy o Bogu, dla tajemnicy Boga i człowieka⁷³.

- 1) Łączy nas z tradycją biblijną, a więc także z protestancką (w tym z doświadczeniem egzystencjalnym Martina Lutra, potem także w wersji Kierkegaarda) tam, gdzie jest mowa o doświadczeniu egzystencjalno-duchowym, nawet jeśli ono nie jest jeszcze tak nazwane, umożliwiając jednocześnie tzw. rozeznawanie duchowe, które także znajduje epistemologiczne umocowanie w kategorii doświadczenia, o czym mówiliśmy wcześniej⁷⁴.
- 2) Łączy tomizm egzystencjalny (M. Krąpiec) z prawosławnym palamizmem, gdzie liczy się doświadczenie realnego bytu („chrześcijański egzystencjalizm”)⁷⁵. Postulowany realizm bytowy byłby wspólnym mianownikiem, podobnie jak w idealnym realizmie (idealrealizmie) prawosławnych myślicieli religijno-filozoficznych (M. Łoski)⁷⁶. Jest to interesujący obszar intelektualnego spotkania i dialogu, który rozwija prof. Andrzej Siemianowski⁷⁷.
- 3) Podobnie platonizm interpretowany w sposób egzystencjalny i inicjacyjny (K. Albert) może korespondować z inspirowaną prawosławiem myślą rosyjską, otwartą na realizm ontologiczny⁷⁸.

Relacja filozofii i teologii w ujęciu egzystencjalnym

Filozofia i teologia łączą się tu ze sobą poprzez metodologię doświadczenia podmiotowego (źródłowego), a nie tylko przedmiot doświadczenia jakim jest Byt (P. Tillich), co łączy filozofię i teologię (w tym człowieka)⁷⁹. Filozofia kieruje swoje zainteresowanie do pytań o strukturę bytu. Również teologia zajmuje się strukturą bytu, analizując jego kategorie, zasady i pojęcia, jednakże fundamentalna różnica polega na tym, że teologia nie zajmuje się strukturą bytu jako takiego, ale sensem bytu dla nas.

Stanowisko Rahnera, które jest podobne, można zreasumować mówiąc, że filozofia i teologia są dwiema różnymi dyscyplinami, które jednak w sposób konieczny są

⁷³ Por. J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło*, Wrocław 2003, s. 390–392.

⁷⁴ Por. A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, T. II, Radom 2009, s. 244–248.

⁷⁵ Por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przekł. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 84 i n.

⁷⁶ Por. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 284.

⁷⁷ Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, Poznań 1998, s. 63 i n.

⁷⁸ Por. K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, przekł. J. Drewnowski, Warszawa 1991.

⁷⁹ Por. P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, przekł. J. A. Łata, Wrocław-Oleśnica 1996.

ze sobą powiązane⁸⁰. Są one we wzajemnej relacji przede wszystkim dlatego, że obie mają do czynienia z istotą ludzką i obie mają do czynienia z Bogiem.

Poziom *doświadczenia egzystencjalnego* jeszcze bardziej niweluje różnice między filozofią a teologią. Nie jest to zamazanie różnic, ale zejście na głębszy, bardziej pierwotny poziom, gdzie różnice nie istnieją dychotomicznie, ale też nie mogą się zamazywać. Stąd Augustyn twierdził, że platonicy wiedzą wiele o Bogu.

Tą drogą rozwija się **mądrościowy** typ teologii, znany od wieków, różny od teologii spekulatywnej czy sformalizowanej. Na doświadczeniu egzystencjalno-duchowym opiera się także teologia duchowości czy teologia mistyki, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie⁸¹.

Inne teologiczne ujęcia myśli egzystencjalnej

Gdy chodzi o myśl chrześcijańską egzystencjalne ujęcie umożliwia (uwiarygodnia) zarówno **teologię apofatyczną**, jak i **antropologię apofatyczną**, czyli prymat Tajemnicy w ujęciu poznawczym Boga i człowieka (P. Evdokimov odnosi się do języka filozofii fenomenologii egzystencjalnej – w książce *Prawosławie*)⁸². Apofatyzm oznacza, że Tajemnicy Boga i człowieka nie da się stematyzować pojęciowo, co odpowiada zasadom **myślenia egzystencjalnego**, szczególnie od czasów Kierkegaarda⁸³. Myślenie egzystencjalne to także cecha – fundamentalnej dla prawosławia – teologii św. Grzegorza Palamasa, na co zwraca uwagę Joann Meyendorff⁸⁴.

Interesującym przykładem połączenia tradycji prawosławnej z protestancką jest próba nowego ujęcia myśli egzystencjalnej, jakim jest połączenie myśli (doświadczenia) Fiodora Dostojewskiego z myślą (doświadczeniem) Kierkegaarda, co sugerował włoski metafizyk tomistyczny – znany i ceniony na KUL-u – Vittorio Possenti. Jest to dla niego **filozofia przyszości**, gdzie fundamentalna jest kategoria wolności i wyboru (wybór Chrystusa)⁸⁵.

Jest to ujęcie akceptowalne i twórcze także dla katolików. Tu **doświadczenie egzystencjalne** łączy się z **doświadczeniem mistycznym** – w ekumenicznym obszarze tradycji chrześcijańskiej. Owe związki pomiędzy tymi typami doświadczeń wymagają ustawicznych badań. Rozum w myśli egzystencjalnej i tradycji mistycznej wykazuje znaczące podobieństwa⁸⁶. Formalne struktury podmiotowe łączą się ze strukturami przedmiotowymi, które odnoszą się do podobieństwa struktury merytorycznej (np. **Chrystocentryzm** Dostojewskiego i Kierkegaarda).

⁸⁰ Por. K. Rahner *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1989, s. 50 i n.

⁸¹ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przekł. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 115.

⁸² Tamże, s. 117.

⁸³ Por. E. Tielsch, *Kierkegaards Glaube*, Göttingen 1964.

⁸⁴ Por. J. Meyendorff, dz.cyt., s. 84.

⁸⁵ Por. V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, przekł. J. Merecki, Lublin 2003, s. 80 i n.

⁸⁶ Por. P. Wójs, *Rozum w filozofii egzystencji*, Kraków 2013.

„Egzystencja” i „Ekstaza” w swoistej jedności to **nowy egzystencjalizm**, bardziej otwarty ontologicznie, mniej pesymistyczny, otwarty na nieskończone możliwości ludzkiej wolności, nawet jeśli nie potrafi ona tego zdefiniować.

Możemy też wyjść poza obszar teologii chrześcijańskiej, a nawet religii, w tym religijnej mistyki. Możemy rozmawiać nie tylko w dialogu ekumenicznym z prawosławnymi czy z protestantami, czy w dialogu międzyreligijnym z innymi religiami, ale także w dialogu z „niewierzącymi”: z agnostykami, ateistami czy humanistami. Wynika to z faktu, że:

- 1) Doświadczenie egzystencjalne tworzy epistemologiczny grunt z każdym rodzajem religijnej mistyki (także mistyki naturalnej, o której pisał J. Maritain), np. mistyki buddyjskiej czy islamskiej⁸⁷. Mistyka zaś czy duchowość są sercem każdej religii. Jest to ważne w czasach kiedy socjologię religii zastępuje socjologia duchowości (J. Mariański)⁸⁸.
- 2) Doświadczenie egzystencjalne koresponduje z każdym rodzajem otwartej, czy nieredukcyjnej antropologii (jak u V. E. Frankla)⁸⁹, a więc chodzi o dialog także z filozofią czy humanizmem, nawet ateistycznym, o ile ten ostatni jest uczciwie poszukujący, czyli autentyczny, a nie dogmatycznie zamknięty. Chodzi o otwartość na duchowość (nie religijną) czy transcendencję⁹⁰.

⁸⁷ Por. J. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki*, [w:] *Mistyka chrześcijańska. Materiały z Sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995; M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985; (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, red. S. Lach, J. Kijas, Kraków 2000.

⁸⁸ Zob. J. Mariański, *Nowe formy religijności i duchowości. Od socjologii religii do socjologii duchowości?* [w:] *O wielowymiarowości badań religioznawczych*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 2009, s. 152–155.

⁸⁹ Por. V.E. Frankl *Homo patiens*, dz. cyt., s. 139n.

⁹⁰ Por. M. Wolicki, *Otwartość osoby ludzkiej. Interpretacja filozoficzna*, Wrocław 2005.

Прот. Максим (Козлов)

БРАКИ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНЫМИ И КАТОЛИКАМИ: ВИДЕНИЕ ПАСТЫРСКОГО АСПЕКТА ПРОБЛЕМЫ В РОССИИ НАЧАЛА XXI ВЕКА

В присутствии сего высокого собрания мне представляется существенно важным рассмотреть хотя бы часть реальных ситуаций и проблем, которые сегодня возникают в смешанных семьях: так, как эти проблемы видятся в России начала XXI столетия членами Русской Православной Церкви, в том числе в рассеянии сущими (в частности, в Западной Европе), но именно в пастырско-практической перспективе. Тем не менее, я думаю, необходимо сделать краткое теоретическое предварение основной части доклада, и я позволю себе посвятить этому несколько минут.

Постараюсь сделать эту часть доклада предельно краткой и изложу основные теоретические посылы и действующие постановления высшей церковной власти, которые относятся к этой теме.

По сути, только единая в вере семья может стать «домашней Церковью» (Рим. 16:5; Флм. 1:2), в которой муж и жена совместно с детьми возрастают в духовном совершенствовании и познании Бога. Отсутствие единомыслия представляет серьезную угрозу целостности супружеского союза. Именно поэтому православная Церковь считает своим долгом призывать верующих вступать в брак «только в Господе» (1 Кор. 7:39), то есть с теми, кто разделяет их христианские убеждения. Можно говорить об уважении Церкви к такому браку, в котором лишь одна из сторон принадлежит к православной вере, в соответствии со словами святого апостола Павла: «Неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим» (1 Кор. 7:14). На этот текст Священного Писания ссылались и отцы трулльского синода, признавшие действительным союз между лицами, которые, «будучи еще в неверии и не быв причтены к стаду православных, сочетались между собою законным браком», если впоследствии один из супругов обратился к вере (правило 72).

Однако в том же правиле и других канонических определениях (IV Вс. Соб. 14, Лаод. 10, 31), равно как и в творениях древних христианских писателей и Отцов Церкви (Тертуллиан, святитель Киприан Карфагенский, блаженный Феодорит и блаженный Августин), возбраняется заключение браков между православными и последователями иных религиозных традиций.

В соответствии с древними каноническими предписаниями, Церковь и сегодня не освящает венчанием браки, заключенные между православными и нехристианами, одновременно признавая таковые в качестве законных и не считая пребывающих в них находящимися в блудном сожителстве. Исходя из соображений пастырской икономии, Русская Православная Церковь как в прошлом, так и сегодня находит возможным совершение браков православных христиан с католиками, членами Древних Восточных Церквей и протестантами, исповедующими веру в Троидного Бога, при условии благословения брака в православной Церкви и воспитания детей в православной вере. Такой же практики на протяжении последних столетий придерживаются в большинстве православных Церквей.

Указом Святейшего Синода от 23 июня 1721 года было разрешено на вышеуказанных условиях совершение браков находящихся в Сибири шведских пленников с православными невестами. 18 августа того же года данное решение Синода получило подробное библейское и богословское обоснование в особом Синодальном Послании. На это послание Святейший Синод ссылался и впоследствии при разрешении вопросов о смешанных браках в губерниях, присоединенных от Польши, а также в Финляндии (указы Святейшего Синода от 1803 и 1811 годов). В этих областях, впрочем, дозволялось более свободное определение конфессиональной принадлежности детей (временно такая практика иногда распространялась и на прибалтийские губернии). Наконец, правила о смешанных браках для всей Российской Империи были окончательно закреплены в Уставе духовных консисторий (1883). Примером смешанных браков являлись многие династические бракосочетания, при совершении которых переход неправославной стороны в православие не был обязательным (за исключением брака наследника Российского престола). Так, преподобномученица великая княгиня Елисавета вступила в брак с великим князем Сергием Александровичем, оставаясь членом Евангелическо-Лютеранской Церкви, и лишь позднее, по собственному волеизъявлению, приняла православие.

Таким образом, если обратиться к церковной практике последних столетий, то Церковь наша допускает супружеский союз с теми христианами, действительность крещения которых она признает, и которые при вхождении в ограду православной Церкви принимаются вторым или третьим чином – то есть через покаяние и через миропомазание. Таковыми являются католики, традиционные протестанты: лютеране, англикане и кальвинисты, основная масса наших старо-

обрядцев, а также древневосточные христиане: армяне, сирийцы, копты, эфиопы и им подобные. В таком случае Таинство Венчания может быть совершено, и этот брачный союз признается действительным.

Возвращаясь собственно к теме нашего доклада, мне придется отметить, что между теоретическим богословским посылом, церковными законами и существующей практикой знак равенства ставить, к сожалению, не приходится. Мне кажется, это касается реалий существования не только православной Церкви, но и католической, о чем я буду говорить несколько ниже. Однако при этом спецификой православия является чрезвычайная вариативность подходов, которую мы можем наблюдать в современной практике Русской Православной Церкви. Наличие тех или иных посылов, оформившихся в Синодальную эпоху, при отсутствии на сегодня однозначно и четко сформулированных новейших постановлений высшей церковной власти ведет к тому, что документы Синодального периода одними принимаются буквально, другими отвергаются, третьими трактуются с теми или иными коррективами. Постараемся проиллюстрировать это примерами, связанными с разными этапами супружеских отношений.

Вступление в брак

Начнем с вопроса вступления в брак. Думаю, мы не будем кривить душой и засвидетельствуем, что каждая из наших Церквей желает своим чадам супружеского союза преимущественно с членами этой же Церкви. При этом я думаю, что побуждения наши тождественны, притом что понятия субъекта Церкви вполне тождественными не оказываются. Конечно же, каждый из нас понимает те мировоззренческие, жизненно-практические, педагогические опасности, которые возникают в случае межконфессионального брака.

Какие чаще всего, на наш взгляд, варианты такого рода союзов сегодня встречаются?

Первый, таящий свои опасности, но и имеющий свои плюсы и, может быть, чаще всего встречающийся, – это межконфессиональный брак (в частности, брак между православной и католиком, между католичкой и православным) в том случае, когда **лишь одна сторона в собственном смысле слова относится к практикующим христианам**. В таком случае тот член супружеского союза, кто является религиозно более последовательным и серьезным, может фактически определять и религиозное направление жизни семьи в целом, и воспитание детей в семье в частности. А тот, для кого конфессиональная принадлежность – всего лишь дань традиции, черта национальной культуры, скорее склонен будет разрешать и крещение детей в другой Церкви, и воцерковление их так, как оно должно осуществляться церковно более ответственным супру-

гом. Но и тут, конечно, могут быть свои подводные камни, свои скорби. Человек лишь формально религиозный может опуститься до атеистического сознания, начать испытывать враждебность к религиозному воспитанию детей уже скорее не как латентный католик или латентный православный, а просто как носитель современного секулярного мировоззрения, по сути дела как атеист, деист или агностик. И здесь могут возникнуть свои серьезные проблемы, хотя в общем-то и они преодолимы.

Значительно сложнее ситуация, когда встречаются два религиозно последовательных человека.

Когда встречаются два крепко верующих человека – традиционный православный и добрый католик, – первый вопрос, который возникает: где заключать брак? Мы исходим из того, что обе Церкви безусловно признают действительность епископата другой Церкви. Для католической Церкви нет вопроса о действительности православных Таинств (после Второго Ватиканского Собора) до Евхаристии включительно, а для православной Церкви (оставим сейчас пока за скобками вопрос о Евхаристии), конечно же, нет вопроса о действительности брака, совершаемого в католической Церкви (хотя Вы встретите православных священников и мирян, которые здесь знак вопроса поставят). Но чисто практически – как **определиться с местом совершения супружеского союза?** Притом что, как мы знаем, в самом понимании совершения Таинства Брака есть определенного рода богословские различия.

Как указывается в 1623 параграфе Катехизиса Католической Церкви: «В Латинской Церкви обычно считается, что сами супруги как служители Благодати Христовой взаимно даруют друг другу Таинство Брака, выражая перед Церковью свое согласие». В том же Катехизисе вполне справедливо свидетельствуется, что «в Восточных литургиях священник или епископ является служителем Таинства, и он, получив обоюдное согласие супругов, венчает последовательно мужа и жену в знак супружеского союза».

Собственно, второе понимание соответствует православному осмыслению Таинства Брака, когда возглавляющий чинопоследование браковенчания пресвитер или – реже – епископ и понимается как его совершитель.

Казалось бы, чисто теоретический момент. Однако при возникновении тех или иных коллизий и нестроений, которые могут сопровождать семейную жизнь на практическом уровне, в ретроспективном сознании у людей может возникать вопрос: предположим, если брак между православной и католиком был совершен в католическом храме, то вполне ли были достаточными то чинопоследование, те молитвы, то выраженное согласие для того, чтобы этот союз православная сторона считала вполне благословленным и освященным Богом?

Понятно, что сходные затруднения могут возникнуть и у католической стороны. Так, если православная сторона может смущаться тем, что пресвитерско-

епископское возглавление не имело столь полного характера, как в традиции православной Церкви, то католическая сторона может смутиться на сегодня практически отсутствующей активностью жениха и невесты в чинопоследовании православного Венчания. Вопросы, которые задаются вступающим в брак, не носят в православном чинопоследовании характера брачных обетов. Скорее первое из них касается свободы волеизъявления и восходит к тем векам церковной истории, когда этим вопросом Церковь защищала своих членов, прежде всего невест, от принуждения к нежеланному супружескому союзу. Второй же вопрос («не обещалась ли другому мужу/другой невесте») по сути дела необходим для того, чтобы каноническая сторона брака была чиста и несомненна.

Процитируем эти моменты чинопоследования:

Священник спрашивает жениха: «Имаши ли (имя), произволение благое и непринужденное, и крепкую мысль, пояти себе в жену сию (имя), юже зде пред тобою видиши». («Имеешь ли ты искреннее и непринужденное желание и твердое намерение быть мужем этой (имя невесты), которую видишь здесь перед собою?»)

И жених отвечает: «Имам, честный отче». И священник дальше спрашивает: «Не обещался ли еси иной невесте» («Не связан ли ты обещанием другой невесте?»). И жених отвечает: «Не обещахся, честный отче».

Потом такой же вопрос обращен к невесте: «Имаши ли произволение благое и непринужденное, и твердую мысль, пояти себе в мужи сего (имя), егоже пред тобою зде видиши» («Имеешь ли ты искреннее и непринужденное желание и твердое намерение быть женою этого (имя жениха), которого видишь перед собою?») и «Не обещалася ли еси иному мужу» («Не связана ли обещанием другому жениху?»).

При этом взаимное принесение обетов во время современного православного последования Венчания не имеет места, что, конечно, у христиан западной традиции также может породить ощущение определенного рода неполноты.

Мне представляется очень важным выработать такого рода **согласительные процедуры**, возможно, путем соответствующего межцерковного практического диалога, которые бы однозначно если не унифицировали, то определили варианты практик, о которых две Церкви согласились бы в случае вступления их членов в межконфессиональный союз.

Одним из возможных подходов было бы определение процедуры или порядка (и, возможно, разумно сделать его и обязательным) посещения вступившими в брак храма другой конфессии. Предположим, если брак совершается в преимущественно католической стране, то вступившие по католическому чинопоследованию в брак жених и невеста при ближайшей возможности посещают православный храм в той же стране и в той или иной форме получают благословение православного епископа или пресвитера. Наоборот, если брак

совершается по православному чинопоследованию в преимущественно православной стране, то вступившие в брак молодые муж и жена посещают католический храм и, скажем, в присутствии священнослужителя произносят взаимные обеты любви и верности, столь значимые для носителей западной христианской традиции.

Представляется, что такая или подобного рода процедура видится преимущественной в сравнении с повторным полным совершением чинопоследования Таинства Брака, за которым при видимой педагогической удобности такого рода практики возникает очевидная экклезиологическая сложность. Как одно и то же Таинство должно быть воспринимается в таком случае – как совершаемое для католика в католическом храме, а для православного – в православном храме? Или просто по умолчанию мы считаем, что оно совершается там, где оно совершается в первый раз, а вторую процедуру мы проводим, говоря евангельскими словами, «страха ради иудейска», т.е. чтобы решить проблемы с конфессиональной социализацией в окружающем мире жениха и невесты? Экклезиологически это представляется мне очевидным отступлением.

Также чрезвычайно желательно, чтобы эта сакраментально-молитвенная практика и определение ее порядка в случае межконфессионального брака были бы дополняемы понятными **регистрационными процедурами в соответствующих церковных структурах**: предположим, в соответствующем епархиальном управлении со стороны православной Церкви и в соответствующих канонических структурах католической Церкви, с тем чтобы ни там, ни там впоследствии не возникало вопроса о действительности и признании брака в каждой из двух Церквей.

Совместная молитва супругов

Итак, наши гипотетические жених и невеста, благополучно преодолев различные затруднения, вступили в брак, а мы перейдем к рассмотрению тех ситуаций, которые могут встретиться в уже состоявшемся браке между православным и католиком.

Мы знаем, что брак представляет собой духовно-телесный союз мужчины и женщины, в котором, в идеале, как звучит в известной святоотеческой максиме, «супруги смотрят не друг на друга, а в одном направлении», т.е. к небу и ко Христу.

Неотъемлемой частью религиозной жизни членов каждой из наших Церквей является сакраментальная жизнь, прибегание к Таинствам Церкви и прежде всего к Таинствам Евхаристии и Исповеди, а также молитвенное участие в общественном богослужении. Супруги в межконфессиональном браке, есте-

ственно, столкнутся с вопросом: какая мера совместной домашней молитвы возможна, и как решать вопрос с общественным богослужением? На сегодня мы знаем, что даже с точки зрения объема, порядка, состава молитвословий то, что понимается регулярным молитвенным правилом для мирян в традиции Русской Церкви, и то, что практикуется католической Церковью, сходствует друг с другом разве что в чтении молитвы Господней (Отче наш – *Pater noster*) и в молитве Богородице Дево, радуйся – *Ave Maria*. Всё остальное за минувшие столетия (может быть, не разнствуя по сути) стало решительно различаться по форме. В том числе, насколько я понимаю, традиционно рекомендуемый объем утреннего и вечернего правила в православной традиции заметно превышает объем утренних и вечерних молитв для мирянина в католической Церкви.

У меня нет готовых ответов, я, скорее, формулирую проблему: **как молиться супругам в межконфессиональном браке?** Каждому в своей комнате, по очереди, сегодня читаются православные молитвы (допустим, что между супругами нет языкового барьера), завтра – католические? Или они вообще не молятся совместно, или читают Отче наш перед едой и на сон грядущий, или еще какие-то краткие общехристианские молитвословия? Очевидно, что эта проблема возникнет и может оказаться достаточно значимой. К сожалению, чаще всего мне приходилось сталкиваться в приходской практике с тем, что, встретив подобную проблему, **люди вообще часто крайне минимизируют домашнюю молитву**. Почему так происходит, я не готов сформулировать, но выборка, может быть, не вполне репрезентативная, однако за 15 лет имеющая место, дает подобного рода результаты.

Далее встает проблема с участием в общественных богослужениях. В том случае, если в пределах досягаемости находятся храмы и той и другой конфессии, как определить, где молиться? Скажем, здесь возможна очередность: один воскресный или праздничный день туда, в следующий – сюда. Различие стилей Юлианского и Григорианского календарей в одних случаях помогает решить проблему с главнейшими христианскими праздниками, в других – её только усугубляет, потому что не вполне понятно, когда праздновать Рождество Христово, если у одних 25 декабря уже Рождественская ночь, а у других только приближается вершина Рождественского поста. Здесь, скажем, можно в основном исходить из страны проживания: в России ориентироваться на старый стиль, а в Польше – на Григорианский календарь. Хотя, думаю, всем нам очевидна проблема, которая возникнет: богослужение в Кафедральном соборе Непорочного Зачатия в Москве на Рождество будет 25 декабря, а у православных будет пост. Но самая главная проблема с праздниками, мне представляется, в том трагическом различии Пасхалий, которое мы наблюдаем в западной и восточной традиции. И если с Рождеством проблема так или иначе разрешаема, то с Пасхой, которая в абсолютном большинстве случаев празднуется

в разные дни, и, соответственно, для одних уже Воскресение Христово, для других – важнейшие периоды Великого поста, Святой Четырехдесятницы, она видится трудноразрешимой.

Забегая вперед, скажу: все эти проблемы, несомненно, будут усугубляться в связи с рождением и воспитанием детей. Если взрослые люди еще могут избежать «духовной шизофрении», каким-то образом корректируя свое сознание, то как объяснить ребенку наличие двух Рождеств, двух Пасх, разную продолжительность Великого поста? Вероятно, эта проблема также нуждается в нашем совместном обсуждении и вынесении некоторых ответственных рекомендаций, согласованных и одобренных авторитетными представителями двух Церквей, которые мы могли бы предложить в качестве, может быть, нескольких вариантов поведения для нашей паствы.

Подготовка к причастию

На сегодня, как мы знаем, в современной Русской Православной Церкви и католической Церкви различными являются и практики подготовки к Таинству Причастия. Русская традиция удерживает то, что мы называем говением, т.е. духовно-аскетическое воздержание и самоограничение на протяжении определенного хронологического промежутка. Длина этого периода может различаться в зависимости от частоты причащения православного христианина: он может быть достаточно длительным, если человек причащается редко (так, в XIX – начале XX века это была неделя), достаточно кратким при регулярном причащении (раз или два в месяц или чаще того – в таком случае это может быть один или два дня). Но так или иначе это говение присутствует. Оно предполагает и пост в отношении пищи, ограничение в развлечениях и отвлечениях, и супружеское воздержание, по крайней мере в канун приобщения Святых Христовых Тайн или в несколько более развернутой хронологической перспективе. Насколько я знаком с практикой и каноническим правом католической Церкви, современные уставы не накладывают на мирян аналогичного воздержания. Значит, семья столкнется с проблемой в столь деликатной сфере, как интимные отношения супругов и в других ограничениях, связанных с говением.

Различие постов

С той же деликатной областью сопряжется и следующее различие наших уставов: на сегодня единственным многодневным постом в католической традиции является Великий пост, продолжающийся 40 дней. В православной традиции и сам Великий пост длиннее – это семь недель Великого поста плюс

полупостная масленичная неделя, во время которой браковенчание уже не совершается. Кроме того, православная Церковь предлагает своим чадам еще три многодневных поста, в которые (по крайней мере теоретически) православные супруги призываются к воздержанию от физической близости. Это тоже может оказаться определенного рода проблемой. У православного члена межконфессионального брака может образовываться определенного рода комплекс вины в случае неучитывания других многодневных постов.

Помимо собственно физических отношений супругов, бывают и такие практические вещи: готовить ли, условно говоря, на две части семьи – на одну, которая постится по православному уставу, и на другую, которая не постится? Накладывать ли на непостящегося члена супружеского союза бремена неудобносимые, побуждая его соблюдать все те посты, которые соблюдает православный член семьи? Можно ли идти на концерт, в клуб, можно ли поехать в отпуск для расслабленного отдыха на курорте, если речь идет об одном из тех многочисленных длительных промежутков года, которые попадают на посты православной традиции? Эта проблема также возникнет.

Различие отношения к контрацепции

Также мы должны отметить, что принципиально чрезвычайно высоко ставя деторождение в супружеском союзе и никак не сомневаясь, что благословенное рождение и воспитание детей в вере, благочестии и чистоте в земной жизни, а также для стяжания жизни вечной является одной из принципиально важных констант жизни любой христианской семьи. И в этом смысле и православная, и католическая традиции призывают членов своих Церквей воздерживаться от столь распространенного в секулярном мире недопущения зачатия и рождения ребенка. В одном наши Церкви согласны вполне – это недопустимость такого рода пресечения деторождения, которое носит абортивный характер. Собственно аборт однозначно оцениваются и в православии, и в католичестве как убийство зачатого ребенка. Также любые средства предупреждения беременности абортивного действия неприемлемы и для православных, и для католиков. А дальше мы увидим определенного рода различия. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» написано: «...средства, которые не связаны с пресечением уже зачавшейся жизни, к аборту ни в какой степени приравнять нельзя. Определяя отношение к неабортивным средствам контрацепции, христианским супругам следует помнить, что продолжение человеческого рода является одной из основных целей богоустановленного брачного союза (см. X.4). Намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений обесценивает брак и является несомненным грехом» (пункт XII.3).

Это не значит, что Русская Православная Церковь поощрительно относится к подобного рода практикам. Однако, я думаю, мы должны честно констатировать, что в семьях абсолютного большинства наших прихожан не столько детей, сколько было в семьях русских крестьян XIX – начала XX столетий или у благочестивых польских ремесленников конца XIX – первой половины XX века, когда нормальным регулярным количеством детей в семье простых людей было 5–7–12 рождений за период супружеской жизни. Напомню, что в семье последнего русского царя, причисленного к лику святых, было пятеро детей. Много ли теперь таких семей среди нашей паствы? Нет. Сейчас мы считаем многодетной семью, в которой 4–5 детей, и это уже видится достаточно нерегулярной практикой. Что это фактически означает? Что в решительном большинстве православных семей (я выражу предположение, что и в католических семьях) присутствуют те или иные методы ограничения возможности зачатия ребенка. Соответственно, тот механический способ недопущения беременности, который упомянут в «Основах социальной концепции», на сегодня не видится решительно неприемлемым для сознания решительного большинства православных верующих. Как обстоит дело в католической Церкви, лучше послушать наших католических братьев, однако мне представляется, что и здесь, учитывая секуляризацию сознания и очевидное влияние ценностей современной цивилизации, дело обстоит не слишком отличающимся образом. Однако столкновение, хотя бы теоретическое, подходов может иметь место и привести в целом ряде случаев к непростым болезненным ситуациям все в той же предельно деликатной сфере, не коснуться которой мы не могли, когда речь идет о полноте семейной жизни.

Крещение и воцерковление детей

Итак, опять же имея благой помысел о наших разноконфессиональных супругах, будем уповать на то, что они так или иначе согласуют время постов и воздержания, а в прочие периоды церковного года будет иметь место то, вследствие чего у них родятся дети. С рождением ребенка встанет следующий существенно важный вопрос: как определить, в какой конфессиональной традиции ребенок будет воспитываться?

Подходы, с которыми нам приходилось сталкиваться, распадаются на множество частных ситуаций. Проще всего проблема решается в том случае, с описания которого мы начинали, – когда только один человек в семье является крепко религиозно убежденным. Тогда проблема если и есть, то она уже относится не к проблеме – православный и католик, а к проблеме христианин и малорелигиозный человек / агностик. Это уже вне нашей темы.

Если же в семье два религиозно крепких человека, то как быть? Воспитание детей по очереди: нечетных детей в традициях одной Церкви, а четных – в традициях другой? Воспитание по гендерной принадлежности родителей, исповедующих разные религии: девочек как мама, а мальчиков как папа? Воспитание по факту проживания в стране преимущественной религиозности, т.е. если в Чили – то католиками, а если на Украине – то православными?

Худшим из всех вариантов кажется также, к сожалению, имеющий место: представление о том, что ребенок вырастет и сам решит, а до того он зависает либо в религиозной индифферентности, либо в непонятном межконфессиональном пространстве, когда он наполовину католик, наполовину православный. Иногда он ходит то в православную церковь, то в костел, а иногда и вовсе остается некрещеным, если родители не смогли договориться и ожидают решения от самого ребенка.

Можем ли мы хотя бы надеяться на то, что здесь допустимо выработать какие-то согласованные подходы? Мне на сегодня не очень понятно, какие договоренности здесь могут быть достигнуты; скорее, можно обозначить то, что ни в коем случае не должно иметь места: это принуждение, апелляция к гражданскому законодательству той или иной страны, вторжение нерелигиозных факторов при принятии такого рода решения (скажем, экономического или социального преимущества того или иного супруга). Я думаю, что обе Церкви должны решительно настаивать на том, что никакого рода внерелигиозные факторы не должны иметь религиозной санкции на использование членами наших Церквей, даже если на практике так порой и происходит.

Также мы знаем, что в католической Церкви на протяжении многих веков первое Причастие детей имело место в возрасте распознавания. В православной традиции Причастие соединяется с Таинством Крещения. И хотя сегодня мы видим определенного рода сближение традиций, в частности, возможность для мирян-католиков Причащения под двумя видами и приобщение детей Святых Христовых Таин, однако традиции здесь достаточно различны. И даже возраст, с которого в Православии ребенок традиционно начинает перед Причастием приступать к Таинству Исповеди, как правило, ниже, чем тот «возраст распознавания», который имеет место в традиции латинского обряда.

Обозначим те же проблемы, о которых мы говорили применительно к самим супругам, и которые обостряются в отношении детей: совместная домашняя молитва с детьми – с кем из родителей им молиться, как молиться брату и сестре, если брата воспитывают православным, а сестру католичкой? Если их воспитывают в одной конфессиональной традиции, как быть с родителем, принадлежащим к другой конфессии? Еще более усугубится в данном случае проблема встречи важнейших христианских праздников в разное время, потому что, конечно же, для детей практическая бытовая и обрядовая сторона, даже

ожидание подарков к празднику, более существенна по всем параметрам детской психологии.

Тем не менее, я надеюсь, что все обозначенные проблемы решаемы, и сегодня в дискуссии мы услышим, какими путями они могут решаться без ниспадения в религиозный индифферентизм или непонятное межконфессиональное христианство.

Проблема разводов

Нельзя не коснуться столь нерадостной проблемы, проблемы, с которой встречается огромное количество современных семей – это распадение супружеского союза. Как мы знаем, традиции наших Церквей разнятся. В представлении Русской Православной Церкви, как закреплено в «Основах социальной концепции», имеются следующие причины для расторжения брака: «...кроме прелюбодеяния и вступления одной из сторон в новый брак, также отпадение супруга или супруги от православия, противоестественные пороки, неспособность к брачному сожитию, наступившую до брака или явившуюся следствием намеренного самокалечения, заболевание проказой или сифилисом, длительное безвестное отсутствие, осуждение к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния, посягательство на жизнь или здоровье супруги либо детей, снохачество, сводничество, извлечение выгод из непотребств супруга, неизлечимую тяжкую душевную болезнь и злонамеренное оставление одного супруга другим. В настоящее время этот перечень оснований к расторжению брака дополняется такими причинами, как заболевание СПИДом, медицински засвидетельствованные хронический алкоголизм или наркомания, совершение женой аборта при несогласии мужа» (ОСК, пункт Х.3). Католическая Церковь развода не признает. В 1649 пункте Катехизиса Католической Церкви мы читаем, что в крайнем случае «существуют ситуации, при которых совместное проживание супругов становится практически невозможным по самым различным причинам. В таких случаях Церковь допускает физическое разлучение супругов для прекращения совместного проживания. Супруги не перестают быть мужем и женой перед Богом, они не свободны заключать новый брачный союз. В подобной трудной ситуации лучшим решением является – если это возможно – примирение. Христианская община призвана помогать этим людям по-христиански переносить свое положение, в верности брачным узам, которые остаются нерасторжимыми». Православная же Церковь, как мы выше уже говорили, допускает второй и даже третий браки не только в случае вдовства, но и в случае развода, что закреплено в *Основах социальной концепции*: «Церковь отнюдь не поощряет второбрачия. Тем не менее после законного церковного развода, согласно канони-

ческому праву, второй брак разрешается невиновному супругу. Лицам, первый брак которых распался и был расторгнут по их вине, вступление во второй брак допускается лишь при условии покаяния и выполнения епитимии, наложенной в соответствии с каноническими правилами. В тех исключительных случаях, когда допускается третий брак, срок епитимии, согласно правилам святого Василия Великого, увеличивается» (пункт X.3). На практике сегодня чаще всего вопрос о том, какая сторона несет основную вину за распадение союза, остается на совести разведенных супругов.

Прежде всего, это дает определенную разность психологической установки в случае драматических внутрисемейных коллизий, т.к. в разной перспективе видится последующая жизнь в случае раздельного проживания с супругом, нравственное нахождение под одним кровом с которым невозможно, если одновременно в жизнь привносится перспектива физического воздержания либо до конца своих дней, либо очень продолжительное время, и невозможности вступить в новый церковный союз. В драматической ситуации при православном отношении к разводу все же супруг или супруга имеют шанс на устройство семейной жизни, которая была бы признана Церковью как законная – не только через молчаливое допущение до Таинств или практическое признание, но и церковно санкционировано. Мы допускаем собственно Венчание, если хотя бы для одного из супругов это первый церковный брак, а если оба уже состояли прежде в венчанном союзе, то существует специальный чин благословения таковых супругов.

А как быть в случае, если речь идет о межконфессиональном союзе? Стороны оказываются в неравном положении. Мне видится, что православная сторона находится в несколько более выгодной ситуации. Отстаивая в данном случае православный подход не только по корпоративной принадлежности, но и по убеждению, я считаю его и пастырско-педагогически более разумным, и библейски по крайней мере не менее обоснованным, чем подход католической Церкви, и, главное, делающим меньший зазор между нравственной максимой, пусть очень высокой, но вполне теоретической, и реальной жизнью, когда осознание невозможности развода ведет к тому, что люди во-первых, очень осторожно относятся к вступлению в церковный брак, во-вторых, очень крепко привыкают к тому, что церковная этика и каноника – это одно, а практическая жизнь – другое. Мне видится, что в данном аспекте при православном подходе это различие несколько меньше, чем при католическом.

Как фиксировать расторжение межконфессионального брака? Вероятно, и здесь нужна какая-то согласованная процедура. Пусть со стороны католической Церкви это считается разлучением. Но как определять статус такового человека в фактически распавшемся союзе? Соответственно, документирование и фиксация этого распада нужна и для православной Церкви.

Сталкиваемся мы и с еще одной ситуацией, также нуждающейся в согласованном решении. Бывают случаи, когда в брак с православной или православным стремится вступить католик или католичка, которые до того состояли в церковном браке в своей Церкви. Возможно два развития ситуации – пока скажем о них безоценочно.

Во-первых, человек, стремящийся вступить в брак с православным, может перейти в православие. В таком случае по внешним признакам мы не связаны нормами каноники католической Церкви и вполне можем их повенчать. Хотя, конечно же, обретение конфессии не по причине осознания ее истинности, а с целью достижения большего удобства брачного права – не то, о чем можно радоваться с точки зрения глубины религиозной жизни и тем более поощрять. Несомненно засвидетельствую, что подобного рода стремления должны тщательно исследоваться, и прием таковых желающих в православие не должен быть скорым, поспешным и осуществляться по принципу заявления. Но в таком случае хотя бы отсутствует однозначное каноническое препятствие.

А как быть, если человек осознает себя католиком, но стремится повенчаться с православной в православной Церкви? Как нам, православным, подходить к факту наличия предыдущего брака? Предположим, он приводит достаточно убедительную аргументацию о себе как о невиновной стороне, что ему или ей изменили, т.е. семья распалась по главной причине развода, которая приводится Самим Спасителем – по вине прелюбодеяния. Можем ли мы в таком случае повенчать этого человека, признав тот брак заслуживающим расторжения на основании нашего канонического права? Думается, что и здесь нам необходимы определенного рода межцерковные согласования, чтобы снять всякую двусмысленность с подобного рода союзов и определить их статус с точки зрения каждой из Церквей.

Причастие и последнее напутствие

Последнее обстоятельство, которое нельзя не упомянуть в связи с межконфессиональным браком, – это конец земной жизни человека: предварение этого конца, отпевание и похороны. Может быть, в связи с концом земного пути человека мы коснемся проблемы, которая на сегодня, несомненно, наличествует. Это вопрос, связанный с Таинством Евхаристии и возможностью Исповеди в другой Церкви. Если для католиков на сегодня проблема видится уже вполне решенной, и действительность Таинств Православной Восточной Церкви, включая Евхаристию, и возможность ее принятия в крайнем случае и с согласия православного священника в православном храме уже является канонической нормой, то вопрос о возможности принятия православными католической Евхаристии на

сегодня в Русской Православной Церкви никак однозначно не решен. Вариативных авторитетных подходов у святых отцов последнего времени, учителей Церкви, иерархов и богословов при этом весьма много.

Исходя из этого, при отсутствии клириков соответствующей конфессии, могут возникать непростые нравственные коллизии, связанные с последним напутствием. Не входя в обсуждение всей богословской проблемности и канонических аспектов взаимопризнания Таинства Евхаристии, засвидетельствую, что отсутствие ясности в официальном подходе Русской Православной Церкви на сегодня только усугубляет эти проблемы, и, вероятно, нужно было бы и нам, самим православным, иметь мужество выяснить этот вопрос до конца, не скрывать этой проблемности перед нашими католическими братьями (что я сейчас и делаю), чтобы у вас не создавалось иллюзии, что эта проблема решена в практической жизни православной Церкви. Она вовсе не решена, и отсюда вытекают самые различные ситуации, с которыми могут столкнуться и ищущие последнего утешения католики в таких обстоятельствах.

Заупокойное поминовение инославных

Далее возникает вопрос о возможности совершения заупокойного богослужения о тех, кто принадлежал к иной Церкви. Святейший Патриарх Кирилл недавно дал поручение разработать чин поминовения усопшего неправославного. Думаю, что с возникновением и церковно-каноническим утверждением такого рода чина для нашей Церкви эта проблема будет в значительной мере смягчена.

В завершение своего, скорее ставящего вопросы, чем дающего ответы выступления хотел бы выразить надежду, что открытая постановка и обсуждение реальных проблем, в том числе и в практическом ракурсе, и проговаривание их друг перед другом в откровенном диалоге поможет двум Церквям, пусть не быстро, но и не откладывая в эсхатологическую перспективу, решать те проблемы, которые часто болью проходят по сердцам и жизням чад той и другой Церкви сегодня. И отворачиваться от их проблем как через мнимое признание их несущественными или через равно мнимое признание невозможности их преодоления через выработку согласованной позиции, на мой взгляд, мы просто не вправе. И решая эти проблемы реалистически, надеюсь, мы будем исполнителями евангельской заповеди о достижении возможно большего единства между христианами, игнорировать которую мы не вправе именно как христиане.

TEOLOGOWIE O KOŚCIELE WSPÓŁCZESNYM

Прот. Павел (Хондзинский)

ИДЕИ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА В ЭККЛЕСИОЛОГИИ СЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА И «НОВОМ РУССКОМ БОГОСЛОВИИ»

Вынесенные в заголовок статьи имена блаженного Августина и святителя Филарета не нуждаются в представлении, но смысл и границы термина «новое русское богословие» прокомментировать, очевидно, необходимо. Трудно сказать, кто и когда первым употребил его в отношении группы русских богословов конца XIX – начала XX века, среди которых прежде всего следует назвать митрополита Антония Храповицкого¹ и его учеников и последователей. Как бы то ни было, один из них, будущий священномученик Иларион (Троицкий) в 1915 году в статье «Богословие и свобода Церкви» писал: «У нас, благодарение Богу, уже зародилось новое богословское направление, свергающее с себя мертвящие узы прежней схоластики... Нужно достигать того, чтобы это новое направление получило самое широкое распространение и полное господство»².

Характерно и то, что о. Павел Флоренский в своей известной рецензии на книгу Завитневича о Хомякове напрямую связывает это новое богословие с ре-

¹ «К началу 90-х годов потребность в новом богословском синтезе становилась все более чувствительной. “Схоластическое” богословие давно уже не удовлетворяло, “исторический” метод не давал именно синтеза, не создал системы. И выхода стали у нас искать в нравственном раскрытии догматов. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения. Антоний был одним из самых ярких представителей этого нового тогда богословия» (Г. Флоровский, прот., *Пути русского богословия*, Москва 2009, с. 550). Однако, как будет показано ниже, вовсе не один морализм был характерной чертой «нового» богословия.

² Свщм. Иларион (Троицкий), *Творения в 3 томах*, Москва 2004, т. 2, с. 262.

цепцией Хомяковских идей: «Мы видим, – говорит он, – что русская богословская мысль, в лице наиболее талантливых ее представителей, приняла так или иначе, учение Хомякова, что все свежее в богословии так или иначе, преломляет Хомяковские идеи. Одни только имена митрополита Петроградского Антония³ и архиепископов Антония и Сергия, имена ставшие лозунгами обширных течений русской богословской мысли, были бы достаточны для подтверждения сказанного»⁴.

Что о. Павел не заблуждался, подтверждает программная статья владыки Антония (Храповицкого) «Чем отличается православная вера от западных исповеданий?», написанная в 1901 году. В ней Владыка ставит вопрос о том, есть ли у православия содержание, составляющее «его исключительную принадлежность, одинаково чуждую европейским исповеданиям»⁵ и отмечает, что «Славянофильские богословы в лице Хомякова впервые постарались отметить разность истинной Церкви от западных исповеданий не по тем или иным догматическим частностям, а со стороны общего превосходства внутреннего идеала истинной Церкви над Церквями инославными»⁶. Собственно и вся статья написана из потребности дополнить и продолжить Хомякова⁷, и помимо тотальной критики западного христианства⁸ содержит и не менее тотальную критику русской богословской школы⁹. В положительном же своем содержании статья занята выяснением вопроса об основаниях православной сотериологии. Нельзя, правда, сказать, что это первое изложение мыслей Владыки по указанному вопросу. Скорее статья важна именно как программное изложение парадигм «нового» богословия, которые можно свести к следующим тезисам:

1. Критика школьной богословской традиции и опора на богословские идеи Laientheologie (Славянофилы, Достоевский).
2. Полярное противопоставление православия и западной традиции.
3. Интерес к экклесиологической и сотериологической проблематике.

³ Вадковского

⁴ „Богословский вестник” 1916, т. 2, № 7/8, с. 527.

⁵ Митр. Атоний (Храповицкий), *Избранные труды. Письма. Материалы*. Москва 2007, с. 415.

⁶ Там же.

⁷ «Признавая это и преклоняясь перед богословской и миссионерской заслугой Хомякова, мы утверждаем однако, что его определение православия, или – что то же – истинного богооткровенного христианства в противовес европейским исповеданиям, неполно. Нам давно хотелось его восполнить», там же, с. 416.

⁸ «Западные религии изменили самое понятие о христианской жизни, о ее цели, ее условиях», там же, с. 417.

⁹ «Очевидно, что создававшаяся по западным принципам богословская наука наша, хотя бы и чуждая западных заблуждений, так далека от действительной духовной жизни православных христиан, так несродна ей, что не только не может руководить последней, но даже и приблизиться к ней», там же, с. 417.

К этим трем тезисам следовало бы добавить еще и четвертый, хотя и не содержащийся в упомянутой статье Храповицкого, но не менее важный для «нового» богословия. Это – «возврат к отцам». Сам Владыка хотя и декларировал его необходимость (как альтернативу схоластике), но святоотеческим обоснованием своего учения интересовался мало¹⁰ – задачу выполнили его ученики¹¹. И с этой точки зрения важнейшими помимо работ самого Владыки должно почитать два сочинения, появившиеся почти одновременно: *Православное учение о спасении* (1895) будущего Патриарха Сергия (Страгородского) и *Очерки из истории догмата о Церкви* (1912) будущего священномученика Илариона (Троицкого), – покрывающие, как видно, два основных направления «нового» богословия. Тема статьи понуждает теперь сосредоточиться на втором.

Начав свою работу с изложения новозаветного учения о Церкви, автор, далее рассматривает понятие о Церкви в полемике древних отцов Церкви с иудеями, гностиками, монтанистами и, наконец, подробно останавливается на тех сторонах учения о Церкви, которые формулируются отцами, начиная со второй половины третьего века, когда действительность «впервые поставила пред взором церковных писателей факт упорного отделения от Церкви епископа и целых общин»¹². Рассмотрев в этом отношении взгляды свщм. Киприана и отметив, что именно у него отчетливо проговаривается мысль о том, что единство Церкви заключается «не в единстве только веры, но и в единстве общей любви»¹³, и что «вне Церкви нет спасения», а следовательно, и благодати, «и это равно относится и к язычнику, и к еретику, и к раскольнику», которых «одинаково нужно крестить, если они хотят вступить в Церковь»¹⁴, – автор переходит к экклесиологии блаженного Августина. Именно у него, «величайшего из западных церковных писателей», «новое в богословской литературе

¹⁰ Кроме того, можно согласиться с Флоровским, считавшим, что: «Есть достаточно поводов сомневаться, так ли применяет Антоний свои святоотеческие ссылки, как того требует целостная связь воззрений данного отца» (*Пути...* с. 546), однако и здесь следует оговориться, что это качество свойственно было не одному Антонию и, кажется, вытекает скорее из общих методологических предпосылок «нового» богословия.

¹¹ См, напр., примечание будущего свщм. Илариона к собственной статье *Триединство Божества и единство человечества* (1912): «В русской богословской литературе на мысль об единстве церковного человечества по образу существенного единства Лиц Пресвятой Троицы еще 20 лет назад указал *Архиепископ Антоний* (Храповицкий) в своей статье *Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы*, а потом и в статье *Нравственная идея догмата Церкви*. Но до сих пор не исполнена работа, указанная нашим богословом, – проверка этой мысли по святоотеческим творениям», Иларион (Троицкий), свщм., *Творения*, т. 2, с. 76. примеч. 1. «Нижеследующее и да будет попыткой собрать святоотеческий материал, подтверждающий основную мысль указанных статей глубокочтимого Святителя и богослова Российской Православной Церкви», Свщм. Иларион (Троицкий), *Очерки из истории догмата о Церкви*, Москва 1997, с. 555.

¹² Там же, с. 364.

¹³ Там же, с. 387.

¹⁴ Там же, с. 462.

раскрытие понятия о святости Церкви» достигает «своего полного развития и обоснования»¹⁵.

Это понятие заключается в том, что «святость Церкви не зависит от святости иерархических лиц, Церковь свята в своих таинствах»¹⁶, которые «святы сами по себе». А потому «вне кафолического единения крещение не только может сохраняться, но и может быть преподаваемо»¹⁷, однако не будет спасительно, точно так же как оно не спасительно для по-видимому не отлученного от Церкви ожесточенного грешника. Таким образом, если для св. Киприана «Единая Церковь в своих границах... всецело совпадает с христианством вообще», то «блаж. Августин считает вполне возможным допустить, что истинная вера может быть сохранена и вне Церкви... Таким образом, Церковь – понятие более узкое, нежели христианство, понимаемое в смысле известных теоретических положений...»¹⁸.

Кратко рассмотрев еще учение восточных отцов, прежде всего Василия Великого в его известном каноническом послании к Амфилохию и канон Второго Вселенского Собора, автор признает, что в основе, закрепленной Собором практики «лежит несколько иное догматическое учение об отношении Церкви к таинствам, чем учение св. Киприана, по которому Церковь есть исключительная обладательница благодати. Как видно из слов Василия Великого, в основе утвердившейся практики лежала та мысль, что раскольники не совсем уж чужды Церкви»¹⁹.

Вследствие этого несколько неожиданно звучит конечный вывод работы: «Итак, у писателей 4-го века сравнительно со св. Киприаном можно заметить лишь одну особенность: они снисходительнее относятся к схизматикам... Но по существу писатели 4-го века вполне согласны как между собой, так и со св. Киприаном... Ведь по Августину благодать крещения начинает действовать лишь с момента присоединения к кафолической Церкви, почему вне Церкви и нет спасения»²⁰.

Отложив до времени вопрос о корректности этого вывода, замечу, что если тема Церкви оставалась для автора сквозной и в дальнейшем, то в его отношении к блаж. Августину можно обнаружить ощутимые изменения. Самое раннее замечание В.И. Троицкого на интересующую нас тему находится, в опубликованной в 1908 году статье *А. С. Хомяков и древнецерковные полемисты*, где он так же, как и в *Очерках* высоко оценивает учение епископа Иппонского:

¹⁵ Там же, с. 497.

¹⁶ Там же, с. 527.

¹⁷ Там же, с. 528.

¹⁸ Там же, с. 540–541.

¹⁹ Там же, с. 483.

²⁰ Там же, с. 542.

«Ясно, какое важное значение в догматическом отношении имеет у блж. Августина мысль о том, что еретики грешат против любви, связующей воедино вселенскую Церковь. Только при посредстве этой мысли примиряются два, по-видимому, несогласных между собой догматических положения: 1) вне Церкви нет спасения и 2) Таинства могут быть действительны и вне Церкви. У А. С. Хомякова мы видели, как ясно и настойчиво выражается мысль об отсутствии любви в западных исповеданиях, но Хомяков, можно сказать, не сознает, какие важные догматические следствия вытекают из этой мысли. Эту мысль Хомяков повторяет в сильных выражениях, но не выводит из нее тех догматических следствий по отношению к западным исповеданиям, которые делал блж. Августин по отношению к донатистам»²¹

Даже в 1915 году в статье *Христианства нет без Церкви* архимандрит Иларион повторяет компромиссные выводы своей ранней работы: «Взгляды святого Киприана и блаженного Августина по-видимому несколько различны, но к выводу они приходят совершенно к одному: *extra ecclesiam nulla salus* – вне Церкви нет спасения. Спасает людей их любовь, которая есть благодать Нового Завета. Вне Церкви сохранить любовь нельзя, потому что там нельзя получить и Духа Святого»²².

Но в ставшей для него итоговой работе 1917 года *Единство Церкви и всемирная конференция христиан* архимандрит Иларион переходит к решительной критике августинизма. Сама статья написана в форме открытого письма к Роберту Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства, и в качестве своей предыстории имеет опубликованную в журнале «Вера и разум» переписку последнего «с просвещеннейшим иерархом Русской Церкви архиепископом Харьковским Антонием», которую св. Иларион оценивает «как самое значительное явление в русском богословии последних двух лет»²³.

Здесь же встречается и впервые, пожалуй, в богословских трудах св. Илариона имя святителя Филарета, на которого ссылается его оппонент: «Вы приводите мнение знаменитого Московского митрополита Филарета, который в одном из ранних своих сочинений написал: “Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной”. Но много затруднений вполне согласиться с рассуждениями митрополита Филарета о том, что Церкви бывают либо чисто истинные, либо не чисто истинные. Мне представляется, что не чисто истинная Церковь и есть ложная, а ложной Церкви быть не может, такая церковь перестает быть Церковью и становится внецерковным обществом»²⁴.

²¹ Свщм. Иларион (Троицкий), *Творения*, т. 3, с. 188.

²² Свщм. Иларион (Троицкий), *Творения*, т. 2, с. 17–218.

²³ Свщм. Иларион (Троицкий), *Творения*, т. 3, с. 496.

²⁴ Там же, с. 506–507.

И далее, отходя от собственных утверждений недавнего времени, он пишет: «Нет, истина единства Церкви исключает благодать священнодействий во внецерковных обществах. Примирить единство Церкви с действительностью внецерковных таинств невозможно. Эта задача не была удовлетворительно разрешена даже гением блаженного Августина»²⁵.

Более того, «Мы можем только благодарить Бога, что учение Восточной Церкви слагалось вне сферы августинизма, и мы эту сферу можем и должны читать чуждой для себя. У восточных богословов мы не найдем и тени рассуждений, подобных приведенным августиновским»²⁶.

Наконец, «я думаю, – пишет архимандрит Иларион, – что в истории лишь смягчен был несколько ригоризм святителя Киприана **в отношении церковной практики**, но ничуть не было изменено его догматическое учение о единстве Церкви»²⁷.

При этом автор статьи, очевидно, становится перед необходимостью объяснить обусловленную и церковной историей, и канонами Вселенских Соборов возможность принятия еретиков или раскольников не только без крещения, но и в сущем сане.

Объяснение со ссылкой на каноническое послание Василия Великого к Амфилохию дается следующее: хотя вне Церкви и нельзя говорить ни о каких благодатных действиях, но по икономии возможно не повторять крещения заново, если обряд совершен правильно. То же и в отношении раскольнических клириков, которых можно принимать «в их сане, уповая, что за единение с Церковью Господь дарует им благодать священства и без повторения правильно, хотя и безблагодатно, совершенного уже обряда»²⁸.

Кроме того, приводится и «исторический» аргумент: греки и русские на протяжении столетий неоднократно меняли практику приема латинян, то признавая, то не признавая их крещение, но «если Таинства вне Церкви действительны и благодатны, то их можно **только принимать**; менять же практику чиноприема, как это делали и греки и русские с XI века до XVIII, это поистине значит кощунствовать и подлежать анафеме. Признать же свою Церковь кощунствовавшей или кощунствующей я не могу. Посему и для практики в отношении латинян должно искать объяснения лишь в соображениях церковной икономии, а не в догматическом понятии о единстве Христовой Церкви»²⁹.

Таким образом, последнее слово экклесиологии архимандрита Илариона следующее: вне Церкви невозможны никакие благодатные действия, а поскольку

²⁵ Там же, с. 510.

²⁶ Там же, с. 512.

²⁷ Там же, с. 517–518.

²⁸ Там же, с. 523.

²⁹ Там же, с. 536–537.

всякая ересь или раскол есть отделение от Церкви, постольку и таинства раскольников и еретиков не имеют никакой силы, но если с точки зрения обряда были совершены правильно, то ради икономии возможно не повторять их при приеме в Церковь, где сила благодатной жизни столь велика, что «и совершенный вне Церкви внешний обряд крещения может обратиться в благодатное Таинство»³⁰.

Рассмотрим теперь интересующую нас тему в сочинениях самого блаженного Августина и святителя Филарета.

Здесь сразу следует отметить, что, отдавая должное трудам архимандрита Илариона, подробно изучившего антидонатистские трактаты Августина и давшего в целом верную картину его взглядов, трудно согласиться с итоговым тезисом его диссертации о том, что различие взглядов Киприана и Августина можно свести лишь к большей снисходительности последнего к раскольникам.

Во всяком случае, сам блаженный Августин так не считал и вел последовательную полемику с высказанными свщм. Киприаном взглядами.

В ней можно отметить несколько принципиальных пунктов:

- 1) Только тексты священного Писания не подвергаются нами критике – высказывания всех остальных могут и должны быть исследованы на предмет согласия со словом Божиим³¹.
- 2) Мнение свщм. Киприана о необходимости перекрещивания раскольников не находит себе подтверждения в традиции и является его заблуждением³².
- 3) Поскольку он искренне верил в него, постольку особого преклонения заслуживает его подвиг любви, обнаруживший себя в том, что он не требовал от других епископов согласия с собой, сохранив, таким образом, единство Церкви. Его заблуждения тем более очищены его мученической кончиной и нисколько не умаляют его святости³³.
- 4) Свщм. Киприан мог так рассуждать постольку, поскольку Церковь еще не высказалась тогда по этому вопросу, но после Вселенского Собора, вполне определенно признавшего крещение еретиков действительным, так думать уже нельзя³⁴.

Как видно, речь для блаженного Августина идет не об икономии и снисходительности, но о принципиально иной экклесиологической концепции. Напомним теперь кратко ее основные черты. Единство Церкви может быть рассмотрено на двух уровнях: как единство Таинств и как единство любви (*caritas*). Ереси и расколы, нарушая единство любви, не вредят святости таинств, которые, даже

³⁰ Там же, с. 526.

³¹ См.: S. Aurelius Augustinus, *Contra Cresconium grammaticum donatistam libri quatuor*, liber 2, 32, 40.

³² Ibidem.

³³ См.: S. Aurelius Augustinus, *De baptismo contra donatistas libri septem*, liber 4, 6, 8.

³⁴ См.: *De baptismo contra donatistas...* liber 5, 17, 23.

оказавшись в руках раскольников, принадлежат Церкви³⁵. Таким образом, область действия Таинств есть все еще область Церкви, и с этой точки зрения, действительно, нет принципиальной разницы между нераскайнным нарушителем заповедей Божиих и раскольников или еретиком: все они отпадают от единства любви, а, стало быть, и от Церкви, но все могут, обретая любовь, обрести вместе с ней и себя в Церкви³⁶.

Для наглядного представления различий в позиции свщм. Киприана и блж. Августина можно сопоставить делаемое и тем и тем уподобление церковного единства нешвенному хитону Христа (Ин. 19: 23–24).

В *Книге о единстве Церкви* первый пишет:

«Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь. Находящийся вне Церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева... Кто же подумает, что это единство, основывающееся на непременимости Божественной и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится истинного пути ко спасению. Это таинство единства, этот союз неразрывного согласия обозначается в сказании евангельском о хитоне Господа Иисуса Христа. Хитон не был разделен и разодран, но достался целостно одному, кому выпал по жребию, и поступил в обладание неиспорченным и нераздельным. Божественное Писание говорит о том следующее: *Бе же хитон нешвен, свыше исткан весь; реша же к себе: не предерем его, но метнем жребия о нем, кому будет.* Он имел единство *свыше*, происходящее с неба от Отца, и потому не мог быть разодран теми, кто получил его в обладание, но целостно. Раз навсегда удержал крепкую и неразделимую связь свою. Поэтому не может обладать одеждою Христовою, кто раздирает Церковь Христову»³⁷.

Второй, хотя и не в антидонатистских трактатах, а в толковании на псалмы³⁸ рассуждает на ту же тему, вполне возможно, отталкиваясь от Киприанова толкования:

«*Разделили себе ризы мои:* ризы Его – Его таинства. Внемлите, братья. Ризы Его, Его таинства, могут быть разделены ересями: но была там одежда, которую никто не разделил. *И об одежде моей метали жребий.* Была там *туника*, говорит евангелист Иоанн, *тканная сверху* (Ин. XIX, 25). Ибо с неба, ибо от Отца, ибо от Духа Святого. Что есть та туника, если не любовь (*caritas*), которую никто не может разделить? Что есть та туника, если не единство? По жребию по-

³⁵ См.: Ibidem, liber 5. 1, 1.; 2, 2; 17, 24.

³⁶ См.: Ibidem, liber 4, 3, 4; 4,5, 6.

³⁷ Свщм. Киприан Карфагенский, *Творения*. Москва 1999, с. 236–237.

³⁸ Возможно, что именно поэтому текст остался вне поля зрения свщм. Илариона.

сылается, и никто не может разделить. Таинства еретики могут себе разделить, любовь же не разделяет. И поскольку разделить не могут, отдаляются от нее: та же пребывает совершенна. По жребию выпадает неким: кто имеет ее, пребывает в безопасности; никто не изгонит его из католической Церкви, и если вне Церкви ее воспринимает, оказывается в Церкви, как оливковая ветвь, принесенная голубем в ковчег»³⁹.

Особенного внимания требуют, конечно, последние слова этого текста, недвусмысленно звучащие как ответ на слова свщм. Киприана о невозможности спастись вне ковчега Ноева: не отрицая последнего, они все же предполагают возможность обретения служащей непререкаемым условием спасения любви и вне Церкви («по жребию» – то есть по предведению Божию), но, очевидно, в поле действия принадлежащих Церкви Таинств⁴⁰.

Рассмотрим теперь вызвавшую нарекания архимандрита Илариона экклесиологию свт. Филарета.

В основных своих чертах она изложена им в *Разговорах между испытующим и уверенным о православии Греко-Российской Церкви*, написанных в 1815 году, и основана прежде всего на свидетельстве слова Божия, а именно «Всяк Дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть» (1 Ин. 4: 1–3), – «по сему признаку и Восточная и Западная Церковь равно суть от Бога»⁴¹, – но из разномыслия их вытекает, что каждая из них имеет различное «отношение к Духу Божию»⁴². Это отношение есть чистое или нечистое учение, право или не вполне право «руководствующее к соединению с духом Христовым»⁴³. А потому и Церковь, верующая, *яко Иисус есть Христос*, не может быть прямо названа ложной, но «может быть только либо “чисто истинная”, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо “не чисто истинная”, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие. Сие самое различие употребляет апостол, когда говорит: «Несмы бо, якоже мнози, нечисто проповедующие слово Божие, но яко от чистоты, но яко от Бога» (2 Кор. 11: 17)⁴⁴.

Подаваемая в Крещении благодать даже в случае видимой утраты ее не оставляет до конца человека, крещением приобретается «нечто такое, что не нужно приобретать в другой раз»⁴⁵, вследствие чего, «как член естественного

³⁹ PL. T. XXXVI. Col. 176.

⁴⁰ Ср.: S. Aurelius Augustinus, *De baptismo contra donatistas libri septem*, liber 4., 3, 4.

⁴¹ Свт. Филарет, митрополит Московский, *Творения*, Москва 1994, с. 402.

⁴² Там же, с. 403.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же, с. 408–409.

⁴⁵ Там же, с. 406.

тела никогда не перестает быть членом, разве чрез невозвратное отсечение и совершенную смерть, так и человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом Тела Христова, разве чрез невозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть»⁴⁶. Союз с частной Церковью (Греко-Российской в данном случае) через Крещение соединяет и со всеобщей Церковью Божией – невидимым Телом Христовым. В этом теле Христос является сердцем, источником жизни и главой. «Ему только ведомы полная мера и внутренний состав сего тела. Нам же известны различные части его и более наружный образ, распростертый по пространству и времени»⁴⁷. Этот наружный образ может быть описан по подобию того образа, который представлен в книге пророка Даниила⁴⁸. «В сем видимом образе или видимой Церкви, находится невидимое тело Христова, или невидимая Церковь, *Церковь славная, не имущая скверны или порока, или нечто от таковых* (Еф. 5:27). Но *коей вся слава внутрь* (Пс. 44: 14) и которой *по сему я, чисто и раздельно, не вижу, но в которую, последуя Символу, верую*»⁴⁹.

Это видимое тело Вселенской Церкви имеет и *здравые и немощные* члены (1 Кор.8: 10–11), в которых *нечисто* проповедуется слово Божие (1 Кор. 2: 17). Так, если Вселенская Церковь первых VIII веков руководствовалась законом: «Общее вероисповедание и постановление Вселенской Церкви определяется из слова Божия и общим согласием Вселенской Церкви чрез посредство ее учителей: частные церкви могут делать токмо частные для себя установления, относящиеся до благочиния церковного, а не касающиеся основания христианства»⁵⁰, – то этот закон нарушен был однажды Римской Церковью введением *Filioque* и потому сегодня именно Церковь восточную следует почитать «”десною частью” видимого христианства»⁵¹.

Однако поскольку остается неизвестным, сколь многие из западных христиан и насколько серьезно прониклись учениями, свойственными только западной Церкви, а насколько по-прежнему держатся предания Вселенской Церкви, постольку, – пишет святитель, – «изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и западной Церкви. По самым законам церковным, я предаю частную западную Церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские суду или паче милосердию Божию»⁵². Или еще: «Вера и любовь возбуждают меня к ревности

⁴⁶ Там же, с. 406–407.

⁴⁷ Там же, с. 448.

⁴⁸ «В начальной апостольской Церкви – образ главы нового тела, и главы *от злата чиста* (Дан. 2:32). Потом в Церкви укрепляющейся и распространяющейся – подобие персей и рук; далее в Церкви обильной – подобие чрева; наконец, в Церкви разделяемой и раздробляемой – подобие ног и перстов», там же, с. 448.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же, с. 421.

⁵¹ Там же, с. 449.

⁵² Там же, с. 449.

по святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим»⁵³.

Анализируя представленные тезисы, прежде всего следует обратить внимание не на содержащиеся в них идеи, а на отсутствие в них упоминания имен свщм. Киприана и блж. Августина, а кроме того общей для последних темы – ересь или раскол как грех против связующей Церковь любви.

Это умолчание может представиться тем более загадочным, что имя блаженного Августина – в контексте рассуждений о *Filioque* или о папском примате – не раз и не два встречается в названной работе свт. Филарета, и предположить, что антидонатистская полемика последнего (равно как и позиция по этому вопросу свщм. Киприана) оставались ему неизвестны, очевидно, трудно.

Остается думать, что умолчание это сделано святителем сознательно, как нередко поступал он и в других случаях, когда исходные тексты давали ему лишь толчок для собственных рассуждений.

Можно показать, что в его позиции в переработанном виде учтена и представлена и точка зрения свщм. Киприана, и точка зрения блж. Августина.

Действительно, если по мысли блж. Августина, единство Церкви обеспечивается единством и действительностью Таинств, так что, как внутри Церкви могут находиться те, кто воспринимает их не во спасение и стало быть отпадают от Церкви, так и, наоборот, среди по-видимому отделившихся могут быть те, кому таинства будут спасительны, – то, очевидно, «Церковь-тело» у святителя Филарета с ее немощными, но не отсеченными членами, по подобию того, как таким же немощным, но не отсеченным членом остается не сохранивший обетов крещения⁵⁴, описывается сходным образом. Здесь святитель, с одной стороны, использует часто употребляемый им метод рассуждения, когда почерпнутый в слове Божиим тезис рассматривается на разных смысловых уровнях. «Немощный» член в прямом смысле есть «немощный брат» из 8 главы 1-го Послания к Коринфянам. Однако, поскольку Вселенская Церковь есть тело, состоящее не только из членов-христиан, но и из членов-церквей, постольку и последние могут быть представленными немощными, но не отсеченными от единства Церкви членами. С другой стороны, не случайно, быть может, святитель ссылается на тот же текст Писания, и в том же смысле, что и блж. Августин, поясняющий, что святость и непорочность Церкви не может быть вполне воспринята нами на земле, ибо *вся слава дочери Царевы внутри*⁵⁵.

⁵³ Там же, с. 450.

⁵⁴ 1 Кор. 8: 10–11.

⁵⁵ *De baptismo contra donatistas*, liber 4, 27, 38. Ср.: «В видимом сем образе, или видимой Церкви, находится невидимое тело Христово, или невидимая Церковь, Церковь славная, не имущая скверн, или порока, или нечто от таковых (Еф. 5:27). Но коея вся слава внутри (Пс. 46:14) и которой посему я, чисто и раздельно, не вижу, но в которую, последуя Символу верую, ибо вера есть вещей

В то же время, не принимая ексκληсиологический ригоризм свщм. Киприана, святитель вполне воспринял его личную позицию, согласно которой тот не осуждал тех, кто принимал раскольников без перекрещивания вопреки его собственной уверенности в необходимости обратного. Судя по всему, это было связано с представлениями свщм. Киприана о полноте ответственности епископа за окормляемую им Церковь в эпоху, когда Вселенские Соборы еще не были общепринятым средством к разрешению церковных разномыслий. Блаженный Августин, как помним, уже твердо опирался на постановление Второго Вселенского Собора. Но святитель Филарет снова живет в эпоху, когда Вселенский Собор еще только возможен в неопределенном будущем, и потому, предавая Церковь западную «суду Вселенской Церкви» т. е. будущего Вселенского Собора, и будучи глубоко убежден в правоте восточной, сам он, по закону любви, не произносит этот суд.

Хотя рассмотренное сочинение святителя действительно относится к раннему периоду его творчества, должно отметить, что и в позднейшие годы, он стоял на тех же позициях. Крайне отрицательно относясь ко всем попыткам расширить присутствие католической Церкви в России⁵⁶ и полагая современную ему западную Церковь находящейся в состоянии помраченном настолько, что не чужда была ему мысль о папе, как возможном предшественнике антихриста⁵⁷, он почитал в то же время древнюю Римскую Церковь как Церковь «великих святых». Обсуждая с А. Н. Муравьевым его *Римские впечатления*, святитель пишет: «Бог благословит заботу, чтобы вам не вменилось в вину обличения виденного Вами на Западе. Как Вы по апостолу, *себе разсуждаете*, стараясь не льстить себе, то, по тому же апостолу, надеяться можно, что *не будете осуждены*. Церковь великих Святых Вы не обличаете, но чтите: обличаете же то чуждое, что внесено в Церковь суетою, и по древнему выражению, дышит светской гордостью»⁵⁸.

обличение невидимых (Евр. 11:1) (Свт. Филарет, митрополит Московский, *Творения*, с. 448–449). Аргумент, вероятно, не заимствованный у Августина, но, столь же вероятно, к Августину восходящий.

⁵⁶ Подробнее см.: Прот. Павел Хондзинский, *Святитель Филарет Московский в его отношении к католицизму*, [в:] *Русское богословие: традиции и современность*, ред. авт. колл., Москва 2011, с. 157–168.

⁵⁷ Комментируя муравьевское описание папской интронизации, святитель пишет в ответном письме: «Это намекает будто Вы несколько расположены признать папу антихристом, но только не дерзаете. Надобно изменить место сие. Например так: тяжки слова сии, тайна будущего покрывает ужасное лице, которое видел пророческий дух Апостола Павла: но его выражение невольно приходит на мысль, когда вообразим странный обряд воцарения папского» (*Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М.*, Киев 1869, с. 182–183).

⁵⁸ Там же, с. 186. Или в другом письме: «Что Вам за охота ревновать за Венскую церковь Святого Стефана ревностью русскою? Если у нас святыня охраняется с большим благоговением; слава Богу: если там с меньшим, по тамошнему обычаю; *ты кто еси судья чуждему рабу?* – Строго Вам говорю, чтобы Вы в Риме где-нибудь не прогневали на неблагочиние и не завели спора, не обещающего пользы», там же, с. 155.

Точно так же, отрицательно восприняв известное послание Пия IX, святитель сетовал, что в ответной «патриаршей грамоте есть выражения не строго взвешенные, в которых более оскорбительного, нежели истинного»⁵⁹, и что «поставление папства на одну доску с арианством жестоко и не полезно»⁶⁰.

Или, всегда помня, что «мы не столько имеем нужду ухаживать за Римом, сколько остерегаться его»⁶¹, в то же время святитель возражал против написания Муравьевым статьи о падении папы: «Мне представляется в сем неприятная черта, как будто обрадовались случаю поглумиться над Владыкою Запада»⁶².

Наконец, уже в 1862 году по просьбе того же Муравьева святитель составил *Чин како священника Римския Церкви прияти в общение Православныя Кафолическия Церкви*, снабдив его следующим примечательным комментарием: «Правило присоединять священника Церкви западной к православию по общему чину не признаю требующим исправления. Предполагается, что он получил благодать рукоположения: но когда не дознано: без нарушения ли правил получил и сохранил, тогда он приемлется, как еще непризнанный в священстве, и следственно равный мирянину или священнику, запрещенному в священнослужении. И может случиться, что Св. Синод и оставит его вне клира, в числе мирян. Следовательно, он должен быть принят совершенно по общему чину... Прилично, чтобы присоединяемый *смирлся пред истинною Церковью*⁶³ (курсив мой – свящ. П. Х.), да будет вознесен во время»⁶⁴.

Но, пожалуй, наиболее очевидно взгляды «позднего Филарета» по затронутым вопросам проясняет суждение святителя о позиции, как ни парадоксально, не римской, а греческой Церкви по вопросу об обливательном крещении. В письме к тому же А. Н. Муравьеву святитель Филарет пишет:

«Если греческая Церковь возлагает на российскую ответственность в признании крещеными тех, которых греческая признает некрещеными: то греческая российскую признает погрешающую в деле очень важном, и следственно церковного единства нет. Что первая “не считает себя обязанной рассматривать сей действия”: это также не единство, а отчуждение. При единстве и общении веры и любви одна частная Церковь должна охранять другую в правильности и чистоте действований, и особенно старейшая. Если бы не достоверный свидетель, трудно было бы поверить, что ученый Икономос почитает “западное

⁵⁹ Там же, с. 289.

⁶⁰ Там же, с. 296.

⁶¹ Там же, с. 195.

⁶² Там же, с. 469. Или: «Прочитав... что Вы довольны были видеть папу *без суетной пышности*, я взял карандаш, и оградил вместительными знаками слово *суетной*, предлагая Вам чрез сие отказаться от сего упрека, который хоть может найти виноватого, но надеюсь, не в Григории XVI, не по воле следующем обычаю предшественников» (Там же, с. 159).

⁶³ Ср. выше в *Разговорах*: «чисто истинная» и «нечисто истинная» Церковь.

⁶⁴ Там же, с. 659–660.

крещение вместе и действительным и недействительным”, смотря по тому есть ли воля Церкви, чтобы обливанец был крещеным или некрещеным? Разве сила крещения не в имени Святыя Троицы, и не в таинственной благодати, данной сему действию установителем Христом Богом? Разве воля человеческая, хотя бы то была воля Церкви, может крещение сделать простым омовением, или просто омовение крещением (курсив мой. – Прот. Павел)?»⁶⁵.

Судя по всему, в первой части этого текста огорчение святителя вызывает прежде всего тон греков. При всей внешней схожести позиция греков вовсе не идентична позиции свщм. Киприана: речь идет не об уважении позиции русской Церкви, а об игнорировании ее. Это подтверждается для святителя в частности тем, что, к его удивлению, отвечая папе, восточные патриархи не сочли нужным обсудить свое послание с Синодом Русской Церкви⁶⁶. Употребление выражения «частная Церковь» напоминает о сформулированном еще в *Разговорах* законе единства древней Церкви и подтверждает, что в основных своих чертах эклезиологическая концепция святителя не изменилась. Но наиболее важна, конечно, заключительная часть текста, которая проясняет богословские основания этой позиции: Божественное действие крещения не может находиться в зависимости от воли человеческой, будь то даже воля той или иной поместной Церкви.

Не трудно видеть, что к этому пункту и сводится, собственно, суть заочного спора свт. Филарета и архимандрита Илариона. А потому теперь следует вернуться к началу и постараться выяснить и богословскую основу суждений последнего.

Как упоминалось, статья св. Илариона является своего рода дополнением и заключением переписки преосв. Антония (Храповицкого) с Робертом Гардинером, которую архимандрит Иларион ставил чрезвычайно высоко. Логично предположить, что в своей богословской аргументации он, так или иначе, опирался на позицию владыки Антония, поэтому скажем несколько слов и о ней. Эту позицию можно свести к нескольким тезисам:

1) Необходимо различать «принципиальный взгляд Церкви на раскол или ереси от практических распоряжений о том или ином чиноприеме еретиков и раскольников»⁶⁷. Принципиальный же взгляд выражен в I Правиле Василия Великого и 68 Правиле Карфагенского Собора и сводится к тому, что древняя Церковь никогда не признавала благодатность таинств у еретиков или раскольников, «а если иногда разрешала принимать их без внешнего чинопоследования крещения и хиротонии, то это делалось, как выражено в указанных правилах, с миссионерской целью, при чем в одном таинстве покаяния или в двух таин-

⁶⁵ Там же, с. 369.

⁶⁶ «Но если бы Восточные посоветовались с Св. Синодом, то можно было бы рассмотреть вопросы: уместовать ли о непостижимом? и уместование о непостижимом будет ли иметь силу доказательства?», там же, с. 299.

⁶⁷ «Вера и разум» 1916, №№ 8/9, с. 879.

ствах миропомазания и покаяния, новообращающимся преподавались и прочие благодатные дары: крещения, брака и хиротонии»⁶⁸. Митрополит Филарет в этом вопросе вынужденно шел на компромисс «благодаря своим отношениям к высшим сферам»⁶⁹, но на самом деле так не думал.

2) При этом правильное произнесение крещальной формулы ничего не значит⁷⁰. Думать иначе, означало бы подобно католикам смотреть на таинства «как на волшебную силу, вливающуюся в *тело* человека и через него уже переходящую в его душу с тем или иным последствием для его нравственной жизни, но последнее есть дело второстепенное, а первое – главное: в нем заключается действительность таинства и последнее не зависит от настроения принимающего таинства, ни преподающего последнее, но ставит человека в новые, лучшие юридические отношения к Богу»⁷¹. Если же Церковь каких-то еретиков и принимала только через крещение то лишь по той причине, по какой «нельзя принимать без водного крещения еврея или магометанина. Ведь все такие неофиты, а равно и крещенные во имя Монтана и Прискиллы, и сами не будут претендовать на вступление в Церковь без погружения с произнесением слов “Во Имя Отца” и проч. Таковую претензию могут иметь только те раскольники и еретики, которых крещение, богослужение и иерархический строй по внешности мало отличается от церковного: им очень обидно при обращении к Церкви становиться на одну доску с язычниками и иудеями. Вот поэтому Церковь, снисходя к их немощи, не исполняла над ними внешнего действия крещения, воздавая им эту благодать во втором таинстве»⁷².

3) В то же время выразить, «в чем заключается разница между благодатным освящением чад Церкви чрез таинства и иные способы с одной стороны, и нравственным совершенствованием любящих Христа, но чуждых Его Церкви раскольников и еретиков»⁷³, не представляется возможным. Как бы то ни было, таковые, согласно I Правилу Василия Великого, ничем не отличаются по сути от язычника, который, прочитав Евангелие и уверовав во Христа, организовал бы свою общину со своими таинствами, по форме ничем не отличающимися от церковных⁷⁴.

⁶⁸ «Вера и разум» 1915, №17, с. 681.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ «Благодать Божия есть духовное сокровище Церкви, она изливается в ней, как в духовном Христовом теле. Низводить ее на степень волшебства, которое совершается вне всяких других условий по одному заклинанию... это право не согласно с духовным характером нашей веры», «Вера и разум» 1916, №№ 8/9, с. 883).

⁷¹ Там же, с. 890–891. На самом же деле, таинство есть изливание «в душу христианина благодатного луча из сокровищницы духовного света, наполняющего Церковь – и только ее», там же, с. 891.

⁷² Там же, с. 887–888.

⁷³ «Вера и разум» 1915, №17, с. 682.

⁷⁴ См. там же, с. 683.

Сопоставив теперь эти тезисы с поздними взглядами архимандрита Илариона не трудно сделать вывод, что его резкая критика позиции блж. Августина, очевидно, является следствием усвоения им позиции вл. Антония: и у того, и у того, главное догматическое основание их экклесиологии сводится к мысли о возможности восполнения в одном из церковных таинств всех иных, чисто формально совершенных вне Церкви. В то же время архимандрит Иларион в отличие от вл. Антония не отрицает необходимости правильного произнесения крещальной формулы для того, чтобы совершенный вне Церкви безблагодатный обряд восполнился благодатью при соединении с Церковью. Это, безусловно, несколько смягчает неосторожность последнего, в полемическом задоре по сути отвергающего действительность таинств вообще и в своем стремлении удалиться от католического понимания таинств заходящего на территорию уже скорее протестантской сакраментологии. Впрочем, и у архимандрита Илариона остается безответным вопрос о том, возможно ли принять в Церковь без крещения того самого, приведенного владыкой Антонием в пример язычника, самостоятельно создавшего церковь с формально «правильными» обрядами?

Наконец, важнейшим святоотеческим источником у обоих, очевидно, является 1-е Правило Василия Великого (Первое каноническое послание к Амфилохию), вошедшее в Книгу Правил, и давшее основу 7-му Правилу Второго Вселенского Собора и 95-му Пятошестого. Возникает, очевидно, необходимость рассмотреть внимательно и в эти тексты.

Начнем с Василия Великого.

Его послание открывается упоминанием о том, что о крещении кафаров раньше думали по-разному, а потому и теперь лучше следовать «обычаю каждой страны», однако это не имеет отношения к крещению пепузиан, которое «не имеет ничего в свое защищение... Ибо древние положили приимати крещение, ни в чем не отступающее от веры: почему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем». Вследствие чего «от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отметати: крещение раскольников, яко еще нечуждых церкви, приимати: а находящихся в самочинных сборищах исправляти покаянием и обращением, и паки присоединяти к церкви»⁷⁵. Кафары же «суть из числа раскольников»⁷⁶.

В этом первом разделе послания стоит обратить внимание на то, что сама «Книга правил» при упоминании о кафарах дает отсылку к 7-му правилу Второго Вселенского Собора⁷⁷, однако первое упоминание о них мы найдем уже в 8-м Правиле Первого Вселенского Собора 325 года, где говорится о приеме

⁷⁵ Книга правил. Москва 1993, с. 307.

⁷⁶ Там же, с. 308.

⁷⁷ Там же, с. 44.

их в Церковь в сущем сане через возложение рук⁷⁸ (Второй Собор в отношении их, собственно, только подтвердил решение Первого). Кафары, напомним, были последователями Наватиана, ставшего известным в гонение Декия в 250 году.

Далее (во втором разделе) Василий Великий излагает другую точку зрения на вопрос, а именно точку зрения свщм. Киприана и еп. Фирмилиана, которые считали необходимым перекрещивать всех, в том числе и кафаров, «ибо хотя начало отступления произошло через раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святаго Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресеколось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцев, и чрез возложение рук их, имели дарование духовное. Но отторженные, соделавшись мирянами, не имели власти ни крестити, ни рукополагати, и не могли преподавати другим благодать святаго Духа, от которой сами отпали. Почему приходящих от них к Церкви, яко крещенных мирянами, древние повелевали вновь очищати истинным церковным крещением»⁷⁹.

Именно на этом разделе послания и строится аргументация и вл. Антония и архимандрита Илариона: поскольку «преподавание благодати» оскудевает уже во втором поколении, постольку даже и раскольники абсолютно безблагодатны. Владыка Антоний вступает по этому поводу в филологическую полемику с Гардинером, доказывая, что выражение «еще не чуждые Церкви» из первого раздела (в подлиннике – *ἐτι ἐκ τῆς ἐκκλησίας ὄντων*) следует переводить и понимать не так: «Предлог *ἐκ* означает выделение откуда-либо. “От начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отметати, крещение раскольников, как еще из церкви бывших, приимати”. Речь идет о том поколении раскольников, которое в древнейшие времена христианства “При отцах бывших от начала”, отпало от Церкви (*ἐκ τῆς ἐκκλησίας*) и затем снова просило о возвращении в нее»⁸⁰. Однако с этой аргументацией согласиться трудно. Во-первых, предлог *ἐκ*, строго говоря, допускает и первый вариант перевода. А главное, во-вторых, – Василий Великий не мог не знать, что Первый Вселенский Собор постановил принимать в сущем сане кафаров отделившихся от Церкви за 75 лет до него, иными словами уже никак не принадлежавших к первому или даже второму поколению раскольников. В-третьих же, мнение вл. Антония противоречит внутренней логике текста Василия Великого, где тезис об «оскудении благодати» 1) возникает в разделе не *предшествующем*, а *последующем* рассуждению об «отцах, бывших от начала»; 2) отделяется от него противительным союзом «однако». Остается принять, что второй раздел послания является лишь изложением точки зрения Киприана и Фирмилиана, но не точки зрения «от начала бывших отцов» и уж тем более не *точки зрения Вселенской Церкви*.

⁷⁸ Там же, с. 34–35.

⁷⁹ Там же, с. 308.

⁸⁰ «Вера и разум» 1916, №№ 8/9, с. 886–887.

В третьем разделе послания, св. Василий высказывает сомнение в действительности крещения енкратитов, однако не решается утверждать окончательно, что их крещение должно быть отметаемо и предлагает лучше «следовати отцам, благоусмотрительно устроившим дела наши»⁸¹.

Таким образом, из текста Василия Великого можно вывести заключение 1) о трех степенях отступления от Церкви и соответственно о трех чинах обратного приема в Церковь независимо от времени отпадения в ересь или раскол; 2) об особом мнении по этому поводу свщм. Кирпиана и еп. Фирмилиана, основывавших свое мнение на тезисе об оскудении благодати; 3) о том, что сам св. Василий, вероятно, также сочувствовал этому мнению или уж, во всяком случае, признавая мудрость отцов, «благоусмотрительно устроивших наши дела», не составил себе на момент написания послания твердого мнения о том, на каком догматическом основании могла бы быть основана эта, не сходящаяся очевидно с мнением Киприана, мудрость. И это все.

Должно также сказать со всей определенностью, что «авторизовавшие», как писал владыка Антоний, каноническое послание св. Василия Второй и Пятошестой Соборы нигде не прибегают к тезису об оскудении благодати, но используют только предложенную св. Василием трехступенную схему чиноприема в Церковь: крещение, миропомазание, покаяние.

Не добавляют ничего нового и 68-е (на которое ссылается вл. Антоний) и 79-е (на которое ссылается архимандрит Иларион) Правила Карфагенского Собора. Первое (и не понятно, как владыка Антоний не заметил этого) излагает, вообще говоря, Августинову точку зрения на таинства донатистов, действительные, но не спасительные для последних: «Сего ради по предании анафеме имени заблуждения, возложением руки да приемлются в едину Церковь, которая, по реченному, есть голубица, единственная мать христиан, и в которой спасительно приемлются все таинства вечныя и животворящыя, впрочем пребывающих в ереси подвергающия великому осуждению и казни. Что во истине светлее препровождало бы их к вечной жизни, то в заблуждении становится для них более омрачающим и осуждающим»⁸².

Второе, говорит только о необходимости принимать донатистов в сущем сане, вопреки очевидно, мнению Рима, со ссылкой на то, «что и в предшествующее время так поступаемо было с сим расколом: о чем свидетельствуют примеры многих и почти всех африканских церквей, в которых возникло сие заблуждение»⁸³. Отсюда, таким образом, можно только вывести, что правило Второго Вселенского Собора, к которому апеллировал блж. Августин, не всеми воспринималось тогда как руководственное.

⁸¹ Книга правил, с. 309.

⁸² Там же, с. 108–109.

⁸³ Там же, с. 114.

Как бы то ни было нигде мы не находим ни 1) мысли о том, что обряд существует отдельно от веры, иными словами, что согласная с верою в Троидного Бога крещальная формула не имеет никакого значения при приеме в Церковь; 2) ни о том, что несовершенное или совершенное как безблагодатный обряд таинство может быть восполнено другими.

Сам Василий Великий в том же 1-м Правиле замечает со всей твердостью, что непозволительно признавать неправильное крещение монтанитов и «хотя Великий Дионисий и не приметил сего, но нам не должно соблюдать подражания неправильному»⁸⁴. о том же говорит и его же 47-е правило, где он доказывает, что енкратиты, хотя и «подлежат тому же суждению, как и наватиане»⁸⁵, но лучше их все-таки перекрещивать, так как «ересь их есть как бы отрасль ереси маркионитов... ибо да не глаголят, яко крестились во Отца и Сына и Святаго Духа, когда они, подобно Маркиону и прочим еретикам, представляют Бога творцом зла»⁸⁶. Наконец, о том, что мысль о возможности замещения одного таинства другим, была чужда «древним» свидетельствует 1-й канонический ответ св. Тимофея Александрийского, настаивающего, что по неведению причастившегося на Литургии оглашенного должно «просветити крещением»⁸⁷.

Таким образом, мы не встречаем в Книге правил, являющейся основным источником в аргументации вл. Антония и св. Илариона, ни мысли о безразличии совершения или несовершения таинств над приходящими в Церковь, ни мысли о возможности восполнения одного таинства другим. Что же является их источником?

Как уже отмечалось, вл. Антоний кроме указанных канонических правил и не вполне убедительных собственных рассуждений вроде тех, где принятие раскольников в Церковь без крещения он обуславливает их обидчивостью, иных не приводит.

Не намного богаче в этом смысле и аргументация св. Илариона. Правда, у него есть еще две святоотеческих ссылки. Первая – на Киприана Карфагенского, который на вопрос о том, что будет с теми, кто все-таки был принят в Цер-

⁸⁴ Там же, с. 308. Быть может, речь здесь идет о том случае, который сам «великий Дионисий» – св. Дионисий Александрийский – описал в своем послании к Римскому епископу Сиксту (см. Евсевий Памфил, *Церковная история*, Москва 1993, с. 248–249).

⁸⁵ Там же, с. 329. Из этого же текста явствует, что правило первого Собора было ему известно: «Енкратиты, саккофоры и апотрактиты подлежат тому же суждению, как и наватиане: ибо о некоторых из сих издано правило, хотя и не единообразное, а о других умолчано: мы же, по одинакому винословию, таковых перекрещиваем», там же. Лишнее доказательство того, что св. Василий склонялся к точке зрения Киприана, но не считал ее единственно возможной, иными словами – точкой зрения Церкви.

⁸⁶ Там же, с. 377.

⁸⁶ Там же, с. 329.

⁸⁷ Там же, с. 377.

ковь без крещения, отвечал: «Господь по милосердию своему силен даровать им прощение»⁸⁸. Вторая – на то самое послание св. Дионисия Александрийского, где александрийский святитель рассказывает о некоем человеке, крещенном неправо совершавшими крещение еретиками, но узнавшем об этом только спустя много лет после того, как начал причащаться у св. Дионисия. Он умолял святителя крестить его, но «я – пишет св. Дионисий – не решился сделать это, сказав, что многолетнего общения с Церковью для этого достаточно»⁸⁹. Однако, судя по всему, это мнение св. Дионисия однозначно отвергал свт. Василий Великий, который, очевидно, в данном случае был поддержан Вселенской Церковью, не включившей именно этот, в отличие от других его посланий, текст в Книгу Правил.

Как видно, ни в первом, ни даже во втором случае, не идет речь о формулировке догматического положения, утверждающего, что акт примирения с Церковью восполняет все (правильно) совершенные не в Церкви, но в отделившихся от нее обществах обряды Таинств.

Впрочем, на один авторитет, излагающий вполне определенно указанную мысль, архимандрит Иларион все же ссылается, и этим авторитетом является... Алексей Степанович Хомяков, которого, судя по всему, и следует считать, вследствие этого, отцом новой экклесиологии.

Место, на которое опирается архимандрит Иларион, находится во третьем письме Хомякова к Пальмеру. Хомяков, оправдывая тех, кто перекрещивает западных христиан, говорит, что даже если они и заблуждаются, то в этом нет ничего страшного, так как, *по его мнению*⁹⁰, «тут заметно лишь различие в обряде, при совершенном сохранении его первоначального значения... Примирением (с Церковью) таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство Православного Таинства. В самом факте или обряде примирения заключается в сущности повторение предшествовавших таинств»⁹¹. Любопытен и пример, на который ссылается в данном случае Хомяков: заключенный между язычниками законный брак, когда они крестятся, по практике современной ему Русской Церкви не требует повторения венчания – таким образом, «само обращение язычников, без совершения обряда, дает предшествующему соединению четы значение христианского таинства»⁹². Однако скорее всего роль здесь сыграло не то, что Русская Церковь стояла на точке зрения Хомякова, а то, что венчание крестившейся языческой четы в рамках Российского церковно-государствен-

⁸⁸ Свщм. Киприан Карфагенский, *Творения*, Москва 1999, с. 628.

⁸⁹ Евсевий Памфил, *Церковная история*, с. 248.

⁹⁰ «По моему мнению, и в этом случае Церковь никогда не изменяла своего учения...» Хомяков А. С. *Полное собрание сочинений в 8 т.*, Москва 1900, т. 2, с. 368.

⁹¹ Там же, с. 369.

⁹² Там же.

ного законодательства означало бы повторную государственную регистрацию уже законно признанного брака, что создавало трудно разрешимый юридический казус и, как только Церковь отделилась от государства и венчание потеряло характер юридического акта, так и венчание в подобных случаях стало требоваться повсеместно.

Как бы то ни было, за утверждением Хомякова не стоит, по собственному признанию Алексея Степановича, ничего кроме *его личного мнения*, которое однако архимандрит Иларион оценивает чрезвычайно высоко. Комментируя приведенный выше Хомяковский текст, в котором он выделяет жирным шрифтом слова: **«Примирением (с Церковью) Таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство Православного Таинства»**, – св. Иларион пишет: «Как можете видеть, А. С. Хомяков высказывает почти то же, что, по моему мнению, было постоянной мыслью Церкви; эту мысль мешает многим понять и принять лишь схоластическое учение средневекового католичества о Таинствах, по которому Таинства могут совершаться и вне единого Тела Христова, вне единой Церкви»⁹³. Иными словами, изобретенное Хомяковым «на случай» для оправдания разнобоя в Церковной практике объяснение остается, кажется, единственной основой экклесиологических построений «нового русского богословия».

Подведем итоги:

1. Древняя Церковь знала следующие основные экклесиологические позиции по вопросу о границах Церкви и статусе отделившихся от нее общин: 1) позицию свщм. Киприана, утверждавшего, что вне Церкви нет не только спасения, но и действительных таинств; 2) позицию свт. Василия Великого, склонявшегося, очевидно, более к точке зрения свщм. Киприана, но *de facto* признававшего и другой подход, более того, сформулировавшего исходящее из последнего учение о трех чинах приема в Церковь, но не нашедшего ему догматического основания; 3) позицию блж. Августина, считавшего, что таинства, принадлежавшие Церкви, могут обнаруживать свое действие и за ее пределами.
2. Свщм. Киприан, настаивая на том, чтобы все приняли его точку зрения исходил, судя по всему, из полноты ответственности епископа за вверенную ему Церковь. Василий Великий опирался на авторитет Отцов и местные традиции. Блж. Августин совершенно однозначно апеллировал к авторитету Вселенского Собора, восхищаясь в то же время свщм. Киприаном, что он сумел сохранить единство Церкви тогда, когда еще мнение всей Церкви по спорному вопросу не было высказано.

⁹³ Свщм. Иларион (Троицкий), *Творения*, т. 3, с. 538.

3. Позиция блж. Августина действительно находит себе опору в Правилах Второго и Пятошестого Вселенских Соборов, подразумевающих, очевидно, действительность Таинств, совершенных в отделившихся общинах, если эти общины сохраняют основные догматы христианской веры.
4. Идеи блаженного Августина были развиты свт. Филаретом Московским в эпоху, когда вопросы экклесиологии становятся все более значительными для церковного сознания. Он представляет себе Вселенскую Церковь телом, как со здоровыми, так и немощными членами, и прямо утверждает, что действие Таинства не зависит от человеческого суждения, но от дарованной ему Словом Божиим благодати.
5. Возникающее на рубеже XIX–XX веков «новое русское богословие» выдвигает лозунг возврата к отцам. Именно под этим лозунгом выстраивается экклесиологическая концепция митр. Антония (Храповицкого) и свщм. Иллариона (Троицкого). Основными чертами этой концепции является отказ от идей блж. Августина и возврат на Киприановы позиции с дополнением их учением о взаимовосполняемости Таинств. Однако как первое, так и второе не находят себе достаточной опоры во вселенском Предании Церкви. Правила Вселенских Соборов, очевидно, не согласуются с позицией свщм. Киприана, а учение о «взаимовосполняемости таинств» не восходит далее Хомякова, и опровергается неприятием мнения св. Дионисия Александрийского ни свт. Василием Великим, ни, главное, Вселенскими Соборами, не авторизовавшими указанный текст в числе святоотеческих канонических правил.
6. Вследствие сказанного августино-филаретовскую концепцию Церкви следует считать наиболее взвешенной, выверенной и согласной с Преданием.

НАТАЛИЯ СУХОВА

ЧЕЛОВЕК ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ: ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АРХИМАНДРИТА КИПРИАНА (КЕРНА)

Статья посвящена эkkлeсиологическим воззрениям одного из наиболее ярких представителей «русского парижского» богословия – профессора Свято-Сергиевского Православного Богословского института (ССПБИ) архимандрита Киприана (Керна) – богослова, патролога, литургиста, пасторолога, церковного историка, пастыря. Основная часть статьи состоит из двух разделов: исторического и систематического. В первом выделены «ключевые моменты» жизненного пути о. Киприана, оказавшие влияние на формирование его эkkлeсиологических взглядов, во втором проведена систематизация этих взглядов и выделены их особенности. Следует иметь в виду, что архимандрит Киприан никогда не пытался выстроить целостное учение о Церкви, его взгляды проявлялись и формулировались в связи с конкретными проблемами церковной жизни или в письмах духовным чадам.

В качестве источниковой базы использованы богословские работы и воспоминания архимандрита Киприана, а также неопубликованные дневники и письма, хранящиеся в архиве Свято-Сергиевского института в Париже.

I. Первым важным событием в жизни Константина Керна, поставившим перед ним вопрос о бытии Церкви, была эмиграция. Попав, как и многие русские беженцы, в Сербию, на территорию братской поместной Церкви, молодой Керн неизбежно должен был задуматься, как практически реализуется единство православной Церкви. При этом крайне важным для церковных взглядов Керна оказалось тесное общение с митрополитом Антонием (Храповицким), который стал духовным отцом будущего о. Киприана, а на какое-то время – безусловным богословским авторитетом. Всю жизнь для архимандрита Киприана была примером всепроникающая и всеопределяющая церковность митрополита Антония, очень сильная «внерамочная», неформальная пастырская власть. Привлече-

кала о. Киприана и мечта «о свободе Церкви, о воссоздании ее канонического строя», за которую преосвященный Антоний боролся и в синодальной России, и в послереволюционном изгнании. Отметим еще одну черту, в дальнейшем очень важную для о. Киприана: «чувство вселенскости православия», которое у аввы Антония реализовывалось в любви к представителям других поместных Церквей – грекам, сербам, болгарам, сирийцам а также в интересе к другим богослужебным традициям. Приют, данный русской диаспоре в Сербии, свидетельствовал о взаимности этой любви. Однако, как признавал сам архимандрит Киприан, и с самими представлениями о свободе и вселенскости Церкви, и, тем паче, с их реализацией у аввы Антония было много проблем, а в силу его послереволюционного иерархического положения, и у его паствы. Кроме того, в дальнейшем о. Киприану претило «совершенное отрицание» владыкой Антонием «всякого мистического чувства в духовной жизни человека»¹.

Вторым важным событием, определившим всю дальнейшую жизнь Керна, стало принятие в 1927 г. монашества и священного сана. Во-первых, о. Киприан стал причастным к главному в его жизни – служению Таинствам, Евхаристии. Во-вторых, сложные вопросы православной экклесиологии – сакраментологическое единство православной иерархии и каноническая самостоятельность поместных Церквей – вошли в личную судьбу молодого клирика: хотя Таинство священства над ним совершил митрополит Антоний, о. Киприан стал клириком Сербской Церкви, но русский Архиерейский Синод считал его подчиненным именно Синоду. Эта коллизия выявилась почти сразу после священнической хиротонии: в 1928 г. о. Киприан стал архимандритом и был назначен без всякого согласования с сербской иерархией начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме. Такое «самоуправство» с их клириком вызвало недовольство сербских архиереев, высказанное не главе русского Синода митрополиту Антонию (Храповицкому), а самому архимандриту Киприану².

Служение в Миссии оказалось нелегким для архимандрита Киприана, прослужив два года, он вернулся на преподавательское служение в Битольскую духовную семинарию. Но, несмотря на краткость, иерусалимский период стал третьей «ключевой вехой» в определении экклесиологических взглядов о. Киприана³. Тесное общение и служение с духовенством других поместных Церквей – Константинопольской, Антиохийской, Иерусалимской – побуждали к осмыслению бытия Вселенской Церкви и ее единства. Если до поездки в Иерусалим ар-

¹ Архим. Киприан (Керн), *Митрополит Антоний (Храповицкий)* [в:] того же, *Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре)*, Москва 2012, с. 43.

² Архим. Киприан (Керн), *Митрополит Антоний (Храповицкий)*, с. 66–67.

³ «*Се восходим в Иерусалим*»: *Иерусалимские дневники архимандрита Киприана (Керна). Октябрь 1928 – июнь 1930 г.*, подг. текста, вступит. статья и комм. диак. А. Занемонца, Иерусалим 2013.

химандрит Киприан, по собственным воспоминаниям, был «очень национально настроен», то после Иерусалима это «сгладилось»⁴. «Филэллинство» же о. Киприана при общении с греческой иерархией усилилось, напитавшись, с одной стороны, любовью к Иерусалиму – колыбели христианства, обуславливающей его единство; с другой, – ощущение вселенского православия, не ограниченного национальными рамками и не связанного какими-либо политическими мотивами. Разумеется, последнее было идеализацией о. Киприана, как и гармоничное положение греческой иерархии в Восточных Патриархатах. Но открывшаяся перспектива, единство православия в разнообразии традиций и взглядов поразили и восхитили о. Киприана.

В этом «вселенском восхищении» архимандриту Киприану оказался очень близок его далекий и великий предшественник по служению в Миссии – архимандрит Антонин (Капустин). Работая с его дневниками и письмами, о. Киприан выделил поворотный момент формирования этой личности: попал на православный Восток «русский ученый монах, воспитанник и сын русской поместной Церкви», а вырос «церковный деятель, мыслящий и сознающий Православную Церковь как вселенское единство всех христианских народов, живущих в Ней благодатной жизнью»⁵. Архимандрит Киприан и в себе чувствовал после Иерусалима такой же переворот, который определял как способность «воспринять смысл исполнения Церкви во всем величии ее вселенского идеала»⁶.

После Иерусалима о. Киприан по-иному смотрел и на «“вселенские” претензии карловацкого Синода», приведшие к «расколу» между карловчанами и митрополитом Евлогием (Георгиевским). О. Киприана «больно коробило... политиканство карловчан, их невероятно провинциальное отношение к делам Русской Церкви», он мучился своим участием в этом «провинциализме», резко контрастирующим с его ясным ощущением принадлежности к Церкви Вселенской⁷. Это чувство определило и положительное отношение архимандрита Киприана к переходу митрополита Евлогия после разрыва с Московской Патриархией в 1931 г. в юрисдикцию Константинопольского Патриарха, который о. Киприан считал «совершенно бесспорным, как с точки зрения канонической, так и политической»⁸. И приглашение преосвященного Евлогия войти в корпорацию Свято-Сергиевского института в 1936 г. о. Киприан принял как выход из мучительного церковно-юрисдикционного положения и перемещение из

⁴ Архим. Киприан (Керн), *Митрополит Антоний (Храповицкий)*, с. 69.

⁵ Архим. Киприан (Керн), *Отец Антонин Капустин – начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме*, Москва 1997, с. 43.

⁶ Архим. Киприан (Керн), *Митрополит Антоний (Храповицкий)*, с. 79.

⁷ Там же, с. 41–43, 73–74.

⁸ *Письмо архим. Киприана (Керна) к свяц. Александру Киселеву от 04/17 V 1946 г.*, (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

«провинции» в «центр научной жизни». Этот резкий шаг стал четвертой вехой в формировании церковных взглядов о. Киприана: «С юрисдикцией митрополита Антония я решительно порвал. Его я не переставал любить и чтить, но всю “антониевщину”, все “карловацкое” окружение не принимало мое сердце»⁹. Архимандрит Киприан добился решения Сербского Синода об «отпущении» его в юрисдикцию митрополита Евлогия, хотя это было очень болезненно: о. Киприана просил остаться епархиальный архиерей преосвященный Николай (Велимирович), а Патриарх Варнава Сербский предлагал быть его викарием¹⁰. Но «дело было крепко решено»¹¹. Последним деянием о. Киприана на сербской земле стало отпевание почившего митрополита Антония, и это было знаком полного «отхода».

Понятно, что в свете этого упования – на вхождение во вселенскую универсальность Церкви через омофор Константинопольского Патриарха – примирение митрополита Евлогия с Московской Патриархией в 1945 г. и переход Западно-Европейского Экзархата в ее юрисдикцию оценивались архимандритом Киприаном крайне отрицательно: «По личному желанию м[итрополита] Евлогия, безо всякого согласия с большинством пастырей, без хотя бы какой-нибудь инсценировки той пресловутой соборности, о которой мы все говорим... мы отданы были в распоряжение Москвы»¹². Конечно, в этом негодовании о. Киприан был в те годы не одинок. Это событие и его осмысление стало пятой вехой обострения экклесиологических воззрений архимандрита Киприана. В письмах 1946 г. архимандрит Киприан настаивал: «Мы, экзархат Вселенского Престола (...) не были подчинены никакой государственной власти и, будучи лояльны по отношению к Франции, мы и горя не знали, чувствовали ту блаженную свободу церковного бытия, при которой только и может процветать Церковь»¹³.

Поэтому вскоре произошедшее возвращение Западно-Европейского Экзархата во главе с преемником митрополита Евлогия преосвященным Владимиром (Тихоницким) в юрисдикцию Константинопольского Патриарха архимандрит Киприан одобрял, как и большая часть корпорации Свято-Сергиевского института...

Но и сам парижский период – почти четверть века, расцвет богословского творчества архимандрита Киприана – внес вклад в его экклесиологические воззрения. С одной стороны, много значило общение с коллегами – прежде всего, А. В. Карташевым и Н. Н. Афанасьевым (с 1940 г. – священником), – эккле-

⁹ Архим. Киприан (Керн), *Митрополит Антоний (Храповицкий)*, с. 66–67.

¹⁰ Там же, с. 76.

¹¹ Там же.

¹² *Письмо архим. Киприана к еп. Иоасафу (Скородумову) от 10 I 1946 г.*, (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

¹³ Там же.

сиологические взгляды которых имели определенное влияние на о. Киприана. С другой стороны, для более четкого формулирования церковных воззрений были важны межконфессиональные богословские контакты – одна из важнейших сторон деятельности Свято-Сергиевского института. Наконец, личные богословские занятия повысили для о. Киприана значение традиции – причем не только общецерковной святоотеческой, но и русской дореволюционной. Архимандрит Киприан, давно чувствуя интерес к русской духовной школе, как к «лаборатории научной мысли», все более высоко ценил достижения этой «лаборатории», причем особенно важен для него стал святитель Филарет (Дроздов), в том числе, в экклесиологическом отношении¹⁴.

II. В экклесиологии архимандрита Киприана можно выделить три наиболее важных для него аспекта: 1) границы Церкви в смысле отношения к иным христианским конфессиям; 2) внутренняя структура Церкви, то есть соотношение единой Вселенской Церкви и исторических поместных Церквей; 3) внутренняя благодатная жизнь Церкви.

1. Границы Церкви архимандрит Киприан определял евхаристическим общением, которое может совершаться только при «полной согласованности в вере», «в согласии догматов, в одинаковом взгляде на основные вопросы веры и спасения»¹⁵. Разумеется, он не отвергал межконфессиональных научно-богословских контактов, даже дорожил ими. Об этом свидетельствуют и литургические съезды, инициированные самим о. Киприаном (вместе с протоиереем Николаем Афанасьевым) и рассчитанные на общехристианское общение; и тесные контакты с католическими журналами «Irenikon» и «Istina» и с бенедиктинским монастырем Шеветонь; и лекции по русскому богословию, читаемые в парижском Католическом университете; и симпатии к организации католического монашества – ученым орденам, ученым монастырям¹⁶. При этом о. Киприан обсуждал с представителями католического монашества и глубины мистической жизни¹⁷,

¹⁴ Н. Ю. Сухова, *Учение о Церкви в богословии святителя Филарета (Дроздова)*, «Филаретовский альманах» (Москва), вып. 5, 2009, с. 90–114.

¹⁵ Архим. Киприан (Керн), *Евхаристия (Из чтений в Православном Богословском институте в Париже)*, Париж 1947, с. 206.

¹⁶ Архим. Киприан (Керн), *Ангелы, иночество, человечество*, Париж 1942, с. 12–15; «Не будучи от левитской лозы и от духовной школы, я всегда привык преклоняться перед нашим священническим сословием...»: *Переписка профессора Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже архимандрита Киприана (Керна) и протопресвитера Русской Православной Церкви за границей Василия Виноградова (1956–1959)*, вступ. ст., публ. и примеч. Н. Ю. Суховой, «Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета» (Москва), серия II: История. История Русской Православной Церкви, 2012, № 3 (46), с. 79, 81, 108–109; *Письмо архимандрита Киприана к иером. Клименту (Лялину) от 28 VI 1943 г.* (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

¹⁷ *Письмо архим. Киприана к иером. Клименту (Лялину) от 21 III и 18 VII 1944 г.*, (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

хотя иногда разочаровывался и с печалью констатировал, что «с латинянами не сойдемся, да попросту и не поймем друг друга. Тут две различные психологии, два различных подхода к литургике, к пневматологии, к учению о священстве»¹⁸. Но, как исследователь, подчеркивал, что литургические различия христианского Востока и Запада – даже эпиклеза Евхаристического канона – до разрыва 1054 г. не препятствовали евхаристическому общению, единомыслию и «прославлению едиными усты и единым сердцем»; а предметом полемики стали лишь в XV в. на Флорентийском Соборе¹⁹.

Но в «общественных» межконфессиональных мероприятиях и экуменическом движении, нацеленном на скорейшее объединение церквей, при условии некоторых компромиссов, архимандрит Киприан принципиально не участвовал, несмотря на неоднократные попытки и представителей иерархии, и коллег по Свято-Сергиевскому институту вовлечь его. Еще в самом начале «парижского» периода, приветствуя само стремление к единству Церкви, о. Киприан высказывал опасение в том, чтобы «в увлечении прекрасными целями работа не соскользнула на легкий и заманчивый путь новаторства, неумеренного соглашательства и уступок того векового богатства церковного, за которое боролась богословская мысль и которое выстрадано Церковью»²⁰. С годами неприятие любых экуменических тенденций у о. Киприана стало более жестким. Он не просто дистанцировался от активной деятельности Русского студенческого христианского движения, в которой участвовали многие члены корпорации Свято-Сергиевского института, но просил пощадить институт «от чрезмерного распространения сферы влияния РСХД»²¹. В 1957 г. он наотрез отказался делать доклад от лица Православия в неделю общих молитв о единстве христиан, несмотря на просьбы и огорчение благочинного русских приходов в Бельгии протопресвитера Валента Роменского²². Тем более, он не предполагал каких-либо «уний» или перспектив сакраментального общения без полного единства в вере, ибо Церковь – «область абсолютного»²³.

2. Размышляя о внутреннем устроении единой Вселенской Церкви, архимандрит Киприан очень болезненно относился к «национальности» христианства. «Почему каждый член Церкви «должен быть именно русским [греческим,

¹⁸ «Не будучи от левитской лозы и от духовной школы...», с. 79.

¹⁹ Архим. Киприан (Керн), *Евхаристия*, Париж 1947, с. 245–246.

²⁰ Архим. Киприан (Керн), *Пастырская проблематика (К вопросу о преподавании пастырского богословия)*, «Путь», № 58, ноябрь 1938 г. – январь 1939 г., с. 21.

²¹ *Письмо архим. Киприана к протопресв. Василию Зеньковскому от 14/27 июня 1952 г.*, (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

²² *Письма протопресв. Валента Роменского архим. Киприану от 10 и 16 IV 1957 г. и ответ на первое архим. Киприана от 12 IV 1857 г.*, (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

²³ *Письмо архим. Киприана (Керна) к желающей принять православие от 4 V 1942 г.*, (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

сербским] православным», а не «вселенским, таким для которого нет ни Эллина, ни Иудея, ни Скифа»?²⁴. Особенно драматичным казалось о. Киприану «национальное обособление» русского православия, обусловленное сложностями исторического процесса: ко времени принятия христианства от греков «в греческой церкви уже значительно угас пафос первохристианского вселенского единения в любви», а дальнейшее – уже собственно русское – развитие усиливало это угасание²⁵.

Именно замыкание в национальных рамках, с точки зрения о. Киприана, неизбежно ведет к необходимости прибегать к «государственному покровительству и чрезмерной преданности мирскому (государственному и национальному) началу»²⁶. И многовековая историческая жизнь Церкви, с точки зрения о. Киприана, это подтверждала: «Все иерархи одинаково страдают этим уклоном»²⁷. «Почему Церковь должна быть в объятиях государственной власти», связывая «свое церковное существование и свою пастырскую идеологию с законопослушностью власти государственной» и забывая, что «христиане живут в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, но терпят все как чужестранцы»²⁸?

«Национальности» христианства архимандрит Киприан противопоставлял «территориальный принцип», который, с его точки зрения, не мешал универсальности вселенского православия – напротив, преломляясь в разнообразии «поместных» традиций, подчеркивал эту универсальность: единство в многообразии и многообразие в единстве. Русский Карловацкий Синод, с его точки зрения, был неправ, действуя по-своему на канонической территории Сербской церкви, Русский же Экзархат в Западной Европе становился православной поместной Церковью.

Принадлежность к юрисдикции Константинопольского Патриарха архимандрит Киприан ценил как принадлежность к Вселенскому Православию, выход из национальной замкнутости, ограниченности и провинциальности, а через это – освобождение от объятий государства, от власти Кесаря.

3. Внутренняя благодатная жизнь Церкви – разумеется, при догматическом и каноническом единстве – была для архимандрита Киприана основой экклесиологии, а Евхаристия – «центральным нервом христианской жизни»²⁹. Он осмыслял эту жизнь в литургическом, сакраментологическом, пастырском

²⁴ Письмо архим. Киприана (Керна) к свящ. Александру Киселеву от 4/17 V 1946 г., (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

²⁵ Архим. Киприан (Керн), *Митрополит Антоний (Храповицкий)*, с. 80–88.

²⁶ Письмо архим. Киприана (Керна) к еп. Иоасафу (Скородумову) от 10 I 1946 г., (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Архим. Киприан (Керн), *Евхаристия*, с. 25.

отношениях. Имея личный опыт преодоления национально-церковных границ и ощущения «вселенского» единства в Евхаристии, о. Киприан именно это считал истинным критерием Церкви. Вся жизнь Церкви концентрируется вокруг Евхаристии: не только Таинство священства, но и присоединение к Церкви новых членов, брак, елеосвящение, пострижение в монашество, освящение храма, антиминос, отпевание покойных соединялось с Литургией; присоединение отпавших частей Церкви или достижение полного единства в вере свидетельствуется в литургическом общении³⁰... Сама природа Церкви евхаристична: Церковь есть Тело Христово и Евхаристия есть Тело Христово, поэтому без Евхаристии не может быть церковности, а Евхаристия невозможна вне Церкви. И патристические свидетельства о Церкви рассматривались о. Киприаном преимущественно в практико-сотериологическом смысле³¹.

В одном из писем, объясняя своему адресату, «что есть Церковь», о. Киприан обращал, прежде всего, внимание на то, что нередкое определение Церкви, как «общества верующих», является «печальным предрассудком нашего времени и свидетельствует об ослаблении церковного сознания», об утере истинного «чувства Церкви» и «настоящего христианского духа»³². Церковь же – это, прежде всего, особая таинственная жизнь нашего духа», «в ней [Церкви – Н. С.] можно только жить, и ей можно только жить». Участие в Таинствах Церкви – прежде всего, в Таинстве Тела и Крови – дает возможность стать «живым членом этого мистического Тела», срастись «органически, таинственно, безусловно, срастись, чтобы принадлежать Ей целиком»³³.

Архимандрит Киприан был довольно строг в отношении полноты принятия церковной жизни: «входя в Церковь, надо и принять Ее целиком и безусловно», то есть, принять «весь многовековой опыт церковного Предания, выраженный в богослужении, в праздниках, в мистике, в аскетике Церкви». При этом все традиции и символические действия нельзя считать «обрядами» – «в этом надо жить, с этим надо сродниться». Тогда мы войдем в «одно огромное таинственное целое со всеми, кто в Церкви, т.е. со всеми христианами, рассеянными по всей вселенной, со всеми живыми и умершими, со всеми святыми, с апостолами, ветхозаветными пророками, с ангелами, с Божией Матерью, с Самим Христом»³⁴.

При этом «ключевое» значение в «созидании Тела Христового», «исполнении Церкви» имеет, конечно, пастырь. Архимандрит Киприан именно так понимал принцип церковной «территориальности» на приходском уровне: пастырь, соче-

³⁰ Там же, с. 25–26, 206.

³¹ Там же, с. 26–29.

³² *Письмо архим. Киприана (Керна) желающей принять православие от 4 V 1942 г.*, (из архива архимандрита Киприана (Керна)).

³³ Там же.

³⁴ Там же.

тавшийся со своей паствой волей территориального принципа, сроднялся с ней теснейшим евхаристическим единством и «неразрешимым союзом духовной любви»³⁵, при этом не должен был, как и епископ в чужой епархии, дерзать окормлять не свою паству.

* * *

Таким образом, можно подвести краткие итоги.

1. В некоторых взглядах архимандрита Киприана можно заметить противоречия. Так, трудно соотнести его жесткую критику «национального христианства» с желанием «привиться на лозе» русской духовной традиции³⁶. Кроме того, надеясь обрести свободу от «власти Кесаря» через подчинение Константинопольскому Патриарху, о. Киприан не хотел видеть зависимость этого Патриарха от турецких властей.

Исходя из конкретной и очень специфической ситуации русского Западно-Европейского экзархата, о. Киприан обобщал этот опыт на всю Церковь, ее многовековые и разнообразные отношения с разными формами государств: от богоборческой языческой власти до православной Империи.

2. При оценке экклесиологических взглядов архимандрита Киприана следует учитывать конкретную ситуацию русской диаспоры. С одной стороны, изгнание из родной страны, потерю канонической территории Русской Православной Церкви и необходимость осмысливать «поместность» Церкви именно в этих условиях. С другой стороны, постоянное опасение попасть в зависимость от российской богоборческой власти и от политических сил русской диаспоры.

Следует учитывать и идейный контекст, то есть, экклесиологические взгляды богословов, непосредственно окружавших архимандрита Киприана. Так, мысли о. Киприана относительно вселенского значения Константинопольского Патриарха, желание обрести свободу в принадлежности к юрисдикции Константинополя, отражают настроение большей части представителей Свято-Сергиевского института и русского Западно-Европейского экзархата в целом. Наиболее ярким носителем этих идей был А. В. Карташев, хотя ему как раз была очень дорога национальная специфика русского православия³⁷.

Последующее развитие этих идей протопресвитерами Александром Шмеманом и Иоанном Мейендорфом привело к полному отстаиванию примата Константинопольского Патриарха, хотя, конечно, это уже не могло повлиять на о. Киприана.

³⁵ Архим. Киприан (Керн), *Православное пастырское служение*, Париж 1957, с. 30–36.

³⁶ Архим. Киприан (Керн), *Евхаристия*, с. 29; «*Не будучи от левитской лозы и от духовной школы*», с. 80.

³⁷ Речь А. В. Карташева «Объединение православия» от 02 X 1956 г., в день празднования 25-летия Русского Экзархата в Западной Европе, (из архива А. В. Карташева).

3. В своих попытках осмыслить жизнь Церкви в священническо-сакраментологическом ключе, с некоторой спецификой критического отношения к соборным служениям, архимандрит Киприан был наиболее близок с протопресвитером Николаем Афанасьевым: таинственную жизнь Церкви – прежде всего, евхаристическую – оба они считали определяющим критерием церковности, иногда – по крайней мере, о. Киприан, – в ущерб канонической стороне церковного бытия³⁸.

4. Действительно, экклесиология архимандрита Киприана – преимущественно церковно-практическая: именно внутренняя благодатная жизнь Церкви, участие в Таинствах – прежде всего, в Евхаристии – определяет причастность к единой, святой, соборной, апостольской Церкви. Это таинственное созидание Церкви возможно только при полном и безусловном принятии вероучения – это непереносимое и бескомпромиссное условие вселенского единства христианства: если нет единомыслия – нет Церкви.

Но вселенское единство, реально ощущаемое о. Киприаном в Божественной Литургии, при попытке спроецировать его на здешнюю временную жизнь приводило к выделению Константинопольского Патриарха в качестве носителя этой «вселенскости». Конечно, столь простое решение сложной проблемы – соотнесения единства Церкви и исторического бытия множества национальных церквей, пребывания Церкви в определенных государствах – не кажется убедительным.

5. Многие близкие архимандриту Киприану люди вспоминали, что он устал жить, этот мир, с его суетой, разделениями, конфликтами, непониманием стал слишком тяжел. «Евхаристичность мировоззрения», к которой он призывал своих духовных чад, учеников, читателей, которую он старался выработать во всех аспектах своей жизни, трудно сопрягалась с юрисдикционными проблемами, организационными заботами, личностными трениями. Единственным истинным критерием церковности, православия и правоверия о. Киприан считал святость: «Ничто не может спасти этот гибнущий мир, кроме силы духа и святости»³⁹. В этом же мире, где «святое кажется случайным, не жизненным и устаревшим»⁴⁰, в разделенности, суете и случайности истинная Церковь дробилась в восприятии ее членов. Поэтому истинным выражением экклесиологии архимандрита Киприана был горный мир, который открывался в Литургии и которому были причастны святые отцы – собеседники и сотаинники о. Киприана.

³⁸ Протопресв. Н. Афанасьев, *Трапеза Господня*, Париж 1952.

³⁹ Архим. Киприан (Керн), *Письма к Марине Феннелл* [в:] *Церковь и время*, 1 (10), Москва 2000, с. 201.

⁴⁰ Там же.

НАТАЛИЯ СУХОВА

КОНЦЕПЦИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА МОСКОВСКОГО ПО ВОСПИТАНИЮ ПАСТЫРЯ И УЧИТЕЛЯ В ВЫСШЕЙ ДУХОВНОЙ ШКОЛЕ

Воспитание пастыря всегда было не просто главной, но определяющей предназначенностью духовной школы, запечатленной в ее именовании. Подготовка учителей – для себя самих и для иных школ, более низкого уровня – естественная задача всякой высшей школы, в том числе, духовной. Каждая из этих задач не проста и требует большого внимания, творчества и усердия со стороны начальствующих и учащихся. Еще сложнее реализовать сочетание этих двух задач – пастырства и учительства – в стенах одной школы и в рамках единого учебного процесса. С одной стороны, это сочетание вполне естественно: учительство, служение слову – одна из трех главных «должностей пресвитеров приходских», да и духовничество, наставление конкретных чад Церкви неразрывно связано с педагогикой. С другой стороны, соотношение этих двух служений – пастырства и учительства – и, соответственно, подготовки к ним ставит немало вопросов, которые иногда довольно болезненно преломлялись в российской высшей духовной школе XIX в.

Воспитание пастыря и учителя является актуальным вопросом и для современной духовной школы, особенно остро встающим при проводимом радикальном ее преобразовании. Реалии последних лет – специфические проблемы пастырского служения, с одной стороны, развитие науки и углубление образовательной специализации и профилизации, с другой, – повышают значение вполне естественного сочетания «учитель-пастырь», и усугубляют их оппозицию. Акцент на обще-интеллектуальных и профессиональных компетенциях, которыми, согласно нынешним учебным стандартам, должны овладеть выпускники высшей школы, и духовной, в том числе, неизбежно заставляет задуматься о методологии получения этих компетенций. Поэтому опыт и идеи, связанные с решением этого вопроса, наших предшественников – церковных деятелей и пра-

ктиков духовно-учебного дела – преподавателей духовных академий – является весьма востребованным. Почему за ответами на эти вопросы было решено обратиться к святителю Филарету Московскому? Не только потому, что святитель Филарет является величайшим деятелем Русской Православной Церкви XIX в.: его идеи, мнения, деяния определяли очень многое в церковной жизни первых двух третей этого великого и блестящего века. Но, прежде всего, потому, что святитель Филарет всю свою жизнь был тесно связан с высшей духовной школой – как преподаватель, ректор, ревизор, епархиальный архиерей, – при этом на всех этапах своей деятельности был ревностным и творческим участником духовно-учебного процесса.

Свои взгляды по интересующей нас теме святитель Филарет высказывал на протяжении практически всей своей жизни. Так как свое мнение святитель всегда высказывал в связи с актуальными проблемами, в статье затрагивается духовно-учебный и церковно-исторический контекст.

Первым и очень значимым «узлом» в формировании духовно-учебной концепции святителя стал 1814 г. Несколько слов о событийном контексте. В начале XIX в. в России было проведено две радикальных образовательных реформы: в 1803–1804 гг. так называемая «университетская», то есть, народного образования; в 1808–1814 гг. – духовно-учебная. Внешне эти реформы были очень похожи: все школы были разделены на ступени – низшая, средняя, высшая школа – и сформированы в учебные округа во главе с университетами или академиями¹. Однако духовно-учебная система должна была решать церковные задачи, конкретизированные для каждой ступени: низшие училища готовили церковнослужителей, средние – семинарии – священнослужителей. Загадочной была высшая ступень новой духовно-учебной системы – духовные академии, которые должны были представлять особый тип научно-образовательного заведения, «надстроенный» над старой духовной школой.

Святитель Филарет (Дроздов) не участвовал в разработке проекта этой духовно-учебной реформы и составлении начального варианта *Устава* духовных академий. Однако он, будучи в те годы относительно молодым иеродиакonomом, иеромонахом, с самого начала участвовал в обучении первого курса Санкт-Петербургской Духовной Академии², на котором решили проверить адекватность но-

¹ В 1804 г. был утвержден *Устав* университетов – первый комплексный законодательный акт в сфере высшего образования. Согласно *Уставу*, каждый из российских университетов являлся не только высшим учебным заведением со своими задачами, но и центром учебного округа, органом управления для средних и низших учебных заведений округа. (См.: *Высочайше утвержденный 5 ноября 1804 г. Устав Императорского Московского университета* [в:] *Полное собрание законов Российской Империи. Первое собрание*, т. XXVIII, Санкт-Петербург 1830, с. 586–587).

² В статье используются принятые сокращения названий духовных школ: СПбДА – Санкт-Петербургская духовная академия, МДА – Московская духовная академия, КДА – Киевская духовная академия, КазДА – Казанская духовная академия

вых идей. Через три года святитель Филарет стал ректором академии, а в 1814 г. ему была поручена итоговая корректировка нового *Устава* и составление обще-академического учебного плана³. Именно в этих документах святитель Филарет впервые выступил в качестве теоретика высшего духовного образования. Прежде всего, ему пришлось уточнить, что именно понимается под «духовным знанием» – предметом академических штудий.

В проекте Академии, представленном *Уставом* 1814 г., можно выявить, как минимум, четыре идеи, каждая из которых должна была учитываться при обучении и воспитании студентов: 1) научного центра – Академии наук духовных; 2) высшего училища или Университета, готовящего научные и педагогические кадры; 3) системы духовного формирования церковной личности, и 4) профессиональной школы для подготовки к определенному виду служения – духовному, пастырскому⁴.

В попытке соединить эти идеи в общий проект учебного заведения были внутренние противоречия, хотя и не очевидные. Так, идея иезуитского образования противоречила научной направленности высшей школы в ее понимании европейскими университетами конца XVIII – начала XIX в., а идея профессиональной школы противоречила идее университета. Для темы статьи особенно важно первое противоречие, требующее комментария. В иезуитском образовании акцент делался на воспитании, формировании человека, выработке определенных качеств, – при этом был естественен единый, обязательный для всех образовательный процесс с четкой последовательностью классов. Воспитательный, а не научный смысл образования подчеркивали и сами представители общества Иисуса. Так, генерал ордена иезуитов в России Фаддей Березовский в 1806 г. писал императору Александру I, что иезуитские учебные заведения имеют главной целью не только просветить молодое поколение знанием, но и наставить в добродетели, необходимой для всех людей и даже потребной больше самого просвещения⁵. А воспитанник и последователь иезуи-

³ См.: *Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ* [в:] *Полное собрание законов Российской Империи. Первое собрание*, т. XXXII, Санкт-Петербург 1830, с. 910–954; Архимандрит Филарет (Дроздов), *Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах* [в:] *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского*, т. I, Санкт-Петербург 1885, с. 123–151.

⁴ Н. Ю. Сухова, *Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.)*, Москва 2012, с. 42–44; Eadem, к 200-летию первой реформы высшей духовной школы в России: *Путь науки и служения* [в:] *Материалы XX Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*: т. I, Москва 2010, с. 15–20.

⁵ Священник М. Морошкин, *Иезуиты в России, с царствования Екатерины II и до нашего времени*, ч. II, Санкт-Петербург 1870, с. 480.

тов знаменитый мыслитель XVIII- XIX вв. граф де Местр в письме к российскому министру народного просвещения графу А. К. Разумовскому замечал, что: «В прошедшем веке сделали ту страшную ошибку, что полагали воспитание в одном знании, тогда как последнее есть только часть первого и получает значение только потому, что оно коренится на воспитании нравственном»⁶. Подчеркивая достоинство иезуитских высших школ в сравнении с европейскими и российскими университетами, граф де Местр заключал: последние учат «презирать религию, нравственную философию», и вообще «мания к знанию производит самые гибельные явления: происходит какое-то внутреннее брожение, теряется здравый народный смысл, умножается число полу-знаек, которые во сто раз хуже невежд, являются умы гордые, презирающие свою страну и готовые всегда ниспровергнуть то, что они презирают»⁷.

Но проверить возможность или невозможность сочетания задуманной палитры идей должен был опыт.

Одним из важнейших акцентов, поставленных в окончательном варианте *Устава*, была богословская направленность высшей духовной школы. Еще при разработке реформы специальным предметом занятий духовных академий называлась «ученость, сколь можно более приспособленная к наукам богословским»⁸. Но первый курс СПбДА изучал в равной степени не только богословские, но и общеобразовательные науки, сгруппированные в шесть классов: богословский, философский, словесный, исторический, математический и языков. Это было точным повторением состава семинарского курса и объяснялось особой задачей преобразовательного периода – подготовки новых преподавателей, способных учить в реформированных школах. «Утомление тела и духа» духовного юношества заставило в 1810 г. установить иерархию наук в учебном плане академии: дисциплины были распределены на «коренные» и «вспомогательные». К наукам, «необходимым для всех... студентов», были отнесены богословские и философские дисциплины, церковная история, словесность и древние языки⁹. Остальные науки, сформированные в физико-математическое и историко-географическое отделения, предоставлялись выбору студентов¹⁰. Но так как некоторые из студентов, увлекшись математикой или словесностью, отставали в богословском рвении, святитель Филарет настоял на их выпуске в статусе действительных студентов без ка-

⁶ Op. cit, с. 491–492.

⁷ Op. cit, с. 493, 498.

⁸ Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 802, оп. 17, д. 1, л. 54 об.

⁹ *Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава...*, с. 944.

¹⁰ РГИА, ф. 802, оп. 1, д. 265, л. 1–77; *Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава...*, с. 944..

кой-либо ученой степени: назначение академий – духовное служение и богословская образованность¹¹.

В связи с этим следует сказать об отношении святителя Филарета к самому введению в духовных академиях ученых степеней, т. е. к «измерению» духовной учености. В 1812 г. архимандрит Филарет (Дроздов) писал своему товарищу по Коломенскому училищу: «Когда в Церкви оскудели учителя, тогда явились доктора, профессора и бакалавры. Дух Евангельский, подобно как спирт, стали измерять градусами»¹². Однако через два года сам святитель Филарет, сознавая неизбежность определенной градации и традиционных знаков состоятельности в науке, стал доктором богословия, а в качестве ректора СПбДА и члена Комиссии духовных училищ участвовал в присуждении и утверждении первых магистерских и кандидатских богословских степеней выпускникам 1-го курса преобразованной СПбДА.

В 1814 г. святитель Филарет определил и состав «полного курса богословия» (*architectonica theologica*) – основу духовно-академического образования, – выделив семь основных разделов: чтение Священного Писания, богословие толковательное (*hermeneutica*), созерцательное (*dogmatica*), деятельное или нравственное (*practica*), обличительное (*polemica*), собеседовательное (*homiletica*) и правительственное (*jus canonicum*)¹³. Особое внимание святитель обращал на деятельное богословие – практическое применение христианских догматов в жизни человека, формирующее его как христианина. Оно особенно важно для тех, кому предстоит учить христианским истинам других – будущих пастырей и учителей богословия, ибо для этого необходимо иметь личный опыт не только умственного постижения этих истин, но и устройства своей жизни в согласии с ними. «Бедственным должно назвать состояние того христианского училища, в котором просвещение ума не ведет за собою равными стопами деятельного

¹¹ См.: И. А. Чистович, *Санкт-Петербургская духовная академия за последние тридцать лет (1858–1888)*, Санкт-Петербург 1889, с. 25–26. Эти 11 «оставленных в звании студента» вообще не приводятся в списке выпускников у И. А. Чистовича, но в архивных документах они есть, см.: РГИА, ф. 802, оп. 1, д. 1171. Об отчете Комитета для испытания студентов и о разрядном списке первого выпуска академии; см. так же: А. С. Родосский, *Списки первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской духовной академии*, Санкт-Петербург 1907, с. XXXIII–XXXIV. Но усердие этих выпускников не прошло бесследно: один из них – А. Е. Покровский был затем, правда, недолго, профессором математики в МДА, другой – И. Лилеев преподавал в Вифанской духовной семинарии в звании профессора (см.: Святитель Филарет (Дроздов), *Собрание мнений...*, т. I, с. 300).

¹² Иеромонах Филарет (Дроздов), *Письмо к священнику Г. Г. Пономареву от 26 февраля 1812 г.* [в:] Святитель Филарет (Дроздов), *Избранные труды, письма, воспоминания*, Москва 2003, с. 658.

¹³ Архимандрит Филарет (Дроздов), *Обозрение богословских наук...*, с. 123–151. См. также: Н. Ю. Сухова, *Святитель Филарет (Дроздов) и высшая духовная школа XIX века: новизна и традиция* [в:] *Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX века*, ред. Н. Ю. Сухова, Москва 2007, с. 41–44.

образования воли», «дабы повреждение ее исправить»¹⁴. Пастырь и учитель богословия прежде, чем учить – с церковного амвона или со школьной кафедры, – сам должен осознать «нравственное безобразие и неспособность к делам жизни человека естественного, или плотского», и понять основные черты «деятельного христианина» или «человека духовного»: «духовное просвещение ума», «внутреннее обращение воли к Богу и преданность благодати возрождающей или водительствовающей», «благодатное направление низших сил природы человеческой». И далее принять на себя «подвиг человека духовного в борьбе против искушений» со стороны плоти, мира и дьявола, настроить себя на «непрестанное возрастание духовного человека» и освоить «средства к преспеянию в жизни духовной»¹⁵.

Что касается богословия пастырского (*theologia pastoralis*), то святитель Филарет не выделял его в качестве особой составляющей, но указывал на его присутствие в том или ином виде в каждой части богословского курса. Прежде всего, в деятельном богословии святитель выделял христианское благоразумие или деятельное знание – «избирать и употреблять наилучшие средства для достижения спасительных целей». Это благоразумие имело как всеобщее значение, так и особое, пастырское. Именно этим благоразумием следовало руководствоваться в «восприятии сего звания» священства и в его реализации: учением, личным примером, совершением таинств и благочестивых обрядов, молитвою¹⁶. Кроме того, непосредственное отношение к пастырскому образованию имели богословие собеседовательное (*homiletica*) и правительственное (*jus canonicum*). Своей практической составляющей, связанной с приходским служением, они должны были внести вклад в формирование пастыря, а теоретической – дать основание богословскому учительству и исследованию. Но и все остальные части богословского курса неразрывно связаны с целенаправленной подготовкой пастыря и учителя. Так, собеседовательное богословие должно научить будущего пастыря «употреблять Слово Божие в поучениях для назидания Церкви». Внутреннее совершенство духовного поучения определяется «знанием употреблять Св. Писание»¹⁷. Необходимое для пастыря правительственное богословие или каноническое право базируется «на правилах Св. Писания, Соборов и Отцов Церкви»¹⁸. Стержень же всей подготовки пастыря и учителя богословия – «предаться самому истине всем духом и жизнью, с желанием асе покорить ей, и во всяком недоумении и познании взывать к Духу Истины»¹⁹.

¹⁴ Оп. cit, с. 141.

¹⁵ Оп. cit, с. 142.

¹⁶ Святитель Филарет (Дроздов), *Собрание мнений...*, т. I, с. 143.

¹⁷ Оп. cit, с. 145.

¹⁸ Оп. cit, с. 146–149.

¹⁹ Оп. cit, с. 151.

Заметим, что в первых параграфах *Устава* 1814 г. говорилось о «духовных упражнениях», которым должны предаваться учащиеся академий – в целом эти параграфы напоминают соответствующие места знаменитого учебного плана иезуитских школ *Ratio studiorum*²⁰. Однако дальнейшие уточнения позволяют понять, что имелось в виду неопустительное участие студентов академий в ежедневных молитвах, воскресных и праздничных Всенощных бдениях и Литургиях. В дальнейшем святитель Филарет указывал, что студенты духовных школ должны исповедоваться и причащаться не реже трех раз в год. Такой евхаристический ритм в наши дни кажется слишком редким, особенно для будущих пастырей – обычная практика современных академий и семинарий свидетельствует, по крайней мере, о ежемесячных, а иногда и еженедельных исповедях и причащениях студентов. Но следует иметь в виду, что Духовный регламент – главный документ синодальной эпохи истории Русской Православной Церкви – настаивал на причащении всех российских православных христиан не реже одного раза в год²¹.

Особое внимание святитель Филарет обращал на духовно-учебное служение выпускников академий, считая необходимым установить регулярное пополнение духовно-учебной системы преподавателями, уровень знаний которых засвидетельствован от академических Конференций. В окончательной редакции *Устава* 1814 г. появился параграф о беспрекословной – «неотказной» – четырехлетней отработке лучших выпускников академии на духовно-учебной службе²². При этом акцент делался не только на потребностях духовной школы, но и на пользе этого правила для самих выпускников: нерешительные за это время либо утвердятся в выборе духовного служения, либо оставят его, но уже приобретя опыт практической деятельности. И для оставшихся в духовном звании, и для ушедших на иные поприща важно укрепить в сознании неразрывную связь богословской науки, духовной школы и пастырского служения. Первые выпуски преобразованных СПбДА и МДА практически в полном составе были востребованы в самих академиях и преобразуемых семинариях, но после нескольких лет духовно-учебного служения. В дальнейшем многие из выпускников этих лет стали пастырями и архипастырями²³. Через несколько лет после проведения реформы, в 1826 г., святитель Филарет предложил утвердить систему обязатель-

²⁰ *Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава ...*, с. 911–912.

²¹ *Регламент или Устав Духовной Коллегии (с манифестом об учреждении Духовной коллегии от 25 января 1721 г.)* [в:] *Полное собрание законов Российской Империи. Первое собрание*, т. VI, Санкт-Петербург 1830, с. 341.

²² *Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава...*, с. 917.

²³ Н. Ю. Сухова, *Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в.*, Москва 2009, с. 261–263; Eadem, *Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.)*, Москва 2012, с. 82–83.

ной шестилетней службы «в пользу духовного звания» всех казеннокоштных выпускников академий и семинарий²⁴.

Святитель Филарет постарался придать *Уставу* духовных академий большую церковность, нежели было в его проекте. Так, усмотрев нарушение церковно-иерархического принципа в том, что Правление академии никак не зависело от правящего архиерея академического города, святитель более четко регламентировал отношения архиерея с академией²⁵. Смысл этого изменения был не в стеснении свободы высших духовных школ, но в том, чтобы «дух церковный свободнее простирался от архиерея через ректора на академию»²⁶.

Главную цель духовных академий святитель Филарет видел в «истинном образовании духа по законам деятельного христианства»²⁷. Оценивая через несколько лет после проведения реформы 1808–1814 г. ее значение, святитель выделял главное достижение: богословие отошло от «методы слишком школьной», введение «деятельного», «практического» богословия приблизило его к церковной жизни²⁸. А, следовательно, открылась перспектива решения двух главных проблем российской богословской школы XVIII в. Во-первых, богословская наука включалась в решение реальных церковных проблем, а этот процесс, в свою очередь, способствовал развитию богословской науки. Во-вторых, священство, преподаватели духовных школ, законоучители получили возможность опираться на свое богословское образование в процессе христианского совершенствования – своего и пасомых.

Поэтому к членам духовно-академических корпораций – «обществу наставников духовных» – святитель Филарет относился очень строго. Неоднократно он советовал «служителям духовного просвещения» обращаться «к заботливому помышлению о том, довольно ли стараются они приобрести учению своему вышнюю силу против силы преисподней? Довольно ли оно глубоко проникает в души наставляемых? Довольно ли переходит в жизнь?» и прибегать «с сими помышлениями» к Богу, стараясь «усилить в себе благую ревность»²⁹.

Святитель Филарет выделял основные черты «духовной учености» или «христианской мудрости», которым должны были стараться соответствовать ее

²⁴ Святитель Филарет (Дроздов), *Собрание мнений...*, т. II, с. 170.

²⁵ *Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава...*, с. 914, 917, 950.

²⁶ *Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к высочайшим особам и разным другим лицам*, ред. архиеп. Савва (Тихомиров), Тверь 1888, с. 126.

²⁷ *Донесение архиепископа Тверского Филарета Комиссии духовных училищ о состоянии Московской духовной академии от 5 июля 1820 г.* [в:] Святитель Филарет (Дроздов), *Собрание мнений...*, т. II, с. 49.

²⁸ Святитель Филарет (Дроздов), *Собрание мнений...*, т. II, с. 208–209.

²⁹ *Письмо святителя Филарета к ректору МДА архимандриту Алексию (Ржаницыну) 1847 г.* [в:] *Письма Московского митрополита Филарета к покойному архиепископу Тверскому Алексию, 1843–1867*, Москва 1883, с. 7.

делатели. Прежде всего, «мудрость Христианская должна быть *чиста*, – чиста по ея источнику, по ея побуждениям и цели» [здесь и далее курсив святителя Филарета – Н. С.]. Чистейший источник христианской мудрости есть Бог: «Его слово, заключенное в священных писаниях, уясненное церковными определениями, учением и духовными опытами Богомудрых мужей». Цель христианской мудрости также есть Бог: «Его познание во Христе, и Ему благоугождение блаженнотворное»³⁰. Немаловажно то, что «мудрость христианская *мирна* и подвизающийся для нея должен быть мирен». То есть, подвизающийся на ниве духовной учености, во-первых, должен быть мирен в себе, не взволнован страстями, ибо «только в тихой, неволнуемой страстями душе, может отразиться вышний свет духовной истины». Во-вторых, он должен быть мирен по отношению к другим: даже отстаивая истину против нападающих на нее, «должно делать сие с спокойною твердостью, без раздражения, так, чтобы можно было потом сказать себе в совести: *с ненавидящими мира бех мирен* (Псал. СХІХ. 6)»³¹.

Святитель Филарет обращал внимание и на то, что мудрость христианская должна быть кротка. Это было особенно важно, так как в середине XIX в. «дух порицания» бурно дышал «в области русской письменности», критиковалось все и вся, и многие из тех, кто занимался «священной богословией», церковной наукой, не могли удержаться от этого. Но святитель Филарет видел в этом лишь духовный вред. «Порицание сражается с порицанием, удвоенными и утроенными нападениями, и ни одна сторона не обещает исправиться», а все это ведет не к созиданию, а к разрушению «ко всему и ко всем уважения, доверия, надежды»³². Наконец, «мудрость христианская *благопокорлива*: богословие проповедует и дарует свободу, но оно же должно учить *«повиноваться всякому начальству Господа ради* (1 Петр. II. 13)». Этого тоже очень не хватало духовной школе в середине XIX в., да и в последующие времена. Однако святитель Филарет не забывал напоминать, что свобода во Христе неразрывно связана с повиновением «Господа ради» и никак не связана с «непокорливостью», которая есть «сумасшествие свободы»³³.

В этом отношении следует упомянуть еще об одной стороне жизни МДА, руководимой святителем Филаретом, – духовной связи со старцами Гефсиманского скита, основанного при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре в 1844 г. по инициативе святителя Филарета и его духовника – наместника Лавры архимандрита Антония (Медведева). Кроме общего значения скита в практической христиан-

³⁰ *Ответ Обществу любителей духовного просвещения, на избрание попечителем оною от 11 сентября 1863 г.* [в:] *Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи*, т. 5, Москва 1885, с. 558.

³¹ *Op. cit.*

³² *Op. cit.*, с. 559.

³³ *Op. cit.*

ской жизни, святитель Филарет усматривал в существовании близкой к академии духовной обители возможность временного удаления в нее начальствующих, учащихся и учащих. В 1847 г. при Гефсиманском ските поселился Христа ради юродивый Филипп (в монашестве Филарет, в схиме снова Филипп; †1868), который основал при ските Пещерное отделение и собрал пещерную братию. В дальнейшем именно в этом Пещерном отделении постригали в монашество преподавателей и студентов МДА. Призыв святителя Филарета к братии Троице-Сергиевой Лавры – «внимайте себе и званию вашему и ходите достойно столь благого призрения Отца Небесного»³⁴ – в равной степени относился и к начальствующим, учащим и учащимся духовных академий. Имея собственный опыт духовно-учебного служения под покровом преподобного Сергия, святитель Филарет считал чрезвычайно важным для всех, связанных с богословской наукой и духовным воспитанием, строгий жизненный ритм и монастырский настрой.

Результатом проведенного в начале XIX в. преобразования стал особый тип высшей духовной школы, с характерным сочетанием богословского и философско-гуманитарного образования; обучения и церковно-пастырского воспитания (то есть, синтезом университета и семинарии в европейском понимании); повышенного внимания к словесным упражнениям, то есть, составлению церковных проповедей и написанию самостоятельных письменных работ; с регулярной литургической жизнью.

Однако во второй половине 1850-х гг. в России началась новая полоса реформ, затронувших и церковную жизнь, в которой было обнаружено немало проблем. Одной из наиболее проблемных областей этой жизни вновь оказалась духовная школа. Критические замечания в адрес высшей духовной школы, которые высказывались в эти годы как внешними лицами, так и членами духовно-академических корпораций, сводились к трем основным: 1) академии не выполняют поставленных перед ними научных задач; 2) они плохо исполняют функции педагогических институтов, ибо их выпускники, получая слишком широкое образование, не обладают ни специальными знаниями в той или иной области богословия, ни должными педагогическими приемами; 3) духовная школа замкнута, оторвана от общества с его актуальными проблемами, она не дает пастырей, способных и готовых окормлять это общество³⁵.

Критикам казалось, что *Устав* 1814 г. безнадежно устарел, и была начата подготовка новой духовно-учебной реформы. Предложения, нацеленные на ре-

³⁴ Слово по освящении храма явления Божией Матери преподобному Сергию, устроенного над мощами преподобного Михея в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре от 27 сентября 1842 г. [в:] Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи, т. IV, Москва 1882, с. 199.

³⁵ Н. Ю. Сухова, *Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века)*, Москва 2006, с. 115–159.

шение указанных проблем, базировались на нескольких основных идеях: 1) ввести в высшее духовное образование специализацию, которая, преодолев традиционную многопредметность высшей духовной школы, позволила бы готовить преподавателей и ученых-специалистов; 2) усилить богословскую специализацию академий, исключив из учебных планов небогословские дисциплины; 3) ввести в академиях особую дисциплину – педагогику; 4) поставить академии на служение миру, то есть, побудить преподавателей и студентов к популяризации богословского знания и включению в решение духовных проблем современного общества³⁶.

Однако святитель Филарет, мнение которого было запрошено одним из первых, очень сдержанно отнесся к этим предложениям, что разочаровало многих современников.

Прежде всего, святитель Филарет высказал опасение по отношению к учебной «специализации»: специальные занятия конкретными науками можно позволять лишь избранным студентам, способным и склонным к научному деланию, для которых это углубление имеет смысл. Такие занятия должны проводиться вне основного учебного плана, под непосредственным руководством преподавателей, которые должны уделять специализирующимся студентам особое время и внимание. Введение специализации для всех студентов грозит упадком общего знания, опасного и для пастыря, и для преподавателя, да и не имеет большого смысла: дальнейшее служение выпускников трудно предсказать, и на востребованность именно этих специальных знаний надежда невелика³⁷. Научные занятия должны быть преимущественно уделом членов духовно-академических корпораций, в которые попадают наиболее способные выпускники, и для этой деятельности должны быть предоставлены максимальные возможности. Научная специализация – удел зрелого ума, сформировавшегося в полноценном богословском познании, способного охватить единство богословия как науки и оценить специфику каждой его области, разработать методы научного исследования. Именно научное и учебно-методическое совершенствование преподавательской корпорации, специализация профессоров, по мнению святителя, могли привести к положительным сдвигам в академическом образовании и в богословской науке³⁸.

Святитель видел перспективу развития богословской науки в создании в академиях общества «ученых мужей», при этом особые надежды возлагал на «ученое монашество», наименее связанное с житейскими заботами. Он скорбел, что в Русской Церкви не получается полноценно использовать для реализации

³⁶ Op. cit, с. 182–204.

³⁷ *Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах*, публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Сухова, „Филаретовский альманах” (Москва), вып. 6, 2010, с. 82–83.

³⁸ Op. cit.

научных проектов ученых иноков, так как их «долго не держат при Академиях», а «замещают ими ректорские места и епископские кафедры»³⁹.

Не соглашался святитель Филарет и на сведение высшего духовного образования исключительно к богословским дисциплинам, на превращение академий в богословские квази-факультеты. При этом главной причиной сохранения в учебных курсах академий небогословских дисциплин святитель считал не только и не столько необходимость иметь священнику те или иные знания для окормления образованного общества, – а именно этот аргумент обычно приводился в защиту широты духовно-академического курса. Святитель Филарет ставил во главу угла иное: каждая наука, попадая в недра духовной школы и соприкасаясь с богословием, выявляет свою суть, истинное или священное значение. Духовное знание «во весь круг истинных знаний истекает от единого средоточия – от Света истинного, иже просвещает всякого человека, грядущего в мир»⁴⁰. И именно это следует, прежде всего, понять будущим пастырям и учителям, ощутить гармонию Божественного творения, устремленного к Творцу.

Что касается введения в академиях педагогики, то святитель Филарет не возражал против ее полезности. Однако считал, что дело в высшей духовной школе решают не специальные педагогические приемы – тем паче, выработанные в светской школе, – а церковные кадры, личности, любящие Церковь, богословскую науку, и способные научить этой любви пасомых. Совершенствование любого образования, а духовного – сугубо, – определялось, с точки зрения святителя Филарета, преподавательскими кадрами. Без формирования корпораций, не только преданных духовно-учебному делу, но соединенных общим жертвенным служением, духовным настроем, сознанием своей ответственности за формирование будущих пастырей и преподавателей, все преобразования бессмысленны: «...Недостаток не столько в Уставе училищ, сколько в исполнителях... Мне кажется, нужнее поощрять и наставлять людей, нежели переписывать уставы...»⁴¹.

Многих современников святителя Филарета удивило и его отношение к просветительскому порыву преподавателей и студентов академий. Так, в 1860 г., когда преподавательская корпорация СПбДА, стараясь ответить на укору в отделенности от мира, решила устроить публичные богословские лекции для столичного общества, святитель Филарет дал отрицательный отзыв на этот про-

³⁹ *Op. cit.*, с. 83–84.

⁴⁰ *Слово ректора СПбДА архимандрита Филарета (Дроздова) на заседании Конференции академии 13 августа 1814 г.* [в:] И. А. Чистович, *История Санкт-Петербургской духовной академии*, Санкт-Петербург 1857, с. 232–233.

⁴¹ *Письмо святителя Филарета к архимандриту Антонию (Медведеву) от 9 марта 1859 г.* [в:] Святитель Филарет, митрополит Московский, *Письма преподобному Антонию, наместнику Троице-Сергиевой Лавры*, т. III, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2007, с. 103–104.

ект⁴². Столь же однозначно святитель ответил на желание студентов МДА открыть при академии воскресную школу для мещанских детей Сергиева Посада⁴³. Разумеется, святитель Филарет не был противником церковного просвещения. Напротив, сознавая важность этой стороны церковного бытия, святитель в 1863 г. ходатайствовал перед Святейшим Синодом об учреждении в Москве Общества любителей духовного просвещения, состоящего на первом этапе из выпускников МДА и СПбДА, находя это дело «полезным и благопотребным»⁴⁴. Однако святитель Филарет считал, что заниматься просвещением народа должны выпускники духовных академий – приходские священники, законоучители, проповедники, – а не преподаватели и студенты, которые не имеют для того времени. Высшая духовная школа представлялась святителю Филарету очень значимым церковным богатством, требующим пристальной заботы, повышенного внимания, приложения немалых церковных сил. При этом академии имели свои собственные задачи, требующие полной сосредоточенности, углубленности и абсолютной самоотдачи начальствующих, учащихся и учащихся. Священная наука, которой они занимаются, это – ценнейшее сокровище, «жемчуг святой истины», и попавшие в этот удел церковный должны посвящать ему всю жизнь без остатка, не допуская внутрь себя светский дух и пагубную дерзость⁴⁵. Только в таком случае академии смогут через своих выпускников служить опорой в решении насущных церковных проблем: организации миссии, просвещения народа, приходской жизни.

В целом, святитель Филарет считал, что частые и кардинальные изменения духовно-учебных уставов не могут существенно повысить успешность духовных школ: по своей сущности и предмету занятий они имеют особые основания сохранять общую стабильность, хотя и при постоянном совершенствовании. «Здания, сооружаемые из стихийного вещества, созидаются единожды и потом дают покой трудившимся, но то, что зиждется из живых камней, по совершении первоначального созидания, требует непрестанного воссоздания, утверждения, возвышения, украшения, по размерам возрастающего внутреннего совершенства...»⁴⁶. Проблемы духовных школ, в том числе, высших, чаще всего обусловлены тем, что не выполнены рекомендации действующего Устава, не исчерпана его глубина. Система духовного образования, построенная в начале XIX в., была задумана с возможностью усовершенствования в соответствии

⁴² Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Святейшего Синода, графу А. П. Толстому, о предполагаемых публичных лекциях в С.-Петербургской духовной академии от 18 февраля 1860 г. [в:] Святитель Филарет (Дроздов), *Собрание мнений...*, т. IV, с. 501–503.

⁴³ Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Святейшего Синода, графу А. П. Толстому, с представлением кандидатов на должность ректора Московской духовной академии от 15 декабря 1860 г. [в:] Святитель Филарет (Дроздов), *Собрание мнений...*, т. IV, с. 575.

⁴⁴ Святитель Филарет (Дроздов), *Собрание мнений...*, т. V, ч. 1, с. 438–440.

⁴⁵ РГИА, ф. 832, оп. 1, д. 91, л. 3–5 об.

⁴⁶ Слово ректора СПбДА архимандрита Филарета (Дроздова)..., с. 232–233.

с современными запросами общества и науки; совершенствование же методов преподавания, корректировка учебных планов и программ не подразумевают радикального преобразования.

Полтора столетия отделяет нас от эпохи святителя Филарета – и, как кажется, перед современной высшей духовной школой стоят совершенно иные задачи, требующие новых решений, традиция же является лишь благочестивым воспоминанием. Действительно, развитие науки предъявляет более высокие требования к делателям богословской науки; расцерковленное общество и особые проблемы, связанные с его состоянием, требуют специфических пастырских и преподавательских методов. И была бы ошибкой попытка механического перенесения тех или иных решений прошлых лет на современную духовную школу.

Однако более подробный анализ показывает, что проблемы, на которые обращал внимание святитель Филарет, очень близки современной богословской школе, а предлагаемые им решения в том или ином преломлении востребованы – возможно, даже более, чем в XIX в. Раздробленность современного сознания, с одной стороны, усилившаяся специализация знания, с другой, препятствуют формированию целостного мировоззрения студентов высшей школы, и для достижения этой цели приходится прилагать особые усилия. Не менее, если не более важным является в настоящей ситуации создание условий для повышения научного и учебно-методического уровня преподавательских корпораций, для плодотворного включения в эти корпорации выпускников высшей школы, личное преемство и личная работа с каждым студентом. Особый соблазн и опасность имеет перенесение акцента с фундаментального образования и последовательного формирования личности на решение актуальных задач современности и преждевременное включение в него студентов. Современные тенденции вообще грозят полным развалом самого понятия школы во всех отношениях – учебном, научном, воспитательном – и это тоже вызов современности: может быть, на первый взгляд менее заметный, чем развал семьи, о котором много говорят в последние годы, но в перспективе не менее опасный. Все эти проблемы важны для любой современной школы, но недоучет их в духовной школе по понятным причинам сугубо опасен. В современном мире – при усилившейся секуляризации в обществе, отсутствии у большинства студентов, несмотря на их желание стать священниками, церковного воспитания, семейного благочестия, – еще сильнее, чем в XIX в., стоит проблема получения учащимися духовных школ живого церковного опыта, духовного наставничества. Сложнее включить юношество в активную литургическую жизнь, а без этого невозможна подготовка к пастырству, да и к любому церковному служению. Те методы, которые святитель Филарет применял или предлагал для решения этих вопросов, могут быть полезны сегодняшним деятелям духовной школы, а к предостережениям, высказываемым святителем, следует прислушаться.

KOŚCIÓŁ WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNEJ NAUKI

S. TERESA OBOLEVITCH

К ПРОБЛЕМЕ ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ НАУКОЙ И РЕЛИГИЕЙ: ВОСТОЧНО- И ЗАПАДНО-ХРИСТИАНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВЫ¹

Вопрос об отношении веры и знания (точнее, веры и разума) изначально присутствовал в сознании и рефлексии христиан. В этом нет ничего удивительного, ибо христианство, опирающееся на Божественное Откровение, как никакая другая религия по достоинству оценило разум как дар Бога людям. Именно применение разума сделало возможным возникновение и развитие богословия как академической дисциплины, что было особенно важным в период борьбы с различными еретическими интерпретациями Священного Писания и Предания. Христианские философы и богословы, начиная с отцов Церкви, категорически отвергали всяческие попытки принижения разума, ведущие к фидеизму, хотя и настойчиво подчеркивали его ограниченность, особенно в том, что касается познания Бога, который по своей природе непостижим.

Особую актуальность проблема отношения веры и знания приобрела в Новое время – период развития науки в новом ее понимании. Конфликты между наукой и религией (печально известное дело Галилея), имевшие место в этот период, до сих пор бросают тень на западную христианскую Церковь. В настоящее время, наряду с интенсивным развитием научного знания, происходит но-

¹ This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

вое осмысление вопроса о его отношении к вере и религии. В настоящей статье я попытаюсь набросать общую картину данной проблематики с перспективы западной (католической) и восточной (православной) традиций, не углубляясь при этом в исторические нюансы² и не давая детальный философский анализ отдельных позиций и подходов, а сосредотачиваясь преимущественно на методологической стороне вопроса. Ввиду ограниченности места нет также возможности подробно рассмотреть все аспекты методологии данной проблематики (для этого следовало бы отдельно проанализировать как методологию западно- и восточно-христианского богословия, так и методологию науки, а затем конкретные способы взаимоотношений между наукой и богословием, предлагаемые отдельными исследователями, которые часто полемизируют друг с другом). В настоящем тексте будут обозначены только общие тенденции, характерные для православной и католической традиций.

Вера и научное знание в православии

Свыше 40 лет назад, в 1971 г. выдающийся румынский богослов Думитру Станилоэ написал, что перед православной Церковью будущего стоит задача «согласования космических представлений мира отцов с представлениями, вытекающими из результатов развития естественных наук»³. Сегодня этот вопрос приобрел особую остроту. Дискуссия на тему отношения между наукой и религией (точнее, православной традицией) ведется как на академическом уровне, так и в популярных изданиях и интернет-блогах.

Как известно, православное богословие имеет апофатический характер (что, впрочем, свойственно также западному богословию). В этой связи ведущую роль играет в нем вера, а не разум. Восточные отцы Церкви, такие как св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский, св. Максим Исповедник, св. Григорий Палама и др. учили о том, что сущность (природа) Бога совершенно непостижима (причем, не только для человека, но и для ангелов). Тем не менее, они не отрицали возможность познания Бога – хотя не Его сущности, но энергий («того, что вокруг сущности»), действий, проявлений («символов», как сказал бы Григорий Палама и многие русские философы). Бога нельзя адекватно выразить с помощью понятий (в этом смысле Он не является чем-либо, что можно срав-

² См., напр., O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza?*, przekł. W. Skoczny, Tarnów 1997; M. Heller et al. red., *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001; Д. Брук, *Наука и религия: историческая перспектива*, пер. Л. Сумм, Москва 2004; E. Nicolaidis, *Science and Eastern Orthodox from the Greek Fathers to the Age of Globalization*, transl. by S. Emanuel, The John Hopkins University Press, Baltimore 2011.

³ D. Staniloae, *Theology and the Church*. Цит. по: А. Нестерук, *Логос и космос. Богословие, наука и православное предание*, пер. М. Карпец (Гольбина), Москва: ББИ 2006, с. xxxvi.

нить с нашим миром и превышает все известные категории), но, в тоже время, Он непрестанно присутствует (а значит, также выражает себя) в своих энергиях, проникающих наш мир.

Различение в Боге непостигаемой сущности и постигаемых энергий имеет свои последствия также для вопроса об отношении науки и религии. Православные мыслители еще с эпохи ранней патристики (т.е. до рождения новоевропейской науки) подчеркивали, что Божественные энергии (которые св. Максим Исповедник именовал малыми «логосами», противопоставляя их единственному непостигаемому Логосу) являются предметом человеческого познания. Космос – «арена» Божественных энергий – представляет собой особое место присутствия Бога, а его изучение есть ничто иное, как совершение «космической литургии» (по словам св. Максима Исповедника), параевхаристического действия (митр. Иоанн Зизиулас). Наука имеет характер диа-логический, что означает, что она каким-то образом соприкасается с нетварными «логосами» творений, которые постоянно находятся в движении (*kinesis*). Научную деятельность можно рассматривать как способ богообщения, религиозный опыт, неотрывно связанный с богословием⁴.

Это значит, что наука имеет большую ценность (хотя она и не способна дать окончательную концепцию вселенной), но она не может трактоваться, как некий нейтральный, самостоятельный познавательный процесс, независимо от богословского контекста логосов-энергий. По учению восточнохристианских отцов Церкви, материя должна рассматриваться в порядке нетварных энергий⁵. Мир, в котором произошло воплощение Слова, является предметом научного исследования, но оно не может быть оторвано от этой истины веры, т.е. лишено христологического аспекта⁶. Вселенная есть «космическая Библия»⁷, проявление Божественной мудрости, она достойна того, чтобы ее изучать, однако ее познание – не самоцель. Окончательной целью всегда является познание величия и красоты Бога, которое ведет к Его восхвалению, молитве. Недостаточно просто знать определенные факты или законы природы, недостаточно уметь применять их на практике, совершенствуя наши технические возможности; следует также (и прежде всего) помнить о Творце и славословить Его.

В этом же ракурсе рассматривается не только исследование вселенной, проникнутой нетварными Божественными энергиями, но и изучение человека, со-

⁴ См. А. Нестерук, *Логос и космос. Богословие, наука и православное предание*, Москва 2006, с. xxxvi; того же, *Взаимоотношения философии, науки и богословия*, в: А.В. Солдатов (ред.), *Введение в философию*, Санкт-Петербург – Москва – Краснодар 2007, с. 309.

⁵ См. Ch. Yannaras, *Science et foi: la vision «logique» du monde*, trad. M. Stavrou, «Contacts. Revue française de l'orthodoxie» 136 (1986), p. 280.

⁶ Cp. O. Clément, *Christianisme et science: le rôle de l'Orthodoxie*, „La pensée orthodoxe” 6 (1998), p. 99.

⁷ Cp. O. Clément, *Science and Faith*, „St. Vladimir's Seminary Quarterly”, vol. 10, no 3 (1966), p. 122.

зданного по образу и подобию Божию. Для науки не может быть безразличным тот факт, что природа (как внешнего мира, так и человеческая природа) есть творение Бога. Для православной мысли, в отличие от западной антропологии, характерен не столько секулярный персонализм, сколько теоцентризм и христоцентризм. Основанием достоинства человека и всех вытекающих отсюда последствий для этики и биоэтики является не автономная личность как таковая, а подобие человека Богу. «В то время как западный гуманизм пытается понять Бога со стороны человека (...), православная мысль, напротив, понимает человека со стороны его Творца и образа»⁸. Поэтому «человек и человеческая личность являются центральной проблемой взаимоотношения между наукой и религией»⁹: именно в человеке встречаются божественное и тварное, Создатель и природа, которые – соответственно – являются предметом богословия и естествознания.

Для восточно-христианского миропонимания окончательной целью жизни и деятельности человека является обожение – уподобление Богу. «Истина о человеке – пишет американский протоиерей Джон Бэр – имеет эсхатологический, а не протологический характер»¹⁰. В этой связи космология – постижение мира – подчинена антропологии, а обе должны рассматриваться в связи с хринологией, «историей отношений между Богом и человеком, богочеловеческой истории. Вопреки обычному суждению, это не история человека, которая вписывается в космическую эволюцию: но космическая эволюция в истории человека, обнажая духовное состояние последнего, испытывает его свободу»¹¹. Познание природы – тварной, однако участвующей в божественных энергиях – не может быть статичным, но динамичным, т.е. иметь в виду эсхатологическую перспективу, в которой произойдет соединение («синергия») с Богом всей твари.

Апофатизм православного богословия оставляет много места для философской и богословской интерпретации тех или иных научных фактов. Именно поэтому Владимир Лосский писал, что христианское богословие вполне допускает любую научную теорию мироздания, «лишь бы она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения»¹². При этом роль языкового и концептуального посредника

⁸ Cp. С. Andronikof, *L'alternative incinsistance: la science ou la religion*, «Contacts. Revue française de l'orthodoxie» 50 (1965), p. 101.

⁹ А. Нестерук, *Взаимоотношения философии, науки и богословия*, в: А.В. Солдатов (ред.), *Введение в философию*, Санкт-Петербург – Москва – Краснодар 2007, с. 300.

¹⁰ Цит. по: E. Theokritoff, *Cosmic Priesthood and the Human Animal. Speaking of Man and the Natural World in a Scientific Age*, w: A.E. Kattan, F.A. Georgi (eds.), *Thinking Modernity. Towards a reconfiguration of the relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, Tripoli: Dacache Printing House 2010, p. 115.

¹¹ О. Клеман, *Смысл земли*, пер. А. Бакулова, Москва 2005, с. 9.

¹² В. Лосский, *Богословие*, Москва 2006, с. 191.

между рационализмом науки и апофатизмом богословия (которое, там не менее, также основано на человеческой рациональности¹³) играет философия¹⁴. В этом контексте следует вспомнить о т.наз. научной апологетике (которая в России разрабатывалась еще в дореволюционных богословских академиях¹⁵) и о проекте неопатристического синтеза, инициатором которого был о. Георгий Флоровский, а продолжателями – вышеупомянутый о. Владимир Лосский, о. Иоанн Мейендорф, а в настоящее время – Сергей Хоружий (который занимается данной темой именно в философском аспекте, разрабатывая т.наз. синергичную антропологию, преследующую цель новой организации гуманитарных наук), а также Алексей Нестерук (рассматривающий перспективы применения неопатристического синтеза к проблеме отношения науки и религии) и др.¹⁶

Православные мыслители подчеркивают, что наука должна иметь открытый характер, т.е. учитывать – в свете того факта, что сама наука неустанно развивается – трансцендентное измерение действительности. По словам Оливье Клемана, наука, постоянно корректируя наши представления о мире, «помогает нам очистить путь к Богу от всяких идолопоклоннических, магических тенденций, от „антропоморфизмов” и „космоморфизмов”»¹⁷. Следует отметить, что с этой мыслью перекликается замечание Иоанна Павла II, который в известном Послании к о. Джорджу Койну, директору Ватиканской обсерватории, написал: «наука может очистить религию от заблуждений и предрассудков; религия может очистить науку от идолопоклонства и лже-абсолютов. Каждая из них может ввести другую в более широкий мир, мир, в котором обе могут развиваться»¹⁸. В то время как на Западе наука и религия имеют самостоятельный характер (хотя и нуждаются друг в друге), на Востоке отчетливо подчеркивается их интегральная связь. В отличие от западного подхода, оценка науки должна происходить с религиозной точки зрения. Более того, «без веры в Бога разум не может даже усмотреть проблемы взаимодействия науки и богословия»¹⁹.

¹³ См. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, *Наука и богословие: на пути к миропониманию* (доклад 22.02.2005), <http://www.religare.ru/article14963.htm>, дост. 12.03.2014.

¹⁴ См. А. Нестерук, *Взаимоотношения философии, науки и богословия*, с. 330.

¹⁵ См. Е. Порфирьев, *Православная естественно-научная апологетика*, Краснодар 2006; О. Мумриков, *Естественно-научная апологетика как целостная дисциплина: общий обзор*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института. IV: Педагогика. Психология”, вып. 4 (15) 2009, с. 28–41; Т. Obolevitch, *The issue of knowledge and faith in the Russian academic milieu from the 19th to the 21st century*, w: M. Heller, B. Brożek, Ł. Kurek (eds.), *Between Philosophy and Science*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 239–255.

¹⁶ См. Т. Obolevitch, *Synteza neopatrystyczna a nauka*, „Filozofia Nauki” 4 (2012), s. 87–103.

¹⁷ O. Clément, *Christianisme et science: le rôle de l'Orthodoxie*, p. 105.

¹⁸ Jan Paweł II, *List do Dyrektora Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego*, w: Jan Paweł II, *Wiara i nauka. Antologia tekstów*, wyb. i opr. D. Radziechowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2009, s. 193.

¹⁹ А. Нестерук, *Взаимоотношения философии, науки и богословия...*, с. 321.

Католическая церковь о науке и богословии

Как уже отмечалось, даже краткий исторический обзор проблемы отношения между наукой и католическим богословием выходил бы за рамки настоящей статьи. Сознание данного вопроса на Западе настолько велико, что в последнее время появилась отдельная академическая дисциплина *Science and Theology*; выработано также несколько видов типологий (в которых, впрочем, не проявляется конфессиональное различие) отношений между наукой и религией²⁰. Ниже я рассмотрю только некоторые наиболее актуальные положения, выдвигаемые как отдельными католическими учеными, философами и богословами (и отсюда не имеющие какого-либо общеобязывающего характера), так и те, которые содержатся в официальных документах Церкви.

Вначале обратимся к последним из упомянутых источников, а именно, к документу международной богословской комиссии *Богословие сегодня: перспективы, принципы и критерии* (2011). В нем указано, что богословие, являющееся рациональной рефлексией о богооткровенных истинах, должно быть открыто для диалога с современным миром, в том числе, с наукой – «наивысшей формой, которую может принять рациональное сознание»²¹. На Западе уже под конец периода патристики (у Боэция) богословие, направленное на созерцание трансцендентной реальности, приобрело форму систематического и аксиоматического изложения веры (опять-таки, можно отметить сходство с восточнохристианским богословием, развиваемым, напр., св. Иоанном Дамаскиным). Уже на примере формирования богословской науки видно, что вера и разум нуждаются друг в друге: «благодаря разуму верующий понимает глубокие связи, существующие между различными этапами истории спасения, а также между различными таинствами веры (...). С другой стороны, вера пробуждает разум и расширяет его границы. [Вера] подталкивает разум к изучению путей, о которых он сам даже не догадывался бы, что мог бы ими идти»²². В документе богословской комиссии и многих других (среди которых наиболее известно папское окружное послание *Fides et ratio*, 1998) подчеркивается, что следует избегать как фидеизма, так и крайнего рационализма. Подобно православным исследователям, члены международной богословской комиссии отмечают, что роль посредника между современной наукой и богословием играет философия. Именно она «помогает

²⁰ См., напр., И. Барбур, *Религия и наука. История и современность*, пер. А. Федорчука, Москва 2001, с. 91–127; С. Вшолек, *Рациональность веры*, пер. Т. Оболевич, Москва 2005, с. 15–18; М. Stenmark, *Ways of relating science and religion*, w: P. Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 278–295.

²¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, 62, tłum. K. Stopa, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012, s. 67.

²² Там же, 63, s. 68–69.

богослову использовать научные данные с надлежащим вниманием. Например, научное знание в области эволюции, прежде того, как оно будет принято во внимание богословием, следует проинтерпретировать в свете философии, чтобы определить ее ценность и значение»²³.

В документах католической Церкви (уже в конституции Второго Ваиканского Собора *Gaudium et spes* (Радость и надежда, 1965) указывается, что богословие признает автономию светского знания. Развивая эту мысль, многие западные исследователи обращают внимание, что наука – в отличие от ее понимания в православной традиции – имеет самостоятельный характер, т.е. она не зависит от богословских предпосылок. К примеру, католический священник и ученый, лауреат премии Темплетона за 2008 г., проф. Михаил Хеллер, провозглашает принцип «методологического натурализма», согласно которому материальный мир следует выяснять, исходя из самого мира²⁴, не обращаясь при этом к богооткровенным истинам. Научный образ мира – подчеркивает о. Хеллер – сохраняет нейтралитет относительно вопросов религии, поскольку применяемый в науке эмпирический метод не может выйти за границы материального мира²⁵. Однако методологический натурализм не влечет за собой (а во всяком случае, не обязан вести) натурализма онтологического. Тот факт, что ученые «игнорируют» при объяснении природы сверхъестественные причины, не означает, что сфера трансценденции не существует. Ученые, в рамках своей работы, просто не принимают ее во внимание. Тем не менее, проф. Хеллер и многие другие католические ученые признают, что полная картина мира может быть дана только тогда, когда учитываются также т.наз. предельные вопросы, т.е. те, которые не могут быть решены, опираясь только на эмпирические данные и касающиеся, например, рациональности, т.е. интеллигибельности мира и связанной с этим фактом математичности природы, смысла жизни, ценностей и т.п.

За последние десятилетия в католической Церкви (как на официальном уровне, так и среди самих верующих – ученых, философов и богословов) выдвинуто много различных инициатив, направленных на привлечение внимания и тщательное изучение проблемы отношения между верой и наукой²⁶. Они име-

²³ Там же, 82, s. 87.

²⁴ См. М. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wyd. Biblos, Tarnów 1992, s. 119; tenże, *Teologia i Wszeczeńświat*, Wyd. Biblos, Tarnów 2009, s. 88.

²⁵ См. М. Heller, *Teologia i Wszeczeńświat*, s. 61, 87.

²⁶ Перечислим только некоторые из них, связанные с понтификатом Иоанна Павла II. В 1987 г. папа поручил провести международный симпозиум по случаю 300-летия публикации *Математических начал натуральной философии Исаака Ньютона*. В уже приведенном Послании отцу Дж. Койну, написанном по этому поводу, святейший отец отметил, что «следует преодолеть всяческие регрессивные тенденции одностороннего редукционизма, опасений и навязанной изоляции» (Jan Paweł II, *List do Dyrektora Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego*, s. 189). В 1992 г. в Ватикане на сессии Папской Академии Наук завершила работу специальная

ют как пастырский, так и академический характер. Среди последних следует упомянуть, например, о предлагаемом проф. М. Хеллером проекте создания богословия науки, которое, будучи богословской рефлексией о науке, должно «исследовать последствия того факта, что эмпирические науки изучают мир, сотворенный Богом»²⁷.

В западной традиции часто подчеркивается, что богословие и наука – проявления веры и разума – нуждаются друг в друге. «Наука является одним из наиболее важных *loci theologici*. Речь идет не о том, чтобы богословие принимало все, даже наиболее обоснованные научные теории, за базу для формирования положений религиозного характера. Напротив, задача заключается в том, чтобы научные проблемы рассматривались как проблемные ситуации для богословской рефлексии и чтобы с богословской перспективы задать вопрос: можно ли лучше понять результаты науки, если поместить их в более широкое пространство, включающее богословскую точку зрения. (...) в свою очередь, наука, точнее, ученые могут повернуться к богословию; это будет (...) осмысление того, что существуют проблемы и вопросы, на которые могут дать удовлетворительный ответ только различные дисциплины в диалоге»²⁸.

При этом западные исследователи обращают внимание на то, чтобы избегать тесной связи конкретных научных теорий с их поспешной богословской интерпретацией, что является проявлением стратегии «Бога белых пятен» (согласно которой Бог «нужен» для того, чтобы объяснить пробелы нашего знания) и конкордизма – попытки согласования истин веры и научных данных, а также неоправданного апологетического подхода.

* * *

Подводя итог, следует отметить, что и православные, и католики подчеркивают ценность науки, но несколько иначе понимают ее роль и границы. Отсюда, западно- и восточно-христианский подход к проблематике отношения науки и веры можно выразить следующим образом: на Западе акцентируется самостоятельность научного знания, его независимость от богословия (т.наз. методологический натурализм), в то время как восточные христиане предлага-

комиссия экспертов, созванная папой в 1981 г. для всестороннего рассмотрения т.наз. «дела Галилея». Много других текстов Иоанна Павла II, содержится в уже указанной антологии. См. также: S. Wszolek, *Postanie Jana Pawła II do George'a Coyne'a S.J. na tle encykliki Fides et ratio*, w: J. Mączka (red.), *Wiara i nauka. Materiały z sesji naukowej i dyskusji panelowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 55–67; *Dyskusja panelowa „Jan Paweł II – między Galileuszem a Darwinem”*, w: тамże, s. 107–137 и мою статью *Wiara i rozum w nauczaniu Jana Pawła II* (в печати).

²⁷ M. Heller, *Teologia i Wszechświat*, s. 104.

²⁸ С. Вшолек, *Рациональность веры*, с. 23.

ют более интегральную картину действительности, рассматривая науку как элемент знания, которое предполагает также веру (наиболее ярким примером является концепция цельного знания, которая разрабатывалась Иваном Киреевским, Владимиром Соловьевым и другими русскими мыслителями²⁹). Эти тенденции можно сравнить соответственно с иконописью, имеющей преимущественно литургический характер, и живописью Ренессанса, в которой картина приобретает самостоятельное художественное значение, становится произведением искусства, хотя также может быть предметом культа. И в первом, и во втором случае имеются свои «подводные камни»: риск потери целостного рассмотрения мира как места неустанного пребывания Бога (в западной традиции) и опасность конкордизма (в восточной традиции). Оба подхода, несмотря на их различие, имеют не исключительный, а, скорее комплементарный характер. И западным, и восточным христианам есть чему поучиться друг у друга.

²⁹ См. Т. Obolevitch, *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa*, Wyd. Biblos, Tarnów 2003.

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

„KIM JEST CZŁOWIEK, ŻE O NIM PAMIĘTASZ?...”
ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY
PRAWOSŁAWNEJ REFLEKSJI BIOETYCZNEJ

Powstanie bioetyki jako samodzielnej i interdyscyplinarnej dziedziny nauki datuje się na początek lat siedemdziesiątych XX wieku¹. Oczywiście, refleksja nad zagadnieniami bioetycznymi od wieków była podejmowana w kontekście filozofii i religii. Po drugiej wojnie światowej rozwijano tzw. etykę medyczną (ang. *medical ethics*) zarówno z chrześcijańskiego, jak i ateistycznego punktu widzenia². Warto dostrzec, że już od lat pięćdziesiątych XX wieku zauważalne było w refleksji bioetycznej stosowanie dwóch odmiennych rodzajów terminologii: chrześcijańskiej, odwołującej się do Objawienia i Tradycji Kościoła oraz całkowicie świeckiej, która skoncentrowana była na roli pacjenta w podejmowaniu decyzji oraz cechowała się kulturą indywidualizmu, zwłaszcza w wyborach dotyczących początku i końca życia ludzkiego. O ile bioetyka chrześcijańska odnosi się do bytu i istnienia³, to bioetyka świecka (ang. *the secular bioethics*), zwana „nową bioetyką” (ang. *the new bioethics*), dotyczy kwe-

¹ Termin *bioetyka* został utworzony na początku lat siedemdziesiątych XX wieku przez biologów, aby zachęcić do publicznej i profesjonalnej refleksji nad dwoma tematami, a mianowicie odpowiedzialnością za ekologię planety, od której zależy życie ludzkie oraz przyszłe skutki szybkiego postępu w naukach odnoszących się do potencjalnych modyfikacjach natury ludzkiej. Zasadniczo przyjmuje się, że pojęcie *bioetyka* wprowadził do nauki amerykański biochemik V.R. Potter, który wydał książkę pod tytułem: *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, N.J. 1971.

² Bioetyka początkowo była zakorzeniona w etyce teologicznej. Por. J. Fletcher, *Morals and Medicine*, Princeton, NJ 1954, passim. Wielkim obrońcą etyki chrześcijańskiej w odniesieniu do etyki medycznej był Paul Ramsey. Por. Tenże, *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control*, New Haven, CT 1970, passim; *The Patient as Person: Exploration in Medical Ethics*, New Haven 1970, passim; *Ethics at the Edges of Life. Medical and Legal Intersections*, New Haven, CT 1978, passim.

³ И. Силуянова, Биоэтика [в:] Православная Энциклопедия, ред. Алексей II, т. V, Москва 2002, с. 218: „Bioetyka (etyka biomedyczna) to interdyscyplinarna dziedzina wiedzy o granicach dopuszczalnego ingerowania w procesy życia i śmierci człowieka przy użyciu najnowszych technologii biomedycznych”, tamże, przekł. K.L.

stii proceduralnych, jak to dobrze ilustruje podejście do eutanazji traktowanej jako wspomagane przez lekarza samobójstwo (ang. *physician-assisted suicide*)⁴. W ujęciu bioetyki świeckiej świętość życia, która przez wieki stanowiła zasadniczą cechę medycznych wartości naszej cywilizacji, bardzo często nie jest zauważana i nie ma większego wpływu na główny nurt myślenia i wartościowania bioetycznego⁵.

W ostatnich kilkudziesięciu latach jesteśmy świadkami bardzo licznych odkryć naukowych w dziedzinie biologii oraz intensywnego rozwoju różnego rodzaju technologii naukowych, które umożliwiają eksperymenty medyczne oraz formy terapii, które do tej pory były nie do pomyślenia. Odkrycia naukowe i rozwój cywilizacji technicznej z jednej strony stanowią szansę dla poprawy jakości oraz przedłużania życia ludzkiego, a z drugiej strony przynoszą konkretne zagrożenia, zwłaszcza związane z nieosobowym traktowaniem człowieka i lekceważeniem jego ontologicznego statusu jako stworzenia Bożego⁶.

Metropolita Kallistos Ware zwraca uwagę, iż na poziomie etycznym najnowsze osiągnięcia w inżynierii genetycznej powodują problemy, o których się nawet nie śniło poprzedniemu pokoleniu. Towarzyszy temu szeroko rozpowszechniony rozkład instytucji małżeństwa i narastające odrzucanie tradycyjnej moralności seksualnej. Zdaniem Metropolity Dioklei wynika z tego oczywisty wniosek, że nie jest możliwe odniesienie się do tych problemów w sposób skuteczny, bez odważnego i pełnego twórczych inwencji powrotu do starochrześcijańskiej nauki o osobowym byciu człowiekiem (ang. *doctrine of human personhood*).⁷ Pytanie o to, kim jest człowiek w odniesieniu do tego, kim może się stać w wyniku różnorodnych eksperymentów biologicznych, nie może pozostawać bez odpowiedzi. Świadomość, że w wyniku manipulacji genetycznych jest zagrożona osobowa tożsamość człowieka, skłania do refleksji bioetycznej, uwzględniającej podstawowe prawdy antropologiczne i soteriologiczne obecne w Objawieniu i Tradycji Kościoła⁸. Taka refleksja jest konieczna, gdyż etyka świecka nie ma jednoznacznie określonych podstaw, a ponadto naznaczona jest wieloma niejasnościami, co może prowadzić do relatywizmu w podejściu do życia i śmierci.

⁴ Por. C. Dellekamp, *Euthanasia, Physician-assisted Suicide, and Christianity's Positive Relationship to the World*, "Christian Bioethics" 9(2003), no. 2–3, p. 163–185; T.H. Engelhardt Jr., *Physician-Assisted Death: Doctrinal Development vs. Christian Tradition*, "Christian Bioethics" 4(1998), no. 2, s. 115–121; Tenze, *Physician-Assisted Suicide Reconsidered: Dying as a Christian in Post-Christian Age*, "Christian Bioethics" 4(1998), no. 2, p. 143–167.

⁵ Por. N.M. de S. Cameron, *Christianity, Bioethics in*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, New York, NY 2004³, vol. 1, p. 402–406.

⁶ Por. Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos, *Christian Bioethics: Challenges in a Secularized Europe*, "Christian Bioethics" 14(2008), no. 1, s. 29–41.

⁷ Metropolitan Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, Geneva 2012, s. 26.

⁸ Por. M. Griniezakis, *Bioethical Dilemmas through Patristic Thought*, "Human Reproduction and Genetic Ethics" 8(2013), no. 2, p. 32–37.

Czy i w jakim stopniu prawosławne podejście do zagadnień bioetycznych jest oryginalne? W odpowiedzi na to pytanie, Tristram Engelhardt Jr pisze: „Etyka prawosławnych jest raczej liturgiczna, niż dyskursywna. To jest etyka zbudowana na przemienieniu, liturgicznym kulcie Boga, który przekracza ludzkie kategorie, ale który objawia się w kulcie. W tym przemieniającym kulcie, osoba znajduje swoją moralną tożsamość, a wspólnota znajduje swą integralność. Prawosławna etyka czyni krok do tyłu od bełkotu moralnej różnorodności, kierując się ku komunii/wspólnocie z Bogiem w Trójcy Osób. Prawosławna etyka często jawi się jako nie zaangażowana w popularne kwestie społeczne”⁹.

Współcześnie dość popularne jest twierdzenie, że Kościół prawosławny właściwie nie wypracował jakiegoś określonego systemu etycznego, który pomagałby wiernym w odniesieniu do problemów bioetycznych. Faktycznie, jeśli porównamy ilość dokumentów i publikacji w tej dziedzinie, które pochodzą ze środowisk prawosławnych z oficjalnym nauczaniem oraz naukowym i popularyzatorskim dorobkiem w dziedzinie bioetyki, jaki został wypracowany w Kościele rzymskokatolickim¹⁰, to wydawać się może, że dla prawosławnych nie są to kwestie priorytetowe. Czy tak jest w rzeczywistości? Czy prawosławni teologowie faktycznie nie traktują wystarczająco poważnie faktu, iż za sprawą odkryć nowych technologii biomedycznych znaleźliśmy się jako ludzkość na antropologicznej i społecznej równi pochyłej¹¹, z której zsuwamy się, począwszy od aborcji a kończąc na wspomaganym przez lekarza samobójstwie¹²? Czy jest prawdą, że prawosławni nie wypowiadają się na takie tematy, jak cięża zastępcza czy klonowanie ludzkich embrionów¹³? Czy nie jest ważne dla chrześcijańskiego Wschodu, jakie kryteria powinny być zastosowane w odniesieniu do kwestii moralnych? Jak rozumieć twierdzenie, że bioetyka prawosławna jest „raczej liturgiczna, niż dyskursywna”? Bliższe zapoznanie się z prawosławną refleksją bioetyczną pozwala na stwierdzenie, iż problematyka ta jest dla prawosławnych

⁹ T.H. Engelhardt Jr, *An Orthodox Approach to Bioethics*, w: *Living Orthodoxy in the Modern World*, red. A. Walker, C. Carras, London 1996, p. 108.

¹⁰ Por. *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, t. II, red. J. Brusilo, Tarnów 2012, passim.

¹¹ Por. Церковное общество совета по биомедицинской этике Московского Патриархата, *Православие и проблемы биоэтики*, Москва 2001, passim; В. Силуанова, *Современная медицина и Православие*, Москва 1998, passim.

¹² Por. И. Силуанова, *Биоэтика в России: Ценности и законы*, Москва 1997, passim; *Введение в биоэтику*, ред. Б. Юдин, Москва 1998, passim; Московский Патриархат, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, Москва 2001, passim.

¹³ Por. И. Балашев, *Геном человека, «терапевтическое клонирование» и статус эмбриона: Точка зрения православного христианина*, „Церковь и время” 2(15) 2001, с. 58–76; И. Силуанова, *Искушение клонированием, или Человек как подобие человека*, Москва 1998, passim; D. Demopoulos, *A Parallel to the Care Given the Soul: An Orthodox View of Cloning and Related Technologies*, [in:] *Beyond Cloning: Religion and the Remaking of Humanity*, ed. By R. Cole-Turner, Harrisburg, PA 2001, p. 124–136.

chrześcijan równie ważna, jak dla katolików¹⁴. Tym, co nas łączy, to głęboka prawda o świętości życia, którego dawcą jest sam Bóg w Trójcy Przenajświętszych Osób.

Prawosławni podkreślają, iż dar życia powinien być chroniony i przekazywany, jak również, że należy się o niego troszczyć, ponieważ jego wypełnienie dokonuje się w Bogu. Z prawosławnego punktu widzenia „teologiczna matryca kształtuje spójne źródło wartości do podejmowania decyzji bioetycznych”¹⁵. Nie jest zatem możliwe rozpatrywanie problemów bioetycznych bez odniesienia do istoty wiary przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Z założenia bioetyka prawosławna ma nie być zbiorem reguł, wskazówek czy zaleceń, które mają kształtować decyzje człowieka. Takie podejście wynika z ograniczonego zaufania do ludzkiego rozumu (gr. *dianoia*, łac. *ratio*, cs. *rozum*), który w wyniku grzechu Pierwszych Rodziców, został zaciemniony i nie jest w pełni zdolny do bezbłędnego rozróżniania dobra i zła.

Prawosławna bioetyka raczej wskazuje człowiekowi drogę wiodącą ku przebóstwieniu (gr. *theosis*), niż podaje mu wytyczne pomagające w osiągnięciu moralnej uczciwości. Charakterystyczne dla tej, wiodącej ku przebóstwieniu (gr. *theosis*), drogi życia jest bardziej akcent na kult oddawany Bogu, niż intelektualną analizę, jak również bardziej na transcendentnego i osobowego Boga, niż dyskursywne zasady postępowania. Zachęca do wejścia we wspólnotę (gr. *koinonia*) z Osobami Trójcy Przenajświętszej poprzez wspólnotę zjednoczoną w komunii eucharystycznej¹⁶. Taki dyskurs myślowy ma swoje początki w antropologii teologiczno-filozoficznej, wypracowanej przez Ojców Kościoła. W odniesieniu do przesłanek biblijnych oraz doświadczenia egzystencjalnego podkreślali oni misterium osoby ludzkiej, której nigdy nie będziemy w stanie ogarnąć naszym rozumem i adekwatnie określić w kategoriach racjonalnych. Spośród wielu zagadnień antropologicznych, które pozostają w nierozzerwalnej relacji do współczesnych problemów bioetycznych postaram się wskazać najważniejsze. W kolejnych częściach niniejszego referatu zostaną wskazane istotne założenia antropologii chrześcijaństwa Wschodniego, bez uwzględnienia których nie jest możliwe odniesienie się do problematyki bioetycznej z prawosławnego punktu widzenia.

Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże

Chrześcijańska antropologia jest mocno zakorzeniona w starotestamentalnym rozumieniu pochodzenia i przeznaczenia osoby ludzkiej. W księdze Rodzaju zostało

¹⁴ Por. T.H. Engelhardt Jr, *Medicine and the Biomedical Sciences After God: Do Right-Worshipping Christians Know More Than Others About the Content of Morality?*, “Christian Bioethics” 8(2002), no. 2, p. 202–219; S.S. Harakas, *An Eastern Orthodox Approach to Bioethics*, “The Journal of Medicine and Philosophy” 18(1993), issue 6, p. 531–548.

¹⁵ S.S. Harakas, *Eastern Orthodox Christianity, Bioethics in*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, New York, NY 2004³, vol. 2, p. 691.

¹⁶ Por. T.H. Engelhardt Jr, *An Orthodox Approach to Bioethics*, p. 109.

napisane, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26–27). Tchnienie życia, jakim został obdarzony człowiek pochodzi od Tchnienia samego Boga (por. Rdz 2,7). Ten pierwiastek duchowy Ojcowie Kościoła utożsamiali z duszą, lub też z Duchem Bożym, który ożywia ludzkie życie od samego początku, czyli od momentu poczęcia. Prawdę tę wyraża Psalmista w słowach: „Twe ręce mnie uczyniły i ukształtowały” (Ps 119, 73) oraz „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki” (Ps 139, 13). Bóg Stworzyciel nie tylko stwarza ciało człowieka, ale również kształtuje jego serce (por. Ps 33, 15), czyli zarówno fizjologiczne, jak i duchowe centrum osoby ludzkiej. Z Księgi Mądrości dowiadujemy się, że to Bóg „ulepił” człowieka oraz „tchnął w niego duszę działającą i napełnił duchem żywotnym” (Mdr 15,11). Jeśli zatem Bóg stwarza duszę wraz z ciałem i obdarza tchnieniem życia, jak to potwierdza tradycja chrześcijańska, to czyni to w tym celu, aby cała osoba ludzka od samego początku swego życia mogła uczestniczyć w życiu swego Stwórcy¹⁷. W wyniku aktu stworzenia człowiek jest nosicielem obrazu Bożego, co oznacza, że zarazem jest ucieleśnionym duchem oraz uduchowionym ciałem. Z tego faktu wynika również zasadniczy cel jego istnienia. Od momentu poczęcia, poprzez dojrzewanie i dorosłość aż do fizycznej śmierci człowiek jest powołany do coraz to pełniejszego uczestnictwa w osobowym życiu samego Boga¹⁸.

Refleksja nad faktem stworzenia na obraz i podobieństwo Boże ma wielkie znaczenie w dyskusji nad takimi problemami, jak aborcja¹⁹ czy eutanazja²⁰, gdyż pomaga w określeniu granic życia ludzkiego. Od kilkudziesięciu lat trwa ożywiona debata w odniesieniu do pytania: kiedy rozpoczyna się życie ludzkie? Niektórzy naukowcy utrzymują, iż embrión (ang. *embryo*) nie może być uważany za człowieka, gdyż jego system nerwowy nie jest zintegrowany, inni uważają, że płód (ang. *fetus*) nie jest prawdziwie człowiekiem, dopóki nie zacznie się poruszać w łonie matki lub też dopóki się nie urodzi²¹. Jeszcze inni starają się dowieść, że noworodek musi się wykazać dobrym zdrowiem, potencjalną inteligencją czy brakiem defektów genetycznych, aby mógł uzyskać społeczny status „osoby” – w przeciwnym bowiem razie społeczeństwo nie ma obowiązku, aby go żywić i podtrzymywać jego życie. Przy tego rodzaju kryteriach dzieci autystyczne czy dzieci z zespołem Downa tracą wszelkie roszczenia co dalszego życia. Powyżej przedstawione poglądy co do początku osobowego życia człowieka można określić jako „opóźniony czy też przesunięty w czasie początek

¹⁷ Por. J. Breck, *God With Us. Critical Issues in Christian Life and Faith*, Crestwood, NY 2003, p. 41–42.

¹⁸ Por. Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV, 38.

¹⁹ Por. J. Breck, *God With Us. Critical Issues in Christian Life and Faith*, p. 56–61.

²⁰ Por. Tenże, *Euthanasia and the Quality of Life Debate*, „Christian Bioethics” 1(1996), no. 3, p. 322–337.

²¹ Na temat stanowiska Kościoła prawosławnego w odniesieniu do osobowego rozumienia embrióna i płodu zob. N. Koios, *Embryo and foetus as seen by Orthodox Church*, „Periodicum Biologorum” 111(2009), no. p. s. 359–363.

życia” (ang. *delayed animation*), będący w zdecydowanej opozycji do stanowiska prawosławia, nauczającego o „natychmiastowym początku życia” (ang. *immediate animation*) osoby ludzkiej, które następuje w wyniku zapłodnienia, kiedy to dochodzi do powstania zygoty, czyli połączenia się jądra plemnika i komórki jajowej. Na chrześcijańskim Wschodzie aborcję zawsze uważano za morderstwo. Początek życia ludzkiego jest również początkiem genetycznej wyjątkowości (ang. *genetic uniqueness*) człowieka i to nie tylko na poziomie fizycznym czy fizjologicznym, ale również na poziomie duchowym, gdyż człowiek został stworzony jako byt duchowy, w którym dusza i ciało są ze sobą nierozzerwalnie połączone aż do momentu śmierci. Od początku osoba ludzka jest stworzona na obraz Boży jako „zindywidualizowane istnienie” (ang. *individuated existence*). Z faktu stworzenia na obraz Boży wynika, że człowiek jest osobą i to nie tylko dlatego, że został obdarzony zdolnością do rozwinięcia się w „pełny byt ludzki” (ang. *a complete human being*), ale przede wszystkim z tego powodu, iż w każdym stadium swej ludzkiej egzystencji jest nosicielem i objawicielem obrazu Osobowego Boga w Trójcy Osób. Trójosobowy Bóg chrześcijańskiego Objawienia, który wszystko powołuje do istnienia, podtrzymuje też ludzkie życie w ustawicznym dążeniu do zamierzonego przez Siebie celu, a mianowicie, aby człowiek osiągał coraz doskonalsze podobieństwo do swego Stwórcy²².

Misterium osoby ludzkiej

Osoba ludzka jest najbardziej wzniosłym wyrazem stwórczej aktywności Boga²³. Z faktu stworzenia człowieka, czyli mężczyzny i kobiety, na obraz i podobieństwo Boże, wynika, iż Bóg jest zarówno początkiem, jak i przeznaczeniem stworzonego ludzkiego życia. Obraz Boży nie tyle się urzeczywistnia w osobach ludzkich poprzez jakieś określone cechy czy zdolności (jak np. miłość czy rozum), co poprzez „szczególną osobową jakość” (ang. *the distinctive personal quality*), która stawia człowieka ponad wszelkimi innymi bytami cielesnymi. Tę „jakość” współcześni teologowie greccy utożsamiają z „osobowym istnieniem człowieka” (ang. *human personhood*), czyli darowaną przez Boga zdolnością do bycia w relacji z Bogiem, ze sobą i z innymi. W tym sensie jesteśmy prawdziwie osobami, o ile odzwierciedlamy „ostateczne istnienie osobowe Boga” (ang. *the ultimate personhood of God*), będące pełną wzajemnością miłości pomiędzy Osobami: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego²⁴. Osoba

²² Por. J. Breck, *God With Us. Critical Issues in Christian Life and Faith*, p. 22–24.

²³ Tenże, *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*, Crestwood, NY 1998, p. 29.

²⁴ Bp. Kallistos Ware, *The Uniqueness of the Human Person*, w: *Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*, Westport, CT 1996, p. 3: “The God who is essential to my personhood, without whom I cannot be genuinely human, is a God of mutual love: not a simple monad, not one person loving himself alone, but three persons – Father, Son and Holy Spirit – loving one another in reciprocal relationship”.

ludzka jest zasadniczo relacyjna, ponieważ została stworzona przez Boga w taki sposób, który uzdolnia ją do akceptacji Bożego zaproszenia i osiągnięcia sposobu istnienia wzorowanego na sposobie istnienia Trójcy Świętej. Człowiek staje się osobą, gdy nie jest ograniczony do swych własnych elementów składowych (ang. *own constituent elements*), ale spotyka się z innym w miłości. W takim ujęciu indywidualizm, czyli autonomia i samowystarczalność, nie jest dojrzałym istnieniem osobowym, ale jego zniekształceniem²⁵.

Rozumienie osoby ludzkiej w chrześcijaństwie wschodnim uwarunkowane jest refleksją nad osobowym istnieniem Boga w Trójcy. Koncepcja osoby ludzkiej stanowi wynik kształtowania się zakresu pojęcia osoba (gr. *hypostasis, prosopon*) w odniesieniu do Osób Boskich. Problemy teologiczne związane z rozumieniem osoby, zarówno Boskiej, jak i ludzkiej, sięgają IV wieku, kiedy to Ojcowie Kapadoccy zmagali się z wyrażeniem Bożej jedności i różnicy, a więc równoczesności w Bogu monady i triady. Zdaniem Włodzimierza Łoskiego: „Teologia trynitarna odkrywa nam nowy aspekt ludzkiej rzeczywistości, gdyż filozofia antyczna nie знаła pojęcia osoby. Myślenie greckie nie potrafiło wyjść z ram atomistycznej koncepcji indywiduum, natomiast myślenie rzymskie szło drogą od maski do roli, i określało osobę w jej stosunkach jurydycznych. Jedynie objawienie Trójcy, jedyny fundament antropologii chrześcijańskiej przyniosło z sobą absolutne potwierdzenie osoby”²⁶.

W samym pojęciu osoba (gr. *prosopon*) ukryta jest prawda o jej relacyjności. Etymologiczna analiza starogreckiego słowa *prosopon* jednoznacznie wskazuje na fakt, że człowiek posiada oblicze, twarz (gr. *ops*, w dopełniaczu *opos*) skierowaną ku (gr. *pros*) komuś lub czemuś, czyli że jest naprzeciw kogoś innego, w relacji, lub w powiązaniu z kimś innym²⁷, że jest naprzeciw oczu innego²⁸. W tym kontekście warto przypomnieć, że już w ósmym tygodniu od poczęcia zaczyna się proces kształtowania twarzy u embriona, która nabiera pełnego wyrazu dokładnie w trzecim miesiącu. Zdumiewający i przerażający zarazem jest fakt, że to właśnie wtedy – w trzecim miesiącu życia embriona – wtedy, gdy zostaje ukształtowane ludzkie oblicze²⁹ oraz kończy się formowanie wszystkich narządów, najczęściej, zwłaszcza w Rosji, dokonywane są aborcje³⁰. Obrazuje to jednoznacznie, iż świadomie zabijane są w łonach swych matek osoby ludzkie.

²⁵ Por. A.N. Papathanasiou, *An Orphan or A Bride? The Human Self, Collective Identities and Conversion. An Orthodox Approach*, w: *Thinking Modernity. Towards a Reconfiguration of the Relationship between Theology and Modern Culture*, red. A.E. Kattan, F.A. Georgi, Tripoli 2010, p. 146.

²⁶ W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 24–25.

²⁷ Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, transl. by E. Briere, Crestwood, NY 1984, p. 20.

²⁸ J. Zizioulas, *From Prosopeton to Prosopon*, w: *Tributes in Honour of Metropolitan of Chalcedon*, Thessaloniki 1977, p. 290.

²⁹ Por. Ch. Vaughan, *Come comincia la vita*, Firenze 1988, p. 69.

³⁰ Por. В. Зелинский, *Благодарение жизни. От биоэтики к премудрости (попытка православного осмысления, „Церковь и время” 3(12)2000, с. 117.*

Człowiek jako rzeczywistość duchowo-psychiczno-fizjologiczna

Bóg jest Stwórcą zarówno rzeczywistości materialnej, jak i duchowej. W osobie ludzkiej materia i duch współ-przenikają się. Ciało, dusza i umysł (utożsamiany z duchem) konstytuują psychosomatyczną jedność ludzkiego życia. Traktowanie człowieka jako ucieleśnionego ducha lub też uduchowionego ciała było powszechne w tradycji semickiej³¹. Choć chrześcijaństwo wiele zaczerpnęło z filozoficznej terminologii greckiej, to jednak w żaden sposób nie zrezygnowało z pojmowania człowieka jako osobowej rzeczywistości duchowo-materialnej, która powoływana jest do życia i podtrzymywana w istnieniu przez Boga. Stąd też wszelkie formy redukcjonizmu antropologicznego traktowane były od początku istnienia Kościoła jako niezgodne z prawdą objawioną i stanowiące zagrożenie dla całościowego rozumienia osoby ludzkiej.

Człowiek stworzony przez Boga jako rzeczywistość duchowo-psychiczno-fizjologiczna, powołany jest we wszystkich swych wymiarach do zbawienia. Św. Grzegorz Teolog dowodził, iż: „Człowiek nie może odłączyć się od materii bez przestania bycia człowiekiem”³². Dzielenie człowieka na ciało i duszę, gdzie każde z nich jest oddzielne i niezależne, jest symptomem utraty całościowości. Christos Yannaras słusznie podkreśla, że rozróżnienie na duszę oraz ciało, obecne w przekazie biblijnym i myśli patrystycznej, nie ma charakteru ontologicznego, jak to jest w przypadku rozróżnienia pomiędzy naturą i osobą czy między naturą i energiami. Nie odnosi się ono do *bytu* człowieka, ale do sposobu jego istnienia³³. Chrystus przyszedł na świat, aby zbawić całego człowieka, całą osobę ludzką we wszystkich wymiarach jego osobowego bycia. W perspektywie soteriologicznej jakiegokolwiek podziały osoby ludzkiej nie mają większego sensu. Dzięki przyjściu Chrystusa pojmowanie człowieka dokonuje się na zupełnie innej płaszczyźnie. Ten ogląd daleki jest od jedynie rozumowego poznania. Chrystus staje się całym człowiekiem i zbawia całego człowieka³⁴. Prawda o integralności osoby ludzkiej, nie jest tylko jedną z istotnych podstaw antropologii

³¹ Tradycja hebrajska nie zna pojęcia dualizmu substancjalnego pomiędzy duszą i ciałem. Wynika to z faktu, iż pasterski lud hebrajski mający do czynienia z konkretną naturą i siłami przyrody, nie wytworzył terminu na oznaczenie ciała bez duszy. Hebrajskie pojęcie *basar* to nie jest ciało odrębne od duszy, lecz cały człowiek – całość psychofizyczna czy psychosomatyczna, cała żywa istota. Warto zauważyć, że choć w antropologii hebrajskiej nie ma dwoistości: dusza i ciało, która jest tak charakterystyczna dla filozoficznej myśli Platona czy Plotyna, to zdecydowanie wyróżnione jest w człowieku złozenie, ale nie duszy i ciała, lecz duszy i prochu, który pozostaje, gdy dusza odchodzi. Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, przeł. J. Kowalczyk, Warszawa 1973, s. 65–71; J. Chryssavgis, *Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John the Ladder*, Brookline, Mass. 1989, p. 38.

³² Św. Grzegorz Teolog, *Orationes* 26,13, PG 35, 1245B.

³³ Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, p. 111.

³⁴ K. Leśniewski, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 39.

chrześcijańskiej, ale ma bardzo praktyczne odniesienie do rozwiązywania problemów bioetycznych. Stanowi bowiem bardzo ważny argument w obronie życia zarówno nienarodzonych, jak i ludzi terminalnie chorych, którzy chcieliby sobie z pomocą lekarza odebrać życie.

Człowiek jako twórca na wzór Boga Stwórcy

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat jesteśmy świadkami ogromnego postępu technicznego i biotechnologicznego na kanwie badań naukowych, których celem jest poprawa jakości oraz przedłużenie życia ludzkiego. Ta zdolność osoby ludzkiej do tworzenia wynika z faktu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga Stwórcy. Zatem cywilizacyjny rozwój naukowo-techniczny ma swoje uzasadnienie teologiczne w zdolności, którą Bóg obdarzył pierwszych ludzi: Adama i Ewę, aby troszczyli się o ogród Eden, a więc go uprawiali i doglądali (por. Rdz 2,15). Twórczość jest wpleciona w naturę osoby ludzkiej, która jako obraz Boży (por. Rdz 1,27) została obdarzona wolnością i jest wyjątkową rzeczywistością w całym świecie stworzonym. Z biblijnego opisu stworzenia człowieka, według którego Bóg „ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7) wynika, że osoba ludzka jako „istota żywa” czy „żyjąca dusza” jest duchem twórczym, a więc ma w swej naturze coś z Boskiej twórczości. Ten wielki dar Boży wymaga jednak ze strony człowieka skorzystania ze zdolności do „rozdzielania duchów” (por. 1 Kor 12, 10), aby właściwie ukierunkować swą zdolność do tworzenia.

Człowiek ze względu na swoje Boskie pochodzenie jest w sposób naturalny powołany do tworzenia. Ojcowie Kościoła traktowali twórczość osoby ludzkiej w łączności z kategorią współdziałania/współpracy (gr. *synergeia*), aby wskazywać, że osoba ludzka jako byt twórczy może być współpracownikiem Boga. Faktem jest, że człowiek w ramach swej wolności stworzonej może współdziałać z Bogiem, ale nie dzieje się to automatycznie. Osoba ludzka w procesie tworzenia ma możliwość wyboru jednoczenia się z niestworzonymi Energiami Boskimi lub też jednoczenia się ze stworzonymi energiami osobowego zła. Z tego też wynika, że jeśli człowiek nie będzie miał rozświetlonego umysłu (gr. *nous*) przez Słowo Boże, to nie będzie w stanie właściwie rozróżnić rzeczywistości duchowych, by wchodzić w synergię z niestworzonymi Energiami Boskimi, a nie z energiami demonicznymi.

Kategoria „synergii” (gr. *synergeia*), tak istotna w prawosławnej antropologii, ma również wielkie znaczenie w odniesieniu do procesu leczenia, dokonującego się przy zaangażowaniu lekarza. Potwierdzają to słowa z księgi Syracha: „Czcij lekarza czią należną z powodu jego posług, albowiem i jego stworzył Pan. Od Najwyższego pochodzi uzdrowienie, i od Króla dar się otrzymuje. Wiedza lekarza podnosi mu głowę, nawet i wobec możnowładców będą go podziwiać. Pan stworzył z ziemi lekarstwa,

a człowiek mądry nie będzie nimi gardził” (Syr 38, 1–4). Z powyższej perykopy jednoznacznie wynika, iż Bóg jest Stwórcą lekarstw i to od Niego pochodzi uzdrowienie³⁵. Choć dowartościowana jest tu rola lekarza jako tego, który posiada wielką wiedzę, to jednak nie jest on sprawcą uzdrowienia. W tym sensie można powiedzieć, że lekarz ma do wypełnienia funkcję służebną zarówno wobec Boga, który go stworzył i uzdolnił do opanowania wiedzy medycznej, jak też wobec pacjenta, gdyż jest współpracownikiem Boga w procesie uzdrawiania chorego. Stąd też możemy wyprowadzić ostrzeżenie dla lekarzy, którzy zapominają, lub też nie chcą pamiętać, że ich rola ma polegać na leczeniu i ratowaniu życia, a nie na byciu twórcą i modyfikatorem ludzkich istnień.

W tradycji chrześcijaństwa wschodniego było wielu świętych lekarzy³⁶. Kościół prawosławny w ramach swej misji ewangelizacyjnej w minionych wiekach tworzył szpitale i centra medyczne, jak również podkreślał znaczenie medycyny, ale zawsze praktyki medyczne starał się łączyć z praktykami duchowymi³⁷. Traktując ciało jako „świątynię duszy” podchodził do leczenia człowieka w sposób synergiczny³⁸, co miało swą antropologiczną podstawę w uznaniu, iż człowiek jest wyjątkową psychosomatyczną całością.

Człowiek upadły i odkupiony

Człowiekowi po stworzeniu została przez Boga powierzona misja, której celem miało być doskonale urzeczywistnienie teandrycznego wymiaru świata. Św. Maksym Wyznawca wskazał na pięć poziomów podziałów, którym podlegało stworzenie oraz odpowiadających im połączeniom, będącym zadaniem człowieka, co miało się

³⁵ S.S. Harakas, *For the Health of Body and Soul: An Eastern Orthodox Introduction to Bioethics*, Brookline, Mass. 1980, p. 5–6: “The Church has always recognized two dimensions to the healing process. On the one hand is the recognition that our whole life is in the hands of God. We are – body and soul – his creatures [...] He is, in the first and most fundamental sense, ‘the healer of soul and body’, as it says in the Orthodox priest’s ‘Prayer Book’. [...] But to emphasize the healing power of God does not mean that human efforts at healing are down-graded. On the contrary, medical treatment is also seen as a human cooperation with God’s healing purposes and goals. Orthodox teaching recognizes a place for human effort, striving and cooperating with God’s will. Technically known as ‘synergy,’ this belief requires the exercise of human talents and abilities for salvation, for spiritual growth, for moral behavior, for achievement of human potential as well as for the fulfillment of God’s will in all things related to our community and social life”.

³⁶ Por. D.J. Constantelos, *Physicians-Priests in the Medieval Greek Church*, “The Greek Orthodox Theological Review” 11(1966), p. 141–153; H.J. Magoulias, *The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries*, “Byzantinische Zeitschrift” 57(1964), p. 127–50.

³⁷ Por. G.B. Ferngren, *Medicine & Health Care in Early Christianity*, Baltimore, Maryland 2009, passim; A.T. Crislip, *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor, Michigan 2005, passim.

³⁸ Por. S.S. Harakas, *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition: faith, liturgy, and wholeness*, New York, NY 1990, passim.

dokonać w procesie mediacji poprzez współdziałanie (gr. *synergeia*) stworzonej wolności i niestworzonej łaski. Dla św. Maksyma Wyznawcy, tak jak i dla Nemezjusza z Emezy, człowiek to nie tylko mikrokosmos, ale również mediator³⁹. Osoba ludzka zatem miała być mediatorem pomiędzy dwoma płaciami: męską a żeńską, pomiędzy rajem a zamieszkałym światem, pomiędzy niebem a ziemią, pomiędzy rzeczywistością rozumną a rzeczywistością zmysłową i w końcu pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniem⁴⁰. Adam powinien był przewyciężyć te podziały przez świadome działanie i w wyniku tego działania miał połączyć w sobie pełnię stworzonego świata i zarazem osiągnąć przebóstwienie (gr. *theosis*).

Upadek sprawił, że człowiek nie zdołał wypełnić swego powołania. W wyniku grzechu Pierwszych Rodziców człowiek znalazł się we władzy Złego. Po zerwaniu relacji z Bogiem natura ludzka stała się nienaturalna. Umysł człowieka, zamiast karmić się niestworzoną Boską Światłością, zwrócił się ku materii i jego udziałem stała się demoniczna ciemność. Gdy umysł (gr. *nous*) przestał się karmić Bogiem, to do duszy (gr. *psyche*) przestała docierać niestworzona Boska Światłość i dusza przestała się dzielić nią z ciałem. Co gorsze, dusza stała się swoistym pasożytem ciała, gdyż zaczęły pojawiać się w niej żądze i pożądlivości (gr. *pathi*). Ostatecznie, samo ciało też pasożytuje na świecie ziemskim, gdyż aby podtrzymać swe biologiczne życie zabija i podlega śmierci. Spustoszenie wskutek grzechu Pierwszych Rodziców staje się zatem udziałem całej osoby ludzkiej, jak również prowadzi do chaosu i cierpienia wszystkich stworzeń (por. Rdz 8, 19–25) oraz do dramatu całego kosmosu⁴¹.

Upadek Adama i Ewy ma ścisły związek z pojawieniem się lęku przed śmiercią. Zerwanie z Bogiem spowodowało egzystencjalną samotność, która stanowi przedsmak śmiertelności. Z opisu upadku Pierwszych Rodziców jednoznacznie wynika, że po grzechu Adam odczuł, że istnieje jako jednostka (ang. *existing as an individual*), czemu towarzyszyło głębokie poczucie osamotnienia oraz osobistej niezdolności do czerpania życia spoza siebie. W głębi swej natury człowiek intuicyjnie odkrył rozróżnienie pomiędzy „prawdziwym życiem”, które jest przekazywane i przeżywane wspólnie a śmiertelną indywidualizacją istnienia (ang. *the mortal individualization of existence*).

³⁹ L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, Crestwood, NY 1985, p. 74: “[...] the universe is seen as a *makranthropos*, a man enlarged. In itself this represents an opposite perspective to that of man as microcosm, but the concepts are, of course, parallel. As the world contains visible and invisible things, likewise man consists of body and soul. [...] This analogy between man and the universe, however, is not only a static fact. The duality should be transformed into a unity, unthreatened by dissolution. This task of unification is attributed to man as microcosm and mediator, though this task is refused by man a sinner, who lets himself depend on the world (especially in its sensible element) rather than mastering it.”

⁴⁰ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago and La Salle, Illinois 1995, p. 373–427.

⁴¹ Por. Ch. Yannaras, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, transl. by K. Schram, Edinburgh 1991, p. 85.

Tego pierwotnego lęku Adama nie można traktować jedynie jako obrazu czy symbolu, gdyż w głębi duszy naznaczony nim jest każdy człowiek od pierwszego momentu po przyjściu na świat⁴². Po upadku, hipostaza ludzkiego podmiotu (ang. *the hypostasis of the human subject*) stała się biologiczna, a energie natury (ang. *the energies of nature*), czyli energie psychosomatyczne (ang. *the psychosomatic energies*) niezbędne w służbie życia, zaczęły służyć jedynie jednostkowemu przetrwaniu (ang. *individual survival*). Człowiek nie przestał być osobą, obrazem Bożym, a jedynie ten obraz jest przyodziany w „odzienie ze skór” (por. Rdz 3,21) absurdalności, zepsucia i śmiertelności⁴³. Bóg ograniczając człowieka do jego biologicznej jednostkowości (ang. *biological individuality*), tym samym wyznacza granicę grzechowi, niepowodzeniu życia i zepsuciu. Christos Yannaras podkreśla, że śmierć nie usuwa samego człowieka, ale zepsucie dookoła niego. Śmierć nie dotyka osoby ludzkiej, którą Bóg powołał do istnienia, lecz usuwa i znosi fałszywą hipostazę życia (ang. *the false hypostasis of life*), czyli biologiczną jednostkowość, w którą człowiek przyodził się wskutek upadku. Śmierć, będąca skutkiem grzechu, unieważnia i uchyla okrycie zepsucia, wyzwalaając egzystencjalne możliwości osoby ludzkiej. Po upadku Bóg nie pozostawia człowieka samego. Poprzez Wcielenie, będące początkiem zbawienia i odnowy ludzkości, zostaje otwarta droga, aby osoba ludzka stała się raz jeszcze hipostazą życia, tym razem nie życia biologicznego – zniszczalnego i czasowego, lecz życia niezniszczalnego i nieśmiertelnego⁴⁴.

Bóg bowiem jest wierny Swoim planom. Misję Adama wypełnił Niebieski Adam – Chrystus. Miłość Boża na nowo otwiera człowiekowi drogę do przebóstwienia (gr. *theosis*), poprzez urzeczywistnienie syntezy Boga i świata stworzonego. Nowy Adam przez Wcielenie, śmierć i Zmartwychwstanie, przewyciężył wszystkie podziały starego stworzenia i zapoczątkował nowe stworzenie. Przez narodziny z Dziewicy Jezus Chrystus przewyciężył podział płci. Na Krzyżu zjednoczył ziemski kosmos z rajem. Po zmartwychwstaniu Ciało Chrystusa, przewyciężywszy ograniczenia przestrzenne, jednoczy w sobie niebo i ziemię. W wyniku wniebowstąpienia Chrystusa dokonano się zjednoczenie świata niebiańskiego ze światem ziemskim. Gdy zasiadł po Prawicy Boga Ojca to wprowadził naturę ludzką do Trójcy Świętej, a tym samym podniósł ją ponad zastępy aniołów.⁴⁵

Człowiek wezwany do zbawienia i przebóstwienia

Człowieka na przestrzeni dziejów nurtuje pytanie: „Jak mogę być zbawiony?”. Chrześcijańską odpowiedź na powyższe pytanie znaleźć można w pierwszym roz-

⁴² Por. Tamże, s. 86–87.

⁴³ Por. P. Nellas, *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, Crestwood, NY 1987, p. 43–91.

⁴⁴ Tamże, p. 88.

⁴⁵ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 56–57.

dziale Ewangelii według św. Mateusza: „Nadasz Mu imię Jezus, On bowiem zbawi lud swój od grzechów ich” (Mt 1, 21). Jezus Chrystus – Bóg wcielony – przychodzi do świata jako nosiciel zbawienia. W prawosławnej refleksji nad zbawieniem człowieka szczególnie istotne są cztery podstawowe zagadnienia:

- A. Zbawienie jest rzeczywistością osobową, ponieważ dokonuje się w osobie Jezusa Chrystusa.
- B. Zbawienie to uczestnictwo w życiu Osobowego Boga i jako takie nie jest rzeczywistością legalistyczną (czyli jakąś zewnętrzną prawną transakcją, polegającą jedynie na przebaczeniu grzechów i udzieleniu zewnętrznej prawości), lecz rzeczywistością organiczną, która w swej istocie jest oczyszczeniem z grzeszności oraz osobistym doznaniem duchowego uzdrowienia.
- C. Zbawienie jest rzeczywistością eklezjalną. Dokonuje się ono we wspólnocie Kościoła – Ciała Chrystusa oraz w komunii sakramentalnej.
- D. Zbawienie nie ogranicza się jedynie do samego człowieka, lecz dotyczy również całego wszechświata. Osoba ludzka nie jest zbawiana od świata, ale wraz ze światem.⁴⁶

Integralnie pojmowane zbawienie prawosławie przejęło z nauczania Wschodnich Ojców Kościoła, którzy soteriologię łączyli z antropologią i eklezjologią. Chryścijaństwo Wschodnie już w pierwszych wiekach nie traktowało zbawienia jako rzeczywistości odnoszącej się jedynie do czasów ostatecznych (gr. *eschata*), lecz jako dar Boży, w którym można już mieć udział po tej stronie życia. Tak rozumiane zbawienie określano jako przebóstwienie (gr. *theosis*). Z nauczania Greckich Ojców Kościoła jednoznacznie wynika, że przebóstwienie to największy dar Boga dany człowiekowi, a zarazem cel jego istnienia⁴⁷. Już bowiem św. Ireneusz z Lyonu głosił, iż „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”⁴⁸. Nie powinno więc dziwić, że przebóstwienie jest „religijnym ideałem prawosławia”⁴⁹.

Przebóstwienie osoby ludzkiej jest wydarzeniem mistycznym, które dokonuje się dzięki nadprzyrodzonej mocy Boga⁵⁰. Nie sposób go zrozumieć, gdyż opisanie

⁴⁶ Por. Metropolita Kallistos Ware, *Zbawienie i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, przeł. W. Misijuk, K. Leśniewski, w: Tenże, *Tam skarb twój, gdzie serce Twoje...*, red. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin 2011, s. 227–228.

⁴⁷ J. Gross, *La divinization du chrétien d'après Pères grecs*, Paris 1938, p. 344. Por. N. Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, passim.

⁴⁸ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* V, PG 7, 1120. Por. V. Lossky, *Redemption and Deification*, w: Tenże, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY 1985, p. 97: “The Fathers and Orthodox Theologians have repeated them in every century with the same emphasis, wishing to sum up in this striking sentence the very essence of Christianity: and ineffable descent of God to the ultimate limit of our fallen human condition, even unto death – a descent of God which opens to men a path of ascent, the unlimited vistas of the union of created being with the Divinity”.

⁴⁹ Archimandrit Kiprian Kern, *Antropologija swiatogo Grigorija Palamy*, Paris 1950, p. 394.

⁵⁰ G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 130.

go przekracza możliwości człowieka. W celu wyjaśnienia pojęcia przebóstwienie niezbędne jest odwołanie się do rozróżnienia pomiędzy sferami łaski i natury. Św. Maksym Wyznawca nauczał, iż w przebóstwieniu osoba ludzka poprzez łaskę staje się tym wszystkim, czym Bóg jest z natury, oczywiście „oprócz tożsamości istoty”⁵¹. Człowiek staje się „bogiem przez łaskę”, ale nie „bogiem z natury”, co oznacza, że pozostaje stworzeniem równocześnie stając się bogiem przez łaskę. Podobnie i Chrystus pozostał Bogiem, stając się człowiekiem poprzez Wcielenie⁵². W odniesieniu do przebóstwienia rozróżnienie między naturą i łaską w tradycji chrześcijaństwa wschodniego jest powiązane z rozróżnieniem między Istotą Boga i Jego niestworzonymi Energiami. Nie jest możliwe dla człowieka, aby miał uczestnictwo w Boskiej Naturze; może jedynie mieć udział w niestworzonych Boskich Energiach. Istota (gr. *ousia*) Boga oznacza Boga w Jego absolutnej inności oraz transcendencji i z tego też względu w żaden sposób nie jest dostępna osobie ludzkiej. Niestworzone Boskie Energie oznaczają Boga w Jego bliskości i immanencji. To poprzez nie Bóg jest otwarty na uczestnictwo (gr. *methesos*) i relację (gr. *schesis*) z człowiekiem. Prawdę tę precyzyjnie wyjaśnił św. Bazyli Wielki: „Naszego Boga poznajemy przez sposoby Jego Działania [Energie], ale nie występujemy z roszczeniem, że dosiegamy samej Jego Istoty. Działania [Energie] Boga zniżają się do naszego poziomu, ale Jego Istota pozostaje dla nas niedostępna.”⁵³ Objawieniem niestworzonych Boskich Energii jest Boża Światłość, jaką jaśniał Jezus podczas Przemienienia na Górze Tabor. Również święci doświadczają ich jako światło, które rozjaśnia nie tylko ich umysł, ale rozświetla całe ich ciało. Osoba ludzka uczestnicząc na zasadzie synergii, czyli zjednoczenia swych stworzonych energii z niestworzonymi Energiami Boskimi, nie traci swojej tożsamości, lecz doświadcza w szczególny sposób jej potwierdzenia. Człowiek w przebóstwieniu ciągle pozostaje człowiekiem, a Bóg ciągle pozostaje Bogiem, czyli Kimś całkowicie innym od człowieka. Warto podkreślić, że rozróżnienie między Istotą i Energiami w Bogu nie tylko umożliwia mistyczne i osobowe spotkanie Boga i człowieka, ale zarazem pomaga w uniknięciu pułapki panteizmu.⁵⁴

W tradycji prawosławnej bardzo podkreśla się, że zbawienie i przebóstwienie wymaga dobrowolnego współdziałania (gr. *synergeia*) ludzkiej wolności oraz łaski Bożej. Trzeba jednak pamiętać, iż to, co czyni Bóg jest nieskończenie większe i ważniejsze od tego, co czyni człowiek. Chrześcijanie mają być „współpracownikami” (gr. *synergoi*) Bożej łaski, a to oznacza gotowość do odpowiedzi na Boże zaproszenie. Łaska Boża, choć jest nieodzowna do zbawienia, w żaden sposób nie zniewala woli

⁵¹ Św. Maksym Wyznawca, *Ambigua*, PG 91, 1308B.

⁵² Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 76–77.

⁵³ Św. Bazyli Wielki, *List* 234. Cyt. Tenże, *Listy*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 272.

⁵⁴ Por. Por. Metropolita Kallistos Ware, *Zbawienie i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, s. 242–247.

człowieka. Bóg nieustannie kieruje zaproszenie do wszystkich ludzi, ale szanując stworzoną ludzką wolność, nikogo do niczego nie zmusza.

Wizja osoby ludzkiej jako stworzonej przez Boga i wezwanej do zbawienia i przebóstwienia zderza się z pragnieniami niektórych biologów, lekarzy czy prawników, którzy są przekonani, że bioetyka nie bazująca na antropologii chrześcijańskiej, może rozwiązać wszystkie problemy jakie pojawiają się w wyniku nowych odkryć naukowych w dziedzinie biotechnologii⁵⁵. Niestety, w dużej mierze prace i doświadczenia naukowe zmierzające do coraz to skuteczniejszych metod klonowania czy mających na celu sprawienie, aby mężczyźni rodzili dzieci, czy też perspektywa stworzenia bezgłowych ludzkich monstrów, z których pobierano by i sprzedawano narządy potrzebne chorym – pozostają poza jakąkolwiek kontrolą etyczną i prawną⁵⁶. Bez odniesienia się do godności osoby ludzkiej, wynikającej z faktu stworzenia oraz powołanej do przebóstwienia i zbawienia – wydaje się być niemożliwe, aby w skuteczny sposób zakazać tego rodzaju badań naukowych i eksperymentów, które są nie do pogodzenia nie tylko z doktryną chrześcijańską, ale nawet z niezbywalnymi prawami człowieka⁵⁷.

Eschatologiczna postawa człowieka wobec życia

Już patrystyczna antropologia była realistyczna, co oznaczało, że równocześnie była ukierunkowana na terażniejszość i na przyszłość. Koncentracja na terażniejszości zakładała wysiłek ascetyczny (gr. *atlos*, *agon*; cs. *podwieg*) czemu towarzyszyło nie tylko oczekiwanie na przyjście Pana w paruzji, ale również osobiste pragnienie, aby jak najszybciej spotkać się ze swoim Zbawicielem. W tradycji chrześcijaństwa wschodniego cała egzystencja człowieka jest oświecona tym, co ma się wydarzyć. W świadomości Kościoła prawosławnego rzeczywistość przyszłego wieku – *eschaton* – traktowana jest jako obecna tu i teraz. Chrześcijanie od samego początku ukierunkowywali swe życie na *eschata*, pamiętając o słowach św. Pawła Apostoła: „Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczyje nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwałe w niebie. Tak przeto teraz wdychamy, pragnąc przyodziać się w nasz niebieski przybytek” (2 Kor 5,1–2).

Jeśli będziemy rozważać problemy bioetyczne z takim właśnie eschatologicznym nastawieniem, to zobaczymy je w zupełnie nowym świetle. Większość współczes-

⁵⁵ Por. J. Breck, *Bio-medical Technology: of the Kingdom or of the Cosmos?* “St. Vladimir’s Theological Quarterly” 32(1988), no. 1, p. 5–26.

⁵⁶ Por. P.H. Reardon, *The Commerce of Human Body Parts: An Eastern Orthodox Response*, “Christian Bioethics” 6(2000), no. 2, p. 205–213.

⁵⁷ Por. T.H. Engelhard Jr., *Genetic Enhancement and Theosis: Two Models of Therapy*, “Christian Bioethics” 5(1999), no. 2, p. 197–199.

nych problemów bioetycznych związanych jest z pytaniami, które odnoszą się do terażniejszości, bowiem dotyczą osoby ludzkiej, w której biologiczne życie wpisana jest śmierć. Zatem ograniczają się tylko do człowieka w granicach jego materialności, nie uwzględniając jego wymiaru duchowego. W tym sensie biotechnologia zainteresowana jest zaspokajaniem potrzeb biologicznej egzystencji człowieka⁵⁸. Bioetyka świecka zazwyczaj całkowicie ignoruje wieczną, czyli Boską, potencjalność osoby ludzkiej. Ogólnie zatem można powiedzieć, że świecka bioetyka jest na potrzeby zsekularyzowanego świata. Jeśli ocena wartości życia ludzkiego dokonywana jest jedynie w oparciu o życie do śmierci biologicznej, to wówczas to biologiczne życie człowieka stanie się wartością najwyższą, wyjątkową i bezcenną. Jeśli natomiast postrzegamy biologiczne życie człowieka jako bezmierny dar Boga dany w celu przygotowania do życia w przyszłym wieku, to ocena rzeczywistości tego świata, będzie podlegała prawom Bożego Ducha⁵⁹. Św. Paweł dobrze oddał świadomość istniejącego w człowieku napięcia między obecnym życiem w ciele a życiem wiecznym: „Dlatego właśnie udręczeni wzdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie. A Bóg, który nas do tego przeznaczył, dał nam Ducha jako zadatek. Tak więc, mając tę ufność, wiemy, że jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy. Mamy jednak nadzieję... i chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana. Dlatego też staramy się Jemu podobać czy to gdy z Nim, czy z daleka od Niego jesteśmy” (2 Kor 5,4–9).

* * *

Bioetyka może być pomocna w dziele zbawienia osoby ludzkiej, jeśli bazuje na chrześcijańskiej antropologii i etosie przebóstwienia. Prawosławni teologowie są przekonani, że bioetyka rozumiana jako system reguł i poleceń moralnych nie będzie w stanie pomóc w rozwiązywaniu dylematów postępu biotechnologii. Człowiek nie jest jedynie bytem materialnym, lecz rzeczywistością osobową – duszą ucieleśnioną, co stanowi o jego bezcennej wartości. Z punktu widzenia prawosławnej antropologii nie można ograniczać osoby ludzkiej jedynie do granic ziemskiego życia, lecz na jej ziemskie życie należy spoglądać w perspektywie wieczności, w perspektywie chwały Bożej, którą człowiek ma coraz bardziej jaśnieć, upodabniając się do obrazu swego Stworzyciela i Zbawiciela. Podchodząc do życia osoby ludzkiej na sposób eklezjalny o wiele łatwiej będzie rozróżniać i oceniać nowe metody medyczne oraz postęp

⁵⁸ S. Iloaie, *Biotechnology and Faith-Relativism in the Postmodern Moral. A Christian Orthodox Approach*, “Journal for the Study of Religions and Ideologies” 8(2009), no. 22, p. 38–52.

⁵⁹ Por. C. Scouteris, *Bioethics in the Light of Orthodox Anthropology*, www.bioethics.org.gr/en/Bioethics_USA.doc(17.05.2013).

biotechnologiczny. Z ostrożnością traktować się będzie wszystko to, co zamyka człowieka jedynie w przestrzeni życia biologicznego, choć jego ziemskie życie czyni łatwiejszym, bowiem często takie podejście naznaczone jest lekceważeniem, a nawet pogardą dla jego wyjątkowości, odmienności i niepowtarzalności oraz brakiem uznania go za stworzenie Boże. Za wartościowe natomiast będzie można uznawać wszystko to, co zostaje wytworzone z myślą o integralnie rozumianej osobie ludzkiej, a więc stworzeniu Bożym, którego istnienie nigdy się nie kończy, choć kończy się jego ziemskie życie.

KS. ARTUR ALEKSIEJUK

PRAWOSŁAWIE I BIOETYKA

Obecne czasy charakteryzują się ogromnym postępowaniem we wszystkich dziedzinach wiedzy. Bez wątplenia do grona dyscyplin naukowych o największej dynamice rozwoju można zaliczyć biologię i medycynę. W ciągu ostatniego półwiecza dokonano w ich ramach tak wielu fundamentalnych odkryć, że można nawet zaryzykować tezę, że to właśnie biologia i medycyna są obecnie najbardziej wpływowymi dziedzinami wiedzy o człowieku i otaczającym go świecie.

Awans nauk biomedycznych do rangi najbardziej kompetentnych obszarów wiedzy o człowieku wyzwolił jednak, jak to zwykle bywa w takich przypadkach, reakcję przeciwną. Środowiska naukowo-badawcze, korzystając ze wszystkich zdobyczy i możliwości technicznych, by wniknąć w mechanizmy funkcjonowania człowieka, nawet jeśli miałyby to na celu dobro człowieka, paradoksalnie spowodowały rosnący brak zaufania do nowoczesnej medycyny i jej luminarzy. Czy postawa ostrożności, a czasem nawet otwarta niechęć do wszystkiego, co jest rezultatem postępu naukowo-technicznego ma uzasadnienie, nie sposób w tym miejscu rozstrzygać. Faktem jest jednak polaryzacja opinii i nastrojów społecznych co do recepcji rezultatów postępu w biomedycynie i ich konsekwencji. Z jednej strony bowiem uzasadniony jest podziw dla osiągnięć naukowców, które przekładają się na wzrost jakości życia oraz rozwój metod diagnostycznych i terapeutycznych. Z drugiej zaś nie brakuje głosów, że wyścig do wiedzy coraz częściej przybiera formy bezwzględnej i metodycznej ingerencji w naturę oraz jest okupiony uprzedmiotowieniem człowieka. Zwraca się także uwagę na bagatelizowanie refleksji etyczno-moralnej w działalności naukowo-badawczej, presję na maksymalne skrócenie czasu między pozyskaniem wiedzy i jej praktycznym wykorzystaniem, przedkładanie komfortu i jakości życia człowieka nad jego wartość oraz myślenie o człowieku w kategoriach utylitarnych. Podnoszą się więc głosy, że cena postępu jest zbyt wielka, zaś medycynie, w bezmiarze szczegółów, które chce poznać, grozi niebezpieczeństwo zagubienia najważniejszego celu swego działania tj. człowieka. Przestrzenią ścierania się tych racji jest właśnie współczesna refleksja bioetyczna.

Bez wątpienia zagadnienia bioetyczne należą do najbardziej pasjonujących problemów współczesności. Ich ocena jest jednak trudna nie tylko z uwagi na ich przedmiot, charakter i zakres. W związku z tym, że dotyczą one kwestii subtelnych i często bardzo intymnych, podejście do nich powinno być nacechowane dużą wrażliwością i bardzo wyważone. Rzecznikiem takiego właśnie podejścia jest prawosławna myśl bioetyczna.

O bioetyce słów kilka

Od 1970 roku do dnia dzisiejszego bioetyka, jako nauka interdyscyplinarna przebyła bardzo różne szlaki kulturowe. Z jednej strony zainicjowała naukowy rozwój tzw. biomedycyny stosowanej, z drugiej zaś wzniciła w społeczeństwach ożywione debaty na temat problemów etycznych związanych z zastosowaniem nowych technologii biomedycznych. Współczesna literatura bioetyczna wciąż rozpisuje się na temat pozytywnych i negatywnych konsekwencji postępu naukowo-technicznego w biomedycynie, sygnalizując pojawianie się wciąż nowych wymiarów i zagadnień dotąd nieznanymi refleksji etyczno-moralnej. Wszyscy zaangażowani w dyskusje bioetyczne podkreślają jednak fakt, że mimo ponad 40-letniej historii bioetyki nie zdołano, jak dotąd, wypracować zadowalającej definicji tej dyscypliny naukowej. Problem ten dotyka zarówno bioetyki laickiej, jak i religijnej. Fakt ten jest o tyle kłopotliwy, że określenie jej przedmiotu materialnego i formalnego nie budzi większych zastrzeżeń. Wszyscy na ogół są zgodni, że przedmiotem materialnym bioetyki, czyli podstawowym przedmiotem jej badań, jest życie (gr. *bios*), człowiek, ingerencje biomedyczne, a także przyroda. Przedmiotem formalnym, czyli specyficznym aspektem przedmiotu badań, jest zaś refleksja etyczno-normatywna, prowadzona z perspektywy filozofii moralnej (bioetyka laicka) lub teologii moralnej (bioetyka religijna). Wychodząc z powyższego określenia przedmiotu materialnego i formalnego, **prawosławną bioetykę wypadałoby zatem określić jako systematyczną refleksję etyczno-normatywną teologii moralnej nad ingerencjami biomedycznymi w życie ludzkie**. Celem tej refleksji byłoby zatem ustalenie norm i ocen moralnych dotyczących określonych aktów ludzkich, którymi są ingerencje biomedyczne w ludzkie życie. Prawosławna bioetyka, jako bioetyka teologiczna, opiera się na Objawieniu Bożym i Świętej Tradycji Kościoła, przyjmuje realizm poznawczy (uniwersalność i powszechność ludzkiego poznania) oraz istnienie obiektywnego porządku moralnego (uniwersalność i powszechność wartości i norm moralnych), którego źródłem, fundamentem i ostatecznym gwarantem jest Bóg – Stwórca i absolutny Dawca i Pan życia.

Powyższa definicja wygląda bardzo zgrabnie i bez wątpienia pozostaje w zgodzie z obecnie funkcjonującym paradygmatem wiedzy, który określa ją jako dyscyplinę naukową. Pojawia się jednak pytanie, czy takie określenie bioetyki znajduje

dostateczne umocowanie w prawosławnej tradycji teologicznej, a zwłaszcza w prawosławnej teologii moralnej, w ramach której funkcjonuje? Właśnie na tej kwestii skoncentruje się niniejszy wywód.

Bioetyka, czy bioetyczna ortopraksja?

Wielu prawosławnych teologów-moralistów, w tym także ci zajmujący się problematyką bioetyczną, podkreśla, że ma niemały kłopot z terminem „bioetyka”. Wynika on z tego, że w prawosławnej teologii nie funkcjonuje pojęcie etyki w takim rozumieniu, jak ma to miejsce w zachodnioeuropejskiej filozofii i teologii łacińskiej. Z tej przyczyny określenia „prawosławna bioetyka” lub „prawosławna bioetyka teologiczna” mogą budzić wątpliwości, chociaż są używane w powszechnym obiegu naukowym. Dlatego, aby uniknąć nieporozumień, zaproponuję nowe określenie, które, w moim odczuciu, lepiej odda charakter tego, czym jest i co stara się ukazać prawosławna myśl zwana bioetyczną. Dziedzinę, którą zwykle określa się mianem „prawosławna bioetyka” będę odąd nazywał **bioetyczną ortopraksją** lub – w nieco dłuższej formie – **ortopraksją w zakresie problematyki związanej z ingerencjami biomedycznymi w ludzkie życie**.

W celu ukazania, dlaczego pojęcie bioetycznej ortopraksji bardziej odpowiada duchowi teologii prawosławnej, warto zwrócić uwagę na jedną szczególną cechę, która odróżnia prawosławną myśl teologiczno-moralną od zachodnioeuropejskiej, wywodzącej się z kręgu chrześcijańskiej kultury łacińskiej. Od XII wieku w kręgu chrześcijańskiej cywilizacji łacińskiej zaczęto rozumieć etykę jako zewnętrzną w stosunku do życia chrześcijanina. Doprowadziło to do sytuacji, w wyniku której w teologii zachodniej zarysował się trójpodział etyki na: etykę indywidualną, etykę społeczną i duchowość (gr. *pneumatikōtita*). Działy te rozwijały się autonomicznie i niezależnie od siebie. Taki podział jest obcy prawosławnej tradycji teologicznej, co nierzadko było przedmiotem krytyki ze strony teologów łacińskich¹. W prawosławiu życie etyczne wiernych nie jest niezależne od ich życia duchowego i nie może być opisywane w niezależnych od siebie kategoriach etyki indywidualnej i społecznej. Szczególnie niezrozumiała jest dla prawosławnych separacja życia moralnego od życia duchowego, która została zapoczątkowana – jak stwierdza Georgios Mantzaridis – w epoce scholastyki. Scholastyczna „racjonalizacja teologii – pisze on – oddzieliła etykę od życia duchowego i przyczyniła się do rozwoju etyki prawa. W ten sposób życie duchowe (...) zostało zredukowane do abstrakcyjnej idei duchowości”².

¹ Zob. F. Furger, *Christliche Ethik im Spannungsfeld von Individuum, Gruppe und Gesellschaft*, „Theologische Berichte“ 1985.

² G. I. Mantzaridis, *Grundlinien Christlicher Ethik*, üb. T. Nikolaou, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1998, s. 52.

Powyższe ustalenia mają istotne znaczenie dla określenia, jaka jest prawosławna bioetyka. Kiedy więc prawosławni mają do czynienia z pytaniami z zakresu bioetyki, powinni bacznie uważać, aby ich refleksja nie stała się odrębnym, jakby zbędnym, bytem pomiędzy nimi a Bogiem. Z perspektywy prawosławnej nie może bowiem istnieć etyka, a więc i bioetyka, która jest niezależna od będącego celem człowieka zjednoczenia z Bogiem. W chwili, gdy rozważania etyczne wchodzą w stosunki między nami a Bogiem jako swoisty „byt odrębny” stają się tym, co św. Grzegorz Palamas definiował jako zło. Dla prawosławnych chrześcijan bioetyka jest zatem częścią sposobu życia całkowicie zwróconego ku Bogu, bez rozdzielania go na wymiar indywidualny, społeczny, kulturowy, zawodowy itp.

W prawosławiu istnieje zatem głęboka świadomość, że nie może być etyki niezwiązanej z życiem chrześcijańskim, jeżeli kierunek tego życia jest właściwy. Żeby postępować słusznie, powinienem w pierwszej kolejności przestać kochać siebie, zaś całym sercem umiłować Boga i swego bliźniego „jak samego siebie” (por. Mk 12, 28–31). Najpierw należy w sposób słuszny umiłować Boga, żeby również miłość do bliźniego została właściwie ukierunkowana. Cała prawosławna teologia moralna, a w jej ramach także prawosławne podejście do zagadnień bioetycznych, jest ukierunkowana właśnie na praktyczną realizację przykazań miłości do Boga i bliźniego. Z tego też wpływa jej teologiczny i mistyczny charakter, gdyż istotą Boga jest miłość. „Bóg jest miłością, a kto mieszka w miłości, mieszka w Bogu, a Bóg w nim” (1 J 4, 16)³.

Żeby wybrać właściwy kierunek na drodze do Boga prawosławna etyczna, a więc także bioetyczna *praxis*, nie może być antropocentryczna, lecz powinna być teocentryczna i chrystocentryczna. Taka postawa wskazuje na ścisły jej związek z dogmatyką. Dlatego prawosławna refleksja etyczna często jest określana mianem ortopraksji, co podkreśla jej organiczny związek z ortodoksją. Ilustruje to słynne powiedzenie, że nie ma ortopraksji bez ortodoksji, zaś ortodoksji bez ortopraksji. W odniesieniu do bioetyki można więc powiedzieć, że bez ortodoksji nie ma także bioetycznej ortopraksji. Stąd też prawosławna refleksja bioetyczna funkcjonująca w ramach teologii moralnej, za swe główne zadanie będzie uważała ukazywanie praktycznych konsekwencji płynących z prawd wiary dla życia człowieka. Będzie więc zwracała uwagę, że życie człowieka jest przede wszystkim życiem w Chrystusie, zaś jego treścią nie jest – parafrazując słowa jednego z rosyjskich moralistów Aleksandra I. Grienkowa – wykład usystematyzowanych, według przykazań czy norm, obowiązków, lecz przedstawienie zbawienia człowieka przez Boga. Chrześcijański ideał nie jest bowiem katalogiem reguł i przykazań, ani dokładną instrukcją, która określa każdy krok i czyn człowieka, lecz podstawową zasadą postępowania w znaczeniu mocy, która porusza

³ Cytaty z Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 3 popr., Wydawnictwo „Pallottinum”, Poznań-Warszawa 1980.

i prowadzi ludzi do realizacji zbawienia⁴. Taka jest właśnie moralność odnosząca się do problematyki będącej treścią prawosławnego ujęcia zagadnień bioetycznych. Dlatego ortopraktyczne ukierunkowanie prawosławnej bioetyki uwidacznia się w jej *basis* liturgiczno-eucharystycznym i ascetycznym.

Liturgiczno-eucharystyczne *basis* prawosławnej bioetycznej *praxis*

W związku z tym, że przedmiotem zainteresowania bioetyki, jak zaznaczono wcześniej, jest człowiek, to podstawą rozważań bioetycznych musi być antropologia. Według Biblii, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 27). Według ojców patrystycznych, obrazem Bożym w człowieku jest cała osobowa *humanitas* człowieka i z tego faktu wynika jego godność jako osoby⁵. Jeśli tak jest, to istota człowieka, podobnie jak istota Boga, jest poznawalna jedynie w akcie opromienionego wiarą dziękczynienia Bogu i modlitwy, dzięki czemu rozum i serce człowieka zostają oświecone i dostępuje on daru prawdziwego poznania. Znany teolog prawosławny ks. Aleksander Schmemann zawarł tę prawdę w następujących słowach: „*Homo sapiens* – tak, *homo faber* – tak, lecz nade wszystko *homo adorans* – człowiek, który umie składać dziękczynienie, słać i ... pojmować”⁶.

Bezsprzecznie jedną z dróg urzeczywistnienia się daru poznania prawdy o człowieku są metody naukowe bazujące na poznaniu rozumowo-empirycznym. Dar poznania to jednak także rozeznanie co do sposobów praktycznego wykorzystania pozyskanej wiedzy. Prawosławna refleksja bioetyczna zwraca uwagę, że naukowiec i lekarz, którzy dysponują szerokim wachlarzem sposobów ingerencji w procesy życiowe, powinni nie tylko służyć ludzkości, ale w jeszcze większym stopniu powinni być przyjaciółmi Boga. W dużym stopniu bowiem dzięki nim życie każdego człowieka, umiłowane przez Boga, stanowi niejako nową afirmację dzieła stworzenia i jego kontynuację. Można zaryzykować stwierdzenie, że działalność naukowo-badawcza jest dla Stwórcy źródłem chwały. Oznacza to, że służba człowiekowi i ludzkiemu życiu są miłością i czcią okazaną Stwórcy.

Odnosząc te słowa do dzisiejszych rozważań wypada stwierdzić, że – z prawosławnego punktu widzenia – działania i ingerencje biomedyczne powinny być służbą Bogu w człowieku. Zawierają więc w sobie istotne treści teologiczne nadając im sens ściśle liturgiczny – wymiar tak drogi teologii prawosławnej. Liturgia prawosławna, której sednem jest Święta Eucharystia, pozwala bowiem partycypować w rzeczywistości Królestwa Bożego, żyć, poruszać się i być w Bogu (zob. Dz 17, 28). Wskazuje

⁴ Пор. А. Гренков, *Исхождение учебы об исхождении христианской нравственности*, „Православный Собеседник” 1875, ч. 1, с. 349–391.

⁵ Zob. H. Paprocki, *Prawosławna koncepcja człowieka*, „Elpis”, 22–23 (2004) 9–10, s. 31.

⁶ A. Schmemann, *Za życie świata*, tł. A. Kempfi, Wydawnictwo „Novum”, Warszawa 1988, s. 11.

ona także na człowieka w całym jego misterium jako nosiciela Ducha oraz tego, kto potrafi odpowiedzieć miłością na miłość wychwalając Boga „w duchu i w prawdzie” (J4, 23). W związku z tym, że prawosławny etos jest etosem Boskiej Liturgii, całą prawosławną refleksję bioetyczną można sprowadzić do tego, aby godnie przystępować do świętej Eucharystii. Jeśli będziemy o tym pamiętać, to nie zapomnimy również, że staramy się postępować słusznie po to, żeby przebywać w łączności z Chrystusem. Ukierunkowanie na Eucharystię określa stosunek prawosławnej bioetycznej *praxis* zarówno do wszelkich działań (ingerencji) w ludzkie życie, jak i do samego faktu życia człowieka jako osoby. Ten, kto spożywa Ciało i Krew Chrystusa jest wszczepiony w Jego mistyczne ciało. W ten sposób uczestniczy zarówno w Jego Krzyżu, jak i w Zmartwychwstaniu, cierpieniach, śmierci i zwycięstwie nad nimi. Jest to bardzo ważne z perspektywy prawosławnego stosunku do ingerencji w ludzkie ciało a także choroby, cierpienia i śmierci człowieka oraz problemów bioetycznych z nimi związanych. Pięknie mówił o tym metropolita i jednocześnie lekarz Antoni (Bloom), podkreślając, że podejście bioetyka, naukowca i lekarza nie może być po prostu naukowe, lecz powinno odznaczać się współczuciem, litością, pragnieniem pomocy, szacunkiem dla człowieka, gotowością do zmniejszenia jego cierpienia, do przedłużenia jego życia, a czasami nawet gotowością do tego, aby pozwolić mu umrzeć⁷. „Chrześcijanin – stwierdził on w jednym z wywiadów – z pobożnością i wstrzemięźliwością odnosi się do ciała, które jest powołane do życia wiecznego i które jest spokrewnione, jeśli można się tak wyrazić, z ciałem wcielonego Syna Bożego”⁸.

Nauka o człowieku jest ukierunkowana na dostrzeganie elementów łączących go ze Stwórcą. Opierająca się na niej prawosławna refleksja bioetyczna, którą nazwałem bioetyczną ortopraksją, jest więc teocentryczna i chrystocentryczna. Co więcej, rozważając życie człowieka w kontekście życia w Chrystusie, w ludzkiej egzystencji dostrzega sens dogmatyczny. I nie może być inaczej, gdyż – jak pisze metropolita Kallistos (Ware) prawdy dogmatyczne „nie są zwykłą spekulacją o głębiach Boga; są również afirmacją człowieka”⁹. Obecnie wypadałoby nawiązać do antropologicznych założeń prawosławnej refleksji bioetycznej. Aby jednak nie pozostać gołosłownym przytoczę w tym miejscu fragment oficjalnego stanowiska Greckiego Kościoła Prawosławnego z 11 stycznia 2006 roku na temat sztucznych metod prokreacji. Ukazuje ono konstytutywną rolę antropologii teologicznej w poszukiwaniu odpowiedzi na współczesne problemy bioetyczne. Czytamy w nim: „Kościół posiada głęboką świadomość i zrozumienie ludzkiej natury wraz z jej słabościami. Jednocześnie jednak staje w obronie świętości osoby ludzkiej i (...) dąży do tego, aby natchnąć je koniecznością obecności Boga: wraz z miłością do człowieka pragnie świadczyć o prawdzie o człowieku, wraz

⁷ Zob. *Między Bogiem a pacjentem*, „Przegląd Prawosławny” 2004, nr 4, s. 17.

⁸ Tamże, s. 16.

⁹ K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, przekł. W. Misijuk BMP, Białystok 1993, s. 20–21.

z ekonomią ukazywać także akrybię woli Bożej. Podstawowym elementem prawosławnej antropologii jest uznanie zasady świętości życia człowieka, który w swoim istnieniu łączy świat duchowy i materialny. Celem człowieka stworzonego na obraz Boży jest dążenie do stania się podobnym do swego Praobrazu, tzn. osiągnąć przebóstwienie i świętość. W tym celu człowiek podejmuje trud, powiększa rodzinę, kształci się, zajmuje się działalnością twórczą i naukową. Z tego względu ci, których przedmiotem działania jest człowiek powinni okazywać wobec niego szacunek i uwagę¹⁰.

Ascetyczne *basis* bioetycznej ortopraksji

Wezwanie człowieka do obcowania z Bogiem poprzez uczestnictwo w Eucharystii stawia przed człowiekiem zadanie urzeczywistnienia takiej postawy, która będzie odzwierciedlała wielkość daru, który stał się jego udziałem w akcie stworzenia. Tym darem jest jego człowieczeństwo, stworzone na obraz i podobieństwo Boże oraz dar życia, którego źródłem jest Boskie tchnienie. Teologia prawosławna stoi na stanowisku, że odkrywanie wielkości tych darów Bożych jest możliwe dzięki „zdobywaniu Świętego Ducha Bożego”¹¹, czyli partycypacji w niestworzonych Boskich energiach. Energie te nie tylko uświęcają i przemieniają, ale także ukazują i pozwalają doświadczyć darów Bożych. Warunkiem uczestnictwa w Bożych energiach jest życie w wierze w Trójjedynego Boga. Wymaga ono wysiłku duchowego i cielesnego, a więc ascezy całego *humanitas* człowieka. W związku z tym, że „asceza wszystkich wieków – jak stwierdza ks. Henryk Paprocki – opiera się nie tylko na wierze w Boga, ale też na wierze w człowieka”¹², można zaryzykować stwierdzenie, że pozwala ona w jakimś – choćby najmniejszym z możliwych – stopniu dotknąć (nie poważę się tutaj użyć słowa „wniknąć”, „rozpoznać” lub „z głębić”) tajemnicy istnienia człowieka, a więc jego życia. Opierając się na Piśmie Świętym i Świętej Tradycji prawosławna refleksja bioetyczna stoi na stanowisku, że życie człowieka jest misterium, gdyż byt człowieka jako osoby jest misterium i stanowi odbicie misterium Trójjedni Boga. Ludzkie życie jest zatem święte, niepowtarzalne. Będąc darem Bożym oraz pierwszym i fundamentalnym sposobem, w jaki Bóg objawia się człowiekowi, potrzebuje ono ochrony i troski. Wychodząc z prawosławnej koncepcji uczestnictwa człowieka w życiu Bożym, które zakłada więc przenikanie się bytu ludzkiego i Bożego, jego teandryczność i otwartość na przebóstwiający Boże energie, ludzkie życie jest czymś więcej niż egzystencją na sposób biologiczny. Dlatego nie może być deprecjonowane i traktowane w sposób instrumentalny.

¹⁰ *Basis Position of the Assisted Reproduction*, The Holy Synod of the Church of Greece, Athens, 11. 01. 2006, w: http://www.bioethics.org.gr/en/03_frame.html, dostęp 1. 06. 2013.

¹¹ Serafin z Sarowa, *Ogień Świętego Ducha*, przekł. H. Paprocki, Wydawnictwo „Homo Dei”, s. 52.

¹² H. Paprocki, *Prawosławna koncepcja człowieka*, art. cyt., s. 29.

Wszystkie powyższe założenia znajdują zastosowanie w prawosławnej refleksji bioetycznej dotyczącej ingerencji biomedycznych w początek, podczas trwania i u kresu ludzkiego życia. Nie należy ich jednak pojmować jako swoistego katalogu powinności wobec życia. Ich istotą, wewnętrzną zasadą, jest miłość, która znacznie wykracza poza etykę obowiązków, praw i zakazów. Miłość jest także *perpetuum mobile* ascezy w ujęciu prawosławnym, która nie polega na skrupulatnym wykonywaniu praktyk ascetycznych, ile na nawróceniu (cs. *pokajaniu*) otwarciu swej duszy na Boga i wzięciu na siebie jarzma postępowania zgodnie z prawdą o tym, kim się jest. Asceza jest więc nie tyle ukierunkowana na doskonalenie człowieka, ile raczej powinna wyrażać rzeczywistość obrazu Bożego, którym jest człowiek i tę jego naturalną doskonałość odzwierciedlać. Moralna wartość człowieka – jak zauważył Paul Evdokimov – zależy bowiem, przede wszystkim, od źródła, z którego wypływają jego życie i czyny¹³.

Akceptacja antropologii obrazu i podobieństwa do Boga-Stwórcy, uznanie pryncypium miłości, jako naczelnej zasady w działaniach ludzkich wobec życia człowieka i przyjęcie założenia, że życie człowieka, jako osoby, jest misterium, ma fundamentalne znaczenie dla analizy problemów bioetycznych. W widoczny sposób przesuwają bowiem środek ciężkości refleksji bioetycznej od jednostki ku Bogu. Pozostaje to w sprzeczności z zasadami współczesnej bioetyki pozostającej pod wpływem kultury świeckiej, która chciałaby stać się kulturą globalną i podstawą dla polityki społecznej w ramach całego świata. Produktem tej kultury jest oddzielona od Boga jednostka, która widzi sens swojego istnienia w wolności, równości, przyjemności oraz osobistej satysfakcji. W dodatku cztery filary globalnej etyki oraz bioetyki tworzą mocny grunt dla zeświecczonego wyobrażenia autonomii, równości, przyjemności oraz osobistej satysfakcji osoby ludzkiej, bądź też jej samorealizacji.

Jeśli Boga nie ma – mawiał Fiodor Dostojewski – wówczas wszystko jest dozwolone. Przed prawosławną refleksją bioetyczną stoi więc ważne zadanie głoszenia światu prawdy o człowieku i prawdziwym celu jego życia. Dlatego cieszy i napawa optymizmem fakt, że problematyka bioetyczna jest coraz częściej i śmieiej podejmowana przez prawosławnych teologów i filozofów. Prawosławie dysponuje dużą ilością źródeł patrystycznych, w świetle których, oprócz Pisma Świętego, mogą być rozpatrywane współczesne problemy bioetyczne. Znanych jest już obecnie szereg oficjalnych stanowisk Kościoła prawosławnego. Szczególną aktywnością w tej mierze wykazują się prawosławne Kościoły w Konstantynopolu, Grecji, Ameryce, Rosji i Rumunii. Aktywność innych Kościołów prawosławnych w tej dziedzinie stale wzrasta. Pozostaje mieć nadzieję, że – jeśli Bóg pozwoli – dzięki ich świadectwu uda się ochronić medycynę i biotechnologię przed dehumanizacją i techno-totalitarnymi tendencjami, w których stałyby się one niewolnikiem swoich technicznych wytworów.

¹³ Por. P. Evdokimov, *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, przekł. W. Szymon, Wydawnictwo „Homo Dei”, Kraków 2012, s. 15.

MANIFESTARIO CREDENDI WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Прот. Владимир Башкиров

НЕПРЕСТАННО МОЛИТЕСЬ (1 Сол. 5, 17). КАК ПОНИМАТЬ МОЛИТВУ И КАК МОЛИТЬСЯ СОВРЕМЕННОМУ ЧЕЛОВЕКУ? (ПО СВИДЕТЕЛЬСТВАМ АСКЕТИЧЕСКОГО ПРЕДАНИЯ ЦЕРКВИ)

Говорить о молитве трудно, очень непростая это тема, иногда не знаешь, с чего начать, и это несмотря на обилие литературы. Невольно чувствуешь, как прав был безвестный старец, который однажды в шутку сказал: «Никто не может говорить о молитве, если он не молится. Если же он молится, у него нет ни малейшего желания об этом говорить»¹.

Но говорить, тем не менее, надо, хотя бы уже потому, что тема молитвы чрезвычайно актуальна. Люди ищут альтернативу молитвословам, с их огромными сводами малопонятных текстов, на прочтение которых у современного человека просто нет времени, и потому часто приходится слышать такие вопросы:

- 1) Что же, все-таки, такое молитва, и нет ли каких-либо аналогий, чтобы проще было уразуметь её действие.
- 2) Какова её цель, и нельзя ли её достичь более кратким и простым способом, чем предлагает молитвослов.
- 3) Как вести себя, если молитва осталась не услышанной.

В своей статье мне и хотелось бы ответить на эти вопросы подборкой высказываний нескольких подвижников разных эпох о доступной молитве. Эти

¹ *Отцы-пустынники смеются*, Москва 1996, с. 61.

мнения до сих пор не потеряли своего значения, более того, остаются весьма востребованными.

В Священном Писании о молитве или молении упоминается более 240 раз. Обращение к Богу в любой жизненной ситуации было обычным, и потому напоминания апостола Павла: «Непрестанно молитесь» (1 Сол. 5, 17), «Молитесь во всякое время духом» (Еф. 6, 18), «Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением» (Кол. 4, 2) проникнуты глубоким библейским духом.

Я посмотрел в этимологическом словаре, откуда произошло слово *молить*, *молиться*. Оказывается, праславянский глагол *modliti* (из *modliti*) близок к греческому прилагательному *malthakos* (мягкий, нежный) и древнесаксонскому *mildi* (мягкий, добрый милостивый), и имел основное значение: делать кого-либо мягким, добрым².

Невольно удивляешься мудрости наших предков. Они удивительно точно уловили основной смысл молитвы: она изменяет человека настолько, что он становится способным общаться с Богом.

Обычно ей дают такое определение, например, свт. Феофан Затворник (+1894): «Молитва есть возношение ума и сердца к Богу»³.

Он резюмирует здесь классические определения молитвы, в частности, св. Иоанна Златоуста (+407): «Молитва – основание всякого блага и способствует к достижению спасения и вечной жизни... Всякий, молясь, беседует с Богом; а как много значит, будучи человеком, говорить с Богом, знает каждый... Что могло бы быть святее беседующих с Богом? Что праведнее? Что благороднее? Что мудрее»⁴?

Похожее определение находим у преп. Иоанна Лествичника (+649): «Молитва, по качеству своему, есть пребывание и соединение человека с Богом; по действию же своему, она есть утверждение мира, примирение с Богом, мать и вместе дочь слез, умилоствление о грехах, мост для переходения искушений, стена, защищающая от скорбей, сокрушение браней, дело Ангелов, пища всех бесплотных, будущее веселие, бесконечное делание, невидимое преуспевание, пища души, просвещение ума, секира отчаянию, указание надежды, уничтожение печали, укрощение гнева, зеркало духовного возрастания, обнаружение духовного устроения, знамение славы. Молитва истинно молящемуся есть суд и престол Судии прежде страшного суда»⁵.

² А. Преображенский, *Этимологический словарь русского языка*, т. 1. Москва 1910–1914, с. 548.

³ Феофан Затворник свт., *Начертание христианского нравоучения*, Москва 1895, с. 406.

⁴ Иоанн Златоуст, свт. *Творения*, т. 2, *Книга вторая. о молитве. Слово второе*. Санкт-Петербург 1898, с. 837.

⁵ Иоанн Лествичник прп., *Лествица*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1901, с. 232–233.

Известное полемическое Послание восточных патриархов (1723 г.) дает такое развернутое понятие о молитве:

Для разъяснения действия молитвы отцы обычно искали аналогии в окружающем мире и в самом человеке. Этот метод вообще характерен для святоотеческого предания и широко использовался не только в аскетике, но и в триадологии, христологии и антропологии. Достаточно упомянуть свт. Григория Нисского (ок. +395), который пользовался им настолько широко, что без аналогий из природы не начинал ни одного из своих размышлений о божественных вещах⁶.

Подобным же образом обстояло дело и с молитвой. Ограничимся лишь несколькими яркими аналогиями. Так, свт. Филарет Московский (+1867) сравнивал молитву с: „магнитом, который привлекает благодатную и чудодейственную силу”⁷.

А свт. Феофан обращался к аналогии вдыхаемого кислорода:

«Кто-то, – говорит он, – называет молитву дыханием духа. Она и есть дыхание духа... Как в дыхании расширяются легкие и тем привлекают животворные стихии воздуха, так и в молитве раскрываются глубины нашего сердца и дух возносится к Богу, чтобы приобщением к Нему воспринять соответствующий дар. И как там кислород, принятый в дыхании через кровь, расходится затем

«Молитва есть собеседование с Богом, прошение приличных благ у Бога, от Которого надеемся получить их; она есть восхождение к Богу, благочестивое, устремленное к Богу, расположение, мысленное искание горнего, врачевство души..., служение, приятное Богу, признак покаяния и твердого упования. Она бывает или в одном уме, или в уме и на устах. Во время молитвы мы созерцаем благодать и милость Божию, чувствуем свое недостойство, исполняем чувством благодарения, даем обет впредь покоряться Богу.

Молитва укрепляет веру и надежду, учит терпению, соблюдению заповедей и особенно испрашиванию благ небесных; она произращает многие плоды, исчисление которых было бы излишне; совершается во всякое время, или в прямом положении тела, или с коленапоклонением.

Столь велика польза от молитвы, что она составляет пищу и жизнь души. Все сказанное основывается на Священном Писании, и тот, кто требует доказательств этому, подобен безумному и слепому, во время ясного полудня сомневающемуся в солнечном свете». *Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. Некоторые вопросы и ответы на оные*. В сборнике: *Догматические послания православных патриархов 17–19 веков о Православной вере*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1995, с. 191.

Прп. Максим Исповедник (+662) подчеркивает в молитве элемент прошения: «Молитва есть испрашивание тех благ, которые Богу присуще даровать людям для их спасения». Максим Исповедник прп., *Творения. Книга вторая*. Изд. Мартис, 1993, с. 137.

Прп. Иоанн Дамаскин (+749) говорит о том же: «Молитва есть восхождение ума к Богу или прошение у Бога того, что прилично». Иоанн Дамаскин, прп., *Точное изложение Православной веры*. Книга 3, гл. 24. *о молитве Господней. Полное собрание творений*, т. 1, Санкт-Петербург 1913, с. 290.

⁶ «...В художественном устройстве мира, – отмечает известный русский богослов В. Несмелов, – св. Григорий видел не вспомогательное только средство для укрепления внутреннего религиозного чувства, а совершенно самостоятельное доказательство, которое будто бы необходимо должно было привести атеиста к признанию истины бытия Божия», В. Несмелов, *Догматическая система святого Григория Нисского*, Санкт-Петербург 2000, с. 120.

⁷ Цит. по: *Великие мысли, кратко реченные*, Санкт-Петербург 2001, с. 502.

по всему телу и оживляет его, так и здесь принятое от Бога входит внутрь нас и оживотворяет там всё»⁸.

Красивую аналогию зажигательного стекла предлагает св. прав. Иоанн Кронштадтский (+1908): «Зажигательное стекло, когда зажигает дерево или бумагу, когда мы наведем его на предмет так, что лучи солнечные, сосредоточенные в фокусе стекла, все сосредотачиваются в одной точке зажигаемого предмета, всю свою совокупность действуют на него, и таким образом, как бы всё солнце в уменьшенном виде помещается в предмете. Так и в молитве, тогда наша душа согревается, оживляется и воспламеняется умным Солнцем – Богом, когда умом своим, как зажигательным стеклом, мы наведем на сердце, как на духовную точку в нашем существе, это мысленное Солнце, и когда Оно будет действовать на сердце всей Своей простотой и Своей силой»⁹.

Эти сравнения – не случайны. Они наводят на мысль о том, что молитва – это не занятие в определенное время суток, а состояние духа, причем всегдашнее. Но тогда получается, что стоять пред иконой и класть поклоны – совсем не молитва, а только прием или средство; читать молитвы на память или по книжке – тоже не молитва, а способ её возбуждения. Признаком же настоя-

⁸ Феофан Затворник, свт. *Начертание*, с. 406. Вообще, свт. Феофан предлагает целую палитру аналогий молитвы с природными явлениями. См. подробнее: Феофан (Крюков) иг., *Святитель Феофан Затворник. Страсти и борьба с ними*, Москва 2003, с. 291–309.

Образ воздуха использует и св. праведный Иоанн Кронштадтский (+1908): «Молитва, как внешний воздух – тело, освежает душу и оживляет её. В ней бодрее и веселее чувствуешь себя, подобно тому, как прогулявшись на свежем воздухе, чувствуешь себя, и физически и духовно, бодрее и свежее», Иоанн Сергиев прот., *Моя жизнь во Христе. Извлечения из дневника протоиерея*, т. 2. Москва 1894, с. 348.

Еще одно характерное сравнение: «Молитва есть дыхание души, как воздух дыхание естественного тела. Дышим Духом Святым. Ни одного слова молитвы не можешь сказать от всего сердца без Духа Святого. Молясь, устами к устам с Господом беседуешь, и если имеешь открытые верою и любовью сердечные уста, в то же время как бы вдыхаешь из Него просимые духовные блага», Иоанн Сергиев прот., указ. соч., с. 196.

⁹ Иоанн Сергиев прот., указ. соч., т. 1, с. 115.

Еще одну аналогию, теперь уже из техники, приводит св. Феофан Затворник, когда разъясняет, как святые слышат наши молитвы: «Вы знаете, как действует электрический телеграф? В Петербурге, например, заводят известный аппарат; в то же мгновение то действие петербургское отражается в Москве в подобном же аппарате и в том же значении, в каком там происходит движение. Почему так бывает? Потому что и аппараты те однородны, и соединяющая их проволока к ним же подложена. Что действие такого телеграфа – то наша молитва. Мы и святые – как бы два аппарата – однородные, среда, в которой святые и которой окружены наши души, – это проволока. Когда истинная молитва – сердечная – подвигнется в душе, тогда она, по той стихии, воздействуя на неё, как лучом света, пролетает до святых и сказывает им, чего мы хотим и о чем мы молимся. Между нашей молитвой и услышанием нет промежутка, – только надо, чтобы молитва шла из сердца. Оно у нас и есть телеграфный для неба снаряд. Те же молитвы, которые не из сердца, а из головы только и с языка идут, не дают луча, восходящего на небо, и не бывают услышаны там. Да это и не молитва, а только приемы молитвенные», Феофан Затворник свт., *Письма. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться?* Москва 1914, с. 55.

щего молитвенного делания служат возвышенные чувства к Богу: богомыслие, благодарность, преданность, славословие, ощущение своего недостойнства¹⁰. И молюсь я только тогда, когда имею эти чувства. Ими-то и надо наполнять свой ум, иначе он, как быстроедвижный, сам найдет себе занятие, начнет плодить помыслы и будет заниматься, по словам блж. Феофилакта Болгарского (+ ок. 1126), любопытством, пересудами, празднословием и пустословием¹¹.

Св. Иоанн Златоуст в комментарии на слова апостола Павла «Всякою молитвою и прощением молитесь во всякое время духом» (Еф. 6, 18) подчеркивает именно такой смысл молитвы:

«Не ограничивайся одним известным временем дня. Слышишь, что говорит? Во всякое время приступай к молитве. Беспреданно, говорит, молитесь. Не слышал ли ты о вдовице, как она победила (судию), благодаря своей настойчивости? Не слышал ли, как один друг в самую полночь крепко молил и умолил (своего друга)? Не слышал ли и о хананеянке, как она своей неотступной просьбой возбудила к себе участие Владыки? Эти люди достигли цели настойчивостью... Нужно молиться непрестанно с бодростью духа»¹².

Отсюда и цель молитвы – постоянно держать в себе память о Боге. Древние подвижники указывали на именно такой характер молитвы. Например, прп. Исаак Сирий (+ок. 700), строгий аскет и подвижник, на первый взгляд, неожиданно широко толкует понятие молитвы, которая, по его мнению, включает в себя все действия человека, совершаемые с мыслью о Боге. Однако для него самого здесь нет ничего необычного и странного:

«Надо нам знать, – что всякая беседа (с Богом), совершаемая втайне (внутренне), всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном устанавливается молитвой и нарицается именем молитвы, и сюда входят различные чтения, славословие Богу, заботливая печаль о Господе, телесные поклоны или псалмопение в стихословии, или всё прочее, что составляет всё учение чистой молитвы, от которой рождается любовь Божия; потому что любовь от молитвы...»¹³.

¹⁰ См. подробнее: Г. Дьяченко свящ., *Общедоступные беседы о Богослужении Православной Церкви*, Издательство И. Д. Сытина, Москва 1898, с. 197–200.

¹¹ См. подробнее: Феофилакт Болгарский блж., *Толкование на второе послание к солунянам святого Апостола Павла*. Изд. Скит, Москва 1993, с. 477–478.

¹² Иоанн Златоуст свт., *Творения*, т. 11, книга 1, Санкт-Петербург 1905, с. 213.

¹³ Исаак Сирий прп., *Слова подвижнические. Слово 39*, Сергиев Посад 1911, с. 166.

Так же думает и прп. Силуан Афонский (+1938), когда рассуждает о трех видах молитвы: «Молитва есть творчество, творчество по преимуществу, и в силу этого – она бесконечно разнообразна, но всё же есть некоторая возможность различения её на виды в зависимости от установок или направленности духовных сил человека... Святые Отцы устанавливают три образа молитвы: первый, в силу неспособности ума восходить к чистому богомыслию, характеризуется воображением; второй – размышлением, а третий – погружением в созерцание», Софроний иером., *Преподобный Силуан Афонский*. Патриарший Ставропигиальный Монастырь св. Иоанна Предтечи, Ессекс 1990, с. 55.

А св. Василий Великий (+379) подчеркивает деятельный характер такой молитвы. Для него, как потом и для прп. Симеона Нового Богослова (+1022), слово, неподтвержденное делом, является текучим и пустым¹⁴, потому что молитву нельзя сводить только к словам. Её сила и энергия – в душевном настроении и в добрых делах, которые, по меткому определению св. апостола Павла, следует совершать всю сознательную жизнь: «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, всё делайте во славу Божию (1 Кор. 10, 31)»¹⁵. К этой мысли свт. Василий возвращается часто. Приведем еще одно его характерное размышление:

«...Для молитв и псалмопения, как и для многого другого пригодно всякое время. Посему, двигая руку на дело, ... если возможно, языком, а если невозможно, то сердцем воспевай Бога... псалмами, славословиями и песнопениями духовными (Еф. 5, 19), и между делом совершай молитву, ... благодаря Того, Кто дал силу рук на дела и мудрость ума на приобретение знания...»¹⁶.

Так же думает и свт. Феофан Затворник: «Что значит непрестанно молиться? Быть непрестанно в молитвенном настроении. Молитвенное настроение есть мысль о Боге и чувство к Нему. Мысль о Боге – мысль о Его Вездесущии, о том, что Он везде есть, всё видит и всё содержит. Чувство к Богу – страх Божий, любовь к Богу, ревностное желание во всем угождать Ему одному и избегать всего Ему неугодного, и, главное, предание себя в Его святую волю беспрекословно, и принятие всего случаемого, как от руки Его непосредственно»¹⁷.

Он предлагает простые способы подготовки к молитве и приемы её совершения, которые хорошо известны и по другим источникам. Нужно отвлечься от земных дел и предметов, постоять немного, походить, отрезвить мысль, подумать о том, кто такой я, и кто Тот, к Которому я намереваюсь обратиться с молитвой. Чрезвычайно важно настроить себя так, чтобы произносить слова молитвословий с благоговением и страхом Божиим в сердце¹⁸. Начав же молиться, пробуй сопровождать молитву покаянным чувством, **без которого молитва как мертвый выкидыш**. А еще приучай себя мысленно становиться на суд Божий¹⁹.

¹⁴ Симеон Новый Богослов прп., *Слово 63. Слова преподобного Симеона Нового Богослова*. Выпуск II, Москва 1890, с. 108.

¹⁵ См. подробнее: Г. Дьяченко прот., *Уроки и примеры христианской надежды*, Москва 1998, с. 149–150.

¹⁶ Василий Великий свт., *Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 37. Творения*, т. 2., Изд. П. П. Сойкина. Санкт-Петербург 1911, с. 374–375.

¹⁷ Феофан Затворник свт., *Собрание писем. Письмо № 947*. Выпуск VI, Москва 1899, с. 20–21. *Собрание писем*. Выпуски V, VI, VII, VIII. Т. 2. Москва 2000.

¹⁸ См. подробнее: Феофан Затворник, свт., *Собрание писем. Письмо № 227*. Выпуск первый и второй. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря 1994, с. 34–40.

¹⁹ См. подробнее: Феофан Затворник свт., *Собрание писем. Письмо № 256*. Выпуск I и II, Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря 1994, с. 87–95. Здесь же, рассуждая о покаянии, свт. Феофан приводит такой потрясающий образ: «Приучитесь голосить над собой,

Если же молитва стала рассеянной и поспешной, то надо напрячься и проследить, чтобы ни одно слово не произносилось без чувства и осознания смысла²⁰. Старайся вниманием быть в сердце и больше нигде²¹, потому что от ослабления внимания ум удаляется из сердца, где он должен быть во время молитвы, и теряет память Божию, а без внимания нет молитвы²². Бывает и так, что молитва не идет на ум, тогда ненадолго её можно отложить. Но если не пойдет и дальше, то **силой заставь себя** исполнить свои молитвы²³, как голодный, желая тех благ, особенно духовных, т.е. прощения грехов, очищения, освящения, утверждения в добродетели, о которых говорится в молитвенных прошениях²⁴.

Но реально ли это? а если да, то как?

Опытные молитвенники рекомендуют очень простой метод – краткие и частые молитвы²⁵.

как над мертвым – и с причетами... Как не плакать, не могли утвердительно сказать, что Он не скажет: «Отойди» (с. 94).

²⁰ См. подробнее: Феофан Затворник свт., *Письмо № 763*. Выпуск V в сборнике: *Собрание писем*, Т. 2. Изд. Правило веры. Москва 2000, с 16.

В этом же письме свт. Феофан использует в борьбе с поспешностью аналогию военных действий и образ военачальника: «Наложите на себя труд сей с решимостью главнокомандующего, чтобы отнюдь никакого не породилось возражения против сего... Враг внушает, то надо и другое надо, а вы ответьте: «Без тебя знаю, поди прочь».

²¹ Св. прав. Иоанн Кронштадтский дает простой и мудрый совет о том, как приучить себя внимательно произносить или читать молитвы: «Когда мы в первый раз и нечасто читаем какие-либо молитвы, тогда по новости их, мы охотно, с великим чувством, читаем их, но потом чем чаще их повторяем, тем менее чувствуем к ним охоты; они перестают занимать нас и мы с трудом преодолеваем себя, чтобы читать их с прежним чувством. Против этого, относительно молитвы, надо вот что. Нужно представлять, что мы в первый раз читаем прекрасные молитвы, к которым мы так привыкли и которые так сильно занимали нас в первое время, как мы стали их читать; вдумываться сердцем в каждое слово и дорожить каждым словом» (Иоанн Сергиев прот., указ соч., т. 2, с. 412–413).

²² См. подробнее: Феофан Затворник свт., *Собрание писем. Письмо № 898*. Выпуск V, т. 2. Изд. Правило веры. Москва 2000, с. 167–169.

²³ См. подробнее: Феофан Затворник свт., *Собрание писем. Письмо № 113*. Выпуск I и II. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря 1994, с. 110–114

²⁴ Иоанн Сергиев, прот., указ соч., т. 1, с. 383.

²⁵ Вспомним известное правило преподобного Серафима Саровского: «Он особенно советовал всегда хранить на устах и в сердце молитву Господню «Отче наш», молитву Архангела «Богородице Дево, радуйся», Символ веры, и молитву Иисусову – «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного», которые считал особенно действенными и спасительными», *Жития святых*. Книга пятая. Январь. Москва 1904, с. 87.

Интересно отметить, что краткое правило, правда, в несколько другой связи предлагал уже прп. Симеон Новый Богослов:

«Когда придет вечер, после повечерия пойдти в какое-либо особое место и исполни такое молитвенное правильце: Трисвятое; 50 псалом; Господи помилуй – 50 раз; Господи, прости мне грешному – 50 раз; 6-й псалом; Господи, елика согрешил я словом, делом и помышлением, прости мне; приложи и 25 поясных поклонов», Симеон Новый Богослов прп., *Слово 32. Слова преподобного Симеона Нового Богослова*. Выпуск I, Москва 1892, с. 277.

Такие молитвы лучше и дольше поддерживают молитвенное настроение, их даже сравнивают с искрами, которые воспламеняют сердце²⁶.

«Для того надо часто, но кратко молиться, – говорит преп. Иоанн Кассиан Римлянин (+435), – чтобы враг – наветник не смог всевать что-нибудь в наше сердце. Это – истинная жертва, потому что жертва Богу – дух сокрушенный (Пс. 50, 19). Это спасительное приношение, это – чистое возлияние, это жертва правды, это – жертва хвалы (Пс. 49, 14), это – мысленное всеосожжение (Пс. 65, 15), которое приносится сокрушенным и смиренным сердцем»²⁷.

У св. Феофана Затворника я прочитал очень дельные советы о том, как это надо делать: «Средство к тому – краткая молитовка, непрестанно в мысли повторяющаяся: «Господи, помилуй»... Сидя, ходя, делая что или говоря, при всяком случае и во всякий момент, держите в мысли, что Господь близко, и зывайте к Нему из сердца: «Господи, помилуй»²⁸.

Он же предлагает составить свои собственные краткие молитвы, в которых совмещалось бы всё. Например, Слава Тебе, Боже, в Троице покланяемый, Отец, Сын и Святой Дух! Слава Тебе, создавшему всё! Слава Тебе, почтившему

²⁶ Свт. Филарет Московский сравнивает действие молитвы с искрами, как отблесками Божественного света, которые оживляют даже самые закоренелые сердца: «...Бог и в...омраченных сердцах оставляет некоторые искры Своего света, который просвещает всякого человека, грядущего в мир, и которого тьма не объемлет (Ин. 1, 9, 5), который и во плоти возбуждает некое чувство потребности духовной, дает некое предчувствие о возможности её удовлетворения...», Филарет, Митрополит Московский и Коломенский свт., *Слово 12. На Преображение Господне. Слова и речи*, т. 1. Москва 1873, с. 101).

²⁷ Иоанн Кассиан Римлянин прп., *Писания. Собеседование 9-е. о пользе краткой и безмолвной молитвы*. Глава 36. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1993, с. 348–349.

Подобную же мысль высказывает и св. прав. Иоанн Кронштадтский, для которого молитва – это вместе прошение, благодарение и славословие:

«У искренних христиан молитва всегдашняя, потому что всегда грешим; благодарение всегдашнее, потому что ежедневно, ежеминутно получаем новые милости Божии, а и старых без числа много; славословие всегдашнее, потому что видим славу дел Божиих в нас и в мире, особенно славу Его бесконечной любви к нам», Сергиев Иоанн прот., *Моя жизнь во Христе*, т. 2, с. 365).

²⁸ Феофан Затворник свт., *Что есть духовная жизнь*, с. 166

Многие привыкли повторять эти слова «Господи помилуй», даже не считая их молитвой. На самом деле – у неё глубокий смысл, и обычно её толкуют так:

«Это первая молитва каждого из нас, ибо она легче всего печатлется в слабой памяти младенцев. Она есть и последняя молитва, которую на смертном одре произносит умирающий, отходя в другую жизнь. В каком бы горестном состоянии человек ни был: грех ли тяготит душу, скорбь ли раздирает сердце, болезнь ли изнуряет тело, – во всех этих случаях он взывает к Творцу: Господи, помилуй. Что это значит? Это самый естественный вопль нашей души, уязвленной грехом, самое верное выражение нашей духовной немощи... Но и в радостных случаях не надо забывать произносить эту молитву. Мы, ведь, легко можем терять и во зло употреблять дары Божии, если Господь не помилует нас... Пока мы можем произносить: Господи, помилуй, – у нас всё еще есть надежда спасения», Г. Дьяченко прот., *Общедоступные беседы о богослужении Православной Церкви*, Москва 1898, с. 308–309.

нас Своим образом! Слава Тебе, Господи Иисусе Христе! Ты воплотился, пострадал, умер за нас и воскрес!²⁹.

Полезно взывать к Богу многократно в течение дня, в каждом конкретном случае составляя соответствующее прошение. Например, в начале дела – «Господи, благослови», в конце дела – «Слава Тебе, Господи», страсть обуяла – «Спаси, Господи, погибаю», в смущении – «Изведи из темницы душу мою», грех влечет – «Наставь меня, Господи, на путь», находит отчаяние – «Боже, милостив будь мне грешному» и так далее³⁰.

О молитве своими словами учит и св. Иоанн Кронштадтский: «Хорошо иногда на молитве сказать несколько своих слов, дышащих горячею верою и любовью ко Господу. Да, не всё чужими словами беседовать с Богом, не всё быть детьми в вере и надежде, а надо показать и свой ум, ... притом же к чужим словам как-то привыкаем и хладеем. И как приятен бывает Господу этот наш собственный лепет, исходящий от верующего, любящего и благодарного сердца: пересказать нельзя... Не допусти, чтобы молитва твоя испарилась и от неё остались только сухие слова, но да дышит она теплотою духа, как влажный и теплый хлеб, вынутый из печи»³¹.

Чтобы удержать мысль о Боге, надо соединять с ней все известные каждому из нас понятия о Нем, Его свойствах и действиях, и углубляться умом то в одно, то в другое. Полезно размышлять о величии Бога и Его всесовершенстве, творении мира, делах Божия промысла, о воплощении Сына Божия, нашем спасении, впечатляющих и поразительных событиях из нашей жизни и т. д.³². Всё это возбуждает энергию духа³³.

Хорошо было бы научиться все вещи, которые попадают на глаза, перетолковать в духовном смысле так, чтобы глаз видел предмет, а ум созерцал духовную истину. Например, видишь пятна на белом белье, подумай, как неприятно видеть Господу пятна греховные на нашей душе. Слышишь беготню и гам детей, представь себе, какой гам и шум поднимается в душе, когда отходят от неё внимание к Богу и так далее³⁴.

Кроме того, свт. Феофан советует: «...А начать надо с дома и переосмыслите в нем всё – дом, стены, кровлю, фундамент, печи, столы, стулья. Затем –

²⁹ Феофан Затворник, свт., *Что есть духовная жизнь*, с. 182.

³⁰ См. подробнее: Феофан Затворник свт., *Письмо № 227. Собрание писем*. Выпуск I и II. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря 1994, с. 39–40 (во II выпуске).

³¹ Иоанн Сергиев прот., *Моя жизнь во Христе*, т. 1, с. 155, т. 2, с. 152.

³² См. подробнее: Никодим Святогорец прп., *Невидимая брань*, Москва 1912, с. 202–203.

³³ Замечательный образец истолкования окружающих нас предметов и явлений ради постоянного хранения памяти о Боге и о божественных вещах предлагает свт. Тихон Задонский (+1783), собравший целую книгу таких аналогий. Тихон Задонский свт., *Сокровище духовное, от мира собираемое*, Киев 1901, с. 774.

³⁴ См. подробнее: Феофан Затворник свт., *Что есть духовная жизнь*, с. 185.

родителей, детей, братьев, сестер, родных, приезжих, а потом и весь порядок жизни: вставание, здорованье, обед, работы, отлучки, возвращения, чаепитие, угощение, пение, день, ночь, сон и всё другое... Как всё это сделаете, то всякая вещь будет для вас как книга святая или что статья в книге... и тогда всякая вещь и всякое занятие и дело будут приводить вас к мысли о Боге»³⁵.

Смотрите, как всё естественно и просто. На молитву, как размышление о божественных вещах, не надо даже тратить дополнительного времени, ей можно всегда занимать свой ум.

Но мы привыкли, если и обращаться к Богу, то только тогда, когда нам что-нибудь нужно, и часто с нами бывает так, как в одном смешном разговоре молодой девушки со священником:

«Батюшка, наконец, я стала молиться так, как вы учили, совсем бескорыстно!»

«А можешь сказать как?», – спросил священник.

А вот как: «Господи, я ничего не прошу для себя. Но дай моей маме года через два хорошего зятя»³⁶.

Что делать, если молитвы в том виде, в каком мы просим, не исполняются. Причина одна. Мы просим Бога без усердия, как бы мимоходом, и потому наши прошения часто похожи на прошения змеи и камня (Мф. 7, 9–10). Нам кажется, что мы испрашиваем реальные вещи, а на самом деле требуем, именно требуем, от Бога исполнения наших иллюзий и забываем, что молитва исполняется ровно в той мере, в какой к прошению был приложен молитвенный труд³⁷.

Похожую мысль высказывает и прп. Иоанн Лествичник:

«Не будем скорбеть, если, прося чего у Господа, некоторое время не бываем услышаны. Все, которые просят чего-либо у Бога и не получают, без сомнения не приемлют по одной из следующих причин: или потому, что просят прежде времени, или потому, что, получив, они стали бы превозноситься, или потому, что вознерадели бы после исполнения их прошения»³⁸.

И продолжает:

«Долго пребывая в молитве, и не видя плода, не говори: я ничего не приобрел. Ибо самое пребывание в молитве есть уже приобретение; и какое благо выше сего, прилепиться ко Господу и пребывать непрестанно в соединении с Ним»³⁹.

³⁵ Там же, с. 186–189. Ср. Никодим Святогорец, прп., указ. соч., с. 93–101.

³⁶ *Żarty niepoświęcone. Pozbierał i opowiedział ks. Jan Kracik*. Kraków 1993, s. 64.

³⁷ См. подробнее: *Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника*. Изд. Введенской Оптиной пустыни 2003, с. 360–363.

³⁸ Цит. по: Г. Дьяченко прот., *Уроки и примеры христианской надежды*, с. 200.

³⁹ Иоанн Лествичник, прп., *Лествица*, с. 237. Свт. Феофан Затворник придерживается такого же мнения: «Молитва никогда не пропадет даром, исполняет ли Господь прошение или нет. По неведению мы часто просим бесполезного и вредного. Не исполняя этого, Бог за труд молитвенный подаст другое что, незаметно для нас самих. – Потому речь: «Вот и Богу молитесь, – а что

А преподобный Зенон, Синайский подвижник (IV век), указывал путь, когда молитва обязательно исполнится:

«Кто хочет, чтобы Бог скоро услышал его молитву, тот, когда станет перед Богом и прострет свои руки к Нему, прежде всего, даже прежде молитвы о душе своей, должен от всего сердца молиться о врагах своих. За это доброе дело Бог услышит его, о чем бы он ни молился»⁴⁰.

Первая реакция на такой призыв: «Да как же это так?» в самом деле, невозможно любить действия человека, который наносит нам обиды, нарушает и попирает законы, человеческие и Божественные. И все-таки, надо найти в себе силы, чтобы, не одобряя его действий, желать добра ему самому, не платить ему злом за зло, помогать ему в жизненных трудностях и молитвенно желать ему вечных благ (Рим. 12, 17–20)⁴¹. Ведь мог же прп. Силуан Афонский(+1938) вообще не делить людей на врагов и друзей, а только на познавших Бога и непознавших Его⁴².

Конечно, приведенные мнения о молитве – только крупица из сокровищницы аскетического наследия. И, тем не менее, хочется надеяться, что мысли подвижников и аскетов, собранные в этой статье, могут оказаться полезными для тех, кто хочет войти в благословенный мир молитвы⁴³.

получили?» – бестолковая. Молящийся просит блага себе и сам назначает его. Видя, что просимое не поведет к благу, Бог не исполняет прошения и этим творит благо, ибо, если бы исполнил, плохо было бы просителю», *Письмо № 1406. Собрание писем*. Выпуск VIII. Указ. соч., с. 146.

⁴⁰ Цит. за: Г. Дьяченко, прот. *Уроки и примеры христианской надежды*, с. 196.

⁴¹ Приведем еще два его кратких мнения об отношении к врагам: «Кто без жалости, ради пользы своей и интереса, вредит другим, замышляет или совершает убийства, тот, или уподобился зверю и в глубине своей самого себя сознает существом скотоподобным, т.е. не верит в вечную жизнь, или встал на путь демонической духовности... Ненавидящие и отвергающие брата – урезаны в своем бытии, и Бога истинного, Который есть всеобъемлющая любовь, они не познали и пути к Нему не обрели», Софроний, иером., указ. соч. С. 44, 50.

В том же духе размышляет о врагах св. прав. Иоанн Кронштадтский: «Ты ненавидишь врага? Ты глуп. Почему? Потому что, когда враг тебя гонит, ты еще сам себя внутренне гонишь, ибо скажи, не гонение ли, не самое ли жестокое гонение – мучить себя ненавистью к врагу? Люби врага – и ты будешь премудр. о если бы ты знал, какое торжество, какое блаженство – любить врага и делать ему добро...Итак, не раздражайся насмешками и не питай ненависти к ненавидящим и злословящим, а полюби их как твоих врачей, которых послал тебе Бог для того, чтобы вразумить тебя и научить смирению, и помолись о них Богу», Иоанн Сергиев прот., указ соч., т. 1. Москва 1894, с.83, 96.

⁴² См. подробнее: Михаил архим., *Евангелие от Матфея. С предисловиями и подробными объяснительными примечаниями*, Москва 1871, с. 111–112.

⁴³ Термин «*мир молитвы*» связан с именем св. прав. Иоанна Кронштадтского. Так названа книга, посвященная его молитвенному подвигу. Св. праведный о. Иоанн Кронштадтский, *в мире молитвы*, Нью – Йорк 1987.

ВИКТОР ЛЕГА

ЧТО ТАКОЕ ВЕРА? ПРАВОСЛАВНЫЙ И КАТОЛИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

Проблема отношения веры и разума – одна из ключевых в христианской философии и богословии. Особенно остро эта проблема стоит в апологетике и миссионерстве: имеем ли мы право вторгаться силами нашего разума в вопросы религии – рассуждать о Боге, о чуде, о таинствах и т. д.? Обычно считается, что вера и разум противоположны. Верить можно лишь в то, что нельзя доказать, и наоборот, если мы что-то подвергаем исследованию разумом, то мы в это уже не верим в собственном смысле слова. И эта мысль кажется настолько очевидной, что признается и верующими, и атеистами. Однако все не так просто, как кажется на первый взгляд.

В понимании веры прежде всего отмечают субъективный ее аспект. Вера – это акт свободной воли человека. Доведенная до абсурда в современном мире, эта концепция поселила в людях уверенность в том, что верить можно во что угодно – в Бога, в магию, в науку, в себя и т.п., и при этом не нужно отчитываться за свой выбор. При этом исчезает второй аспект веры – ее объект, во что человеку верить, истинна ли эта вера. Это расхождение имеет и свою историческую перспективу в области христианской философии и богословия.

Проблема отношения веры и разума принимает в христианской мысли характер философской проблемы еще у Климента Александрийского и Тертуллиана. Климент утверждал гармонию веры и разума („веры не может быть без знания, равно как и знания без веры”¹), Тертуллиан же указывал на полную их противоположность („верую, ибо абсурдно” – знаменитая фраза, выражающая суть его учения). В схоластике этот спор разгорелся с новой силой. Одна из наиболее популярных формулировок „принадлежит” Ансельму Кентерберийскому, постулировавшему примат веры над разумом: „Не ищущ разуместь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не

¹ Климент Александрийский, *Строматы*, V, 1, 3.

уразумею”². Противоположную точку зрения предложил Петр Абеляр, считавший, что, наоборот, вера как откровение абсолютного Разума, Логоса всегда разумна, и поэтому разум стоит несколько выше веры. Эта позиция нашла свое выражение в его известной формуле: „Понимаю, чтобы верить”. Однако если вера есть акт волевой, субъективный, а разум требует объективных доказательств, то они не могут пересекаться и являются либо различными путями к одной Истине (Фома Аквинский), либо свидетельствуют о существовании двух не связанных друг с другом истин (Сигер Брабантский, Уильям Оккам).

Практически все эти мыслители прибегали к авторитету св. Августина, который уделял этой проблеме значительное внимание. В разные периоды своей жизни он по-разному решал проблему соотношения веры и разума – то доверял разуму (в молодости), то склонялся к примату веры (в последних своих трактатах). В целом же он все же не видел противоречия между ними, ибо, как писал он в одной из своих последних работ *о предопределении святых*: «Всякий верующий мыслит, причем мыслит, веруя, и верует, размышляя» (2, 5). Если же рассматривать веру в контексте знания, то она, согласно Августину, оказывается шире понимания. Не все можно понять, но во все можно верить. Как пишет Августин: „Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю.... Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать”³. Таким образом, вера шире, чем понимание.

Итак, в западном богословии и философии сформировались несколько вариантов проблемы соотношения веры и разума: «верую, ибо абсурдно» Тертуллиана, „верую, чтобы понимать» Ансельма, «понимаю, чтобы верить” Абеляра и концепция двойственной истины Сигера и Оккама. И что удивительно: все эти возможные варианты представляются одинаково логичными. Действительно, евангельские события совершенно абсурдны с точки зрения разума и в них можно и нужно только верить; совершенно верно и то, что в основе любого познания лежит акт веры – в аксиомы, веры учителям и т.п. – и прежде всего в существование истины и ее познаваемость; верно и то, что всякий христианин может и должен «дать ответ» о своих упованиях (1 Петр., 3, 15), аргументировано показав истинность христианства. Правильным кажется и то, что вера и разум толкуют о разных предметах: вера – о Боге, а разум – о тварном мире. Поэтому выходит, что каждый по-своему прав, и победителя в таком споре найти невозможно. Как такое может быть? Может быть, есть какое-нибудь иное решение этой проблемы, которое не вызывало бы таких резких контраргументов?

² Ансельм Кентерберийский, *Прослогион*, 1.

³ Бл. Августин, *Об учителях*, 11.

Как представляется, решение этой проблемы, данное в восточной православной Церкви, позволяет избежать этой серьезнейшей проблемы.

Стоит обратить внимание на то, что в восточной православной Церкви таких споров о соотношении веры и разума, как в западной Церкви, не было, хотя также встречались различные способы понимания этой проблемы. Причиной этому, на наш взгляд, является то, что философствование в Византии было не столь ярко выражено, как на Западе, где философский способ мышления (разум) часто противопоставлялся религиозному постижению Бога (вере). Философия на православном востоке была той же религией, как об этом сказал преп. Иоанн Дамаскин: „Философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему истинная философия есть любовь к Богу”⁴. Поэтому и решение нашей проблемы восточные отцы Церкви искали не столько на путях философского дискурса, сколько обращаясь к Священному Писанию.

Ключевой фразой для понимания сущности веры можно считать высказывание ап. Павла в послании к Евреям: „Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом” (11, 1). Русский перевод не показывает всей глубины греческого текста, а ведь православные богословы имели перед глазами именно греческий текст: Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων”. Слово, переведенное как „осуществление”, в греческом тексте послания – это ὑπόστασις. Это одно из наиболее емких терминов восточного богословия. Во-первых, ὑπόστασις – это „ипостась”, т.е. Лицо Пресвятой Троицы. Во-вторых, слово „ипостась” понималось как индивидуальный предмет (как, например, в известной формуле свт. Василия Великого „нет сущности без ипостаси”, являвшейся простым выражением аристотелевского учения о сущности как о форме предмета), т.е., применительно к человеку, его индивидуальность, личность. А в-третьих, в дословном переводе с греческого на латынь ὑπόστασις – это *substantia*, субстанция. Кстати, именно так перевели это слово в Вульгате: „Est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum”⁵. Поэтому можно предположить, что поскольку именно это слово является определяющим в данном определении ап. Павла, то может существовать по крайней мере три смысла слова „вера”: богословский, личностный (психологический) и философский (онтологический и гносеологический).

Чаще всего под верой понимается свободное согласие с каким-либо положением, которое невозможно доказать. Такую веру апостол Павел назвал „верой

⁴ Иоанн Дамаскин, *Творения. Источник знания*, Москва 2002, с. 57.

⁵ Так же переводится это слово и в ряде современных западных изданий Библии, например: «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (итал.), «Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen» (англ., *New King James Version*), «Es pues la fe la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven» (исп.).

от слышания” (Рим. 10, 17). Разумеется, и отцы и учителя Церкви указывали на такое понимание веры. Так, у свт. Василия Великого мы читаем: «Вера есть несомненное согласие на то, что выслушано с удостоверением в истине проповеданного по благодати Божией⁶. Климент Александрийский в *Строматах* пишет, также упирая на свободный характер веры: „Вера же есть свободное предположение себе вещи достигаемой, от благочестия одобряемое”⁷. Примеры можно множить довольно долго. Но даже из этих высказываний видно, что для православных богословов свободное согласие с каким-то положением неотделимо от благодатного дара, которым удостоверяется истинность этого положения, принимаемого на веру. Но очевидно, что, оставаясь только на субъективистском понимании веры, можно прийти к утверждению, что поверить можно во что угодно. Ведь для христианства важно указать не только на свободный характер акта веры, но и на истинность этой веры, а истина не терпит произвольного волюнтаризма. Истина всегда объективна, обязательна для человека, и в некотором смысле даже как бы подавляет его свободу. Абсолютная истина – это Бог, основа всего нашего существования и познания. Поэтому личностно-психологический аспект веры в Бога у отцов Церкви всегда дополняется аспектом онтологическим, философским, и богословским.

На философский аспект веры особенно обращали внимание на латинском западе. Вера для многих западных богословов – например для св. Августина, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и др. – есть недоказуемая основа нашего мышления, обеспечивающая возможность познания истины. Ведь познавать истину, стремиться к ней, не веря в ее существование, в принципе невозможно. В этом смысл наиболее распространенной в схоластической формуле «верую, чтобы понимать»: вера есть основа человеческого познания, гарант его способности познать истину. Поэтому, как пишет польский исследователь С. Вшолек, в учениях этих богословов нет места противоречию между верой и разумом, ибо: „Вера является частью разума, а разум – частью веры”⁸. Такое понимание веры можно найти и у восточных отцов Церкви. Так, например, свт. Василий Великий пишет: „Что прежде – знание или вера? а мы утверждаем, что вообще в науках вера предшествует знанию, в рассуждении же нашего учения, если кто скажет, что веру предваряет знание, то не спорим в этом, разумея, впрочем, знание, соразмерное человеческому разумению”⁹.

Однако все же гораздо более часто на Востоке размышляли не о необходимости веры в Бога для нашего знания о Боге и о мире, а о необходимости веры

⁶ Василий Великий, *о вере*, <http://razom.znaimo.com.ua/docs/1105/index-41834.html>, дост. 10.01.2014.

⁷ Климент Александрийский, *Строматы*, <http://www.platonizm.ru/content/kliment-aleksandriyskiy-stromaty>, дост. 12.11.2013.

⁸ С. Вшолек, *Рациональность веры*, пер. Т. Оболевич, Москва 2005, с. 60.

⁹ Св. Василий, *Творения... Письма*, Минск 2003, с. 361.

в Бога как в бытие и истину. Вера в этом смысле в православии менее ориентирована на решение проблем тварного мира, а имеет одну главную цель – Бога. Как отмечает свящ. Павел Флоренский, это нашло свое отражение даже в языке: если на латинский язык слово „истина” переводится как *veritas*, что оттеняет юридический аспект термина и более соответствует нашему слову «правда», то в русском языке «истина» – это то, что *есть*, а в греческом (*ἀλήθεια*) – вечность. Восточное богословие, в отличие от западного, всегда исходило не только из переживаний отдельного человека, но включало в себя и самое истину. Так, по мнению Псевдо-Дионисия, вера христиан в божественную истину есть не что иное, как единение их с этой истиной как объективной¹⁰.

Отсюда следует, что вера в восточном православном богословии всегда рассматривается как неотделимое от Божественного бытия состояние человека, состояние единения человека с Богом. Этот богословский смысл (отождествлявшийся с философско-онтологическим) в православии всегда понимался в неразделимом единстве с личностно-психологическим.

На то, что вера может пониматься в этих двух смыслах, указывали многие отцы Церкви. Так, преп. Иоанн Дамаскин в *Точном изложении православной веры* писал, отмечая личностный и богословский аспекты: „Вера, между тем, двойка: есть вера *от слышания* (Рим 10:17). Ибо, слушая божественные Писания, мы верим учению Духа. Вера же эта обретает совершенство через все, что законоположено Христом: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Обновителя нашего. Ибо кто не верует согласно с преданием католической Церкви или кто через постыдные дела имеет общение с диаволом, тот неверен. *Вера же есть*, опять-таки, *осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр 11:1) или несомненная и нерассуждающая надежда на то, что обещано нам Богом, и на успех наших прошений. Поэтому первая вера относится к нашему намерению, а вторая – к дарам Духа”¹¹. Согласно с ним и преп. Анастасий Синаит, отмечавший в *Путеводителе*: „Правая вера понимается в двух смыслах: вера есть *от слышания* (Рим 10:17), от проповеди, и есть еще более прочная вера – *осуществление ожидаемых* (Евр 11:1) благ. Верой *от слушания* могут

¹⁰ Ср. „Слово представляет собой простую и поистине сущую истину, в согласии с которой, как чистым и необманчивым знанием сущих, существует божественная вера, постоянное утверждение верующих, истиной их и им истину утверждающее в непреложном тождестве. Так что верующие имеют простое знание истины. Ведь если знание объединяет познающих и познаваемое, а незнание есть причина вечного изменения и дробления неведающего в самом себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага истинной веры, у которого он способен сохранить постоянной недвижимую и непреложную тождественность. Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что он в своем уме, даже если многие увещевают его как из ума поступившего”, Дионисий Ареопагит, *о божественных именах*, VII, 4, w: Дионисий Ареопагит, *Сочинения*, Санкт-Петербург 2002, с. 465–469).

¹¹ Иоанн Дамаскин, *Творения. Источник знания*, op. cit., с. 294–295.

обладать все люди, а вторую веру стяжают только праведники¹², и Кирилл Иерусалимский, написавший в *Пятом Огласительном поучении*, что: „Слово вера одно по названию своему ... разделяется на два рода. К первому роду принадлежит вера научающая, когда душа соглашается на что-либо. И она полезна для души... Другой род веры есть тот, который по благодати даруется Христом¹³“.

Возможно ли объединить этих два понимания веры: веры от слышания, являющейся результатом нашего *доверия* тому, кого мы слушаем, и истинной веры, дающей нам *уверенность* в существовании Бога? Как нам представляется, это объединение возможно лишь в том случае, если не только противопоставлять Бога и человека как субъекта веры и ее объекта, как тварь и Творца, но и увидеть в этом противопоставлении некое единство. Это достигается в христианстве учением о человеке как образе и подобии Божиим. Противопоставление, с одной стороны, Бога, а с другой – человека, верящего в Его бытие, по логике субъект-объектных отношений должно привести к пониманию веры просто как некоей способности познания.

Да, действительно, в Священном Писании часто говорится, что орган веры – это сердце. Таких примеров можно привести немало: „Кто... не усомнится в сердце своем, но поверит“ (Мк. 11, 23), «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею» (Мф. 22, 37); „если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать.., то спасешься“ (1 Кор. 10, 9), „блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят“ (Мф. 5, 8) и т. д. Но все же общеизвестно, что сердце в православной традиции „есть тайный центр человека¹⁴“, есть полнота его бытия. И поэтому вера как деяние сердца есть не просто деятельность какого-то органа чувств, составляющего часть человеческого естества, но естественное целостное гармоничное состояние всего человека, превышающего деятельность какой-либо одной его части – разума, свободной воли и т.п. Как пишет свт. Григорий Палама: „А я и святую нашу веру полагал бы неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души¹⁵“.

Но ни у одного из отцов Церкви мы не найдем понимание веры как способности нашего познания. Согласно святоотеческому учению, способностью к познанию обладает лишь душа, тело же является лишь ее орудием. Рассуждая о природе души, отцы Церкви часто принимают учение о душе или платоновское (преп. Максим Исповедник), или аристотелевское (преп. Иоанн Дамаскин). Преп. Максим Исповедник говорил о том, что душа трехчастна – в ней есть на-

¹² Анастасий Синаит, *Избранные творения*, Москва 2003, с. 252.

¹³ Кирилл Иерусалимский, *Поучения огласительные и тайноводственные*, Москва 2010, с. 73–74.

¹⁴ Б. Вышеславцев, *Этика преображенного эроса*, Москва 1994, с. 275.

¹⁵ Св. Григорий Палама, *Триады*, II, 3, 40.

чало вождедующее (чувства), разумное и яростное (волевое). Иоанн Дамаскин тоже признавал в душе три начала – растительное, животное (чувства и ощущения) и разумное. Ни у того, ни у другого вера не выделена в некую особую познавательную способность. Есть свободная воля, разум и чувства, но веры как отдельной, отличной от других, познавательной способности души нет.

Таким образом, истинная вера осуществляется не какой-либо способностью души (как, например, обычно считается – свободной волей), а всей душой, точнее даже, всем человеком, понимаемым в его нерасчлененном единстве. Понимаемая таким образом вера, основанная на православном учении о единстве и простоте человеческой природы, и прежде всего души, избегает тех проблем, перед которыми ставилось западное богословие при его психологической направленности. Действительно, в западном богословии вера есть акт свободной воли человека и поэтому в некотором смысле противостоит разуму. Но, например, преп. Максим Исповедник указывает, что: „Вера не есть просто только дело воли, имеющее значение подвига, в награду за который уже затем дается понимание усвоенной сначала внешним образом истины... она есть орган действительного восприятия и познания истины... Вера есть тоже знание, но исходящее из недоказуемых принципов. Она имеет непреходящее значение в деле богопознания, так как высшие истины Откровения не могут быть вполне объяты умом, не переставая от этого сохранять просвещающее значение для ума. Вера есть в этом отношении даже высший род познания в сравнении с обычным”¹⁶.

Это единство волевой, разумной и чувственной способности души, т.е. душа, понимаемая в ее целостности, в православии называется целомудрием. Целомудрие, деятельность нерасчлененной души, взятой как единое целое, не подвергается анализу ни со стороны разума, ни со стороны чувств, ни со стороны воли. И разум, и воля, и чувства представляются частями, как бы проекциями единой души. Поэтому взятые сами по себе они, естественно, вступают друг с другом как бы в некое противоречие, как, например, противоречие между волевым актом веры и детерминированным актом разума.

Эта же точка зрения всегда подчеркивалась и отцами Церкви: Так, преп. Максим Исповедник пишет в *Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия*: „Бог дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть, и [подобная вера] доступнее всякого доказательства. Ибо вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум”¹⁷.

Обратим внимание на слово „ипостась”, употребленное здесь преп. Максимом. Слово „ипостась” в данном случае можно переводить не только как „сущ-

¹⁶ А. Бриллиантов, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*, Москва 1998, с. 218.

¹⁷ Максим Исповедник, *Творения*, т.1, Москва 1993, с. 216.

ность” вещей, превышающих ум и разум, но и в сугубо богословском смысле – как Лицо Пресвятой Троицы. Так, комментируя фразу из Первого послания апостола Павла Коринфянам: «всякому мужу глава Христос, жене глава – муж, а Христу глава – Бог» (1 Кор. 11, 3), преп. Максим Исповедник пишет: „Христос же есть, как мы полагаем, воипостасная вера”¹⁸. В толковании на определение веры, данное ап. Павлом в послании к Евреям, преп. Максим указывает, что: „Вера в Бога есть то же самое, что и Царствие Божие, и они только мысленно отличаются друг от друга. Ибо вера есть безвидное Царствие Божие, а Царствие [Божие] есть вера, божественным образом обретающая [свои] формы”¹⁹. Таким образом, преп. Максим богословски формулирует мысль, получившую большое распространение в западной христианской философии: что вера не противоразумна, а сверхразумна.

В религиозной философии часто приводится такой пример: аналогом веры в Бога является вера в существование внешнего мира; ведь если подойти к проблеме существования мира со стороны разума, то можно оказаться перед парадоксом – мы не сможем доказать существование внешнего мира („скандал в философии”, по выражению Канта). Если же подойти к проблеме существования мира со стороны доверия чувствам, то можно прийти к выводу, что внешний мир – это только явление, и вновь получится, что внешнего мира нет. Но никакие доводы разума не докажут тем не менее человеку, что внешнего мира не существует. Почему? Потому что человек верит в существование мира, в нем есть эта глубинная вера в существование вещей, которая не подрывается ничем. Как пишет В. С. Соловьев: «Мы безусловно верим в существование внешнего мира самого по себе (независимо от его явления для нас), признаем такое его существование бесспорной истиной, тогда как рациональные доказательства этой истины, представленные доселе философами, строгой критики не выдерживают»²⁰. Такова же вера и в бытие Бога: христианин верит, хотя разум может привести доказательства в пользу Его несуществования, чувствами „Бога не видел никто никогда” (Ин. 1, 18), а свободная воля противится вере. Но если мы вспомним, что душа едина, проста и целостна и ее нельзя расчлнить на некие независимые друг от друга части, а чувства, воля и разум являются способностями единой души, то наша душа, взятая во всей ее целостности, совершает действия, превышающие и чувства, и волю, и разум, и называемые верой. Действие такой веры неподвластно ни разуму, ни воле, ни ощущениям, но она также дается нам непосредственно. Хотя сразу следует оговориться, что подобное сравнение

¹⁸ Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию. Вопр. 25*, [в:] того же, *Творения*, т. 2, Москва 1994, с. 83.

¹⁹ Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию. Вопр. 33*, *op. cit.*, с. 108.

²⁰ В. Соловьев, *Вера*, [в:] *Христианство. Энциклопедический словарь*, т.1, Москва 1993, с. 352–353.

веры в Бога и веры в мир, о котором говорил, например, В. С. Соловьев, не совсем корректно, ибо, по мысли преп. Максима Исповедника: „Только бытие Его одного (т.е. Бога. – *В.Л.*) принимается на веру”²¹. Это действительно так и с точки зрения философии, ибо существование мира, хотя и неподдающееся рациональным доказательствам, очевидно и даже насильственно для человека, оно подавляет его свободную волю (трудно заставить себя не верить в наш мир), в то время как в бытии Бога можно сомневаться и даже вполне отрицать Его существование, поскольку истинная вера в Бога дается целостной душе, т.е. душе, соединяющей в себе воедино и разум, и свободную волю, и чувства.

Вера как непосредственная деятельность всей нашей души являет нам объект нашей веры в непосредственном опыте. Подобное же сравнение истинной веры в бытие Бога с верой в существование мира проводил и свт. Иоанн Златоуст в *Беседе на Послание к Евреям*: „Таким образом, вера, говорит [апостол], есть созерцание неявного и ведёт к такому же полному убеждению в невидимом, как в видимом. Как невозможно не верить видимому, так невозможно быть вере, когда кто не убеждён в невидимом вполне так же, как в видимом”²².

Может ли человек иметь такую веру? Может, и даже более того – это его естественное состояние, ее имел человек в раю до грехопадения. Адам, находясь в Эдеме, мог разговаривать с Богом, видеть Его – иначе говоря, вера его была столь истинной и самоочевидной, что не нуждалась ни в каких разумных доводах, ни в свободном согласии. В чем причина отсутствия в нынешнем человеке истинной веры? По единодушному согласию христианских богословов, эта причина – грехопадение прародителей и унаследованный нами от них первородный грех, повлиявший на нашу природу. По мысли преп. Максима Исповедника, сущность грехопадения состояла в появившейся после совершения греха Адамом дисгармонии в природе человека, приведшей к тому, что чувственное начало в человеке, в идеальной его природе предназначенное подчиняться высшим началам, и прежде всего разуму, берет верх. „Грехопадение состояло в том, что человек отвратился от Бога, своего первообраза, обратился к тому, что было ниже его, к материальному бытию, и подчинился последнему”²³. В результате этого нарушилась гармония человеческого естества, душа подчинилась телесному началу и утратила свою целостную простоту, и поэтому человек потерял способность лицезреть духовный мир, т.е. утратил истинную веру. Но при этом человек оказался в таком состоянии, когда сам он своими силами уже не может вернуть себя в первозданное состояние, как бы он этого ни хотел, ибо в резуль-

²¹ Максим Исповедник, *Творения*, т.1. с, 216.

²² Иоанн Златоуст, *Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям*, Санкт-Петербург 1859, с. 333.

²³ А. Бриллиантов, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*, *op. cit.*, с. 240.

тате грехопадения изменилась природа, т.е. сущность человека. Человек, конечно же, может хотеть вернуться в первозданное состояние, т.е. он может иметь веру начальную, но получить истинную веру своими силами он не в состоянии, ибо это означало бы изменение природы человека. Такая вера может быть дана лишь Богом в ответ на молитвенные просьбы и благочестивую и праведную жизнь человека. Истинная вера, по православному учению, всегда дается только в Церкви по благодати Божией. Так можно понимать во многом таинственную фразу, произнесенную отцом бесноватого отрока: „Верую, Господи! Помоги моему неверию” (Мф. 9, 24). Иначе говоря, у отца есть вера начальная, „от слышания”, но истинной веры, которую может дать только Бог, у него нет. И именно ее он просит у Христа, Который, соединяя в Себе природу и божественную, и человеческую, являет пример той совершенной веры, к которой должен стремиться человек, веруя во Христа. Христос дает человеку дар веры, упраздняя печать первородного греха, так что в человеке вновь обретается утраченное единство его природы. Результатом этой веры является любовь к Богу: „От собирания воедино вокруг божественных [вещей] и единения душевных сил, то есть силы разумной, желательной и яростной, и рождается любовь. Вследствие этой любви и запечатлевают в [своей] памяти красоту Божественной зрелости те, кто приобрел уже через благодать равенство с Богом”²⁴.

Таким образом, для восточного богословия истинная вера – это прежде всего **естественное состояние** человека. Вера часто сравнивается отцами Церкви с телесным зрением: так же как естественно для человека видеть внешний мир, а слепота – это болезнь, так и вера в Бога так же естественна для человека, а неверие – это искажение, результат действия первородного греха.

Именно этот непосредственный опыт, дающийся по благодати Божией, ведение целомудренной души (души, оперирующей сердцем, а не разумом или чувствами) не только дает человеку субъективную уверенность в бытии Бога, т.е. веру, которую и должен иметь православный христианин, но и есть путь к действительному обожению, к единению с Богом, „к премысленному акту непосредственного познания Божества в священном экстазе”²⁵.

Итак, восточное православное богословие смотрит на проблему веры несколько в ином ключе, чем западное. Если для западного типа богословствования, как отмечает А. И. Бриллиантов, было более всего характерно субъективистское, психологическое понимание веры, то для восточного – онтологическое²⁶. Однако следует заметить, что и восточные отцы Церкви не исключали психологизма в понимании веры, понимая, что подвиг веры возможен лишь при

²⁴ Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию*. *Вопр.* 49. *op. cit.*, с. 152.

²⁵ С. Епифанович, *Преп. Максим Исповедник и византийское богословие*, Москва 1996, с. 136.

²⁶ См.: А. Бриллиантов, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*, *op. cit.*, с. 234–242.

свободном деянии человека, но считали подобную веру лишь начальным ее состоянием.

Хорошо иллюстрируют это положение высказывания папы римского Иоанна Павла II и патриарха Московского всея Руси Алексия II. В энциклике *Вера и разум* папа римский сказал: „Вера и разум подобны двум крылам, на которых дух человеческий возносится к созерцанию истины. Сам Бог заложил в сердце человека желание познать истину и в конечном итоге познать Его, чтобы тот, познавая и любя Его, мог достичь полноты истины в себе самом”²⁷. Патриарх же одобрительно цитирует К. Г. Честертона, сказавшего, что „наука не способна постичь мир по той причине, что мир не чертеж, а рисунок художника”²⁸.

²⁷ Encyclical letter „Fides et Ratio” of the supreme pontiff John Paul II to the bishops of the catholic church in the relationship between faith and reason. Libreria Editrice Vaticana. Vatican city (Краткое изложение в российской католической газете «Свет Евангелия» 1998. № 37. 11 октября). http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, дост. 12.10.2013.

²⁸ «Известия» 10 декабря 2002 г.

JOLANTA KRAŚNIEWSKA

KARDYNAŁ TOMÁŠ ŠPIDLIK – KOŚCIÓŁ UDUCHOWIONY. *KATECHEZY O KOŚCIELE*

Wprowadzenie

W Kościele Bóg odnawia to, co sam wypowiedział na początku – „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz podobnego Nam” (Rdz 1,26). Tak głosi kard. Tomáš Špidlik powołując się na św. Grzegorza z Nyssy i dodaje – „Termin człowiek oznacza tu całą ludzkość, na każdym miejscu i w każdym czasie, *pleroma* to ludzka pełnia uduchowiona za pośrednictwem Kościoła”¹. Wgłębiając się w temat – „Kościół i świat współczesny” – myślimy o Kościele, w jego wschodnim i zachodnim ujęciu teologiczno-kulturowym, bo tylko takie całościowe spojrzenie pozwoli nam rozważać i kontemplować jego Tajemnicę.

Chcąc powiedzieć o *Kościele uduchowionym* jak go widzi i opisuje kard. Špidlik w swoich *Katechezach* o Kościele, tytułem wprowadzenia, przypomnijmy sylwetkę tego wielkiego teologa duchowości. Mówi się o nim, że jego życie i twórczość są przykładem „oddychania obu płucami” tradycji Kościoła – wschodnim i zachodnim. A nawet cechuje go swoisty „ekumeniczny profetyzm”, właściwy misji świętych Apostołów Słowian Cyryla i Metodego².

O. Tomáš Špidlik urodził się 17.12. 1919 roku we wsi Boskovice, w diecezji Brno na Morawach w Czechach. Po wstąpieniu do zakonu jezuitów odbył studia teologiczne w Holandii i otrzymał święcenia kapłańskie w 1949 r. Studiował filozofię i teologię na wielu europejskich uniwersytetach. Doktoryzował się w Rzymie, w Papieskim Instytucie Wschodnim, pisząc rozprawę o rosyjskim reformatorze życia monastycznego – Józefie z Wołokołamska.

Był profesorem Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie, wybitnym znawcą kultury rosyjskiej i duchowości wschodniej. Jan Paweł II w uznaniu dla jego zasług

¹ T. Špidlik, *Katechezy o Kościele*, przekł. M. Wszolek, Wyd. Bratni Zew, Kraków 2003, s. 8.

² Por. T. Špidlik, *U źródeł Światłości*, przekł. J. Zychowicz, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1991, s. 8.

mianował go kardynałem Kościoła katolickiego. Ostatnie swoje lata pełne twórczości przeżył w Rzymie przy Instytucie Wschodnim w Centrum Aletti, gdzie zmarł 16 kwietnia 2010 roku.

Jego twórczość to ponad 40 ksiązek i 600 artykułów tłumaczonych na wiele języków. Kontynuator jego myśli, o. Marko Ivan Rupnik tak napisał o swoim ojcu i nauczycielu: „Špidlik to tradycja, to nieustanne cytowanie Ojców greckich, syryjskich, świętych Wschodu i Zachodu, w taki jednak sposób, jak gdyby cytował słowa przyjaciół, osób które spotkał wczoraj”³.

Tematy *Katechez o Kościele*

Szkicując panoramę, w jakiej rozważał tajemnicę Kościoła o. Špidlik, należy przedstawić tematy poruszane przez niego w *Katechezach*, a potem wybrać niektóre z nich, aby omówić je nieco bardziej szczegółowo. Tak czyniąc można zauważyć, że tworzy on swoje *Katechez* na wspólnym fundamencie chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Dlatego nie dziwi i to, że wśród tematów podejmowanych przez niego znajdziemy takie, jak:

- Kościół jako obraz Trójcy Przenajświętszej
- Widzialność Kościoła w liturgii jako niebo na ziemi (wyrażenie zaczerpnięte ze skarbcza Kościoła Wschodniego)
- Powszechność Kościoła
- Kościół i świat, relacja między Bogiem, a światem
- Miłość Kościoła, czyli o głównych motywach miłości względem Kościoła
- Władza prawa i dyscypliny, czy duchowa władza miłości?
- Stosunek Kościoła do państwa i innych instytucji cywilnych
- Kościół w ekumenizmie i w dialogu z religiami niechrześcijańskimi
- Kościół jako Nowa Świątynia

Wśród licznych zagadnień o tematyce Kościoła znajdziemy i te, dotyczące jego jedności. Warto w tym miejscu przytoczyć chociaż niektóre:

- Jedność Kościoła jako doskonałość
- Jedność Eucharystyczna jednością w krwi Chrystusa
- Jedność w wierze i w modlitwie
- Jedność w prawie Bożym.
- Jedność kulturalna.
- Jedność eschatologiczna i jedność wirtualna⁴.

³ M. I. Rupnik, *Wstęp [w:] Chrześcijańska tożsamość Europy*, Praca zbiorowa, przekł. R. Rodziejcz-Doktór, Wyd. Bratni Zew, Kraków 2003, s. 9.

⁴ Poszczególne określenia Kościoła znajdują się głównie w całym tekście cytowanej pozycji: T. Špidlik, *Katechez o Kościele*.

Kardynał Špidlík, opisując tajemnicę Kościoła często używa sformułowań pochodzących z pierwszych wieków chrześcijaństwa i dlatego są one do przyjęcia zarówno przez chrześcijański Wschód jak i Zachód. Między innymi znajdziemy takie, jak:

- Kościół jako Ciało duchowe i Ciało mistyczne Chrystusa.
- Kościół jako jedność serc wzniesiona do Boga.
- Duch Święty duszą Kościoła.
- Żywa wiara odpowiedzią na Boże powołanie.
- Wspólne wyznanie prawd wiary.
- Pluralizm tradycji.
- Świętość ontologiczna Kościoła⁵.

Warto zaznaczyć, że Kościół w najszerszym rozumieniu, według Špidlíka, to także uświęcenie kosmosu, a całość swoich katechez zamyka on piękną klamrą, jaką jest Matka Kościół i Maryja – Matka Kościoła⁶.

Interesującym wydawałoby się omówienie wszystkich tematów *Katechez o Kościele*, ale przekroczyłoby to ramy artykułu, dlatego też ograniczymy się do 5 wybranych tematów:

1. Kościół i świat – relacja między Bogiem i światem.
2. Kościół jako obraz Trójcy Przenajświętszej.
3. Kościół jako Nowa Świątynia.
4. Kościół jako Ciało duchowe i Ciało mistyczne Chrystusa.
5. Kościół i ekumenizm.

Kościół i świat – relacja między Bogiem i światem

O. Špidlík podkreśla, że rozważanie relacji między Bogiem i światem miały swoje miejsce już w starożytności. Mitologia grecka przedstawiała bogów niedostępnych, mieszkających na Olimpie i dlatego niedostępne były relacje śmiertelników z bogami. Według filozofów platońskich wszystko, co jest dobre i piękne ma swoje miejsce jedynie w świecie niewidzialnym. Dlatego na materialnej ziemi istnieją tylko blade cienie boga i aby dojść do Absolutu trzeba uciekać od świata⁷.

A Kościół? Kościół wychodząc od Biblii wskazuje, że świat nie jest zły, bo wyszedł z ręki dobrego Boga. I chociaż człowiek przez grzech uwikłał się we własną tragedię, skutkiem czego między Bogiem a nim powstała przepaść, to jednak Jezus Chrystus, Syn Boży – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek – wypełnia tę przepaść

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 83.

⁷ Tamże, s. 67.

jako Zbawiciel świata posłany od Boga. Dlaczego? „Bo Bóg tak umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał, aby człowiek, który w Niego uwierzy nie zginął, ale miał życie i to życie wieczne” (J 3,16).

W odniesieniu do świata tradycja chrześcijańska przyjmuje postawę dwoistą: pozytywną, która dotyczy piękna świata stworzonego, który trzeba miłować i włączyć do uniwersalnego zbawienia i negatywną, to jest świat wrogi Bogu, od którego trzeba uciekać⁸.

Dlatego właśnie z całą pewnością możemy stwierdzić, że w Chrystusie – jedynym Zbawicielu człowieka i świata – mamy dostęp do Boga, który w przeciwieństwie do bogów z mitologii jest bliski oraz nie można Go zamknąć w ideach filozoficznych.

Jaka zatem jest rola Kościoła w świecie? Udzielając odpowiedzi na to pytanie kard. Tomáš wskazuje na trudną rzeczywistość współczesnego świata, wobec której chrześcijanin, jako część Kościoła świętego winien zająć odpowiednie stanowisko. I tak wobec świata, który zwodzi i niejako wymazuje Boga z rzeczywistości, konieczny jest dystans, aby się nie zagubić i nie zapominać o Bogu.

W odpowiedzi na gwałtownie wzrastający sekularyzm w świecie Špidlik, powołując się na Sobór Watykański II, proponuje nie tyle wytykanie błędów i przewrotności współczesnemu światu, co raczej postawę pełną pokory i współcierpienia z człowiekiem zagubionym. Chodzi o to, aby rezygnując z postawy aroganckiego i pysznego człowieka przekonanego o swojej doskonałości, zachować świadomość, że nie będąc z tego świata (jak mówi św. Jan) jednocześnie żyjemy w nim, a to oznacza, że jego radości i cierpienia są także naszymi⁹. Przyjmując tutaj wschodnią wizję współwiny „wszystkich za wszystkich” (jak mówił o tym F. Dostojewski, co przejął potem E. Levinas) kard. Špidlik podkreśla, że również chrześcijanie niosą na sobie grzech świata i winni za niego pokutować. Taka wizja radykalnej i wręcz bezgranicznej ekspiacji, może dotyczyć tylko hojnego i otwartego na miłość serca. Jest to więc zarazem właściwa antropologiczna norma.

W tym kontekście nasz Autor zwraca uwagę, na zagubienie się współczesnego człowieka w rzeczywistości pędzącej nie wiadomo dokąd i po co. W tym „światowym pędzie” i nieustannej walce o pierwsze miejsce, także człowiek wierzący nie jeden raz doświadcza odrzucenia i poniżenia. I to właśnie chrześcijaninowi znajdującemu się w takiej sytuacji udziela kard. Špidlik odpowiedzi, wychodząc od Ewangelii. „Ewangelia nie jest podręcznikiem *savoir-vivre*’u, jeśli mówi o tym, by człowiek zajął ostatnie miejsce, to ma to znaczenie głębsze, duchowe, ascetyczne”¹⁰. Odpowiedź Boga w Ewangelii jest niezmienna. Špidlik zdaje się wołać do ludzi pogrążonych w beznadziei: „Nie traćcie nadziei, jest ktoś, kto myśli o was i kto was wywyższy

⁸ Por. T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, przekł. L. Rodziewicz, Wyd. Bratni Zew, Kraków 2005. s. 169–170.

⁹ Por. T. Špidlik, *Katechezy o Kościele*, dz. cyt., s. 68 i n.

¹⁰ T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, przekł. K. Kubis, Wyd. Bratni Zew, Kraków 2003, s. 124.

i zaprosi was na najlepsze miejsca, Ktoś, kto *strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych* (Łk 1,52)¹¹.

I jak zawsze każdą swoją odpowiedź kard. Špidlik zanurza w Misterium Trynitar-nym, dlatego i tutaj wskazuje on na Ojca, któremu należy się posłuszeństwo Syna. I ta akceptacja woli Ojca, która jest niejako szczytem pokory, jest jednocześnie największym wyniesieniem. I dlatego człowiek wierzący, jako usynowiony w Chrystusie jest wezwany do zajmowania ostatniego miejsca nie przed kimkolwiek, ale wobec Ojca Niebieskiego razem z Chrystusem, aby panować mocą Bożą. Można zapytać – gdzie spotyka się Ojca i odnajduje się Jego wolę ? Špidlik odpowiada – w Kościele, który działa przez Chrystusa, mocą Ducha Świętego. Przy tej okazji cytuje on błog. Karola de Foucauld, wielkiego nauczyciela duchowej pokory, który zwykł mawiać dowcipnie i budująco: „Ostatnie miejsce zajął już Jezus, dla siebie chciałbym wybrać przedostatnie”¹².

Kościół jako obraz Trójcy Przenajświętszej

W *Katechezach o Kościele* Špidlik porusza się w przestrzeni Tajemnicy Teologii Trynitarnej. I tak, według niego, Kościół to osoby powołane przez Ojca, zjednoczone przez Syna w Duchu Świętym¹³.

Kościół widziany jako odbicie Trójcy Przenajświętszej – to odkrycie Ojców Kościoła, ale kard. Špidlik przypomina także, iż również Sobór Watykański II wskazuje na Kościół jako na dzieło Trzech Osób Boskich i jako taki jest on narzędziem zbawienia, które pochodzi od Ojca przez Syna w Duchu Świętym¹⁴.

Przy tej okazji podkreśla on, że użyte przez Sobór określenie Kościoła jako Ludu Bożego nie można przeciwstawiać biblijnemu pojęciu Kościoła jako Ciała Chrystusa. Chodziło jedynie o to, aby podkreślić wymiar osobowy, głęboko teologiczny, biorący początek w Bożej Trójcy.

Jaki ma być zatem ten Kościół uduchowiony? Zdaniem Špidlika, Kościół będąc odbłaskiem Trzech Osób Bożych jest także ich objawieniem. I ta niewidzialna jedność Osób Bożych daje się zaobserwować w jedności Kościoła pierwotnego, złożonego z różnorodnych ludzi. I to do takich ludzi pisze św. Jan Apostoł w swoim liście nie we własnym imieniu, ale niejako całego Kościoła, używając zaimka „my” – „Cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także i wam, abyście także i wy mieli współuczestnictwo z nami”. I dalej św. Jan tłumaczy, co to znaczy mieć współuczestnictwo z Kościołem. – „A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” (I J, 1,3)¹⁵.

¹¹ Tamże.

¹² Por. T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, dz. cyt., s. 125 i n.

¹³ T. Špidlik, *Katechezy o Kościele*, dz. cyt., s. 11.

¹⁴ Por. T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, dz. cyt., s. 75n.

¹⁵ Tamże.

W tym momencie możemy zapytać – dlaczego nie jest wymienione współuczestnictwo z Duchem Świętym? I tutaj Špidlik wyjaśniając aspekt pneumatologiczny w Mistycznym Ciele Chrystusa, powołuje się na teologa Heriberta Mühlenena. Określa on Ducha Świętego jako Osobę w wielości osób, a Jego funkcją jest jednoczenie wielości. To właśnie Osoba Ducha Świętego stanowi komunie między wieloma¹⁶. Ta komunie jest komunie miłości, ale tej w wymiarze największym – *Agape*. Dlatego to dla Špidlika człowiek jest powołaną do najgłębszej ontologicznej miłości, „osobą agapiczną”¹⁷. Jest to najważniejsza cecha w personalistycznej antropologii naszego Autora.

Według kard. Špidlika wszystkie niedoskonałości i trudności społeczne mają swoje źródło w braku świadomości Misterium Trynitarnego i dla zobrazowania tegoż przytacza on słynne powiedzenie Aleksieja Chomiakowa (1804–1860), jednego z twórców idei słowianofilstwa oraz teologiczno-mistycznej idei „soborowości”:

„Do piekła każdy idzie na własny rachunek do Raju można wejść tylko razem ze wszystkimi innymi”¹⁸. Oznacza to, że zbawienie jest jedynie w Bogu, a Bóg jest jeden w trzech Osobach. Oznacza to też, że zbawiamy się wspólnotowo, razem z innymi, nigdy osobno.

Kościół jako Nowa Świątynia

Kardynał Tomáš, podobnie jak cała teologia chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu podkreśla, iż Kościół może być nazwany Nową Świątynią, czyli budowlą duchową, bo Chrystus jest w niej fundamentem i kamieniem węgielnym. W tej Świątyni apostołowie mają swoje zadanie specjalne. Piotr nazwany jest „Opoką” tzn. skałą, na której Chrystus zbuduje Swój Kościół (Mt 16,8)¹⁹. Atrybut skały przypisuje się Bogu, jak czytamy w Biblii. Jeżeli Piotr jest skałą, to znaczy, że Bóg jest z nim. Dalej kard. Špidlik przypomina, że w Apokalipsie jest mowa o 12 kamieniach z imionami 12 apostołów, położonych na fundamencie, na którym zostają umieszczeni, niczym żywe kamienie inni wierni i w ten sposób buduje się stopniowo wielkie Sanktuarium Boga, obejmujące cały świat, i to jest właśnie Kościół – Nowa Świątynia²⁰.

Dla o. Tomáša ważnym aspektem życia chrześcijańskiego jest znajomość Ducha Świętego, który zamieszkuje w Świątyni Boga, jaką jest człowiek. To właśnie Duch Święty jest Ożywicielem poszczególnej świątyni, jaką jest każdy chrześcijanin. A nawet idąc dalej o. Špidlik dodaje, że to właśnie „Duch Święty jest duszą Kościoła”²¹.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna*, przekł. K. Stopa, Wyd. Salwator, Kraków 2010, s. 119.

¹⁸ T. Špidlik, *Katechezy o Kościele*, dz. cyt., s. 52.

¹⁹ Por. tamże, s. 12–13.

²⁰ Tamże.

²¹ T.Špidlik, *Czy znasz Ducha Świętego ?*, przekł. J. Gredecka, Wyd. Księży Marianów, Warszawa–Lublin 1998, s. 23.

W tym ujęciu nie chodzi o przekonanie, że jest w Kościele jakaś „obiektywna” duchowość, ale ważne jest doświadczenie działającego Ducha Świętego w świątyni ludzkiego serca. Chodzi nie tyle o sacrum, ale o świętość Boga i dynamiczne, realne uświęcenie człowieka. Chodzi tu o personalizizm, świętość osób, a nie o uniwersalną kategorię sacrum.

W tym przypadku mowa jest o duchu Chrystusa, który jest prawdziwą żywą siłą – Duchem Świętym. Ciekawe jest to, a dla Špidlika charakterystyczne, że będzie on podkreślał w rozmaity sposób, by nie powiedzieć, że przy każdej okazji, iż życie duchowe w człowieku oznacza obecność i działanie Ducha Świętego w naszym sercu. To właśnie dlatego człowiek może powiedzieć, że posiada życie Boże w sobie. Przez akt odkupienia chrześcijanin stał się świątynią – mieszkaniem Ducha Świętego, który to przebóstwia nasze człowieczeństwo²². Owo podkreślanie znaczenia Ducha Świętego jest charakterystyczne dla Kościoła Wschodniego. Pneumatologia w rozwoju życia duchowego wydaje się najważniejsza.

Według Špidlika, to właśnie serce jest centrum i „środkiem życia”. Serce w antropologii chrześcijańskiego Wschodu jest odpowiednikiem sumienia na Zachodzie, które często tam było traktowane zbyt racjonalistycznie i legalistycznie. W sercu człowiek może odczytać swój stan czy jest on dobry, czy zły, jak również odnaleźć siłę życia w Bogu.²³ Religia jako osobista relacja z Bogiem potrzebuje szczególnego miejsca na spotkanie z Nim i dla Špidlika, kontynuatora myśli rosyjskiej, takim miejscem jest właśnie serce człowieka. Bo, jak pisze wybitny filozof rosyjski B. Wyszesławcew – na którego często powołuje się Špidlik – kontakt z Bogiem możliwy jest tylko w głębi mojego jestestwa i serca; ponieważ Bóg, jak mówi Pascal, jest dotykalny dla serca²⁴. Interesujące jest także to, że teologia serca Pascala znalazła oddźwięk także w myśli prawosławnej (wspomina o niej także P. Florenski).

Kościół jako Ciało duchowe i ciało mistyczne Chrystusa

Kontemplując tajemnicę Kościoła o. Tomáš w swoich *Katechezach* zatrzymuje się przy obrazie winnicy wskazując, że to św. Jan wyjaśnia nam w swojej Ewangelii eklezjologiczne odczytanie tego obrazu, w którym Ojciec oczyszcza latorośle, aby przyniosły owoc.

Co jest tym owocem? Latorośle wszczepione w winny krzew, którym jest sam Chrystus przyniosą owoc obfity, a będzie nim podobieństwo do Chrystusa i czyny bosko-ludzkie²⁵.

²² Por. tamże, s. 18–19.

²³ Por. T. Špidlik, *L'arte di purificare il cuore*, Wyd. Lipa, Roma 1999, s. 6n.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. T. Špidlik, *Katechezy o Kościele*, dz. cyt., s. 14.

Na pozór owa ewangeliczna metafora nie wnosi nic nowego. Widzimy tu jednak ślad teologii Wschodu: kategorii „Bogopodobieństwa” i „Bogoczłowieczeństwa”, zbudowanych wokół teologii Przebóstwienia. Są to nie tylko kategorie moralne, a tym bardziej legalistyczne (zewnętrzne naśladowanie Chrystusa, przestrzeganie Dekalogu, co czasem przeakcentowuje się za Zachodzie), ale głównie kategorie ontologiczne. Metafora krzewu winnego wyraźnie to obrazuje.

Chrześcijanie są bowiem tak ściśle zjednoczeni z Chrystusem, że św. Paweł nazywa Kościół pierwotny – „Ciałem Chrystusa” (I Kor 12, 12–27). Określenie Kościoła jako duchowego ciała Chrystusa pochodzi od Ojców Kościoła. Dopiero w średniowieczu zaczęto stosować określenie – „Kościół – mistyczne Ciało Chrystusa”. Dla wyjaśnienia wielkiego bogactwa takiego określenia Kościoła – wyjaśnia Špidlik – przyczyniła się encyklika *Mistici Corporis* Piusa XII (1943 r.). W takim ujęciu Kościoła kard. Špidlik podkreśla jedność i różnorodność darów Ducha Świętego w Kościele, w tym także różnorodnych powołań danych poszczególnemu człowiekowi. Każda osoba jest niepowtarzalna, a różnice nieskończone. A mimo to, w mistycznym Ciele Chrystusa, czyli w Kościele, jest harmonijna jedność. Dlaczego?

Kard. Špidlik powołując się na encyklikę Piusa XII odpowiada na to pytanie, podkreślając właściwą dla Wschodu „wewnętrzną” ontologię zjednoczenia: „Ta harmonijna jedność różnych ludzi pochodzi stąd, że są oni zjednoczeni z Chrystusem. Nie naśladujemy Go tylko zewnętrznie, lecz On jest z nami i żyje w nas. Z tego wypływa wniosek, że im bardziej ktoś usiłuje zjednoczyć się z Chrystusem, tym bardziej jest zjednoczony z innymi”²⁶.

Ten opis przypomina prawosławną teologię soborowości (wolność i jedność w harmonii, bez indywidualizmu i bez kolektywizmu), o której mówił cytowany wcześniej A. Chomiakow.

Kościół i ekumenizm

Špidlik wymienia trzy elementy jedności Kościoła. Za pierwszą i fundamentalną podstawę jedności uważa on osobę Ducha Świętego, który „objawia się w wierze, nadziei i miłości serc”. Interesującym jest, że i w tym przypadku więzią jedności jest miłość i to nie jakakolwiek miłość, ale ta, która jest darem Ducha Świętego. Czy taka miłość jest możliwa? Taka miłość jest możliwa dla tego, komu zostało to dane, właśnie tę miłość, która wyszła od Boga i do Boga powraca można określić jako *agape*²⁷. A to oznacza egzystencjalne doświadczenie Ducha Świętego w swoim

²⁶ Tamże, s. 15.

²⁷ Por. T. Špidlik, *Prowadzeni przez Ducha*, przekł. J. Kołacz, S. Obirek, Wyd. WAM, Kraków 2000, s. 177.

sercu. Wydaje się, że wspomniana ontologia zjednoczenia, jedności w Duchu jest tu fundamentalnym prawem, z którego wynikają inne zasady.

Druga podstawa jedności ma charakter sakramentalny, opierający się przede wszystkim na chrzcie i uczestniczeniu w Eucharystii. Zwłaszcza spojrzenie na Eucharystię przez pryzmat rytu syryjskiego – jak go opisuje Špidlik na rekolekcjach dla Jana Pawła II – zdaje się mieć wspólną wymowę dla wszystkich chrześcijan. W środowisku chrześcijan syryjskich dla metafory Eucharystii używano określenia – „żarzący się węgiel”. Pseudo Makary uzasadniając słuszność tej metafory odwołuje się do mitologicznego obrazu zwierząt żyjących w środku płonących gór. Chodzi o to, że chrześcijanie są jak te stworzenia przeniknięte ogniem, które podobnie jak żelazo wrzucone do ognia samo płonie, stając się ogniem. Podobnie „chrześcijanie przyjmujący Chrystusa – żarzący się węgiel – stają się przebóstwieni i niosą ów ogień innym, jak w noc paschalną, kiedy to jedna świeca zapala kolejne”²⁸. Co by było, gdyby przemieniający ogień, stał się źródłem nowego ekumenizmu w Kościele, który zmieniłby swoje poprawne i często zbyt ostrożne oblicze?

W tym kontekście można zauważyć, że użycie metafory ognia nie wydaje się przypadkowe, chodzi tu bowiem o wewnętrzną przemianę (nawrócenie, transformację, inicjację), a nie zewnętrzną legalistyczną poprawność. Nierzadko taka przemiana dzięki łasce może być bolesna i gwałtowna, poza ludzką kontrolą czy racjonalistycznym wyrachowaniem. Chodzi o otwarte doświadczenie egzystencjalno-duchowe (które wyraża metafora ognia!), a nie o poprawne, eklezjalne wytyczanie granic, które nie jest najważniejsze. Ognia nie można tak łatwo oswoić, poddać kontroli, ujarzmić prawem. Rządzi się on swoimi prawami, które często wydają się niebezpieczne. Są to prawa Miłości.

Na trzecim miejscu jako podstawę jedności Špidlik wymienia – „łączność z hierarchią” jako Kolegium Apostołów wraz z jego głową, następcą św. Piotra. Jest to wyraz jedności wspólnoty, która nie powinna być podzielona. Dla niego ważne jest, aby drogę ekumenizmu rozpocząć od tego wszystkiego, co łączy wszystkich chrześcijan. Należy podkreślać wartości wspólne, bo one są ważniejsze od tego, co nas różni czy dzieli. I w taki oto sposób dzięki wzajemnej miłości i zrozumieniu wspólne więzy będą się stopniowo umacniać i wzrastać, aż dojdziemy wszyscy do przywrócenia pełnej jedności, która miała miejsce na początku.

Dla o. Špidlika ważne jest, aby odkryć tę jedność, która już jest, a to pozwoli na wspólne pogłębianie życia duchowego i wzajemnej miłości. Ta ontologiczna jedność już istnieje, ale domaga się pogłębienia i ustawicznego rozwoju. Ontologia zjednoczenia nie jest statyczna, ale powinna się rozwijać, rosnąć, ciągle wzrastać, pomimo przeszkód, słabości, trudności. Ma bowiem naturę ognia, którego żywioł zapala, przemienia, nie stoi w miejscu.

²⁸ Por. tamże, s. 156.

A więc nim się zacznie dokonywać zjednoczenia, trzeba wpieryw odkryć jedność, która już jest. Będzie ona wzrastać w miarę pogłębiania się życia duchowego i umacniania się wzajemnej miłości, która jak jedność jest darem Boga²⁹.

Zakończenie

Jako podsumowanie tej krótkiej refleksji na temat *Katechez o Kościele*, można spróbować znaleźć wspólny mianownik, określający Kościół uduchowiony takim, jakim go widzi kardynał T. Špidlik. I w tym miejscu przytoczmy jeszcze jedno określenie naszego Autora, które wydaje się być adekwatne – „Kościół jako jedność serc wzniesiona do Boga³⁰”. Tym bardziej jest to zasadne, że dla kardynała Tomasa, Kościół uduchowiony to także Duch Święty działający w sercu człowieka, co jest podstawą wspólnotowej jedności serc.

Co to znaczy Kościół uduchowiony w rozumieniu o. Špidlika? Być może dodatkową wskazówką w poszukiwaniu odpowiedzi może być dla nas wyjaśnienie słowa „duchowy”. W tej kwestii o. Tomasz powołuje się na definicję św. Serafina z Sarowa (1759–1883), który podał ją w rozmowie zapisanej przez Motowiłowa. Stwierdził on, że „duchowy” w Ewangelii oznacza „być w posiadaniu Ducha Świętego”³¹. Dla rosyjskiego Świętego jest to możliwe przede wszystkim dzięki modlitwie i uczynom pełnionym z miłości. Dlatego, według niego, wszystkie uczynki łącznie z postem i modlitwą pełnione nawet w sposób najdoskonalszy nie mogą być celem chrześcijańskiego życia, ale tylko środkiem do celu. Gdyż prawdziwym celem życia i to życia chrześcijańskiego jest – „otrzymać Ducha Świętego”³². Duch Święty jest zaś przede wszystkim Duchem Miłości.

Tenże Duch Święty, który jest ogniem, jest też fundamentem dynamicznej ontologii zjednoczenia, która jest kluczem w teologii Špidlika. Kościół uduchowiony, to więc także wspólnota, w której człowiek duchowy uzyskuje bezpośrednie poznanie Boga. Ta wspólnota jest obrazem Trójcy Świętej. Duch to Miłość, a Bóg w Trójcy Jedyny (a nie Bóg filozofów) jest właśnie obrazem miłości, Doskonałej Miłości.

Špidlik wskazuje w tym względzie na doświadczenie serca w znaczeniu biblijnym. Ważna jest w tej eklezjalnej wizji także antropologiczna kategoria serca, różna od filozoficznej kategorii rozumu, który nie rozumie do końca tajemnicy miłości. Jego zdaniem, „jakie człowiek ma serce, taki jest cały”. Dlatego tak ważna jest uwa-

²⁹ Por. T. Špidlik, *Katechez o Kościele*, dz. cyt., s. 72–73.

³⁰ Tamże, s. 48.

³¹ Por. tamże, s. 73n.

³² Por. T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, przekł. L. Rodziewicz, Wyd. Bratni Zew, Kraków 2005, s. 59.

ga skupiona na sercu i to, zdaniem Špidlika, kontynuatora tradycji wschodniej, jest pierwszorzędną praktyką życia duchowego. Chodzi o to, aby pozwolić Bogu zabrać nam serce kamienne, a dać nam serce z ciała, jak wspomina o tym starotestamentowy prorok Ezechiel, tak abyśmy byli wrażliwi na każde drgnienie łaski³³. Jakże subtelnym teologiem jest Špidlík, skoncentrowany na tym, co najważniejsze, na duchowości, opartej o miłość, która jest samą istotą Boga w Trójcy Jedynego.

Nasz Autor, idąc za myślą Ojców Greckich podkreśla, że serce w znaczeniu biblijnym można także odczytywać jako „punkt styczny w relacjach człowieka z Bogiem, za korzeń życia, jedyny prawdziwy organ kontemplacji”³⁴. Dla zobrazowania tego doświadczenia powołuje się on na syryjskiego mistyka Martyriusza (Sahdona) – „Powietrze z zewnątrz nie przenika do naszego oddechu tak bardzo jak Duch Boży do naszego serca, nieustannie wdmuchuje w nie świadomość swojej obecności, nie przestaje w nas przebywać”³⁵.

Interesującym w tym względzie jest dopowiedzenie Benedykta XVI, który na zakończenie rekolekcji w Watykanie (23.02.2013), w kaplicy, Redemptoris Mater (której mozaikowy wystrój powierzony został o. Špidlíkowi i jego wspólnocie Aletti), powiedział: „«Logos» to nie tylko rozum matematyczny: «Logos» ma serce, «Logos» to także miłość. Prawda jest piękna, prawda i piękno idą w parze: piękno jest przypieczętowaniem prawdy”³⁶.

A zatem możemy powiedzieć, że Kościół uduchowiony w *Katechezach* kard. Špidlika, to Kościół, w którym Duch Święty jako prawda i piękno dotyka ogniem miłości i przemienia serce pojedynczego chrześcijanina, tak że cała wspólnota doświadcza przemiany, aż do pełnej jedności w Chrystusie. Tą żywą wrażliwość serca na wartości duchowe, o. Špidlík za swoim ulubionym autorem, Teofanem Zatwornikiem, nazywa „pierwszym znakiem ocknięcia się duszy z otępienia grzechu”. I dlatego uważa on, że człowiek bez serca, jest to człowiek, który sam pozbawia się miłości³⁷.

Dlatego tak ważne wydaje się w dzisiejszym świecie – zbyt racjonalistycznym – powrócić do poznawania sercem, aby na nowo ożywić swoją wiarę i pod wpływem działania Ducha Świętego budować wspólnotę w Kościele uduchowionym. Jest to tym bardziej konieczne, gdyż człowiek dzisiejszy niejako na nowo zapada na śmiertelną chorobę gnostycyzmu, który za Pawłem Florenskim, Špidlík nazywa chorobą współczesnej kultury europejskiej, która pragnie rozwiązać wszystkie swoje prob-

³³ Por. T. Špidlík, *Wprowadzenie do modlitwy serca*, przekł. L. Rodziewicz, Wyd. Bratni Zew, Kraków 2003, s. 120n.

³⁴ T. Špidlík, *Perelki Ojców Kościoła*, przekł. A. Babuchowski, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2010, s. 53.

³⁵ Tamże, s. 52.

³⁶ <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?s=opoka&id=46510>, (12.08.2013)

³⁷ T. Špidlík, *Myśl rosyjska, inna wizja człowieka*, przekł. J. Dembska, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 337n.

lemy za pomocą abstrakcyjnych idei i programów³⁸. Dla Florenskiego gnostycyzm (obecny np. w teozofii) nie pochodzi z „serca”, ale z „głowy”³⁹.

Z powyższych racji wierząc i doświadczając Kościoła duchowego we własnym sercu i w swoich wspólnotach możemy zakończyć słowami naszego Autora: „Bóg jest miłowany w naszych sercach, bo, jak mówi św. Paweł, Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5)⁴⁰.

³⁸ Por. T. Špidlik, *L'uomo di Dio*, Wyd. Lipa, Roma 2003, s. 11.

³⁹ Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy*, przekł. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 216.

⁴⁰ Por. T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, dz. cyt., s. 23.

Ks. TADEUSZ NOSEK

PROBLEMY ŚWIATA W DUSZPASTERSKO-KATECHETYCZNEJ ŚWIADOMOŚCI KOŚCIOŁA

Jednym ze znaczących wyrazów duszpastersko-katechetycznej świadomości Kościoła rzymskokatolickiego jest opracowane przez Kongregację ds. Duchowieństwa *Dyrektorium ogólne o katechizacji*¹. Stosunkowo obszerne wprowadzenie do niego zostało zatytułowane: *Głoszenie Ewangelii w świecie współczesnym* (DOK, s. 14–33). Ma ono „na celu zainspirowanie duszpasterzy i katechetów do uświadomienia sobie konieczności nieustannego patrzenia na pole siewne w perspektywie wiary i miłosierdzia. Przedstawiona tu interpretacja współczesnego świata ma charakter prowizoryczny, powiązany z sytuacją historyczną” (DOK, s. 14). Autorzy dokumentu, uważając ewangeliczną przypowieść o siewcy (Mk 4,3–8) za podstawową inspirację dla ewangelizacji, stwierdzają, że również: „Dzisiaj Jezus Chrystus, obecny w Kościele przez swego Ducha, nadal sieje słowo Ojca na polu świata”, który jest własnością Boga o bardzo zróżnicowanej jakości gleby, jaką są ludzkie serca (DOK, s. 15). W tak określonej bosko-ludzkiej rzeczywistości zostały umiejscowione wielowarstwowe problemy o podłożu personalno-społecznym i kulturowo-religijnym (DOK, s. 17–23) oraz chrześcijańsko-eklezyjalnym i ewangelizacyjno-katechetycznym (DOK, s. 24–30). Wyodrębnione podłoża nakładają się na siebie i wzajemnie przenikają wpływając, między innymi, na stopień interioryzacji słowa Bożego przez poszczególne osoby oraz współtworzone przez nie relacje międzyludzkie w Kościele i jego dialogu ze światem (DOK, s. 15).

¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Pallottinum 1998, dalej w tekście skrót DOK ze wskazaniem strony.

Problemy personalno-społeczne i kulturowo-religijne

Dyrektorium do problemów o podłożu personalno-społecznym i kulturowo-religijnym zalicza nędzę i ubóstwo materialno-duchowe. Są one związane z nieposzanowaniem godności osoby ludzkiej i jej praw oraz stanowią przedmiot stałej troski i zaangażowania chrześcijan w Kościele. Kościół „jako matka ludzi, widzi przede wszystkim z głębokim bólem niezliczoną rzeszę mężczyzn i kobiet, dzieci, dorosłych i osób w podeszłym wieku, którzy cierpią pod nieznośnym ciężarem nędzy” (DOK, s. 17). Jednakże dążąc do integralnego rozwoju osoby i narodów swoim spojrzeniem „nie obejmuje tylko wskaźników ekonomicznych i społecznych, lecz przede wszystkim wskaźniki kulturowe i religijne” (DOK, s. 18), które nie tylko sytuują się na poziomie materialnym, ale świadczą o niepokojącym rozwoju rozmaitych form ubóstwa kulturowo-religijnego (DOK, s. 19). Według autorów prezentowanego dokumentu „negacja czy też ograniczanie praw ludzkich rzeczywiście zubaża osobę i narody bardziej niż pozbawienie dóbr materialnych” (DOK, s. 19). Wśród praw, których naruszanie wpływa destruktywnie na jednostki i grupy społeczne, szczególnie „kładzie się dzisiaj nacisk na prawo do życia, do pracy, do wychowania, do założenia rodziny, do uczestniczenia w życiu publicznym i do wolności religijnej” (DOK18).

Podłoże kulturowo-religijne zawiera w sobie również takie problemy, jak: wpływ mentalności naukowo-technicznej na rozwój współczesnej kultury oraz dowartościowanie kultur autochtonicznych ze szczególnym uwzględnieniem komponentów religijno-moralnych, które stanowią ważny element dziedzictwa kulturowego poszczególnych narodów (DOK, s. 20–22). Charakteryzując zmiany w kulturze inspirowane mentalnością naukowo-techniczną, Dyrektorium stwierdza między innymi, iż: „Racjonalność naukowa i doświadczalna jest głęboko zakorzeniona w dzisiejszym człowieku. Jednak świadomość, że ten typ racjonalności nie może wyjaśnić wszystkiego, zyskuje coraz liczniejszych zwolenników. Sami ludzie nauki stwierdzają, że wraz z rygorem eksperymentów jest konieczny inny typ wiedzy, by móc dogłębnie zrozumieć istotę ludzką. (...) Staje się (...) nieodzowna racjonalność, która nie rozbiłaby istoty ludzkiej, ale integrowałaby jej uczuciowość i ujednoliciłaby ją, nadając najpełniejszy sens życiu” (DOK, s. 20).

W kontekście tak opisanej „powszechnej formy ludzkiej kultury”², pojawia się pytanie dotyczące kultur narodowych: „W jaki sposób należy popierać dynamizm i szerzenie się nowej kultury, żeby (...) nie zginęła żywotna wierność dla dziedzictwa tradycji?” (DOK, s. 21). Odpowiadając na nie trzeba uwzględnić dwa fakty. Po pierwsze to, iż: „W wielu miejscach traci się żywą świadomość, że kultury tradycyjne są atakowane przez dominujące wpływy zewnętrzne i przez alienujące naśladowanie importowanych form życia” (DOK, s. 21). Skutkiem tej utraty świadomości kulturowej jest stopniowy

² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, s. 54.

proces niszczenia tożsamości i specyficznych wartości narodowych. Po drugie, należy dostrzegać „ogromny wpływ środków przekazu, które wielokrotnie, z powodów o charakterze ekonomicznym lub ideologicznym, narzucają wizję życia, jaka nie szanuje tożsamości kulturowej narodów, do których się zwracają” (DOK, s. 21).

Natomiast jeżeli chodzi o problemy dotyczące samego sedna dziedzictwa kulturowego danego narodu, jakim są czynniki religijno-moralne, to *Dyrektorium* wymienia wśród nich: szeroko rozpowszechnioną obojętność religijną, ateizm i sekularyzm, fundamentalizm towarzyszący „przebudzeniu się poszukiwania religijnego” w sektach i nowych ruchach, „relatywizm etyczny, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego punktu odniesienia” (DOK 22).

Problemy kulturowo-religijne i personalno-społeczne stawiają przed duszpastersko-katechetyczną działalnością Kościoła specyficzne wymagania i wyzwania. Katecheza, uwzględniając filozoficzną refleksję nad językiem, która wskazuje między innymi na to, że myślenie symboliczne jest formą dostępu do tajemnicy osoby, winna otwierać się na symbole (DOK, s. 20)³. Wzmacniając swój ewangelizacyjno-inkulturacyjny charakter, katecheza ma w świetle Ewangelii przyjmować wszystkie pozytywne wartości kultury i kultur oraz krytycznie odnosić się do tych antywartości, które osobom i narodom utrudniają autentyczny rozwój religijno-moralny (DOK, s. 21). Uczestnicząc w eklezjalnej misji świadczenia o Bogu wobec świata, katecheza powinna koncentrować się na przygotowaniu świadków Jego zbawczej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie (DOK, s. 23). Czerpiąc inspiracje ze społecznego nauczania Kościoła, katecheza nie może przechodzić obojętnie obok konieczności coraz lepszego formowania chrześcijan, którzy będą angażować się w obronę nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, szerzenie sprawiedliwości społecznej i realizację opcji preferencyjnej na rzecz ubogich (DOK, s. 19)⁴.

³ Por. M. Majewski, *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995, s. 107–130; C. Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogicznoreligijne*, Lublin 1999. Na gruncie katechetyki należałoby również podjąć pogłębioną refleksję nad związkami filozofii z katechezą. Do takiej refleksji zachęca Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, stwierdzając między innymi, że: „Refleksja teologiczna w Kościele ma służyć przede wszystkim głoszeniu wiary i katechezie. (...) W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego tak istotne znaczenie ma związek filozofii nie tylko z teologią, lecz także z katechezą: ta ostatnia ma bowiem implikacje filozoficzne, które należy głębiej poznać w świetle wiary. Nauczanie zawarte w katechezie ma formacyjny wpływ na człowieka. Katecheza, która jest także formą przekazu językowego, winna przedstawiać całą i nienaruszoną doktrynę Kościoła, ukazując jej więź z życiem wierzących. W ten sposób urzeczywistnia się szczególna jedność nauczania i życia, której nie sposób osiągnąć inaczej. W katechezie bowiem przedmiotem przekazu nie jest pewien zespół prawd pojęciowych, ale tajemnica żywego Boga. Refleksja filozoficzna może się bardzo przyczynić do wyjaśnienia związku między prawdą a życiem, między wydarzeniem a prawdą doktrynalną, zwłaszcza zaś relacji między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka”. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 1999.

⁴ Por. M. Montani, *Jaką „postawę kulturową” pielęgnować we wspólnocie kościelnej?*, „Społeczeństwo”, 9 (1999) nr 3, s. 545–562.

Problemy chrześcijańsko-eklezyjalne i ewangelizacyjno-katechetyczne

Drugą warstwę pola Bożego, jakim jest świat, stanowią problemy dotyczące tożsamości osób ochrzczonych w Kościele oraz wyzwań, przed którymi stoi katecheza i katechetyka (DOK, s. 24–30). Kwestie odnoszące się do aktualnej sytuacji wiary chrześcijan (DOK, s. 24–26), jakości życia wspólnoty eklezyjalnej (DOK, s. 27–28), przeanalizowania struktury posoborowej katechezy i wypracowania odpowiednich rozwiązań (DOK, s. 29–30) są ukazane w *Dyrektorium* w aspekcie pozytywnym (DOK, s. 24, 27, 29) i negatywnym (DOK, s. 25–26, 28, 30). A ponieważ, drugi aspekt wyraźniej podejmuje te chrześcijańsko-eklezyjalne i ewangelizacyjno-katechetyczne problemy, dlatego też w jego świetle zostaną one poniżej zaprezentowane.

Uwzględniając szerokie spektrum kulturowo-religijne współczesnego człowieka i społeczeństwa, chrześcijanie powinni przede wszystkim odpowiedzieć sobie na pytanie: „w jakiej mierze i oni ulegli atmosferze sekularyzmu i relatywizmu etycznego” (DOK, s. 25)? Odpowiedź na tak postawione pytanie różnicuje się w zależności od stosunku do wiary i jej wpływu na życie osób ochrzczonych. W tym kontekście autorzy analizowanego dokumentu wyróżniają cztery kategorie uczniów Jezusa, którzy jako ewangeliczny zaczyn są zanurzeni w świecie a zarazem poddani wielorakim sytuacjom ludzkim. „Do pierwszej kategorii należą ludzie ochrzczeni, ale pozostający poza nawiasem życia chrześcijańskiego. Chodzi (...) o rzeszę chrześcijan, którzy nie praktykują, chociaż w głębi serca wielu z nich uczucie religijne nie zanikło całkowicie. (...) Oprócz nich są także „ludzie prości”, którzy wyrażają się niekiedy poprzez (...) szczerze uczucia religijne i (...) trwałą „religijność ludową”. Posiadają oni pewną wiarę, ale „nie dość znają jej podstawy”. Są ponadto liczni chrześcijanie, bardzo wykształceni, ale posiadający formację religijną otrzymaną tylko w dzieciństwie, którzy nie czują potrzeby rozwijania i dążenia do dojrzałości swojej wiary „w innym świetle”. Nie brakuje także pewnej liczby (...) ochrzczonych, którzy (...) ukrywają swoją tożsamość chrześcijańską zarówno z powodu źle rozumianej formy dialogu międzyreligijnego, jak również (...) niewygody w świadczeniu o swojej wierze w Jezusa Chrystusa we współczesnym społeczeństwie” (DOK, s. 25–26)⁵.

Redaktorzy *Dyrektorium* piszą o jakości życia wewnątrzkościelnego w kontekście odpowiedzi na pytanie: „jak w Kościele został przyjęty i jakie owoce przyniósł Sobór Watykański II” (DOK, s. 27). Odpowiadając na to pytanie, należy dostrzec pewne braki i trudności związane z wprowadzaniem orędzia soborowego w życie, które wyznaczają aktualne problemy eklezyjologiczne. Albowiem „mimo (...) szerokiej i głębokiej doktryny eklezyjologicznej uległ osłabieniu zmysł przynależności do Kościoła. Często stwierdza się ‘niechęć do Kościoła’; rozważa się go wielokrotnie w sposób jednostronny, jako czystą instytucję, pozbawioną jego misterium. Przy pew-

⁵ Por. H. U. Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, przekł. F. Wycisk, Kraków 1999, s. 16–20.

nych okazjach zajęto stanowisko selektywne i przeciwne inspiracji oraz zastosowaniu odnowy Kościoła, jakiej domaga się Sobór Watykański II. Postawy i ideologie tego typu doprowadziły do podziałów i przesądów odnośnie do świadectwa komunii, które jest nieodzowne w dziele ewangelizacji” (DOK 28)⁶.

Katecheza, stojąc wobec konieczności zapobiegania negatywnym tendencjom wpływającym na osłabienie identyczności eklezjalnej chrześcijan, powinna, partycypując w procesie nowej ewangelizacji, przede wszystkim być adresowana do młodzieży i dorosłych (por. DOK 26). Popierając i pogłębiając autentyczną eklezjologię komunii ma przyczyniać się do tworzenia w ochrzczonych duchowości eklezjalnej (por. DOK 28)⁷.

Chcąc sprostać tak określonym wyzwaniom współczesności, konieczna jest krytyczna refleksja dotycząca pojęcia źródeł i natury, celu i zadań, treści oraz metodyki samej katechezy. Według *Dyrektorium*: „pierwszy problem dotyczy pojęcia katechezy jako szkoły wiary, jako pogłębienia i praktyki całego życia chrześcijańskiego, które nie przeniknęło w pełni do świadomości katechetów. Jeżeli chodzi o podstawowe ukierunkowanie, to działalność katechetyczna jest przeniknięta pojęciem ‘Objawienia’. Soborowe pojęcie Objawienia ma jednak mniejszy wpływ jako element rzeczywiście inspirujący. W istocie odniesienie do Pisma Świętego w wielu katechezach jest prawie wyłączone, tak że nie towarzyszy mu w sposób wystarczający odniesienie do refleksji i dwutysiącletniego życia Kościoła. Nie dość jasno jawi się w tym przypadku eklezjalna natura katechezy. Współzależność między Pismem Świętym, Tradycją i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, „każdego na swój sposób”, nie ożywia jeszcze harmonijnie przekazu katechetycznego w Kościele. „Katecheza z natury swojej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów”. Praktyka katechetyczna często jednak poświadcza słaby i fragmentaryczny związek z liturgią. Wyraża się to w przywiązywaniu małej wagi do znaków i obrzędów liturgicznych, niewielkim do wartościowaniu źródeł liturgicznych, działaniach katechetycznych mało związanych lub wcale nie związanych z rokiem liturgicznym, marginesowej obecności celebracji w ramach procesów katechetycznych” (DOK 30)⁸.

Autorzy analizowanego dokumentu, przypominając, że podstawowym celem katechezy jest rozwijanie komunii z Jezusem Chrystusem, zwracają uwagę na konieczność przekazywania „całej prawdy misterium Chrystusa. Niekiedy kładzie się tylko nacisk na Jego człowieczeństwo, nie robiąc bezpośredniego odniesienia do Jego boskości. W innych przypadkach (...) akcentuje się tak bardzo Jego boskość, że nie pojawia się już rzeczywistość misterium Wcielania Słowa” (DOK, s. 30)⁹. Następnie

⁶ Por. M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 127–137.

⁷ Por. J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 195–214.

⁸ Por. Tamże, s. 81–88.

⁹ Por. Majewski, *Katecheza wierna*, s. 12–17; J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 13–46.

wskazując na jedno z podstawowych zadań katechezy, jakim jest formacja do apostołatu i misji. Twórcy prezentowanego tekstu stwierdzają, że: „gdy w działalności katechetycznej wzrasta nowa wrażliwość na formację wiernych świeckich do świadectwa chrześcijańskiego, do dialogu międzyreligijnego, do zaangażowania świeckiego, jawi się jeszcze słabe i nieadekwatne wychowanie do misyjności *ad gentes*. Zwyczajna katecheza często poświęca misjom małą i sporadyczną uwagę” (DOK, s. 30)¹⁰.

Zdaniem Kongregacji ds. Duchowieństwa, pojawił się również cały szereg problemów związanych z treścią katechezy. „Istnieją pewne braki doktrynalne odnośnie do prawdy o Bogu i człowieku, o grzechu, łasce i rzeczach ostatecznych. Zachodzi potrzeba głębokiej formacji moralnej; spotyka się nieadekwatne przedstawianie historii Kościoła i jego nauce społecznej jest nadawane małe znaczenie. W pewnych regionach pojawiają się katechizmy i teksty (...) z wybiórczymi tendencjami i tak zróżnicowanymi akcentami, że szkodzą koniecznej spójności w jedności wiary” (DOK, s. 30)¹¹.

Z kolei w zakresie uwarunkowanej kulturowo metodyki katechizacji „nie zwraca się jeszcze należytej uwagi na wymagania i na oryginalność własnej pedagogii wiary. Popada się łatwo w dualizm „treść-metoda” z redukcjonizmami w jednym lub drugim znaczeniu. Wymiar pedagogiczny nie został jeszcze poddany zawsze koniecznej weryfikacji teologicznej¹². Jeżeli chodzi o różnicę kultur w stosunku do służby wiary, pozostaje problemem umiejętność przekazywania Ewangelii w ramach horyzontu kulturowego narodów, do których się ona kieruje, w taki sposób, by mogła być przyjęta jako wielka nowina dla życia osób i społeczeństwa” (DOK, s. 30)¹³.

Przedstawione powyżej aktualne problemy świata są wyrazem świadomości duszpastersko-katechetycznej Kościoła zaprezentowanej w *Dyrektorium*. Podejmując próby ich twórczego rozwiązywania na gruncie współczesnej pedagogiki chrześcijańskiej i katechetyki, trzeba pamiętać o tym, że: „W każdej rzeczywistości i w każdym wydarzeniu ludzkim są równocześnie obecne: stwórcze działanie Boga, który komunikuje każdemu stworzeniu swoją dobroć; siła wynikająca z grzechu, który ogranicza i otepia człowieka; dynamizm wytryskający z Paschy Chrystusa jako zarodek odnowy, który daje chrześcijaninowi nadzieję ostatecznego „wypełnienia”. Spojrzenie na świat, które abstrahowałoby od jednego z tych trzech aspektów, nie byłoby autentycznie chrześcijańskie” (DOK, s. 16). To podstawowe kryterium pedagogiczno-katechetyczne, uzasadnia nie tylko pierwszą i drugą część niniejszej refleksji, ale ukierunkowuje zasadnicze wątki trzeciej, w której zajmujemy się problemami katechizowanego w katechezie partycypującej w eklezyjalnym dialogu ze światem.

¹⁰ Por. Majewski, *Katecheza wierna*, s. 21–26.

¹¹ Por. Tamże, s. 49–53.

¹² Por. M. Finke, *Pedagogika wiary*, Poznań 1996, s. 99–107; Majewski, *Tożsamość katechezy*, s. 143–149.

¹³ Por. M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997, s. 9–31.

Katecheza eklezjalnego dialogu ze światem

Kongregacja ds. Duchowieństwa traktując katechezę jako sprzyjającą prawdziwemu doświadczeniu wiary i inspirowaną trynitarnie komunikację Objawienia Bożego w Kościele, stwierdza, między innymi, iż jest ona „pedagogią, która wpisuje się w ‘dialog zbawienia’ między Bogiem i człowiekiem oraz służy temu dialogowi, odpowiednio uwzględniając powszechne przeznaczenie tego zbawienia; w tym, co dotyczy Boga, podkreśla inicjatywę Bożą, pełną miłości motywację, darmowość, poszanowanie wolności; w tym, co dotyczy człowieka, uwypukla godność otrzymanego daru i wymóg ciągłego w nim wzrastania; (...) dowartościowuje wspólnotowe doświadczenie wiary, jakie jest właściwe dla Ludu Bożego – Kościoła; zakorzenia się w relacji międzyosobowej i czyni własnym proces dialogu” (DOK, s. 143). Tak pojęta katecheza w urzeczywistnianiu swoich zadań „nie może inspirować się rozważaniami ideologicznymi lub interesami czysto ludzkimi, nie może mieszać zbawczego działania Boga, które jest czystą łaską, z działaniem pedagogicznym człowieka, ale również nie może ich przeciwstawiać i rozdzielać” (DOK, s. 144).

Katecheza partycypując w dziejzbawczym dialogu miłości Boga z każdą osobą, a zarazem będąc „niestrudzonym ‘echem’ tego dialogu, powinna poszukiwać dialogu z ludźmi zgodnie z wielkimi wskazaniem danymi przez Urząd Nauczycielski Kościoła” (DOK, s. 144). Dokumentem Magisterium, do którego odwołuje się *Dyrektorium*, jest encyklika Pawła VI pt. *Ecclesiam suam*¹⁴. Określa ona, między innymi, dialog jako „prawdziwy i niewymowny rodzaj rozmowy, którą z nami rozpoczął i nawiązał Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym” (ES, s. 71). Dlatego też katecheza pozostająca w służbie eklezjalnego dialogu ze światem zobowiązana jest do kierowania się sześcioma podstawowymi zasadami teologiczno-pastoralnymi. Papież, uzasadniając je, stwierdza:

1. „Ponieważ Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo On sam „nas umiłował” (1J 4,10), dlatego trzeba, byśmy pierwsi dążyli do dialogu z ludźmi i nie czekali, aż inni nas do tego wezwą.

2. Ponieważ zbawczy dialog zrodził się z miłości i dobroci Bożej, (...) dlatego konieczną jest rzeczą, by nic innego, jak tylko gorąca i szczerza miłość skłaniała nas do dialogu.

3. Ponieważ zbawczy dialog nie zważał na zasługi tych, z którymi go nawiązywano, ani na owoce, które miał wydać, (...) dlatego słuszną jest rzeczą, aby również nasz dialog nie był skrępowany żadnymi granicami i nie był obliczony na naszą korzyść.

4. Myśl o zmuszaniu kogokolwiek do podjęcia dialogu była czymś zupełnie obcym, zapraszał ich jedynie poryw miłości. Zaproszenie to, mimo iż nakładało poważny obowiązek na tego, do kogo zostało skierowane (por. Mt 11, 21), pozostawiało

¹⁴ Dalej skrót ES z podaniem stron.

mu jednak możliwość podjęcia dialogu albo uniknięcia go. (...) W ten sposób i Nasz Urząd, chociaż głosi prawdę pewną i konieczność zbawienia, nie będzie stosował jednak żadnej formy nacisku zewnętrznego; wprost przeciwnie, pójdzie prawymi drogami ludzkiej uprzejmości, wewnętrznego przekonania i zwyczajnej rozmowy i udzieli daru zbawienia zachowując wolność każdego człowieka zarówno osobistą, jak i obywatelską.

5. Ponieważ zbawczy dialog stał otworem dla wszystkich bez wyjątku i dotyczył wszystkich bez żadnej różnicy (por. Kol 3,11), dlatego i nasz dialog powinien być o ile możliwości powszechny, to znaczy katolicki i przystosowany do wszystkich z wyjątkiem tych, którzy albo całkowicie go unikają, albo tylko udają, że chcą go prowadzić.

6. Ponieważ zbawczy dialog miał zwykle skromne początki i rozwijał się stopniowo (por. Mt 13,31), (...) nam wzywającym do dialogu wypada zdawać sobie sprawę z tego, że i ludzie, i czasy zmieniają się powoli, oraz czekać na chwilę, w której Bóg uczyni go owocnym. Nie będziemy jednak z tej przyczyny odkładać do jutra tego, co już dziś możemy doprowadzić do końca. (...) Dziś, to znaczy każdego dnia ma się zaczynać nasz dialog; i to raczej z naszej strony, niż ze strony tych, do których się kieruje” (ES 72–77).

Dialog, jak słusznie zauważa M. Majewski, będąc wewnętrzną zasadą katechezy integralnej, współuczestniczy w jej elementach strukturalnych i zespala szczegółowe metody procesu ewangelizacyjno-katechetycznego. Nie należy zatem sprowadzać go tylko do jednej z nich. Właściwie stosowany pozwala on, między innymi, na usuwanie niekorzystnych dualizmów w eklezjalnej posłudze słowa, które jedną rzeczywistość zbawienia zwykły dzielić na części, opowiadając się przy tym za jedną i uwzględniając jedynie w niewielkim zakresie drugą. Przykładem takiego podejścia są stosowane jeszcze w teorii i praktyce katechetycznej, logicznie uzasadnione, ale nie do utrzymania z punktu widzenia zbawczej ekonomii Wcielenia i Odkupienia, podziały: niebo – ziemia, Chrystus – Kościół, Kościół – świat, dusza – ciało, łaska – natura, rozum – wiara, które nie gwarantują zróżnicowanej jedności w katechezie. Wydaje się, że przewyciężanie tego typu separacji dotyczących treści orędzia, nie pozostanie bez wpływu na niwelowanie charakterystycznego dla współczesności rozdźwięku między wiarą i życiem¹⁵ oraz będzie sprzyjało stopniowemu wprowadzaniu katechizowanego

¹⁵ Przejawami niewydolności dotychczasowej katechizacji w tym zakresie, są, między innymi, postawy katechizowanych, wyrażające się w autodeklaracjach: „jestem wierzący, ale nie praktykujący”, które bywają wzmacniane i utwierdzone w kreowanych przez media tendencjach ideologicznych, sprzyjających swoistej prywatyzacji wiary: „wiara w domu i w kościele, ale nie w szkole i życiu społeczno-politycznym”. Mamy więc do czynienia ze stanem chorobowym współczesnego człowieka – katechizowanego, który można nazwać „schizofrenią wiary”. Katecheza partycypująca w eklezjalnym dialogu ze światem, nie może przechodzić obojętnie wobec tego społeczno-kulturowego fenomenu, ale w sobie właściwy sposób winna go „ewangelizować”.

tak w bogactwo egzystencji naturalnej, jak i nadprzyrodzonej. Wtedy jednak można to osiągnąć, gdy zarówno cała katecheza, jak i jej elementy strukturalne, będą ustawiane dialogicznie¹⁶.

Pomimo ustawicznych tendencji do strukturalnego i dynamicznego pojmowania katechezy, faktycznie ciągle jest ona rozpatrywana w sensie zbioru elementów, przy czym każdy z nich omawiany bywa zazwyczaj osobno. Katecheza integralna, którą postulują zarówno katechetyczne dokumenty Magisterium Kościoła, jak i niektórzy pedagodzy chrześcijańscy i katechetycy sugeruje nieco inne rozwiązanie problemu, opowiadając się za koncepcją dynamiczną. Koncepcja ta implikuje zespół elementów, ich wzajemne powiązania i przenikanie oraz dążenie do całości i jedności. Najistotniejszą jest tutaj wzajemna partycypacja całości w elementach i elementów w całości. Wobec tego np. jeden z elementów strukturalnych – metoda, która razem z innymi (podmiot, treść, cele) jest stawiana na równej płaszczyźnie, współtworzy katechezę a katecheza w niej uczestniczy, zwłaszcza gdy chodzi o jej praktyczną realizację. Metoda zatem w tej koncepcji nie jawi się jako problem centralny, nie jest również problemem marginalnym, ale jednym z wielu problemów, które z jednej strony wymagają specyficznego, a z drugiej całościowego potraktowania. W związku z tym uwidaczniają się pewne jednostronności w pojmowaniu katechezy opartej na założeniach teologizmu, psychologizmu, kerygmatyzmu i antropologizmu metodycznego oraz wyłania się propozycja metody partycypującej¹⁷.

Twórca polskiego modelu katechezy integralnej uważa, iż metoda partycypująca razem z całą katechezą realizuje podstawową zasadę wierności Bogu i człowiekowi. Według niego bowiem, „jej punktem odniesienia z jednej strony jest Objawienie, Pismo św., Kościół, liturgia, a z drugiej człowiek, jego osobowość, fazy rozwojowe, typologia, środowisko naturalne i społeczne oraz świat. Zasadą wewnętrzną proponowanej metody jest dialog zawierający takie elementy, jak: wzajemne otwarcie, wspólne poszukiwanie źródeł i ukierunkowanie się na cel, maksymalne zaangażowanie się w tworzeniu rzeczywistości, interpretacja stanowisk przez równomierne odniesienie się do obydwu stron, wymiana posiadanych i tworzonych wartości, faktyczne osiągnięcie jedności w różnorodności oraz odpowiedzialność za siebie i wyniki pracy. (...) W świetle tych założeń nie można inaczej pojąć katechezy jak tylko, jako rzeczywistość złożoną, w której cel, podmiot, treść i metoda są autonomicznymi wartościami, wnoszącymi swoisty wkład do całej katechezy, ale które wzajemnie się przenikają i uczestniczą w pozostałych elementach. (...) Dialogicznymi mają więc być cel, którym jest spotkanie w wierze między człowiekiem i Bogiem, podmiot, jako osobowe i wspólnotowe stanowienie katechezy, treść oparta na Objawieniu Bożym i twórczości człowieka oraz metoda. Zasadniczymi elementami zaś metody powinny

¹⁶ M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 148.

¹⁷ Por. Tamże, s. 144–148.

być: spontaniczność, zaangażowanie, odkrywczność, refleksja, przeżycie, rozmodlenie i świadectwo¹⁸.

Integralne spojrzenie wiary na katechizowanego, jako osobowo-wspólnotowy podmiot bosko-ludzkich problemów świata, wypływa przede wszystkim z tego, że: „Chrześcijanie, wpisani w najróżnorodniejsze konteksty społeczne, patrzą na świat takimi oczami, jakimi Jezus widział społeczeństwo swojego czasu. Uczeń Jezusa Chrystusa rzeczywiście uczestniczy od wewnątrz w ‘radości i nadziei, smutku i trwodze ludzi współczesnych’, patrzy na historię ludzką, uczestniczy w niej, nie tylko swoim rozumem, lecz także wiarą. W tym świetle świat jawi się równocześnie jako z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, (który) popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmarłychwstałego po złamaniu potęgi Złego” (DOK, s. 16). Ten wybitnie chrystocentryczny wymiar podmiotu katechezy, która partycypuje w dialogu katechizowanego ze światem, koresponduje ze świeckim wymiarem Kościoła. Kościół bowiem, jak podkreśla – odwołując się do nauczania Pawła VI – Jan Paweł II w *Christifideles laici*: „Posiada autentyczny wymiar świecki, ściśle związany z jego naturą i misją, który wywodzi się z tajemnicy Słowa Wcielonego i który realizuje się na różne sposoby w życiu członków Kościoła. W istocie Kościół, choć nie jest ze świata (J 17,16), żyje w świecie i w nim kontynuuje – zgodnie z otrzymanym mandatem – odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa, które mając zasadniczo na celu zbawienie ludzi, obejmuje również odnowę całego porządku doczesnego” (s. 15).

* * *

Zarysowując aktualne problemy świata w duszpastersko-katechetycznej świadomości Kościoła rzymskokatolickiego, omówiono od strony teologiczno-antropologicznej w świetle *Dyrektorium* wyzwania współczesności o podłożu personalno-społecznym, kulturowo-religijnym, chrześcijańsko-eklezyjalnym, jak również ewangelizacyjno-katechetycznym oraz wskazano na charakterystyczne cechy katechezy uczestniczącej w eklezyjalnym dialogu ze światem. Wydaje się, iż stosownym podsumowaniem niniejszej refleksji a zarazem punktem wyjścia do pogłębionych opracowań poruszonych w niej kwestii będzie fragment listu *Do Diogneta*, w którym czytamy: „Czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała, i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. Niewidzialna dusza zamknięta jest w widzialnym ciele i o chrześcijanach wiadomo, że są na świecie, lecz kult, jaki oddają Bogu, pozostaje niewidzialny. Ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przecież z nią walczy, ponieważ przeszkadza mu w korzystaniu z rozkoszy. Świat też nienawidzi chrześcijan,

¹⁸ Tamże, s. 148–149; por. DOK, s. 144–145, 148–151.

choć go w niczym nie skrzywdzili, ponieważ są przeciwni jego rozkoszom. Dusza kocha to ciało, które jej nienawidzi, i jego członki. I chrześcijanie kochają tych, co ich nienawidzą. Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona właśnie stanowi o jedności ciała. I chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to oni właśnie stanowią o jedności świata. Dusza, choć nieśmiertelna, mieszka w namiocie śmiertelnym. I chrześcijanie obozują w tym, co zniszczalne, oczekując niezniszczalności w niebie. Dusza staje się lepsza, gdy umartwia się przez głód i pragnienie. I chrześcijanie, przesładowani, mnożą się z dnia na dzień. Tak zaszczytne stanowisko Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuścić¹⁹.

¹⁹ *Do Diogneta – czyli o roli chrześcijan w świecie*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 342–343.

LIDIA MACHETA

DUCHOWOŚĆ BISKUPA W ŚWIETLE POSYNODALNEJ ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ JANA PAWŁA II *PASTORES GREGIS*

W oficjalnym nauczaniu Jana Pawła II, w tym w adhortacji *Pastores gregis*¹, ważne miejsce zajmuje refleksja nad biskupstwem². Szczególnie cenny jej rys dotyczy znaczenia życia duchowego biskupa³ dla skuteczności właściwej mu posługi⁴. Namysł nad duchowością biskupa jest istotnym elementem rozważań Jana Pawła II zawartych w adhortacji apostolskiej *Pastores gregis*⁵. Rozważania te są prowadzone w ścisłym odniesieniu do dotyczącej episkopatu i posługi biskupa doktryny, wypracowanej przez Sobór Watykański II⁶.

¹ Adhortacja apostolska Jana Pawła II, zatytułowana: *Posynodalna adhortacja apostolska >Pastores gregis< Ojca Świętego Jana Pawła II o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata* – podejmuje, wedle zawartych w piątym rozdziale *Pastores gregis* słów papieża: „dziedzictwo przemyśleń dojrzewających podczas X Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólne Synodu Biskupów (...)”. (Dalej: PG, w tekście głównym, w nawiasach podajemy numery rozdziałów i – tak samo w innych przypadkach stosowania skrótów dla dokumentów nauczania papieskiego i Kościelnego). Synod trwał od 30 września do 27 października; tematem synodalnym była posługa biskupa rozpatrywana w świetle nadziei teologalnej: *Biskup, sługa Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, PG 5.

² Por. J. Warzeszak, *Kolegialność biskupów według adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores Gregis”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII/2004, 289–292.

³ „Życie duchowe” jest stosowane w nauczaniu Jana Pawła II wymiennie z „duchowością” (PG *passim*).

⁴ Por. słowa Jana Pawła II: „Jeżeli urząd biskupa nie wspiera się na świadectwie świętości wyrażonej przez miłość pasterką, (...) jego rola zostaje zredukowana do czystej funkcji i traci fatalnie wiarygodność u duchowieństwa i wiernych”, PG 11; por. także: „Osobista świętość biskupa nie zatrzymuje się jednak nigdy na poziomie subiektywnym, ponieważ w swojej skuteczności przynosi zawsze korzyść powierzonym jego pasterskiej trosce wiernym”, PG 11.

⁵ Patrz. zwł. *Rozdział II* PG: *Życie duchowe biskupa*.

⁶ Główne cechy tej doktryny przedstawia zwł. trzeci rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (Dalej: KK) oraz Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*.

Przedmiotem analiz niniejszego artykułu jest przedstawiona w *Pastores gregis* wizja duchowości biskupa jako duchownego najwyższego stopnia święceń⁷. Wstępne spojrzenie na zawarte w adhortacji opisy duchowości biskupiej pozwalają dostrzec, iż jest ona rodzajem duchowości chrześcijańskiej i zasadza się na „miłości pasterskiej” (PG 11). W *Pastores gregis* podkreśla się, iż duchowość biskupa ma swoją własną specyfikę (PG 40). Zarazem w innych dokumentach Jana Pawła II miłość pasterska zostaje ukazana jako wewnętrzna zasada duchowości prezbitera⁸ (PDV 23) oraz diakona⁹. W *Pastores gregis* nie wskazuje się bezpośrednio w duchowości biskupa cech, pozwalających odróżnić ją w jej istotnym wymiarze miłości pasterskiej od duchowości prezbiterialnej i diakonalnej. Powstaje zatem pytanie o specyfikę duchowości biskupa, o jej strukturalne i jakościowe cechy istotowe. Problem specyfiki duchowości biskupiej będzie rozważany na płaszczyźnie: antropologii teologicznej¹⁰ oraz – jako pomocniczej – filozofii osoby¹¹.

Pewne częściowe rozwiązanie podjętego problemu da się zarysować już dzięki robocznemu wglądowi w zawartość *Pastores gregis*. Pozwala on główną strukturalną cechę specyficzną duchowości biskupa upatrywać w stopniu jej hierarchicznej wysokości. Przekonanie to wspieramy na zawartym w uwzględnianych adhortacjach określeniu miłości pasterskiej i jej źródła – sakramentu święceń. Określająca duchowość biskupa, prezbitera i diakona miłość pasterska jest w tych adhortacjach ukazana jako „łaska *Ducha Świętego*” (PG 11), „cnota” (PG 11, PDV 23), która wypływa z „sakramentu Święceń” (PG 11). Na tej podstawie można twierdzić, że na gruncie duchowości chrześcijańskiej istnieje duchowość pasterzy Kościoła¹²: biskupa, prezbitera oraz

⁷ Por.: G. Ghirlanda, *Biskupstwo i prezbiterat w >Lumen Gentium< [w:] Kapłaństwo*, red L. Balter SAC, Poznań Warszawa 1988, ss. 77–93 oraz artykuły w Części II: *Posługa biskupia*, [w:] tamże.

⁸ Patrz.: *Posynodalna adhortacja apostolska >Pastores dabo vobis< Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie* (Dalej: PDV); patrz. zwł. *Rozdział III: Duch Pański spoczywa na mnie. Życie duchowe kapłana*. Na temat duchowości kapłańskiej w ujęciu Jana Pawła II: W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010, zwł. Rozdział V: *Duchowość kapłańska*, ss. 265–315; na ten temat patrz także obszerna *Bibliografia* [w:] tamże.

⁹ Patrz.: Jan Paweł II, *Zarys duchowości diakona*, „OsRomPol” 1994, 15 nr 1, 41–42; Jan Paweł II, *Prowadźcie wszystkich do Chrystusa (Homilia podczas Mszy świętej 19.02.2000 – Jubileusz Diakonów Stałych)*; por. na temat duchowości diakonalnej, patrz.: R. Selejda, *Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych*, Częstochowa 2003.

¹⁰ W rozumieniu określonym w: J. Kupczak, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, „Ethos” 2002, nr 3–4, s. 128–140; tenże, *W stronę wolności – szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999; tenże, *Wolność i miłość – dwa filary teologicznej antropologii Jana Pawła II* [w:] *Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak OP, J. Majka, ss. 57–71.

¹¹ O możliwym znaczeniu filozofii dla teologii patrz.: Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996, zwł. s. 47, 48. Szersze określenie wykorzystywanej filozofii człowieka wraz z uzasadnieniem jej wyboru patrz. dalsze części artykułu.

¹² Por. W. Świerżawski, *Liturgia osi duchowości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1997, zwł. s. 78.

diakona – nazwijmy ją duchowością pasterską – która zasadza się na miłości pasterskiej. Strukturę sakramentu święceń tworzą trzy hierarchiczne stopnie (biskupstwa, prezbiteratu, diakonatu)¹³. Można zatem twierdzić, że pochodząca z tego sakramentu miłość pasterska ma jedną istotę o strukturze trzech hierarchicznych stopni. Odpowiednio do nich duchowość pasterska miałaby trzy hierarchicznie uporządkowane formy. Główną cechą strukturalną tych stopni duchowości pasterskiej można by zatem upatrywać w ich hierarchiczności. Najwyższą z form duchowości pasterskiej byłaby duchowość biskupa. Wywodzące jej istotę – miłość pasterską – biskupstwo jest bowiem „pełnią sakramentu Święceń” (PG 30). Dające się dostrzec w *Pastores gregis* związanie źródła dla istoty duchowości duchownych z trójstopniowym sakramentem święceń pozwala za główne kryterium strukturalne duchowości biskupiej uznać najwyższy stopień hierarchicznej wysokości cnoty miłości pasterskiej wlanej podczas święceń biskupich. Pozostaje do rozważenia specyfika duchowości biskupiej w zakresie jej treści.

Uchwycenie treściowej specyfiki duchowości biskupa, o której stanowią cechy istotne jej podmiotu, decyduje o celu dalszych rozważań. Wyznacznik takiej specyfiki łączy więzi zależności z główną cechą strukturalną duchowości biskupiej – z jej hierarchiczną wysokością. Dlatego ewentualna jakościowa cecha swoista duchowości biskupiej będzie zarazem hierarchiczna. Rozważenie problemu jakościowej specyfiki duchowości biskupiej będzie przebiegało na drodze wskazania kryteriów pasterskości: warunków koniecznych oraz wyznaczników istoty a następnie sprawdzenia, które z nich w duchowości biskupa znajdują swoją domenę – są swoiście biskupie. Kryteria pasterskości zostaną wyłonione z ogólnej, w miarę możliwości wypełnionej przez określenia samego Jana Pawła II, charakterystyki duchowości pasterskiej. Wskazuje ona, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, na wspólność poszczególnych rodzajów (stopni) duchowości osób wyświęconych. Wspólność ta będzie wyłaniana z zawartych w nauczaniu Jana Pawła II opisów życia duchowego osób wyświęconych.

W tekstach Jana Pawła II, zaznaczymy przed właściwymi analizami, duchowość, ujęta z perspektywy antropologicznej, jest opisywana od strony różnych jej aspektów: doświadczenia duchowego (por. EdE 1, 6), stałego usposobienia duchowego: cnoty albo wady (resp. postawy duchowej (EdE 53, 58), nastawienia duchowego, mającego w wartościach duchowych (por. EdE 12) swe przedmiotowe odpowiedniki. Podmiotem duchowości jest osoba (PDV 15), znamionowana przez „świadomość, wolność i odpowiedzialność” (PDV 15). Ogólna, przylegająca do słów Jana Pawła II, charakterystyka duchowości pasterskiej będzie niniejszym zmierzała do odsłonięcia

¹³ Por. D. Bourgeios, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, przekł. M. Tryc-Ostrowska (dalej: DK, w tekście głównym, w nawiasach podajemy numery stron i – tak samo w innych przypadkach stosowania skrótów tekstów często przywoływanych); *Kapłaństwo...*, zwł. J. Nowak SAC, *Trójstopniowość sakramentu święceń*, tamże, ss. 94–112; J. Galot SJ, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, ss. 227–289, tamże.

właściwego pasterzowi, jako osobie, nastawienia duchowego w formie cnoty oraz jego przedmiotowego odpowiednika.

Słowa Jana Pawła II pozwalają w duchowości pasterskiej wyróżniać trzy wymiary: bycia, działania i życia (PG *passim*, PDV *passim*). Są one sprzężone ze sobą (por. DK 431) i wyznaczone przez sakrament święceń. Zasadniczym elementem wymiaru ontologicznego duchowości pasterskiej jest świętość obiektywna (PG 11)¹⁴. Polega ona na ontologicznym „upodobnieniu do Chrystusa” (PDV 20) – Kapłana, Proroka, Pasterza (PG 11, PDV 21). Świętość obiektywna jest łaską Ducha Świętego otrzymywaną podczas święceń (PG 11). Jest ona świętością „sługi Bożego” (PG 13) w formie pasterskiej wypływającej z sakramentu święceń (PG 13, por. DK 431). Na ich mocy życie duchowe pasterza jako „sługi Bożego” (PG 13) „zostaje naznaczone, ukształtowane i określone przez postawy i wzory postępowania znamionujące Chrystusa jako Pasterza, które objawiają się w Jego pasterskiej miłości” (PDV 21, 22). Miłość pasterska to „dar Ducha świętego, a jednocześnie zadanie i wezwanie do odpowiedzialnej i wolnej odpowiedzi (...)” (PG 11). Ontologiczny dar świętości i miłości pasterskiej zobowiązuje wyświęconą osobę do przyjęcia go – do udzielenia nań odpowiedzi osobowej: świadomej, wolnej i odpowiedzialnej (PDV 23, PG 11). Udzielenie takiej odpowiedzi decyduje, jak można sądzić, o wymiarze podmiotowym duchowości pasterskiej (por. PDV 20, 23, 25). Odpowiedź taka źródłowo pojawia się, jak pozwalają dostrzec słowa Jana Pawła II, w egzystencji pasterza, który jest zarazem „człowiekiem Bożym” (PG 11). Miano to jest w nauczaniu papieskim odnoszone do człowieka doskonałego w cnotach osobowych (PG 13); człowieka, który przebył drogę uświęcenia, upodobnienia do Chrystusa, „doskonałego Człowieka” (PG 13). Wymiar podmiotowy duchowości pasterskiej jest wyznaczony przez wysiłek dążenia do świętości osobistej (PG 11) – do nadania „uświęceniu obiektywnemu” (PG 11, PDV 27) odpowiednika w postaci świętości podmiotowej (PG 11). Można zauważyć, iż miarą dla świętości podmiotowej duchownego jest świętość ontologiczna (PG 11, PDV 21, 33), zaś wzorem dla wyświęconego w jego dążeniu do podmiotowej świętości pasterskiej – Osoba Chrystusa jako Najwyższego Kapłana, Proroka i Pasterza (PDV 21¹⁵), znamionowana przez miłość pasterską (PG 11). Świętość podmiotowa jest przez duchownego osiągnięta poprzez „praktykowanie cnoty miłości pasterskiej” (PG 11), którą wobec tego można ujmować jako właściwie pasterskie nastawienie duchowe. Środki duchowe dla tego praktykowania (PG 11, PDV 24) są czerpane z trojkiej (liturgicznej, prorockiej i królewskiej¹⁶), powierzanej w sakramencie święceń, posługi (PG 11, PDV 27, 25).

¹⁴ Na temat charakteru sakramentalnego patrz.: O. J.-M. Verlinde, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. G. Kania, Warszawa 2004, zwł. s. 57; J.-G. Pagé, *Człowiek Boży (Homo Dei)* [w:] *Kapłaństwo...*, s. 227–235; M.-J. Le Guillou, *Charakter kapłański* [w:] tamże, zwł. 241, 242.

¹⁵ Por. J. Machniak, *Sami się módlmy! Modlitwa w sercu kapłańskiej egzystencji* [w:] *Duchowość kapłańska w życiu i nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II*, red. K. Lala, Katowice 2007, zwł. s. 21.

¹⁶ O możliwym nazewnictwie i ujęciu trojkiej funkcji pasterskiej patrz DK, *passim* oraz *Kapłaństwo...*, *passim*.

Staje się ona drogą uświęcania podmiotowego (PG 11) i stanowi o wymiarze działania duchowości pasterskiej (PDV 24)¹⁷.

Określmy bliżej, wciąż starając się przylegać do słów Jana Pawła II, „ożywiająca i kierująca życiem duchowym” (PDV 23) pasterza cnotę miłości pasterskiej (por. DK 431). Właściwa w człowieku sfera dla niej to „serce”¹⁸ (PG passim; PDV passim). Znamieniem miłości pasterskiej jest „troska o zbawienie braci” (PDV 33), przejawiająca się w udzielaniu „pomocy braciom w realizowaniu ich powołania do świętości” (PDV 33). Podstawowym wyrazem miłości pasterskiej jest pragnienie „bliskości” (PG 21) względem owiec. W pragnieniu tym pasterz gromadzi owce wokół siebie (PDV 22), by spełnić swą miłość – stać się „całkowitym darem z siebie”¹⁹ dla Kościoła” (PDV 23). Wyznacznikiem pełni tego daru jest gotowość do „oddania życia” (PDV 22) za innych. Nadaje ona miłości pasterskiej „charakter ofiarniczy” (PDV 23). Miłość ta w pełni wyraża się w Eucharystii²⁰ (PDV 23²¹), w której „zawiera się całe duchowe dobro Kościoła”²² (por. PDV 26). Wobec tego można w Niej, ujętej od strony pasterza, upatrywać pełną postać dobra pasterskiego – przeznaczonego dla Kościoła i dającego się ujmować jako przedmiotowy odpowiednik miłości pasterskiej. W dobru tym miłość pasterska osiąga swój cel – urzeczywistnia jedność eklezjalną (resp. komunię, PG passim).

Przywołane z nauczania Jana Pawła II określenia duchowości pasterskiej rodzą pytanie o jej relację do duchowości monastycznej, zwłaszcza do formy jej doskonałości – duchowej posługi miłości braterskiej²³, w tym również – pytanie o relację do „doskonałości cnot” (PG 13). Wskażmy podstawy dla tego pytania. Sam dar z siebie, kulminujący w gotowości do ofiary za innych wskazuje na doskonałość miłości chrześcijańskiej, ujętej od strony miłości do bliźniego²⁴ (PDV 42). Praktykowanie tej

¹⁷ Por. także słowa Bourgeois: „Papież (Jana Paweł II – L. M.) (...) przypomina, że nie istnieje żadna ‘bariera’ pomiędzy teologicznym i duchowym życiem kapłana a sprawowaniem jego posługi. Duchowość i zadania pasterskie nie są dwiema zestawionymi ze sobą rzeczywistościami, które czyniłyby z duszpasterza człowieka rozdartego pomiędzy chęcią zapewnienia sobie życia osobistego, a obliżającymi go wymaganiami posługi we wspólnocie kościelnej. Istnieje jedna tylko rzeczywistość, misterium miłości Chrystusa dla Kościoła, z której duchowny, wyrażający ją sakramentalnie przez swą pasterską działalność, czerpie obficie, by wypełnić nią swą życie osobiste”, DK, s. 431.

¹⁸ Por.: *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004.

¹⁹ Na temat ‘daru z siebie’ jako głównej kategorii filozoficznej koncepcji miłości Jana Pawła II patrz.: J. Kupczak, *Logika daru – koncepcja miłości w filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” 2006, nr 4, s. 144–154; tenże, *Trynitarnie źródła teologii daru w myśli Jana Pawła II. Próba interpretacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 2003, nr 6, s. 155–170; tenże, *Wolność i miłość – dwa filary teologicznej antropologii Jana Pawła II...*

²⁰ Por. Encyklika >*Ecclesia de Eucharistia*< *Ojca Świętego Jana Pawła II*. (Dalej: EdE).

²¹ Por. B. Mielec, *Duchowość eucharystyczna w życiu prezbitera i jego posłudze w parafii na podstawie życia i nauczania Sługi Bożego Jana Pawła II*, [w:] *Duchowość kapłańska w życiu i nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II...*, ss. 38–58.

²² *Presbyterorum ordinis*, 5.

²³ W formie np. ojcostwa duchowego.

²⁴ Por. Św. Tomasz, *O doskonałości życia duchowego* [w:] Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, przekł. zbiorowy, Kęty 1999, ss. 364–436, zwł. 365–366, 390–399.

miłości w jej stopniu doskonałym, jeśli zostaje, w odpowiedzi na powołanie, wybrane jako własny sposób bycia – może wskazywać na duchową posługę miłości braterskiej w randze „sługi Bożego”. Również w tej posłudze, nabudowanej na doskonałości cnót, jest świadczona pomoc braciom (por. KK 43, 44) w osiągnięcia ich świętości. Można wstępnie sądzić, iż obie uwzględniane duchowości posługi: braterskiej i pasterskiej zakładają doskonałość cnót – w myśl słów św. Grzegorza z Nazjanzu: „Najpierw się oczyścić, potem oczyszczać” (PG 12). Różni je zaś ich, m.in., nadprzyrodzona podstawa. Duchowość miłości braterskiej zasadza się na darze charyzmatycznym Ducha Świętego; duchowość miłości pasterskiej – na darze hierarchicznym (KK 4). Obie duchowości odnoszą się do jednej świętości zadanej ochrzczoneму do osiągnięcia (PG 13, KK 41)²⁵. Udzielana w nich pomoc dotyczy zaś określonego aspektu (PG 13)²⁶ tej świętości. Duchowość posługi braterskiej spełnia się w pomocy bliźnim w osiągnięciu i doskonaleniu świętości w zakresie ich osobistego życia duchowego i oznaczającej „doskonałość cnót” (PG 13) – doskonałą „jedność wewnętrzną” osoby (por. PG 23). Ten aspekt świętości służy dobru Kościoła (KK 43, 44) i łączy z Nim (KK 44). Duchowość posługi pasterskiej wyraża się zaś w pomocy bliźnim w osiągnięciu i doskonaleniu świętości w jej aspekcie eklezjalnym (KK 11, 18, 45), która swój pełny wyraz znajduje w doskonałym udziale w jedności Kościoła, mającej swe podmiotowe źródło w praktykowaniu cnót teologalnych (PG 13). Cech istotnych duchowości miłości pasterskiej należy wobec tego szukać w odniesieniu do ducha tej eklezjalnej komunii – do ducha jedności w teologalnej: miłości, wierze i nadziei (por. PG 13, KK 8). Celem dalszych analiz będzie próba uchwycenia *pasterskości* – fenomenologicznie ujętej istoty nastawienia duchowego pasterza: warunków koniecznych i cech istotowych miłości pasterskiej.

Spróbujmy określić warunki duchowości pasterskiej w jej wymiarze podmiotowym. U podstaw duchowości pasterskiej leżą dwa, jak się wydaje, czynniki. Jeden z nich wiąże się z relacją wyświęconych do *radikalizmu ewangelicznego*, którego „szczególnie wyrazistym ujęciem (...) są rady ewangeliczne”²⁷ (PDV 27²⁸): posłuszeństwo, czystość, ubóstwo (PG 18, PDV 27) a spełnieniem jest „doskonałość cnót” osobowych, w tym moralnych (PG 13) – doskonałość miłości Boga i bliźniego (VC 17). Przyjrzyjmy się bliżej tej relacji. Słowa papieża pozwalają wstępnie są-

²⁵ Por. W. Słomka, *Wizja świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II* [w:] *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, red. J. Machniak, J. Gogola, Kraków 1999, s. 39 a także *Część trzecia: Świętość różnych stanów życia w Kościele i w świecie*, ss. 36–42.

²⁶ Por. Ch. A. Bernard, *Wprowadzanie do teologii duchowości...*, zwł. s. 15.

²⁷ Por. *Posynodalna adhortacja apostołska > Vita consecrata < Ojca Świętego Jana Pawła II*, zwł. s. 20, 21; por. także artykuły umieszczone w *Komentarze* [w:] *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak OFM, Lublin 1998, ss. 152–475. (Dalej: VC), por. także W. Gogola OCD, *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja*, Kraków 1999, zwł. ss. 8–17.

²⁸ Por. Marek Kaczmarek, *Rady ewangeliczne w życiu kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1996 nr 5 (dostęp: 08.10.13).

dzić, iż doskonałość cnót występuje w duchowości pasterskiej w zakresie jej istoty oraz warunków. Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II sam radykalizm ewangeliczny stanowi dla wyświęconego, jak dla każdego chrześcijanina, „zasadniczy i niezbywalny wymóg” (por. PDV 27). Spełnienie tego wymogu dokonuje się odpowiednio do określonej tożsamości chrześcijanina (por. PDV 27), czyniąc z niego „człowieka Bożego” (PG 13). U źródeł chrześcijańskiej doskonałości duchowej leży praktykowanie cnót teologicznych²⁹ (PG 13). Osiąganiu tej „doskonałości ponad miarę przykazań”³⁰ (KK 42) – bliższemu naśladowaniu Chrystusa doskonałego Człowieka – w sposób szczególny sprzyja praktykowanie rad ewangelicznych (KK 45, 44, por. VC 20, 21). Odsłaniane w radach ewangelicznych wartości wyrażają tożsamość urzeczywistniającego je chrześcijanina i nabierają jej charakteru (PG 18, PDV 28). Odpowiednio – realizowane w życiu pasterza: posłuszeństwo, czystość i ubóstwo nabierają charakteru pasterskiego (PG 18, PDV 28). Przywołany tu aspekt nauczania Jana Pawła II pozwala zatem sądzić, iż zachowywanie, osiągniętej poprzez podjęcie wymogów radykalizmu ewangelicznego, doskonałości cnót osobowych określa duchowość pasterską w jej istocie. Z kolei inny aspekt nauczania Jana Pawła II pozwala sądzić, iż spełnianie wymogów radykalizmu ewangelicznego określa nie tylko istotę duchowości pasterskiej. W nauczaniu papieża zostaje bowiem wprost zaznaczone, iż nie można być „sługą Bożym”, nie będąc „człowiekiem Bożym” (PG 13). W nauczaniu tym podkreśla się, iż święcenia „nie wpajają doskonałości cnót” (PG 13) i zarazem wyświęconemu należy we własnym zakresie uświęcić się – upodobnić się do Chrystusa jako doskonałego Człowieka (PG 13, VC 17). W doskonałości cnót można zatem upatrywać warunek konieczny duchowości pasterskiej. W tym jej zakresie doskonałość cnót ma charakter jeszcze nie pasterski, lecz właściwy dla drogi, na jakiej jest osiągnąta. W związku z nią otwiera się kolejny, związany ze źródłem duchowości pasterskiej, problem. Wiąże się on ze stosunkiem pasterza do życia monastycznego i konsekrowanego³¹. Rozpatrzmy ten stosunek. W tradycji Kościoła miejscem uprzywilejowanym osiągnięcia „doskonałości cnót” osobowych jest świat życia monastycznego i konsekrowanego³² (KK 45, por. VC passim). W egzystencji mniszej i zakonnej, ze względu na właściwe jej całkowite nastawienie na doskonałość ducha zorientowanego na Boga, można widzieć, mówiąc językiem fenomenologii, miejsce pełnego występowania doskonałości cnót. Polem ponadjednostkowych możliwości sprzyjających osiągnięciu tej doskonałości byłby świat monastyczny i zakonny, dający się ujmować jako „widzialne i zorganizowane ciało mnichów lub (...)

²⁹ por. Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości...*, zwł. ss. 56–58.

³⁰ Por. Św. Tomasz, *O doskonałości życia duchowego...*, zwł. 394–395.

³¹ Por. J.-M. Lustiger, *Dam wam pasterzy według mego serca...*, [w:] *Kapłaństwo...*, zwł. Część 1: *Biskupstwo a powołanie monastyczne*, zwł. ss. 190–192.

³² Por. D. E. Wider OCD, *Jan Paweł II o zakonnikach kapłanach* [w:] *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II...*, zwł. s. 174.

świat klasztorów³³. Doskonałość cnót może być osiągnięta poza tym polem, na innej drodze³⁴, w tym – posługi pasterskiej³⁵ (PG 11, 18). Lecz tam jej osiągnięcie może być utrudnione (PG 23)³⁶. W świetle słów Jana Pawła II można zatem sądzić, iż pierwszym warunkiem koniecznym duchowości pasterskiej jest „doskonałość cnót”, której miejscem źródłowego pojawiania się jest egzystencja monastyczna lub zakonna. Co nie oznacza, iż wedle tych słów, pasterzem może być tylko mnich żyjący pod regułą cenobityczną czy eremicką lub zakonnik „w kanonicznym tego słowa znaczeniu”³⁷. W zakresie omawianego warunku nie ma istotnej różnicy między powołanymi do świętości pasterskiej. Drugi czynnik warunkujący duchowość pasterską daje się wskazać bezpośrednio. Jest nim miłość pasterska jako dar Ducha Świętego – jako cnota wlana podczas święceń (PG 11, PDV 23). Samo jej praktykowanie będzie już wyznaczało, o czym piszemy dalej, istotę duchowości pasterskiej.

Kolejność odsłoniętych warunków koniecznych duchowości pasterskiej wydaje się być istotna z co najmniej dwóch powodów. Wyznaczniki doskonałości cnót: „oczyszczenie serca” (PG 12), „wolność duchowa” (KK 46) sprawiają, iż praktykowanie miłości pasterskiej nie znajduje w duchu pasterza istotnych przeszkód³⁸. Naddo

³³ Por. słowa mt. Lustigera: „Stwierdźmy najpierw stałą i powszechną praktykę w Kościele Wschodnim, że członek episkopatu zawsze był wybierany z ludzi, którzy zostali wezwani przez Boga do celibatu. Aby wyrazić się precyzyjnie, trzeba byłoby powiedzieć: ‘do życia monastycznego’. (...) Aby zrozumieć praktykę wybierania biskupa, trzeba, jak mi się wydaje, wyraz ‘mnich’ wziąć w bardziej generalnym i podstawowym znaczeniu. Kościół bowiem wybiera biskupów spośród tych, którzy mają powołanie monastyczne, tzn. niekoniecznie z pomiędzy tych, którzy należą do tego widzialnego i zorganizowanego ciała mnichów lub do świata klasztorów, ale spośród tych, w których rozpoznał prawdziwe wezwanie do całkowitego poświęcenia swojego życia na chwałę Bożą w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie”, J.-M. Lustiger, *Dam wam pasterzy według mego serca...*, s. 190.

³⁴ Por. W. Gogola OCD, *Rady ewangeliczne...*, zwł. s. 38.

³⁵ W uwadze tej mamy na uwadze diakonów żonaty, chcąc podkreślić, iż „doskonałość cnót” może być osiągnięta na drodze nie znamionowanej przez wymóg celibatu.

³⁶ Por. słowa Bourgeois dotyczące prezbiterów: „(...) pasterskie sprawowanie posługi i apostołstwa prezbiterów wraz z innymi kapłanami, w posłuszeństwie wobec biskupa, nie jest *samo* w *sobie* źródłem satysfakcjonującego życia duchowego i (...) takiego życia należy szukać ‘gdzie indziej’. Formułując to w sposób bardziej brutalny, należy stwierdzić, że Kościół diecezjalny, któremu oni służą, nie zapewnia im tak naprawdę elementów niezbędnych do głębokiego życia duchowego”, DK, s. 405.

³⁷ Patrz. J.-M. Lustiger, *Dam wam pasterzy według mego serca...*, s. 190.

³⁸ Por. słowa Zyzaka: „Zdaniem papieża między kapłaństwem a życiem zakonnym istnieje głębokie pokrewieństwo. Przez wieki zauważa się bowiem wzrost liczby zakonników kapłanów. Najczęściej są to ci mężczyźni, którzy po wstąpieniu do instytutu zakonnego przyjęli święcenia kapłańskie, choć są też kapłani inkardynowani do diecezji, którzy wcielają się następnie do instytutu zakonnego. (...) Same święcenia kapłańskie niosą konsekrację osoby, ale wejście w życie zakonne predysponuje do jeszcze lepszego przyjęcia łaski święceń i do życia w sposób ściślej związany z jej wymaganiami. Ponadto łaska rad ewangelicznych i wspólnego życia okazuje się bardzo sprzyjająca nabyciu świętości wymaganej przez kapłaństwo z racji posługi względem eucharystycznego i mistycznego Ciała Chrystusa. Dążenie do doskonałości, specyfikujące i charakteryzujące życie zakonne, pobudza wysiłek ascetyczny, by postąpić w cnotach, rozwinąć wiarę, nadzieję a szczególnie miłość i życie zgodnie z ideałem Ewangelii. Dzięki takiej postawie wyświeceniu zakonnicy mogą lepiej korzystać z łask, jakie towarzyszą święceniom

pasterze mają być wzorem świętości osobistej zwłaszcza dla tych wiernych, którzy podjęli „propozycję radykalizmu świętości w duchu rad ewangelicznych” (PG 18).

Spróbujmy odsłonić cechy istotne podmiotowo ujętej duchowości pasterskiej. Podstawową taką cechą jest zachowywanie osiągniętej doskonałości cnót, zaś nabadowaną na niej główną taką cechą stanowi praktykowanie cnoty miłości pasterskiej. Cechy zachowywanej w praktykowaniu miłości pasterskiej doskonałości cnót nabierają charakteru pasterskiego (PG 19) i w jego zakresie podlegają gradacji – odpowiednio do stopnia sakramentu święceń. Cechy te, stając się aspektem duchowości pasterskiej, wchodzą bowiem z zależność z jej odsłoniętą powyżej główną cechą strukturalną – hierarchiczną wysokością. Rysy istotne miłości pasterskiej dają się określać od strony jej podmiotowego wyznacznika – „daru z siebie dla Kościoła” (PDV 23) oraz – jej przedmiotowego odpowiednika: dobra pasterskiego.

Wyznaczając miłość pasterską, dar z siebie podlega, tak, jak ona, gradacji. Ta okoliczność prowadzi do pewnej konstatacji antropologicznej. Ponieważ dar trzystopniowej miłości pasterskiej określa pasterza jako osobę, zatem również w niej można wyróżniać trzy hierarchicznie uporządkowane poziomy. Do nich stopniowo przenika udzielana podczas sakramentu święceń miłość pasterska³⁹. W tym miejscu nie możemy przeprowadzić dodatkowych analiz w celu bliższego określenia tych stopni dla osoby. Pewne ich jakościowe cechy powinny odsłonić w toku określania dobra pasterskiego⁴⁰, któremu, przede wszystkim, zostaną poświęcone dalsze analizy.

Cechy dobra pasterskiego będą wyłaniane z zawartych w dokumentach Jana Pawła II opisów doświadczenia Eucharystii (por. EdE 6). Źródłowe takie doświadczenie zakłada, jak można sądzić, dwa warunki: „życie w łasce, dzięki czemu stajemy się ‘uczestnikami Boskiej natury’ (2 P I, 4)” (EdE 36) oraz „praktykowanie cnót teologalnych” (EdE 36), które następnie Eucharystia umacnia i doskonali (PDV 17). Życie w łasce oznacza tu świętość: ontologiczną jako dar do przyjęcia oraz podmiotową – jako dar urzeczywistniony w życiu osobistym. Wyżej została określona uprzywilejowana droga jej osiągania, a także dostępna na niej pomoc duchowa, świadczona przez duchowo posługujących w miłości braterskiej. Pomoc w „praktykowaniu cnót teologalnych” pochodzi od posługujących w miłości pasterskiej (PG 68 *passim*).

Nauczanie Jana Pawła II pozwala w Eucharystii, ujętej od strony Jej doświadczenia, dostrzec trzy główne jakościowe aspekty, w których jawi się ona: „pokarmem” (EdE 6, 7), „światłem” (EdE 6, PDV 13) i „przemieniającą” (EdE 20) „zbawczą skutecznością” (EdE 16). Odpowiednio do nich można wyróżniać trzy główne jakości (resp. postaci) dobra pasterskiego. Również one, wskazując na przedmiotowy od-

kapłańskim”, patrz: W. Zyzak, *Kapłaństwo presbiterów...*, s. 165, por. również: tamże, s. 169, 170. Por. także słowa Widera: „Dobry zakonnik może w oparciu o swoje życie zakonne spełnić posługę kapłańską w stopniu bardzo doskonałym”, D. E. Wider, *Jan Paweł II o zakonnikach kapłanach...*, s. 174.

³⁹ Por. J. Nowak SAC, *Trójstopniowość sakramentu święceń [w:] Kapłaństwo...*, s.105.

⁴⁰ Patrz: poniżej analizy zjawiska Tischnerowego dobra.

powiednik trzystopniowej miłości pasterskiej, podlegają gradacji. Trudno sądzić, iż na poszczególnym stopniu miłości pasterskiej pojawiałyby się tylko jedna z postaci dobra pasterskiego. Miłość pasterska wyraża się bowiem w całej Eucharystii – udziela całego dobra duchowego. Można proponować, iż na poszczególnym stopniu miłości pasterskiej udzielone w niej dobro występuje we wszystkich swych jakościach, lecz tylko jedna z nich – pojawia się tam w sposób pełny. Jakość dobra pasterskiego, która znajduje swoją domenę na danym stopniu miłości pasterskiej, naznacza ją – w zakresie danego stopnia – treściową swoistością. Jak wobec tego można sądzić, o głównych cechach treściowych duchowości pasterskiej stanowią trzy jakości dobra pasterskiego. Pytanie dla nas kluczowe można obecnie wyrazić następująco: która z tych jakości ma charakter swoiście biskupi? Lub też: czy specyfiką biskupiej miłości pasterskiej jest wzmacnianie, oświecanie czy przemienianie serca człowieka przez jednoczenie z Kościołem? Ramy niniejszego tekstu pozwalają zaproponować tylko schemat możliwej odpowiedzi na te pytania⁴¹. By jej udzielić, musimy: ściślej określić dobro pasterskie w jego osobowym wymiarze i w tym celu – sięgnąć po kategorie pomocnicze spoza nauczania Jana Pawła II. Bliższe określenie trojakiego dobra pasterskiego można wypracować przy pomocy kategorii filozofii osoby, rozpatrywanej w horyzoncie odniesienia do Boga. Cechy takie posiada Tischnerowa filozofia *dramatu*⁴², na której gruncie właściwie osobowym odniesieniem człowieka jest nastawienie na dobro (resp. łaskę⁴³) jako zjawisko metafizyczne (por. MwŻP 293) a on sam jest rozumiany jako osoba mająca dramat z samą sobą a pierwotnie i ostatecznie z Bogiem (MwŻP 158). Dla naszych potrzeb z filozofii Tischnera zostanie przywołana fenomenologiczna refleksja nad osobowym wymiarem doświadczenia dobra, ujmowanym jako aspekt dramatu osoby w jego dwóch ściśle ze sobą związanych płaszczyznach: samoodniesienia (MwŻP 159) i stosunku do drugiej osoby⁴⁴. Osoba w ujęciu Tischnera jest bytem-dla-siebie (MwŻP 334)⁴⁵ jako byt-dla-innego (MwŻP 305)⁴⁶ – „staje się sobą dzięki innemu” (FCz 73). Formuła „dla osoby” wyraża w Tischnerowej filozofii

⁴¹ Niniejsza propozycja nie rości sobie pretensji do rozstrzygnięcia problemu jakościowej specyfiki duchowości biskupiej – wymagałoby ono pogłębionych analiz w zakresie dalece przekraczającym ograniczone ramy artykułu.

⁴² *Dramat* jako kategoria Tischnerowskiej filozofii osoby oznacza sposób wyrażania dobra w czasie i przestrzeni w dialogu z innym, patrz. J. Tischner, *Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka*, zeszyt 1, Kraków 1986, s. 73. (Dalej: FCz). Według Tischnera „(...) osoba jest tym, kto może być zbawiony”, FCz, s. 76.

⁴³ Por. słowa Tischnera: „Doświadczamy jako >łaski< każdego dobra (...)”, patrz. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2005, s. 291. (Dalej: MwŻP).

⁴⁴ por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenia*, „Logos i Ethos”, 2/1992, Kraków 1992, s. 16 (Dalej: SO-WP).

⁴⁵ Tischner pisze: „Byt dla siebie to taki byt, który może przyjąć swe bycie (swój byt) jako zadanie dla siebie”, MwŻP, s. 159.

⁴⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 253. (Dalej: SoICz).

jej dobro, zdolne, jako „zasada wolności” (MwŻP 335), osobę uwalniać (MwŻP 335⁴⁷). Jako byt-dla-siebie osoba w pełni jest sobą, gdy wobec innego staje się „wyrazem⁴⁸ dobra” (FCz 73)⁴⁹ (MwŻP 305). Tischnerowe dobro źródłowo pojawia się w spotkaniu z drugą osobą (por. SoICz 246). Doskonały wyraz dobra, pełnia bycia-dla-innego polega, wedle słów Tischnera, na „dawaniu czegoś z siebie” (MwŻP 305), które w pełni staje się „uczynieniem ofiary z siebie” (MwŻP 305) dla ocalenia⁵⁰ drugiego i ostatecznie – „dla Boga” (MwŻP 307, SoICz 245). W takiej dwuwymiarowej ofierze ziszcza się pełnia człowieczeństwa (por. MwŻP 307, SoICz 244), której symbolem jest „osoba mesjasza” (SoICz 244)⁵¹. W ofierze mesjańskiej osoba⁵², jak wyjaśnia Tischner, traci siebie (SoICz 245), zarazem odzyskuje swą tożsamość w wymiarze odniesienia do Boga (SoICz 245). Dramat Tischnerowej osoby, ujęty w swej doskonałości, okazuje się dramatem mesjańskim – dramatem zbawienia. W pełni wyrażonym w nim dobru da się, jeśli trafnie odczytujemy myśl filozofa, wskazać, co dla nas szczególnie znaczące, trzy sprzężone ze sobą postaci (resp. jakości), które byłyby zarazem warunkami stawania się osoby. Przyjrzyjmy się im bliżej.

W sposób najbardziej podstawowy Tischnerowe dobro jest dane do „przyswojenia”⁵³ (resp. „posiadania” (PM 269), „mienia” (PM 269) – „wcielenia” (SO-WP 8). Dobro takie znajduje się w zasięgu mocy osoby (por. MwŻP 325) i do wcielenia potrzebuje jej czynów, w których się wyraża. Symbolem tego dobra jest „pokarm”⁵⁴ (PM 272⁵⁵) jako „źródło siły” (PM 272) – do „życia” (PM 272), do stawania się sobą⁵⁶. Są to również siły do „pozbywania się zła”⁵⁷ (SO-WP 12) niszczącego (SO-WP 12) osobę (por. SoICz 315); siły do skutecznienia drugiej strony przyswajania – „odswajania” (SoICz 306) w stosunku do tego, co dla osoby jest przeszkodą w stawaniu się sobą. W przyswajaniu dobro staje się najbardziej spośród wszystkich jego po-

⁴⁷ Tischner pisze: „Dobro samo przez się jest wolne. (...) uwalnia każdego, kto zechce mieć w nim udział”, MwŻP, s. 335.

⁴⁸ Por. słowa Tischnera, „(...) osoba posiada strukturę wyrazu”, FCz, s. 72.

⁴⁹ W SoICz czytamy: „Nikt nie może być dobry w samotności”, SoICz, s. 343.

⁵⁰ Tischner pisze: „Zbawienie jest czystym doświadczeniem Dobra”, SoICz, s. 170.

⁵¹ Przechodzimy obok Levinasowych wątków i inspiracji obecnych w myśli Tischnera; w SoICz czytamy: „Kim jest inny dla mesjasza? Jest tym, kto potrzebuje wstawiennictwa, zadośćuczynienia, ofiary”, SoICz, s. 244–245.

⁵² Tischner, w odwołaniu do myśli Levinasa, pisze: „Osoba (...) posiada ‘naturę mesjańską’”, SO-WP, s. 13.

⁵³ Por. słowa Tischnera: „Osoba jest sobą, gdy ma siebie”, MwŻP, s. 159; por. J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 199 (Dalej PM).

⁵⁴ Por. słowa Tischnera: „(...) aby cokolwiek mogło się stać pokarmem człowieka, musi być tej samej natury, co człowiek”, PM, s. 272; oraz: „Eucharystia jest pokarmem życia”, tamże, 293.

⁵⁵ Por. refleksje Tischnera na temat Eucharystii: *Rozważania o komunii (przed Kongresem Eucharystycznym)* [w:] PM, ss. 266–277.

⁵⁶ Tischner pisze: „(...) wtedy jest sobą, gdy ma siebie”, SO-WP, s. 12

⁵⁷ W SO-WP czytamy: „(...) ‘mieć’ siebie znaczy: pozbyć się zła”, s. 12.

staci widzialne, namacalne (SO-wsp 8) – również dla egzystencji zmysłowo-cieleśnej (MwŻP 291) osoby. Dobro przyswojone, wcielone działa w osobie jak piękno (MwŻP 291, por. 286). Wyraża się ono we „wdzięku” (MwŻP 291), który „nie wywiera (...) przymusu – pociąga, ale pozostawia wolność” (WsP 291, PM 161). Dobro dane do przyswojenia jest autonomiczne (resp. samodzielne) – „samo z siebie chce siebie” (por. SoICz 318). Dobro przyswojone daje zatem osobie autonomiczność (SoICz 340) – znanie podstawowej wolności Tischnerowej osoby i jej bycia sobą⁵⁸. Zło nie wyparte przez dobro przynosi osobie zniewolenie uchwytne także na poziomie zmysłowo-cieleśnego wymiaru jej egzystencji. Dobro dane do przyswojenia podlega stopniowaniu (PM 269), wprowadza ład, porządek hierarchiczny w świat osoby. Im wyższe dobro, tym jego przyswojenie daje osobie większą siłę i autonomię – wolność (PM 269, MwŻP 335). Bycie sobą osoby w samo-posiadaniu nie jest pełne.

By dobro mogło sięgnąć w osobie pełnię, stać się w niej wyrazem, musi także wiedzieć, „jak i dla kogo ma być dobre”⁵⁹ (SoICz 318⁶⁰). Dobro jest dane osobie do uświadomienia – w nim się ono pojawia, w takim uświadamianiu sobie jak i dla kogo ma być dobre. Symbolem takiego dobra jest „światło” (por. SoICz 212). Dobro jako światło staje się jawne dla reflektującej je osoby. W niej dobro to działa jak prawda, która wyraża się w wewnętrznym skupieniu i słowach (por. PM 32). Dobro uświadomione jest autentyczne (resp. prawdziwe) – zgodne z samym sobą. Daje ono zatem osobie prawdziwość – kolejne, obok autonomiczności określenie wolności Tischnerowskiej osoby i jej bycia sobą. Dobro uświadomione jest także autonomiczne – samo z siebie w refleksji odnosi się do siebie. Bycie sobą osoby w jej samopoznaniu, mimo że określa jej tożsamość, również nie jest pełne (por. MwŻP 324).

Dobro przynoszące osobie pełnię bycia sobą⁶¹ jest dane do przemiany (PM 160) – nawrócenia (SoICz 306). Dobro dane do przemiany działa w osobie w sposób właściwy dla niego – rodzi w niej pragnienie tworzenia dobra⁶² (SO-WP 8). Dobro takie wyraża się w najgłębszych wymiarach serca, w pełnej skrytości dla dającego i przyjmującego je. Może się ono znajdować poza zasięgiem mocy osoby i właściwej jej zdolności rozumienia (por. MwŻP 325). Dobro dane do przemiany jest twórcze – „udziela się” (MwŻP 325–326) wszędzie tam, gdzie „widzi dla siebie puste miejsca” (MwŻP 326). Udziela się „bez dostatecznej przyczyny” (por. MwŻP 292) a tylko po to, by „ze zła wydobyć dobro” (MwŻP 326). W ten sposób określona twórczość jest trzecim określeniem Tischnerowej wolności (por. MwŻP 334) i wymiarem bycia sobą

⁵⁸ Por. słowa Tischnera: „Wolność jest wolnością w przyswajaniu”, SoICz, s. 306 oraz: „Wolność jest przede wszystkim >posiadaniem siebie<”, SoICz, s. 342.

⁵⁹ O samopoznaniu jako warunku bycia sobą patrz.: SO-WP, s. 9, 10, 17.

⁶⁰ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2005, s. 117. (Dalej: MNR).

⁶¹ Por. MwŻP 324, SoICz 306. Tischner pisze: „Byt osoby uzyskuje zwieńczenie we właściwym dla osoby wyrazie”, SP-WP, s. 15

⁶² Por. słowa Tischnera: „Kto spotkał Dobro, ten chce tworzyć dobro”, PM, s. 160.

(por. MwŻP 334). Dobro twórcze jest zarazem autonomiczne – samo z siebie się udziela; jest ono także autentyczne (por. SoICz 247) – zgodne z własną samo-udzielającą się naturą. Osobę „rodzącą dobro z nicości otaczającego zła” (MwŻP 324) dobro to czyni swym „twórczym wyrazem”⁶³ (MwŻP 324). Początkiem tworzenia dobra jest, według Tischnera, akt przebaczenia (MwŻP 290, 292). W ujęciu polskiego filozofa ma on sens metafizyczny, w którym „stawia się złu zaporę” (MwŻP 290). Z trzech wyróżnionych przez Tischnera form przebaczenia: zapomnienia o doznanej krzywdzie, odpuszczenia winy i wstawiennictwa (SoICz 250) – w ostatniej gotowość do ofiary z siebie w jej dwuwymiarowości pojawia się w sposób pełny (por. SoICz 250, 251): „Ten, kto wstawia się, zajmuje miejsce między Bogiem a grzesznikiem, by go osłonić przed gniewem Boga: ‘Masz ukarać jego, to ukarz raczej mnie’ (SoICz 251). W dobru do przemiany Tischnerowska mesjańskość występowałaby w sposób pełny (SoICz 244).

Dobro dane do przyswojenia (wcielenia), uświadomienia i przemiany pierwotnie jest przeznaczone dla „owcy w cierniach zabłąkanej” (SoICz 190) – dla człowieka zniewolonego⁶⁴, mającego udział nie w dobru a w złu. Człowiek taki staje się przedmiotem właściwego dobru dążenia i wymogu, znajdującego swój wyraz w formule: „im mniej godny oddania, tym bardziej dać siebie” (SoICz 179). Pełny udział w złu czyni człowieka radykalnie innym⁶⁵ (MNR 46, 47). Właśnie dla niego dobro pojawia się w sposób pełny. Spróbujmy teraz z refleksji Tischnera wyszczególnić cechy, przeznaczonego dla takiego *innego*, miejsca źródłowego pojawiania się wyodrębnionych postaci dobra – cechy trojakiemu możliwego spotkania osób.

Dobro dane do posiadania w sposób pełny pojawia się w spotkaniu, które zachodzi w wymiarze czynów osoby, uzależnionych w swej możliwości od okoliczności, sytuacji (por. SoICz 176) – w wymiarze, w którym „wartości są odczuwane”⁶⁶, „stają się ciałem” (Śwln 309). Spotkanie to wymaga wzajemnej dostępności egzystencji osób w zakresie dostępnym dla zmysłów. Graniczny wyraz takiego spotkania wydarza się między Tischnerową osobą o mesjańskim sposobie bycia a *innym* skrajnie niesamodzielnym, pozbawionym mocy ducha. Dobro dane do posiadania spełnia się w przywróceniu osobie jej mocy – do przyswajania dobra.

Dobro dane do zreflektowania w pełni występuje w spotkaniu, w którym „komunikacja dóbr” (SoICz 191) zachodzi na poziomie samoświadomości osoby. Wymaga ono wzajemnej dostępności do nośników dobra działającego jak prawda. Graniczny przypadek takiego spotkania występuje między Tischnerową osobą o mesjańskim sposobie bycia a *innym* skrajnie nieautentycznym, zniewolonym przez iluzje samo-poznania (Por. SO-WP 17). Dobro dane do zreflektowania spełnia się w ich zdemaskowaniu (SoICz 192).

⁶³ W MwŻP czytamy: „Tworząc dobro, rodzi się sobość”, MwŻP, s. 326.

⁶⁴ Por. słowa Tischnera: „Człowiek zastaje siebie zawsze jako zniewolonego”, MwŻP, s. 335.

⁶⁵ Por. słowa Tischnera: „Źródłem radykalnej inności stało się zło (...)”, SoICz, s. 223.

⁶⁶ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 309. (Dalej: ŚwLN).

Tischnerowskie dobro dane do przemiany źródłowo pojawia się w spotkaniu, które zachodzi na najgłębszym poziomie osoby (por. PM 276). Tutaj dobro najściślej jednoczy się z osobą, stając się jej bliższe, niż ona sama sobie (PM 276). Jest to poziom, gdzie inny źródłowo pojawia się jako zobowiązanie do bycia dla niego (por. SoICz 246). Na tym poziomie człowiek doświadcza pełnej wolności, w której może odpowiedzieć na dobro ze strony drugiego człowieka. Zachodzące na tym poziomie spotkanie w swej granicznej postaci wydarza się między Tischnerową osobą o mesjańskim sposobie bycia a *bliskim* – kimś, kto „dotyka we wnętrzu” (SoICz 340) i zarazem *innym* skrajnie nie-*twórczym*, zniewolonym przez zło (Por. SO-WP 18), który jako „oddalony”⁶⁷ jest dostępny tylko przez *ofiarę wstawiennictwa* (por. SoICz 340). Dobro dane do przemiany spełnia się we „wzywaniu, które poprzedza jego (dobra – L.M.) samo-ofiarowanie się” (PM 276). Jest to wzywanie na sposób budzenia do tworzenia dobra (MNR 53, PM 276). Budzenie się to kulminuje w *skrusze* (por. PM 37, MNR 48). Tylko w niej, skrusze serca jest możliwe tworzenia dobra (por. MNR 167).

Tischnerowskie dobro przyjmuje rozmaite postaci, z których każda ma trzy określone powyżej jakości. W każdej z nich dobro jednoczy się z bytem mającej w nim udział osoby a także jednoczy wzajemnie ze sobą osoby uczestniczące w nim (por. PM 268). W filozoficznej refleksji Tischnera, poświęconej ideałowi dramatu – religijnemu dramatu z udziałem Boga (PM 28), pojawiają się bezpośrednie konstatacje filozofa, które pozwalają zależności łączące trzy odsłonięte jakości dobra ujmować jako hierarchiczne. W refleksji tej analizom zostaje bowiem poddane religijne dobro (resp. wartości, PM 27), którego trzy postaci są, wedle słów Tischnera, powiązane hierarchicznie (PM 27). Przyjrzyjmy się tym postaciom w zamiarze ustalenia odpowiedniości między nimi a odsłoniętymi powyżej trzema jakościami dobra.

Trzy, powiązane hierarchicznie (PM 27⁶⁸), postaci Tischnerowego dobra religijnego mają charakter wydarzenia: *stworzenia*, *objawienia* i *zbawienia* (PM 27). W ich doświadczeniu istotną rolę odgrywa trojaki dobro teologiczne: nadzieja (ŚwLN 296, 303, 307), wiara (MNR 74, 130–131) i miłość (MNR passim). Dobro *stworzenia* wymaga „troski o jego los” (PM 28) – przeżywanego w egzystencji w jej uwarunkowaniu (PM 28). Jest to wymóg *przyswojenia* i kontynuowania poprzez dobre czyny (por. PM 36) dzieła stworzenia – wymóg bycia naśladowcą Boga Stwórcy (por. PM 29). By naśladowanie to stało się doskonałym, potrzeba „siły nadziei” (ŚwLN 303, por. 307), która w swej chrześcijańskiej specyfice (por. ŚwLN 303, 296) ma charakter eschatologiczny (por. MNR 80). Dobro *objawienia*, wyrażone w obrazie światła (PM 32), domaga się „rozumienia” (PM 28). Tutaj więc z Bogiem wyraża się nie w dobrych czynach a w rozumieniu Jego słów (PM 32). By stało się

⁶⁷ Por. słowa Tischnera: „Podstawową racją separacji jest zło”, SoICz, s. 172; por. także: MNR, s. 46.

⁶⁸ Tischner pisze: „(...) wartością podstawową jest stworzenie, wyższą objawienie, a najwyższą zbawienie. Oznacza to, że wartość stworzenia znajduje usprawiedliwienie w wartości objawienia, a wartość objawienia w wartości zbawienia”, PM, s. 27.

ono doskonałym, potrzeba „światła wiary” które pokazuje, „kim naprawdę jest Bóg: Dobrocią i Miłością” (MNR 74, 130–131). Dobro *zbawienia* „przychodzi wyłącznie do pokutujących” (PM 37). Wyrazem jego przyjęcia w postawie skruchy jest „służba Dobru” (MNR 48). By przyjęcie to było doskonałe, potrzeba wlanej miłości, która przez spotkanie z Bogiem „budzi w człowieku zdolność do największej *twórczości* – do największych poświęceń dla dobra innych” (PM 275).

Aspekty Eucharystii jako pełni dobra pasterskiego wyrażone przez Jana Pawła II w obrazie: pokarmu, światła oraz zbawczej, przemieniającej skuteczności i ujęte w Tischnerowych kategoriach agatologicznych byłyby zatem podlegającym gradacji dobrem – odpowiednio: danym do *przyswojenia*, *zreflektowania* i *przemiany*. W jego najwyższym stopniu – dobru danym do *przemiany* – można zatem widzieć dobro swoiście biskupie. Znajdując w duchowości biskupiej swoją domenę, dobro *twórcze* naznacza ją, jej istotę – biskupią miłość pasterską – treściową specyfiką. Główną jakościową cechą specyficzną duchowości biskupa można wobec tego upatrywać w jej nastawieniu na *przemieniające* dobro pasterskie, pobudzające do *tworzenia* dobra.

Spróbujmy teraz, w oparciu o założenie jedności wymiarów pasterza, dokonać pewnego sprawdzenia proponowanego określenia specyfiki jakościowej duchowości biskupa. Określone w Tischnerowych kategoriach trzy stopnie dobra pasterskiego powinny znajdować swe domeny w antropologicznie⁶⁹ ujętych posługach pasterzy⁷⁰ jako sferze środków duchowych – jako drodze osiągnięcia go. W każdej z posług znajdują środki duchowe wszystkie stopnie dobra pasterskiego; zarazem tylko jeden z nich ma w określonej posłudze swoją domenę. Dobro twórcze powinno znaleźć swą domenę w posłudze biskupa.

Antropologiczny wymiar posługi diakańskiej zdaje się wyraźnie odsłaniać w słowach teologa: „(...) posługa diakańska wyraża sakramentalną obecność Chrystusa uzdrawiającego chorych, żywiącego tłumy, zapowiadającego uwolnienie więzionych i głoszącego dobrą nowinę biednym, udzielającego zbawienia *już teraz* w różnorodności osobistych sytuacji” (DK 401)⁷¹ – „Diakon *dotyka tajemnicy miłości w jej największej widzialności*” (DK 397). Dobro, które występuje w czynach osoby na poziomie konkretnego jej egzystencjalnego uwarunkowania to, w Tischnerowych kategoriach, dobro dane do *przyswojenia*. Domenę środków duchowych dla ujętego

⁶⁹ A nie np. teologicznie, pastoralnie, por. DK, s. 393.

⁷⁰ Przyjmujemy za teologami, że punktem odniesienia dla zróżnicowania w obrębie posług pasterskiej jest posługa biskupa; z niej wypływa zakres posług pasterskich, patrz.: DK, s. 340, 394, 401 oraz J.-M. Lustiger, *Dam wam pasterzy według mego serca...*, s. 192.

⁷¹ Por. także słowa: „(...) biskup pozwala diakonowi uczestniczyć w swojej posłudze, ponieważ chce nawiązać łączność z każdym członkiem wspólnoty przez słuch, wzrok i serce (czyli uczucia), to znaczy w jego specyficznej sytuacji i potrzebie, w jakiej się znajduje. Ten wymiar posługi przypadałby w udziale właśnie stanowi diakańskiemu, albowiem diakoni mogą dotrzeć do każdej osoby w jej szczególnym, widzialnym i namacalnym położeniu, na które należy zareagować w sposób specyficzny i raczej bardzo konkretny”, DK 397.

w kategoriach Tischnera dobra pasterskiego danego do *przyswojenia* (Eucharystia jako „pokarm”) można wobec tego upatrywać w posłudze diakona. Antropologiczne znaczenie posługi prezbiterkiej zdaje się kulminować w trosce pasterskiej o „tożsamość eucharystyczną” (DK 408, 409; EdE 32). Ona, w ujęciu Tischnera, w sposób źródłowy kształtuje się: wyraża i potwierdza na poziomie samo-świadomości osoby. Domenę środków duchowych dla ujętego w kategoriach Tischnera dobra pasterskiego danego do uświadomienia (Eucharystia jako „światło”) można wobec tego dostrzec w posłudze prezbitera. Domenę taką dla ujętego w kategoriach Tischnera dobra pasterskiego danego do przemiany (Eucharystia jako zbawcza przemieniająca skuteczność) pozostaje wiązać z posługą biskupa (por. DK 407, 408).

Zapytajmy na koniec o obraz biskupa, jaki wyłania się z przedkładanej niniejszym próby uchwycenia cech swoistych ukazanej w *Pastores gregis* duchowości biskupiej. Jest to obraz osoby religijnej – „sługi Bożego”, będącego zarazem „człowiekiem Bożym” – na której spoczywa wielki dar odpowiedzialności. Jej przedmiotem są warunki, mówiąc językiem Tischnera, pełni bycia sobą Ludu Bożego jako religijnej osoby zbiorowej, wskazujące na doskonałość cnót teologalnych; w sposób swoiście biskupi – przedmiotem tym jest doskonałość miłości teologalnej. Odpowiedzialność biskupa spełnia się w trosce o samą pełnię bycia Ludu Bożego. Troska ta wyraża się w udzielaniu dobra pasterskiego w jego pełni – Eucharystii, która przyjmując ją osobę, jej wolność obdarza „najwyższą godnością” (por. PM 38) eklezjalną oraz doświadczeniem największej eklezjalnej „bliskości z Bogiem” (por. PM 38) – w „Jezusie Eucharystycznym” (por. EdE 7). Specyficznie biskupia troska o doskonałość Ludu Bożego wyraża się w udzielaniu dobra pasterskiego w tej jego postaci, która, określona w pojęciach Tischnera, pobudza do *skruchy* i do *tworzenia* dobra – do *ofiary wstawienniczej za innych*. Pobudzanie to ma charakter *mesjański* – poprzedza je własna ofiara wstawiennicza. W wyrazie swoiście biskupim ofiara ta jest w sposób źródłowy składana za *innych*, zarazem biskupowi *bliskich* – odpowiedzialnych za jedność Kościoła prezbiterów jako jego „synów i przyjaciół” (DK 402). Z racji tej wielkiej biskupiej odpowiedzialności być może najbardziej odpowiednim zakończeniem niniejszych rozważań będzie przywołanie słów von Balthasara, które mają wprawdzie na względzie kapłanów, ale jeszcze „w wyższym stopniu” (PG 19) dają się odnosić do samych biskupów: „Czy modlimy się o nich od czasu do czasu?”⁷².

⁷² H. U. von Balthasar, *Kapłan, którego szukam* [w:] *Kapłaństwo...*, s. 412.

KOŚCIÓŁ, SPOŁECZEŃSTWO, POLITYKA

HANNA KOWALSKA-STUS

МОДЕРНИЗМ И ЛИБЕРАЛИЗМ В ОСУЖДЕНИИ ВАТИКАНА

Модернизм отвергает объективность Откровения. Это специфический подход к христианской истине, последствия которого невообразимы для нормальной человеческой совести¹.

В католической Церкви первым официальным антимодернистским документом является окружное послание Льва XIII *Testem benevolentiae*, в котором утверждается ценность созерцания и осуждается заблуждение американизма. Главным документом обличающим модернизм является энциклика св. Пия X *Pascendi Dominici gregis* и его же декрет – *Lamentabili*². Сорок лет спустя тезисы энциклики повторяет Пий XII в энциклике – *Humani genesis* направленной против тн. новой теологии. Главные проблемы рассуждаемые в этих документах – это агностицизм и имманентизм, новостью является проблема эволюции.

Антилиберальные эциклики пап: Григория XVI, Пия IX и Льва XIII были вызваны результатами французской революции а особенно ее лозунгом устроить общественную жизнь без Бога и церковных правил. В XIX столетии он все сильнее выдвигался в европейских государствах. Идеи просвещения проникали в католическую Церковь, что способствовало зарождению католического либерализма.

¹ В польской литературе встречаем понимание модернизма как верующее неверие, изуродованная вера. Ks. Piotr Staniewicz, *Wierząca niewiara. Dwie rozprawy o modernizmie*, Włocławek 1913

² Это составление модернистских заблуждений в 8 категориях и 65 пунктах: 1. стремление к новинкам, 2. об учении правдивом, 3. о правде Св. Писания, 4. об откровении и вере, 5. о Христе, 6. о таинствах, 7. о Церкви, 8. о христианском учении. *Modernizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2010, s. 40–46.

Папы обличали так чистый либерализм, как и внутрицерковный. Об этом свидетельствует *Syllabus* Пия IX. В документе названы два принципа защищающих от либерализма: 1. узнай самого себя (*nosce te ipsum*), 2. знай правду и на ее основе проверяй свои чувства и убеждения. Правда является вехами в жизни человека и общества. Либерализм, в свою очередь, учит независимости от всякой власти и толерантности по отношению к безнравственности. Католический либерализм стремился к созданию компромисса между верой и современными теориями: особенно теорией натурального совершенства человека и общества несмотря на первородный грех. Придавал слишком большое значение науке и уменьшал то, что сверхъестественное. Фальсифицировал понятие власти и свободы. Генрих Гелло в своей книге *Современные свободы в свете энциклик*³ называет католический либерализм обыкновенным утилитаризмом в отличие от чистого либерализма, который он считает религиозным нигилизмом.

Сначала мы проанализируем отношение пап к модернизму, как историческому явлению.

Модернисты отходят от многих положений церковной традиции, в первую очередь, от ортодоксальных моделей католической философии и теологии, сформировавшихся на основе решений Тридентского (1545–1563) и Первого Ватиканского (1869–1870) соборов и стремятся к обновлению католицизма. Этим они надеются создать предпосылки для преодоления разрыва между церковной доктриной и опытом веры, с одной стороны, церковью и современной культурой, с другой стороны⁴.

На основании энциклики Пия X *Pascendi* мы можем создать синтетическое представление о том, что такое модернизм: это религиозно-богословское направление, точкой отправления которого является агностицизм, содержанием – имманентизм и эволюционизм а последствием реформизм. Агностицизм утверждает, что умом приблизиться к Богу невозможно⁵. Имманетизм говорит, что Бог укоренен в человеческом религиозном опыте и чувстве. Эволюционизм утверждает, что вера развивается по общим принципам развития человечества, потому и для этой области характерен прогресс. Реформизм критикует традицию, стремиться к обновлению всего в Церкви.

На модернистов была брошена самая суровая анафема – *excommunicatio vitandus* (ей подвергся нп. Св. Луизи). Это обозначает, что модернизм восприни-

³ H. Hello, *Nowoczesne wolności w oświeceniu encyklik (wolność sumienia, wolność wyznania, wolność prasy, wolność nauczania)*, Warszawa 1910

⁴ Бенедикт XV распустил *Sodalitium Pianum* и прекратил преследование модернистов.

⁵ Содержание энциклик привожу за: *Modernizm potępiony przez papieży*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2010; *Liberalizm potępiony przez papieży*, Wydawnictwo Te Deum, Warszawa 2003.

мался, как самая серьезная угроза спасению. Ее опасность видели в ехидстве, злоумышленной и намеренной тактике модернистов. Самой опасной ошибкой модернистов считалась подмена объективной правды Откровения – субъективным человеческим восприятием, личным жизненным опытом. Диалог с модернистом невозможен по той причине, что агностицизм не признает возможным объективный акт познания, отвергает эпистемологический реализм признающий очевидность *principium*, о котором писал св. Фома. Модернизм был оценен как самая опасная ересь потому, что он отрицал не отдельную одну правду, как нп. Арий, а внушал сомнение по отношению к самой истине веры. При этом проповедниками модернизма, о чем свидетельствуют ватиканские документы, были духовные лица и иерархи Церкви. Они обвинялись в нарушении трех первых заповедей. В энциклике *Pascendi* папа учит, что настоящий модернист может обратиться в веру только чудом, потому что он слеп по отношению к очевидной истине.

Для прекращения распространения модернизма папа принял определенные меры: реформа духовных семинарий, индекс запрещенной литературы, имприматур, пересмотр лиц занимающих ответственные посты в Церкви вплоть до введения антимодернистской присяги для клира. Антимодернистские документы Ватикана с одной стороны раскрывают суть ереси модернизма, с другой предотвращают распространение ереси. В своей энциклике папа определяет шесть разновидностей модернистов: философ, верующий, богослов, историк, критик и реформатор. **Модернист-философ** является агностиком утверждающим, что человеческий ум не в состоянии воздвигнуться поверх видимого мира и вознестись к Богу а Бог не проявляется в истории. Здесь папа ссылается на 2 канон Первого Ватиканского Собора, который говорит, что тот, кто утверждает, что Бог не узнаваем натуральным человеческим умом, тому анафема. Агностицизм ведет к убеждению, что знание и история должны быть атеистическими. Агностицизм отвергает натуральное богословие. Вера – это имманентный феномен верующего. Для **модерниста верующего** божественный элемент существует объективно. Если спросить его, откуда он это знает – ответит, что из собственного опыта. Человеку не нужна Церковь как посредник, человек может общаться с Богом лично и непосредственно. **Модернист-богослов** хочет примирить науку с верой подчиняя ее науке. Здесь главными принципами являются имманентизм и богословский символизм. Основа веры – Бог проявляется в человеке как постоянный принцип. Самосознание христиан укоренено в самосознании Христа, как ростение в семени и как таковое способствовало созданию Церкви, догм, св. таин и традиции. Догмы это формулы отвечающие общепринятому христианскому самосознанию. Св. Тайны это символы отвечающие человеческой нужде пользоваться внешним обликом веры с целью ее поддержки. Такие взгляды анафемствовал 5 канон Тридентского Собора, направленный против на-

уки протестантов. Священное Писание, по мнению модернистов-богословов, это собранный опыт минувших поколений, интересный, но не имеющий большого значения для современного человечества. Священное Писание эти богословы не считают откровением а изложением религиозных переживаний авторов. В Церкви все меняется, нет ничего постоянного. Прогресс это натуральное явление.

Модернист-историк утверждает, что история – явление мирское, человеческое, Бог принадлежит только вере. Таким образом историки различают два Христа: исторического и веры. Этот второй выступает в Евангелие св. Иоанна. Числа в Св. Писании не исторические даты а даты возникновения нужды создания данного факта в Церкви (Послания Апостолов). Эти факты разрастаются и развиваются во времени. Историки налаживают порядок в наследии различая источники фактов от их исторического «развития». Методологией является критический подход к текстам. Историки являются наиболее распространенной международной группой создавшей и защищающей свой авторитет.

Модернист-критик руководствуется методологией и взглядами философа и с этой перспективы освещает историю. Он уверен, что в догмах и Священном Писании много ошибок и противоречий, но они содержат символическую правду, которую иногда называют жизненной.

Модернист-реформатор жаждет современного богословия на основе новейших течений в философской мысли. Требуя реформы обрядов и самой Церкви, которая должна приспособиться к современному обществу. Церковь должна быть управляема низшим клиром и светскими, не может участвовать в политической жизни. От тн. американистов заимствовал он убеждение о превосходстве *vita activa* над *vita kontemplativa*.

Защищая Церковь от модернизма Пий Х во главу угла поставил реформу обучения в духовных семинариях. Поскольку модернизм вырос на фундаменте ошибочно выдвинутых философских тезисов, замечал папа, то необходимо уделить больше внимания формированию интеллекта семинаристов не только в согласии с догмами, но также с окружающим миром. Это обозначало отход от поздней схоластики а философский авторитет Фомы Аквинского был определен как *regula certissima*. Богословие св. Фомы считалось лучшим объяснением истины веры, а его комментарии к Аристотелю лучшей систематизацией метафизической действительности. Фома был авторитетом в области реализма познания. Семинаристы учились не по учебникам а изучали наследие самого Фомы, что студентам давалось легче чем сложные силогизмы схоластических учебников. Учение Фомы стало основным как для богословия, так и для философии и канонически обязательным во всех семинариях, католических университетах и школах.

В этом контексте стоит обратить внимание на то, что священническое призвание определялось не как личное дело призванного Богом человека а как при-

звание Церкви, потому призванный должен руководствоваться и соблюдать ее требования, с тщательностью и смирением формировать свой ум и мировоззрение согласно ее учению, не личным интеллектуальным поискам. Причиной интеллектуального брожения клириков и священников считалась гордость. Пий Х велел удалять из духовных семинарий гордых и непослушных клириков. Тогда на первый план не выдвигались прежде всего моральные черты кандидата в священники а его интеллектуальное формирование. Католические издания обязаны были на своих книгах ставить сигнатуру *imprimatur*. Это конечно не препятствовало присутствию на книжном рынке несогласных с церковным учением работ, однако для католиков было вехой указывающей путь к правде.

Наиболее спорной была созданная Пием Х институция *Sodalitium pianum*, сотрудники которой были антимодернистскими и антилиберальными разведчиками. Озгоглавлял ее прелат Умберто Бенини. Разведчики собирали информацию на тему взглядов в католических кругах. Прислушивались лекциям, проповедям. Эти меры оправдывались убеждением, что Церковь это поле битвы добра и зла, правды и лжи. Папа воздвигал стену между Градом Божьим и градом самолюбия и гордости. Николай Бердяев увидел в этом образ Великого Инквизитора⁶. Католическим богословам напоминало это скорую помощь для спасения от болезни ложного познания и волюнтаризма.

Модернизм – это сложное и многообразное явление, связанное с процессами, происходившими в европейской культуре в конце XIX в. «Баста средневековью! Баста сухой и пустой теологии! Да – вере, вдохновленной историей, жизнью, священным источником мысли!», – писал Сальваторе Минокки, итальянский священник⁷, объединивший вокруг журнала «*Studii Religiosi*» наиболее значительных представителей модернизма – писателей, theologов: Буонадзотти, Фракассини, Гарнака и др. Наиболее значительным представителем модернизма во Франции был профессор Альфред Луази, применивший метод исторической критики к Библии. Видными модернистами были Луи Дюшен, иезуит Тиррелл, Ромоло Мурри. Модернизм привел к отрицанию сверхъестественного характера Откровения и Церкви. Модернисты применили к Ветхому и Новому Заветам принципы историзма и эволюционизма, отрицая тем самым боговдохновенный их характер. Отделяя «Христа истории от Христа веры», модернисты показали, что непорочное зачатие, вознесение Христа, его чудеса и т. д. имеют значение только для веры, но ничего не значат для истории.

Историзм и эволюционизм относился также к догмам. Евангелие они считали убогим, самое важное возникает в душах учеников и св. Павла. Св. Павел

⁶ Н. Бердяев, *Духовный кризис интеллигенции*. «Русская Мысль» Сентябрь 1908 г. http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1910_4_248.html

⁷ Цит. за: Б. Кузмицкас, *Философские концепции католического модернизма*, <http://www.dissercat.com/content/filosofskie-kontseptsii-katolicheskogo-modernizma>

влияет на развитие христианства опираясь на современную ему культуру. Для историзма христианство является историческим фактом выражающим развитие духовной деятельности человека. Высказывания Отцов Церкви историзм интерпретирует как отображение религиозных убеждений своего времени, не пересказ откровения.

Обещая реформировать Церковь, на самом деле модернисты ее разрушают. Первым антимодернистским документом папы Пия X в виде *motu proprio* от 1 сентября 1907 г. была антимодернистская «присяга веры». Когда, даже сегодня, вчитываешься в содержание присяги не удивляет та буря, которую она вызвала в либеральном лагере и сопротивление некоторых правительств. Присяга содержит каталог четко определенных модернистских ошибок. Она обличает то распространившееся протестантское убеждение, вытекающее из философии Канта, что благом является отделение веры от знания. Все, что связано со знанием, надо проверить опытом. По этому пути двинулись модернистские католические богословы, которые доказательств на существование Бога искали в душевном или психологическом опыте человека (тн. апологетика имманентии: Brunetiere, Fonsegrive, Olle-Laprune, Blondel, Schnitzer, Koch). Модернисты вводили в заблуждение, что христианство можно присвоить по образцу философических систем – не в причастии с Церковью Христовой, заменить авторитет Церкви, авторитетом современного знания а сегодня авторитетом психологических мечтаний и демократических амбиций – где коллективный ум диктует во что положено верить – писал пресв. Алойз Старкер в 1911 году⁸. Коллективным умом, уточняет он, управляет модернистский интернационал. Откровение не зависит от меняющейся культуры, но является сверхестественным фактом, ее основой и доказательством -учение Христа, пророчества и чудеса – уточняет Присяга⁹.

Из вышесказанного вытекает, что модернизм это еретический образ мышления – не система еретических учений. Модернизм представляет собой неоднородное в методологическом отношении течение. По своей природе он эклектичен. Модернисты занимались рассмотрением следующих проблем: отношения практической жизни и веры, знания и веры, отношения трансцендентного и имманентного, рационального и иррационального, исторического (человеческого) и божественного в вере, вопросом способа «данности» Бога в сознании верующего, места мистики в вере.

Кузмицкас замечает, что католический модернизм оставлся под влиянием философии Бергсона, феноменологии, экзистенциализма: «То есть тех философских направлений, которые в различной степени тяготеют к иррационализму, субъективизму и агностицизму. Модернисты заимствуют у этих течений мето-

⁸ Ks. Alojzy Starker SI, *Przysięga antymodernistyczna*, „Przegląd Powszechny”, kwiecień, maj 1911, Kraków, s. 175–1887

⁹ Присяга повторяет каноны Ватиканского Собора.

ды, идеи и понятия для обновленной интерпретации католического мировоззрения. Модернисты интерпретируют веру, применяя такие понятия как «ценность», «долг», «личностное отношение», «экзистенциальный опыт», «доверие к бытию», «теология труда¹⁰», «теология надежды» и тем самым сакральное содержание веры реинтерпретируют в категориях секуляризированной культуры. Классический модернизм, также спиритуализм и персонализм характеризуются отходом от присущего неосхоластике субстанциализма и трансцендентизма, стремлением создать имманентские, экзистенциалистские способы интерпретации веры и ее объекта, найти основу религиозной веры в «первоначальной субъективности» человека¹¹.

Влияние философии привело к агностицизму. Под влиянием Шлейермахера распространилось мнение, что религия принадлежит к сфере внутренней жизни каждого человека – влияние психологии и герменевтики. Наследием Гегеля является формирование историзма, согласно которому ничто не было и не будет завершено окончательно, все течет, все изменяется. Из этого следует, что догматы Церкви в ходе исторического развития подвергались значительным изменениям. Модернизм можно определить как принципиальное соотнесение догматики с историзмом и субъективным рационализмом¹².

Для модернистских философских концепций характерен эклектизм и внутренняя противоречивость, проявляющаяся в колебании между принципами имманентизма и трансцендентизма, имманентизма и историзма, субъективизма и объективизма, что свидетельствует о невозможности создать последовательную религиозную философию.

Современная идеалистическая философия придает католицизму концептуальную окраску, однако ведет к агностицизму и релятивизму. Христианская традиция воспринимается как культурно-историческая, естественным образом меняющаяся. Модернисты критикуют «внешнюю», связанную с традицией, религиозность. Требуют ее постоянного обновления, очищения «внутренним» источником веры. Объективному знанию Бога противопоставляют эмоциональные акты веры. Модернисты отказываются от богословия св. Фомы, считая его несоответствующим современному принципу веры.

«Имманентское понимание веры служит методологической основой для модернистской критики традиционных клерикальных институций. Путь, ведущий к обновлению католицизма большинство модернистов усматривают в ин-

¹⁰ Модернисты отвергают ортодоксальный церковный идеал «Священной Империи», то есть теократического общества с церковью во главе.

¹¹ Кузмицкас Б., *Философские концепции католического модернизма*, <http://www.dissercat.com/content/filosofskie-kontseptsii-katolicheskogo-modernizma>

¹² Наиболее значительным представителем модернизма во Франции был Альфред Луази (1857–1940).

тенсификации духовно-нравственной жизни верующих»¹³. Модернисты убеждают, что теология должна быть творческой, постоянно пополняться проблематикой человека, Теология секуляризованного общества должна быть теологией Бога и человека. Многие социальные вопросы, относившиеся к области философии, становятся объектом теологической интерпретации.

«Модернистами развиваемое имманентистское понимание религиозной веры ведет к феноменализму и агностицизму, порой ставящих под сомнение объективность бога, к религиозному релятивизму. Модернистский принцип историчности религии ведет к значительной ее секуляризации» – справедливо замечает Кузмицкас.

Кузмицкас к католическому модернизму причисляет также социальный католицизм. Тут скорее прав Николай Бердяев, который заметил: «Этому течению чужды модернистские сомнения, и оно встречает более снисходительное отношение папы, несмотря на свои социально-реформаторские тенденции»¹⁴.

Суть проблемы, с которой не могут справиться модернисты остроумно описывает Бердяев на примере философа Леруа, который по его словам: «Борется со схоластикой, с интеллектуализмом в истолковании догматов, старое, рационалистическое обоснование католической веры хочет заменить новым, волюнтаристическим обоснованием, и приходит к моральному догматизму, к учению о догмате как источнике действия. Догматы для Леруа и философов модернизма имеют не теоретическое, а практическое значение. Ясно, что тут дух Канта побеждает дух Фомы Аквинского. Модернисты в этом вполне модерн, вполне отражают дух времени и современное состояние сознания»¹⁵. Бердяев утверждает, что католические модернисты отличаются от протестантских тем, что первые любят Церковь, вторые Христа, однако оба не верят в богочеловечество Христа.

История, философия и наука сделала модернистов обессиленными защитниками веры перед современным миром. Фома Аквинский, как ни странно, загородил путь католикам к достижениям современной философии. Проблема состоит в том, что модернисты не сумели правильно оценить возможности, какие предоставляет метафизика Фомы. Это можно проследить на основании работ неотомистов – Этен Жильсона и Альберта Кромпца.

Безнадежность усилий католического модернизма, который точкой опоры веры сделал волюнтаризм, точно определил Бердяев, замечая, что: «Современный волюнтаризм стал безнадежной слепотой, к нему пришли люди из отчая-

¹³ Б. Кузмицкас, *Философские концепции католического модернизма*, <http://www.dissertcat.com/content/filosofskie-kontseptsii-katolicheskogo-modernizma>

¹⁴ Н. Бердяев, *Духовный кризис интеллигенции*. «Русская Мысль» Сентябрь 1908 г. http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1910_4_248.html

¹⁵ Там же.

ния, потеряв всякую веру и всякое сознание смысла жизни. Для Леруа догмат не столько факт мистического порядка, реально воспринимаемый верой, реальный и объективный факт, лежащий вне человека, сколько субъективное состояние самого человека, его моральная активность. Христос отдается во власть экзегетических исследований¹³. То, что в Христе остается нетронутым историческим исследованием, то переходит в католическую церковь, динамическую силу человеческого прогресса, которая выше Христа, перерастает Христа и, быть может, перерастет себя, как бы хотели модернисты.»¹⁶.

После того, как решениями Второго Ватиканского собора был официально взят курс на умеренное обновление католицизма, разрыв между официальной позицией Церкви и позицией модернистов стал уменьшаться.

Осуждение либерализма содержат: бреве Пия VI (*Quo aliquantulum* 1791); энциклики: папы Пия VII *Diu saris videmur* (1800), Льва XIII: *Immortale Dei* и *Libertas*. В первой из них обсуждается проблема характера власти. Он сам как таковой не связан с определенной политической формой, но правители «обязаны обращать свой взор на Бога и ставить Его в пример себе». Во второй энциклике подчеркивается, что ни справедливость, ни разум не оправдывают существования атеистического государства. Поскольку Бог создал человека, как существо живущее в обществе и потому оно должно признать Бога, как свое начало и создателя. Государство и общество, из которого изгоняется Божье право отнимает веру у людей. Поскольку орудием либеральной пропаганды является свобода печати в энциклике *Miramini vos* Григорий XVI замечает, что свобода печати погубна наподобие яда. В энциклике *Libertas* Лев XIII пишет, что если всем разрешить печатать свободно, то не останется ничего священного, даже то, что содержится в натуральном праве – до сих пор признаваемом всем человечеством. Свобода печати является злом и не надо ее желать. Та же энциклика критикует свободу учения в том смысле, что наука и обучение должно всегда стремиться к правде. Папа отрицает свободу учения лжи. Зло усматривает в принципе принуждающем государственные школы быть светскими. Генрих Гелло в своей книге *Современные свободы в свете энциклик*¹⁷ характеризует несколько типов либерализма:

1. радикальный – искренний и последовательный, в религиозном варианте он вырождается в крайний индивидуализм; не признает учение Церкви и священство; в политике демагогичен в признании полной чвободы от государства;
2. умеренный – признает вышеуказанные принципы, но не берет за них полной ответственности, признает авторитет Бога, но утверждает, что Он от

¹⁶ Там же.

¹⁷ H. Hello, *Nowoczesne wolności w oświecenienu encyklik (wolność sumienia, wolność wyznania, wolność prasy, wolność nauczania)*, Warszawa 1910

него отказался, признает за человеком право выбора религиозного культа; в политике первенство отдает просвещенным элитам, которые правят при помощи парламента; государство, оставаясь нейтральным, не отказывает религиям в протекции;

3. католический – утверждает, что принцип сосуществования и сотрудничества двух властей на практике не возможен, они отказываются от него от имени Христа, они сдаются перед общественным мнением, обладают двойной совестью: для внутренней духовной жизни и внешнего мира.

Хотя не все либералы считают себя атеистами, то по своей логике либерализм атеистичен. Противоречие состоит в том, что если верующие признают Божью власть над миром, то не могут одновременно защищать свободу общества от Него. Либерализм предсказывал новое христианство, догмы которого примут формы соответствующие современному мировоззрению. Иерархов Церкви заменили учеными ссылающимися на философское учение. Все это привело к отрицанию: Бога а даже разума. Философский либерализм, который отбросил христианские тайны и хотел защитить истины естественной религии, но не объяснил причин ее достоверности. Отрицая христианское Откровение под сомнение поставил философский принцип естественной религии. «Бог человеческого ума умер быстрее, чем Бог Евангелия» – замечает Гелло (с. 93). И хотя либералы пренебрегают примитивным материализмом, то на самом деле являются его отцами. Католический либерализм является не столько ошибочной доктриной, сколько практическим обманом, потому что не смеет исповедовать либеральную чистую доктрину сопротивляющуюся христианству, ни наоборот. Либерал, как католик исповедует догмы а как либерал отвергает последствия этих догм для общественного порядка. Как либерал признает антихристианский политический порядок, а как католик осуждает антихристианские принципы, на каких этот порядок основан. Хотя католическая Церковь однозначно осудила либерализм, то не анафемствовала его.

В энцикликах подчеркивается благо согласия и сотрудничества двух властей а современная ситуация определяется как общественное отступничество. Лев XIII в энциклике *De civitatum constitutione christiana (О христианском государственном устройстве)* обращает внимание на факт, что общественная жизнь человека содана не с человеческой а с божественной воли. Богом прирожденная воля начинает с создания семьи а кончает строительством государства, в котором человек находит исполнение своих общественных нужд. Так понимаемое государство должно чтить Господа в государственном пространстве, утверждать и защищать граждан в их стремлении к спасению. Тем временем сегодня в исторически христианских государствах царствует атеистическое право – результат либеральной революции.

Антимодернистская и антилиберальная католическая критика на рубеже XIX и XX веков была очень богатой. В данной статье в центре внимания официальное учение Ватикана, которое имеет не только доктринальное значение, но сверх того дает синтетический образ явлений: модернизма и либерализма с точки зрения метафизики христианства. Эти документы после II Ватиканского Собора, который встал на позиции *aggiornamento*, не упоминаются. Сторонники кардинала Лефевра, отбросившие каноны II Ватиканского Собора, до сегодняшнего дня защищают позиции антимодернизма. Папа Венедикт XVI снял с них анафему.

Ks. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI

UDZIAŁ KOŚCIOŁA W WYCHOWANIU POLITYCZNYM SPOŁECZEŃSTWA

Współczesne analizy życia społeczeństw wskazują na załamanie się porządku wartości ludzkich w życiu politycznym, ekonomicznym i społecznym. Kryzysem dotknięte jest samo pojęcie polityki, co wynika z erozji ideologii powstałych w Oświeceniu, które karmiły się wiarą w postęp, obiecywały ostateczne rozwiązanie wszystkich problemów i zbudowanie idealnego świata. Załamała się „laicka nadzieja” i „świecka religia bez Boga”. Jednym ze składników procesu sekularyzacji polityki było formowanie się orientacji pragmatycznej i empirycznej oraz odejście od orientacji całościowej, zachowującej integralną wizję człowieka, świata i społeczeństw, do orientacji aspektowych, jednowymiarowych, partykularnych¹.

Coraz liczniejsze stały się głosy nawołujące do „uduchowienia polityki”, powiązania ekonomii z wartościami moralnymi, stworzenia nowej „opozycji moralnej” dla świata rządzących i rządzonych.

„Uduchowienie polityki” polegałoby na „patrzeniu na politykę z perspektywy świata duchowego”². „Opozycja moralna” to zorganizowany podmiot działania społecznego, którego celem jest wywrzeć wpływ na rządzących. Jest to swoistego rodzaju grupa nacisk (pressure group), która jednak nie ma na celu przejścia władzy, lecz walczy o wyższe wartości moralne, o dobro wspólne i realizację praw człowieka w życiu codziennym³.

Moralność jest „dobrem rzadkim”, dlatego należy nią „mądrze gospodarować: chronić jej posiadane zasoby przed demoralizacją i starać się o ich powiększenie”. Jest ona bowiem „elementem kapitału ludzkiego”⁴.

¹ G. A. Almond, G. B. Powell, Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston 1966, p. 67–69; G. Rohrmoser, *Kryzys religii i polityki*, „Znaki Czasu”, 1992, nr 27, s. 59–68.

² M. Król, *Podróż romantyczna*, wyd. Libella, Paryż 1986, s. 211–215. Por. R. von Weizsacker, *Historia Niemiec toczy się dalej*, wyd. CDN, bmn, 1989, s. 46–53.

³ Por. J. Majka, *Kościół jako „opozycja moralna”*, „Znaki Czasu”, 1986, nr 3, s. 60–71.

⁴ A. Dylus, *Etyka cnót a etyka instytucji*, „Przegląd Powszechny” 1993, nr 7/8 (863/864), s. 107–122. Por. J. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, wyd. Oficyna Liberalów, Warszawa 1988, s. 232–239.

Wszystkie powyższe postulaty sprowadzają się do wspólnego wołania o budowanie życia społeczeństw w oparciu o odpowiedni system wartości. Człowiek zachowuje się bowiem różnie w ramach różnych systemów wartości charakteryzujących odmienne struktury społeczne. Np. im bardziej system wartości danej grupy jest demokratyczny i antyelitarny, tym trudniejsze jest zinstytucjonalizowanie oligarchii⁵.

Człowiek jest bytem religijnym i moralnym, jego działanie, także społeczne i polityczne, ma charakter działania świadomego i wolnego, za które czuje się odpowiedzialny. W religii chrześcijańskiej wartość i godność osoby ludzkiej, przez prawdę o stworzeniu przez Boga, Wcieleniu i Odkupieniu, została podniesiona do niespotykanych wcześniej wymiarów. Chrześcijańska prawda o człowieku jako osobie i jego dobro wyznaczają reguły działania, które obowiązują także w polityce. Są to przede wszystkim reguły negatywne, które powinny obowiązywać wszystkich polityków, niezależnie od tego, czy są religijni, czy też nie. Wyznaczają one granice, poza które żadne działanie ludzkie, w tym również polityczne, nie powinno wyjść:

- w działaniach politycznych, w strukturach państwa i władzy nie wolno występować przeciw prawdzie, godzić się na fałsz i kłamstwo;
- nie wolno akceptować zła, budować na jego strukturach (np. walce, nienawiści, gwałceniu praw człowieka)⁶.

Sformułowanie tych zasad jest bezpośrednią konsekwencją przyjęcia chrześcijańskich wartości. W 1993 roku biskupi polscy pouczali: „Odradzające się struktury naszego państwa muszą być oparte na trwałych wartościach. Sama gwarancja prawna uszanowania pluralizmu myślenia i postaw nie zwalnia od szukania obiektywnych wartości, na których buduje się prawo demokratycznego państwa i które winny być respektowane w środkach przekazu kraju o 1000 – letniej tradycji kulturowej zakorzenionej w chrześcijaństwie. Uwzględnienie roli tych wartości w regulacjach prawnych nie stanowi bynajmniej zamknięcia problemu, lecz niesie dla nas dodatkowy obowiązek konsekwentnego życia duchem Ewangelii. Stanowi ono natomiast wyraz uznania roli, jaką wartości chrześcijańskie odgrywały w historii naszego narodu i odgrywają obecnie w przekonaniach większości społeczeństw(...) Respektowanie wartości chrześcijańskich domaga się od prawa respektowania takich podstawowych wymogów życia społecznego, jak zachowanie sprawiedliwości, szacunek dla wyznawców innych religii i wyznań religijnych oraz dla osób niewierzących”⁷.

⁵ S. M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, przekł. G. Dzierdzik-Kwaśniewska, wyd. PWN, Warszawa 1995, s. 416–420. Por. G. L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1985, s. 463–470.

⁶ Z. J. Zdybicka, *Religia i polityka*, (w:) „Człowiek w kulturze”, nr 3, wyd. MOST, Warszawa 1994, s. 111–132; H. Fesquet, *Katolicyzm jutra*, Biblioteka „Więzi”, t. 12, Kraków 1964, s. 105–113; J. Messner, *Główne zasady nauki społecznej Kościoła*, „Chrześcijanin w Świecie” 1983, nr 1 (112), s. 7–21; J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, wyd. TUM, Wrocław 1993, s. 28–32.

⁷ *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*. 261 Konferencja Episkopatu Polski w Warszawie, „Niedziela”, 23 V 1993, nr 21.

Demokracja na zakręcie

Kryzys demokracji nastąpił silnie po wstrząsie, jakim była dla Europy I wojna światowa. Socjolog niemiecki, Robert Michels, przedstawił podczas jej trwania (w 1915 roku) książkę *Political Parties*, która odsłaniała „oligarchiczne tendencje nowoczesnej demokracji”. Dowodziła ona, że w nowoczesnym społeczeństwach wszystkie organizacje – w tym partie socjalistyczne, które rościły sobie pretensje do bycia mocnymi w swej strukturze i światopoglądzie – mają tendencje do oligarchii, czyli stania się biurokratycznymi i kierowanymi przez elitarną mniejszość. Wykorzystywanie organizacji na wielką skalę – jak korporacje, uniwersytety, związki zawodowe – świadczyło o tym, że stałe, eksperckie, profesjonalne przywództwo jest nie do uniknięcia. Według Michelsa istniało „żelazne prawo oligarchii”, które brzmi: „demokracja prowadzi do oligarchii i nieodzownie zawiera w sobie jądro oligarchiczne”⁸. Twierdził on, że nawet w demokracji będą rządziły elity.

Wówczas pojawił się też termin „totalitaryzm” – we Włoszech, gdzie Mussolini nazwał swe państwo „*Stato totale*”. Teoretyk faszyzmu włoskiego, filozof Giovanni Gentile, głosił: „Faszyzm jest totalitarny”. Totalitaryzm – bez względu na ideologiczną barwę i układ socjoekonomiczny – cechują rządy monopartyjne, system wadzostwa, monopolityczne ambicje oficjalnej doktryny, szczelna kontrola komunikacji społecznej, terrorystyczny system nadzoru nad życiem publicznym, a częściowo także nad prywatnym, centralistyczna i biurokratyczna organizacja państwa, które sprawuje też kontrolę (w różnym stopniu) nad gospodarką⁹.

Inaczej rozstrzygał rywalizację państwa i narodu totalitaryzm hitlerowski. Siły narodowosocjalistyczne do władzy w Niemczech doszły w sposób demokratyczny, przy wykorzystaniu procedur wypracowanych przez demokrację. Gdy partia nazistowska przejęła rządy, Adolf Hitler przemienił ustrój niemiecki w autorytarny. Państwo, w znacznym stopniu utożsamiane z partią nazistowską, przerodziło się z demokratycznej Republiki Weimarskiej w totalitarną Trzecią Rzeszę¹⁰. Niebezpieczeństwo samozagłady demokracji i jej słabość – o której mówił już Platon – okazały się w pełni realne. Demokracja przemieniła się w dyktaturę.

Podobnie zdegenerowaną formą demokracji była jej imitacja w bloku państw komunistycznych. Władzę, która pozornie miała należeć do ludu, w państwach pozostających w kręgu wpływów Związku Radzieckiego, sprawowała wąska grupa przedstawicieli partii komunistycznej, rządząca mniej lub bardziej w sposób totalitarny¹¹.

⁸ R. Michels, *Political Parties*, ed. Free Press, New York–London, 1968, p. 6.

⁹ J. Banaszkiwicz, *Demokratyzacja władzy*, [w:] *Władza...*, red. A. Mączak, Wrocław 1999, s. 149–152.

¹⁰ R. Grunberger, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, przeł. W. Kalinowski, PIW, Warszawa 1994, s. 9–59.

¹¹ Por. C. J. Friedrich, Z. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York–Washington–London 1972, p. 98–106.

Marksistowskie poglądy na temat partii rozwinął i uzasadnił Lenin. Podstawowym zadaniem partii proletariackiej było zdobycie władzy politycznej, a po jej utrwaleniu kierowanie społeczeństwem w procesie przebudowy życia. Partia powinna wnosić do działania politycznego zapał, ale i dyscyplinę, inicjatywę, jednak ujętą w karby planowości; także swobodę indywidualną, lecz nie naruszającą jedności celów i metod jej programów¹². Wszystkie organy partii, wszystkie jej władze miały być wybierane przez członków partii, lecz wobec już wybranych obowiązywała bezwzględna dyscyplina. Było to specyficzne pojmowanie demokracji. W krajach komunistycznych wybory dokonywane były na jedną listę i wszyscy na nią głosowali. Zwykle otrzymywała ona 99 % głosów. Przywódców kraju mianowała sama partia, reprezentując naród, ale nie pytając go o to. Trudno znaleźć jakieś uzasadnienie dla roszczeń do lepszej wiedzy partii o społeczeństwie i do prawa o decydowaniu za wszystkich. Organizacja komunistyczna, oprócz partii, posiadała ponadto tzw. „transmisje” i „organizacje frontowe”. „Transmisje” składały się z organizacji oficjalnie przyłączonych do partii i oficjalnie przez nią kierowanych. Przykładem są komunistyczne związki zawodowe, czy związki młodzieży komunistycznej. „Organizacje frontowe” to masowe organizacje niekomunistyczne, ale założone przez partię i faktycznie przez nią kierowane w celu osiągnięcia niektórych taktycznych celów partii¹³.

Polityka a moralność

Spółeczności ludzkie od wieków poszukują najlepszej dla siebie organizacji i ustroju, który pozwoli zrealizować im – w stopniu możliwie optymalnym – plany budowy komfortowego życia i rozwoju oraz zabezpieczyć na przyszłość. Współcześnie zdecydowana większość społeczeństwa opowiada się za demokracją, zwłaszcza pozostająca pod wpływem cywilizacji euro-atlantycznej¹⁴. Jednak demokracja może przybrać różne formy, a nawet zwyrodnieć, stając się narzędziem w rękę tyranów i dyktatorów. Źródłem takich wynaturzeń może być demoralizacja jednostek, które budują demokracja i mają wpływ na jej kształt i treść.

Istnieje etyka indywidualna i socjalna. Indywidualna etyka – opisująca zachowania jednostek i poszukująca dla niej norm i zasad – nie podlegała istotnym zakwestionowaniom. Inaczej natomiast było z etyką społecznych zachowań. Wydaje się, że niezbędne jest stałe myślenie o możliwościach socjalnej i politycznej etyki, pokonywania tendencji do prywatyzowania idei społecznych, rozumienia ich jako „osobistych spraw”. Wiąże się ona także z poszukiwaniem ogólnoludzkich wartości,

¹² R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Lublin 1987, s. 48.

¹³ J. Wawrzyniak, *Rewolucja i demokracja*, Warszawa 1986, s. 73; M. Johns, *Siedemdziesiąt lat zła* [w:] *Sowietkij Sojuz*, Nowy Jork 1988, s. 34.

¹⁴ Cz. Bartnik, *Bożek demokracji*, „Nasz Dziennik”, 3 VII 2002, s. 11.

ich relacji do indywidualnych praw jednostki, wskazywaniu priorytetów i rozumieniu rozwoju środowiska politycznego.

Starożytna Grecja nie czyniła rozróżnienia między jednostkową świadomością moralną a świadomością polityczną. Politykę rozpatrywano z punktu widzenia moralnego. Jednakże już wówczas takie patrzanie na politykę było przedmiotem poważnych sporów.

W sławnej tragedii Sofoklesa (V w. przed n. Chr.), *Antyгона*, córka Edypa i Jokasty musiała być świadkiem krwawego sporu między swoimi braćmi: Eteoklesem i Polinejkim, który zakończył się śmiercią ich obu. Kreon, nowy władca Teb (także wuj Antygony), zakazał grzebania Polinejka, jako zdrajcy, który w sporze z Eteoklesem o władzę, sprzymierzył się z wrogami. Czyniąc zadość woli bogów, Antyгона postanowiła pogrzebać ciało zabitego, wbrew wyraźnemu rozkazowi króla, który wydał taki rozkaz w imię wyższych racji państwowych. Kreon nakazał zamurować żywcem Antygonę, ponieważ nie ugięła się przed nakazami racji stanu. „Racja Antygony” przeciw „racji Kreona” to osnowa tragedii konfliktu między racjami ludzkiej – broniącej podstawowych praw moralnych, takich jak miłość do ludzi, wolność, wierność, honor i prawda – a racjami zbiorowości zorganizowanej politycznie.

Zasadniczym zadaniem filozoficznej etyki stała się, już w starożytności, obrona „polityki etycznej” przed atakami różnego rodzaju sceptycyzmu¹⁵. Współcześnie stała się ona problemem nagłym w wyniku analizy demoralizacji jednostki pod wpływem totalitarnych idei politycznych. Przykładem może być powszechne stwierdzanie przez obserwatorów życia politycznego obniżenia standardów moralnych społeczeństwa postkomunistycznego. Jerzy Giedroyc zapytany, czy dostrzega w polskim społeczeństwie jakieś pozytywne zjawiska, odpowiedział: „Niewiele. Jest to społeczeństwo zdziczałe, zdemoralizowane wojną i rządami komunistycznymi”¹⁶. Tego typu spostrzeżenia wzmacniają wołanie myślicieli o moralność polityki.

Platon wdawał się w dysputy z sofistami, których reperkusje obecne są w *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa, gdzie czytamy: „Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich tworach ręki ludzkiej. Tak też co do pojęć piękna moralnego i sprawiedliwości, którymi zajmuje się nauka o państwie, panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, iż istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy”¹⁷.

¹⁵ Por. E. Weil, *Moralność jednostki i polityka*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny”, 1987, nr 48, s. 143–145.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. i oprac. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 5–6 (I, 1, 1094 b: 14–16).

¹⁷ *Wywiad z Jerzym Giedroycem*, „Wprost”, 1998, nr 3, s. 27. Por. E. Nowicka-Włodarczyk (red.), *Etyka i polityka*, Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”, Kraków 1998, s. 9–18.

Według Platona na karę banicji z „jego” państwa będą skazani wszyscy, którzy nie umieli rządzić. Zasłużyli na nią m.in. Homer i tragicy. Twórcy *Iliady* zadał w *Republice* pytanie: „Drogi Homerze, jakie państwo, dzięki tobie, miało lepszy rząd? I jacy ludzie stawali się doskonalszymi?” Pytaniem tym Platon odcinał od kultury i tradycji greckiej uwikłanie człowieka w sprawy boskie i ludzkie. Obiecywał w zamian utopię, odbierając jej mieszkańcom wolność, piękno i prawdę. Traktował ich jak dzieci, przed którymi władca nie musi się tłumaczyć, a jeżeli zechce to uczynić, wolno mu się posłużyć „królewskim kłamstwem”¹⁸. W sferę polityki moralność wkracza poprzez jednostkę, konkretnego polityka, który bierze na siebie odpowiedzialność za jej kształt. W polityce zawsze elementem rozstrzygającym jest człowiek, jako konkretny podmiot decyzji i jako uczestnik podmiotów zbiorowych (instytucji, urzędów). Poprzez jednostkę działalność społeczna, w tym polityczna, może się stać sprawiedliwa lub niesprawiedliwa, godziwa lub niegodziwa. Tak więc wrażliwość moralna jednostki i jego gotowość do udzielania wartościom właściwych odpowiedzi w swych decyzjach i czynach, są wyrazem starań o obiektywne dobra. W życiu publicznym decydują zatem nie deklaracje, czy ustawy, nie kodeks karny czy przepisy prawa, nie urzędy kontrolne, ani nawet nie konstytucja, ale prawy człowiek. Świat polityczny – rządzący się własnymi prawami skuteczności i pożytku, pełen napięć i sporów – może się stać sprawiedliwy jedynie przez człowieka¹⁹. W polityce nie wystarczy jedynie wrażliwość na wartości (łączy się ona z chwiejnością, wpływem namiętności, słabym charakterem), czy pasja moralna lub społeczna (może się łączyć z egoizmem lub błędnymi ideami prowadzącymi do szaleństwa). Człowiek o moralnej świadomości wprawdzie zdaje sobie poprawę z sensu wartości wyższych (pozamoralnych i moralnych), prawidłowo odczytuje ich znaczenie dla siebie, a następnie jest gotowy i zdecydowany udzielić każdej wartości właściwej odpowiedzi²⁰.

Mocnego fundamentu dla własnych przekonań i działań poszukiwał np. biblijny król Salomon. Praw i zasad rządzących polityką szukał on u Boga, którego prosił o mądrość w rządzeniu narodem sobie powierzonym (2 Krn 1, 6–12).

W praktyce politycznej do czasów renesansu wszystko, co łączyło się ze sprawowaniem władzy, wiązało się z kategoriami religijnymi. W średniowieczu dysputy na temat władzy duchowej i świeckiej nie dotyczyły podstawowej prawdy, że wszelka władza pochodzi od Boga, lecz były raczej sporami o kompetencje i strukturę porządku władzy. Zasadniczym przełomem stała się doktryna polityczna o suwerenności władzy państwowej, którą sformułował w XVI wieku Jean Bodin. Nieco wcześniej w bardziej drastycznej formie podobną ideę wyraził Niccolò Machiavelli w słyn-

¹⁸ J. Mirewicz, *Mity współczesne*, wyd. Instytut Studiów Kościelnych, Rzym 1968, s. 246–248.

¹⁹ A. Siemianowski, *Polityka i moralność*, „W Drodze” 1993, nr 5, s. 31–39.

²⁰ Zob. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982, s. 221–231.

nym dziele *Il Principe* (Książę), będącym zbiorem praktycznych zaleceń z dziedziny polityki. Machiavelli włożył w usta bohatera swych *Opowieści florenckich* słowa aprobaty i podziwu dla obywateli Florencji: „Oni bardziej ukochali świetność swego miasta aniżeli zbawienie dusz własnych”. Wyrażają one istotę nauki Machiavellego. Pochwała racji stanu, zasada „cel uświęca środki”, pojmowanie władzy jako wartości samej w sobie, nadrzędnej wobec innych, funkcjonalnie pojmowanych wartości, stały się elementami nowożytnego pojmowania polityki.²¹ Władza monarchiczna, jak i każda inna władza, powinny przede wszystkim dbać o popularność i poparcie ludu. To jest jej główne zadanie, które wykracza poza miary etyki. Nigdy nie należy zwlekać ze staraniem o poparcie, tym bardziej w czas trudności, spowodowanych bądź to czynnikami zewnętrznymi, bądź wewnętrznymi. Jeśli ludowi czyni się pewne ustępstwa, spełnia jego życzenia „*ad captandam benevolentiam*” (dla pozyskania przychylności), władza może spodziewać się oczekiwanej i pożądanej przez siebie pozytywnej reakcji społecznej. Moralność tych ustępstw nie odgrywa żadnej roli²².

Od czasów Rousseau przyjmowano, że większość, aktualnie reprezentowana przez daną partię, ma rację. „Wola większości zobowiązuje zawsze wszystkich innych... Wolę ogólną poznaje się, licząc głosy. I dlatego, gdy zwycięża opinia przeciwna mojej własnej, dowodzi to, że byłem w błędzie i to, co uważałem za wolę ogólną, nią nie było”²³. Pojęcie dobra – w takim rozumieniu demokracji – zostaje poddane głosowaniu. To partia utożsamia rozum historyczny i daje aktualne odpowiedzi na pytanie o zasady postępowania. Partia, mająca aktualną władzę, staje się ostateczną instancją, Najwyższym Władcą, „partią jedyną”²⁴. To do aktualnej władzy należy zagospodarowanie wolności publicznej, pozostawiając (przy koncepcji liberalnej władzy) całkowitą swobodę jednostkom. „Wolność jednostek” i „władza” to terminy antyetyczne, obejmujące dwa różne obszary rzeczywistości²⁵.

Dla uzasadnienia tezy, że polityka powinna uwolnić się od oceny moralnej, podawano bardzo różne argumenty.

Max Weber rozróżnił pomiędzy „etykę przekonań” (*Gesinnungsethik*) – zależy od motywacji przyjętych z góry, niezależnych od danej sytuacji i od następstw dokonanego wyboru – i „etykę odpowiedzialności” (*Verantwortungsethik*) – zakłada przewidywanie skutków własnego działania i ponoszenie za to odpowiedzialności. Samo przekonanie etyczne nie jest, twierdzi M. Weber, gwarancją skuteczności w działa-

²¹ N. Machiavelli, *Książę*, oprac. K. Grzybowski, Biblioteka Narodowa „Ossolineum”, Wrocław 1969; K. T. Toepflitz, *Wielki Manipulator*, (w:) N. Machiavelli, *Książę*, przeł. C. Nanke, Warszawa 1987, s. 5–31. Por. N. Machiavelli, *Paradoksy losów doktryny*, pr. zb., Warszawa 1973.

²² M. Manelli, *Historia doktryn polityczno-prawnych. Wiek XVI–XVIII*, cz. 1. *Niccolo Machiavelli*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1961, s. 40–46.

²³ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, IV, s. II.

²⁴ C. Valverde, *Etyka, chrześcijaństwo a porządek polityczny*, „Communio” 1996, nr 2, s. 58–72.

²⁵ Por. Z. Krasnodębski, *Seksapil władzy*, „Wprost” 2007, nr 45, s. 34–36.

niu politycznym²⁶. Lord Acton całą filozofię władzy zamykał w jednym twierdzeniu: „Każda władza deprawuje, władza absolutna deprawuje absolutnie”²⁷. Legendarny amerykański przestępca, Al Capone, który znał polityków i łatwo ich korumpował, potwierdził te słowa, wyjaśniając znajomemu dziennikarzowi: „Kanciarz to jest kanciarz. W szczerości kanciarza jest coś zdrowego. Lecz każdy gość, który udając, że pilnuje prawa, wykorzystuje swą władzę dla kradzieży, jest wredną zmiją. Najgorszym gatunkiem tej zgnilizny jest polityk. Może ci poświęcić bardzo mało swego czasu, bo większą jego część spędza na maskowaniu się i zacieraniu śladów, żeby nikt nie wiedział jakim jest złodziejem”²⁸.

Twierdzono też cynicznie, że etyka jest pociechą dla przegranych: „Argumenty moralne mobilizują zawsze ci, którzy ponieśli klęskę. Zwycięzcy o moralności i etyce mówią niezmiernie rzadko.(...) Mieszanie norm politycznych i etycznych nie wychodzi na dobre ani polityce, ani etyce. Natomiast obywatele mają prawo domagać się odpowiedniego poziomu moralno-etycznego od swoich reprezentantów politycznych. W krajach demokratycznie rządzonych poziom etyczny polityków odpowiada na ogół przeciętnemu poziomowi danego społeczeństwa”²⁹. Dla dyskusyjnego „usprawiedliwienia” niemoralności politycznej wskazywano, iż politycy są „dziećmi swego czasu”, a więc nie można od nich domagać się wyższych standardów zachowania norm moralnych, niż od reszty społeczeństwa, które swój dorobek naukowy, technologiczny oraz wiedzę wykorzystuje do upodlenia i uprzedmiotowienia człowieka³⁰.

Polityka zaczęto traktować jako stojącego powyżej (lub poniżej: „ktoś musi to robić!”) moralności społeczeństwa. Powoływano się przy tym na Platona, Hobbesa i Kanta, który uczył, że człowiek, gdy chodzi o politykę, jest zwierzęciem potrzebującym pana, który to pan z kolei jest zwierzęciem zdolnym do podporządkowania zwierzęcości innych, lecz bynajmniej nie bardziej moralnym niż oni, a najwyżej bardziej rozważnym w pogoni za swoimi interesami.³¹ Państwa wyklucza wolność, a wolność wyklucza państwo. Istnienie państwa zakłada władzę, a to oznacza podział ludzkości na rządzących (panów) i rządzonych (podanych) oraz istnienie nierówności społecznych. Zaprowadzenie pełnej harmonii i świata solidarnej ludzkości można by osiągnąć jedynie wraz ze zniszczeniem państwa, a nawet – jak twierdził Michał Ba-

²⁶ Por. F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa 1984, s. 133–135; S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości* [w:] Max Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 7–68.

²⁷ Za: J. Mirewicz, dz. cyt., s. 250.

²⁸ W. Łysiak, *Stulecie kłanców*, cz. 2. *Polska*, Chicago-Warszawa 2000, s. 21.

²⁹ J. Mieroszewski, *ABC polityki „Kultury”* [w:] tenże, *Polityczne neurozy*, Paryż 1966, s. 23. Por. K. Kopczyński, *Przed przystankiem Niepodległość. Paryska „Kultura” i Kraj w latach 1980–1989*, Warszawa 1990, s. 78–84.

³⁰ Por. S. Żaryn, *Człowiek zdehumanizowany*, „Niezależna Gazeta Polska” 2009, nr 3, s. 40–41.

³¹ E. Weil, dz. cyt., s. 145–148.

kunin – „na gruzach wszystkich Kościołów i wszystkich Państw”³². Bowiem Kościoły i religie, jego zdaniem, zawsze były sojusznikami tyranii, narzucały tyranię wartości, autorytetu Boga, który był pojęciem instrumentalnie wykorzystywanym dla osiągnięcia posłuszeństwa obywateli. Religie wywyższały Boga poniżając człowieka, a w ten sposób wspierając stan nierówności³³.

W propagowaniu anarchii moralnej w świecie polityki nastąpiło jednak pęknięcie, które wynikało z rejestracji historycznego mechanizmu, dobrze streszczonego przez George Orwella: „Polityka to bastion kłamstw, uników, obłędu, nienawiści i schizofrenii. Istnieje jednak granica publicznego fałszu, której politykom nie wolno przekraczać, bo z nią w ludziach odzywa się instynkt obrony prawdy”³⁴. Wielu polityków nie wierzy jednak w obiektywną rzeczywistość „instynktu obrony prawdy”. Świat społeczny rozumie zaś jako pewien projekt rzeczywistości, który może być dowolnie zmieniany, w zależności od celów i okoliczności.

W ramach różnych tradycji myślowych wykształcone zostały różnorodne argumentacje przemawiające za koniecznością oddzielenia polityki od moralności. Pośród nich można wyróżnić cztery podstawowe:

1. Strach przed tyranią wartości – argument moralny, niezależnie od tego czy ma oparcie w systemie moralności religijnej, czy świeckiej, postrzegany jest jako niosący z sobą posmak wartości absolutnej, stanowi zatem groźną broń polityczną, która w założeniu pozbawia przeciwnika prawa do odmiennej opinii³⁵.
2. Troska o demokratyczną kulturę prowadzenia sporów i przestroga przed politycznym moralizmem – moralny protest można wykorzystywać, zaoszczędzając sobie trudu pracy perswazyjnej, bez której nie zdobywa się demokratycznej większości. Moralistyka oderwanych od praktyki debat jest często czczą gadaniną, która nie pomnaża rzeczowej kompetencji i zdolności oddziaływania, by myśl moralną przybliżyć do rzeczywistości.³⁶ Argumentacją natury moralnej posługiwał się m.in. komunizm.
3. Rozróżnienie pomiędzy moralnością a roztropnością – twierdzenie, że nie da się prowadzić polityki „czystymi rękami”, bowiem kładzie ona akcent na roztropne wykorzystanie szans i nadarzających się społecznych okazji, a nie jest jedynie „czystą” doktryną. W sztuce *Brudne ręce*, napisanej w 1948 roku przez Jean-Paul Sartre’a, głosiciel racji politycznej mówi: „Ja mam brudne ręce. Zabrudziłem je po łokcie we krwi i nieczystościach”³⁷. Polityka jest traktowana jako koniecz-

³² M. Bakunin, *Przedmowa do drugiego zeszytu Imperium knuto-germańskiego*, (w:) tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, przekł. Z. Krzyżanowska, B. Wścieklica, J. Dewitz, Z. Schabowski, Warszawa 1965, s. 142.

³³ J. Uglik, *Michała Bakunina filozofia negacji*, Wydawnictwo „Aletheia”, Warszawa 2007, s. 47–50.

³⁴ Za: D. Rosiak, *Nie daj się okłamać*, „Rzeczpospolita. Plus Minus”, 30 IX–1 X 2006, s. 9.

³⁵ A. Pospieszalski, *Argumentacja moralna w polityce*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny” 1988, nr 50, s. 55–56.

³⁶ O. Hoffe, *Etyka państwa i prawa*, przekł. Cz. Porębski, wyd. „Znak”, Kraków 1992, s. 140–143.

³⁷ Por. F. Ryszka, dz. cyt., s. 126–129.

ność, chociaż odarta z moralności. Jest „najbrudniejszą, najbardziej bezwzględna i bezlitosną – obok wojny – dziedziną ludzkiego życia i działalności”³⁸.

4. Samouzasadnienie państwa – polityka nie potrzebuje moralnego wytłumaczenia, gdyż społeczeństwu jest narzucone rozumienie polityki jako gry sił, nieustannej konfrontacji i walki o wpływy, o przewagę, o narzucenie innym swej woli i swoich koncepcji. Polityka to bezwzględna rozgrywka, w której nie ma miejsca na moralność. Racją zasadniczą jest sama władza, posiadanie jej i sprawowanie³⁹.

Od dawna także trwa dyskusja zmierzająca do wskazania obowiązków moralnych polityki. Pogląd taki, wspólny z nurtem myśli chrześcijańskiej, wiąże się z przekonaniem, że „przestrzeganie zasad etyki, prowadzące do moralnego postępowania, jest najlepszą gwarancją interesów zarówno jednostek, grup, jak i całych narodów”⁴⁰.

W powszechnym przekonaniu zadaniem polityki jest ulepszanie świata. Jak to przypomniał papież Benedykt XVI, już w państwie rzymskim najważniejszą rolą państwa i polityki była ochrona imperium przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Cesarstwo czyniło to przez gwarancje prawa i pokoju. Chaos zagrażający społeczeństwu, w postaci najazdów innych ludów czy anarchii życia społecznego, w tym kontekście jawi się jako Apokalipsa z Nowego Testamentu – koniec epoki ładu i harmonii, a nadejście destrukcji i demoralizacji. Polityka zmierzała do utrzymania porządku i ładu, a Chrystus występuje w różnych nurtach starożytnej myśli jako *Salvator*. To On określa granice ładu społecznego, do którego zmierzała polityka, stając się jej podstawą i najważniejszą Normą⁴¹.

W zachowaniu ładu – także moralnego – tkwi istota obowiązku demokratycznego państwa, które jest zobowiązane do zasadniczego respektowania wolności sumienia każdej jednostki, czyli tym samym jej prawa do przestrzegania moralności. Jak twierdzi Ernst-Wolfgang Bockenforde, pisząc o sumieniu politycznie urzeczywistnionym: „Nie można oddzielać sumienia od możliwości zachowania się zgodnie z sumieniem, jeśli wolność sumienia (...) ma zachować rzeczywisty i zrozumiały sens, a nie być zredukowaną do miary, którą także każdy dyktator może uznać, o ile tylko zdoła się powstrzymać od metod orwellowskich (...). Od samego początku wolność sumienia, rozumiana jako prawo, posiada zawsze także ukierunkowanie na wolność aktywności sumienia, na możliwość działania i zachowania się zgodnie z przekonaniem własnego

³⁸ K. Dziewanowski, *Uwaga: moralnie wątpliwe*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 3, s. 426, s. 423–433.

³⁹ S. Iranek, *Czy polityka jest rzeczą brudną, złą i niemoralną?*, „Przegląd Polityczny” (wyd. Litera, Gdańsk), 1988, nr 10, s. 153–157.

⁴⁰ J. Szczepański, *Moralność życia publicznego*, „Biuletyn Towarzystwa Wolnej Wszechnicy Polskiej” 1980, nr 5–6, s. 11.

⁴¹ J. Ratzinger, Benedykt XVI. *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, przekł. M. Mijalska, „Znak” Kraków 2005, s. 32. Por. E. J. Nowacka, *Spoleczno-polityczna myśl Benedykta XVI. Geneza i znaczenie dla współczesnych państw demokratycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 97–107.

sumienia”⁴². Zasada ta dotyczy każdej jednostki: obywateli i polityków. To dlatego co chwilę pojawia się w różnych państwach postulat, by rząd był wybierany nie na podstawie przynależności partyjnej, ale postawy moralnej kandydatów. Tylko wówczas demokratyczne rządy nie będą wiązać się z brakiem tolerancji, pogardą dla potrzeb najsłabszych, czy butą elit politycznych⁴³.

Już Jose Ortega y Gasset w *Buncie mas* (1930) zauważył, że demokracja stwarza warunki do odejścia od moralności: „Człowiek masowy czując się pospolitym, żąda, by pospolitość była prawem i odmawia uznania jakichkolwiek nadrzędnych wobec siebie instancji”. „Narody masowe zdecydowały się odrzucić system norm zwanych cywilizacją europejską, a ponieważ nie są w stanie stworzyć innego systemu, nie wiedzą, co mają teraz ze sobą robić, i żeby jakoś wypełnić czas, brykają i dokazują”⁴⁴. Prowadzi to do zamętu i społecznej nudy, wprowadza społeczeństwo w pułapkę beznadziei i bezideowości. Przykładem może być Holandia, w latach 60. XX wieku symbol tzw. „postępu”, budowanego na legalizacji aborcji, zalegalizowaniu miękkich narkotyków, związków homoseksualnych, a następnie adopcji dzieci przez takie pary. Legalizacja prostytucji, czyli uznanie jej za jedną z wielu opodatkowanych branż gospodarki, zostało zaakceptowane bez sprzeciwów, ale już zalegalizowanie eutanazji w 2002 roku wywołało szereg protestów w wielu środowiskach⁴⁵.

Centralną wskazówką Ewangelii dotyczącą moralności politycznej są słowa Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21; por. Mk 12, 17; Łk 20, 25). Są one konsekwencją wynikającego z Wcielenia uznania rzeczywistości ziemskiej, w tym przypadku – rzeczywistości politycznej, oraz nakazem realizowania Królestwa Bożego w ramach tejże rzeczywistości. Należy liczyć się z ziemskimi realiami, z faktem istnienia Cezara, ale nigdy kosztem istotnych ludzkich wartości i wartości samego człowieka, które należne są Bogu. Tych wartości nie wolno składać na „ołtarzach” żadnej polityki. Na tym polega zasadnicza reguła politycznej moralności. Ta sama zasada sformułowana pozytywnie, brzmi: polityka jest moralna, jeżeli służy człowiekowi i autentycznym ludzkim wartościom.

Już w Starym Testamencie dopuszczona była krytyka władzy własnego państwa, gdy nie spełniała ona właściwych dla siebie obowiązków. Krytykowany był pierwszy król Izraela, Saul, za swoją nieodpowiedzialność, zmienność i brutalność i lekceważenie głosu Boga z ust proroka. Król Dawid splamił się grzechami ciężkimi: wysłał

⁴² E.W. Bockenforde, *Das Grundrecht der Gewissensfreiheit*, (w:) tenże, *Staat. Verfassung. Demokratie: Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main 1991, s. 217. Por. W. J. Hoye, *Demokracja a chrześcijaństwo*, przekł. S. Jopek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 339–374.

⁴³ Por. M. Guruswamy, *Gdyby Gandhi to widział...*, www.reset.doc.org, „Forum” 2008, nr 49, s. 6.

⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przekł. P. Niklewicz, wyd. Muza, Warszawa 2002, s. 27, 52.

⁴⁵ D. Ćosić, *Holenderska pułapka*, „Wprost” 2008, nr 8, s. 86–87.

na śmierć Uriasza, zabrawszy jego żonę Batszebę (2 Sm 11); przymknął oko na to, że jego pierworodny syn zgwałcił siostrę (2 Sm 13), co miało później tragiczne następstwa; był brutalny wobec wrogów zewnętrznych – ciał Ammonitów piłami i palił w piecu do cegły (wg 2 Sm 12, 31 – tak tłumaczy ten niejasny fragment przekład Wulgaty). Władza Salomona łączyła się z licznym wielożeństwem (tysiąc żon), czego skutkiem było bałwochwalstwo, gdyż żony czciły swoich bożków (1 Krl 11, 1 – 10); Biblia informuje o jego dojściu do władzy z pomocą intrygi matki Batszeby, a także o zamordowaniu brata Adoniasza, konkurenta do władzy oraz wiernego wodza armii Dawida – Joaba (1 Krl 2); dla poddanych rządu Salomona oznaczały dotkliwe jarzmo (1 Krl 12, 4), a jego syn – arogancki Roboam, miał zamiar rządzić jeszcze brutalniej, a w rezultacie utracił większość państwa. Opis działalności władców w Księgach Królewskich zaopatrzony jest w oceny – władcy bowiem nie są poza prawem i moralnością. Często ocena jest jednoznaczna i dotyczy wierności nakazom Boga: „czynił to, co złe, w oczach Jahwe”⁴⁶.

Ta zasada podporządkowania władzy politycznej normom moralnym i nakazom prawa Bożego nie straciła – według Kościoła – na aktualności. To dlatego Kościół protestuje, gdy wierzący polityk zachowuje się w sposób nieodpowiedzialny. Polityka jest terenem świadectwa lub anty świadectwa, może podbudowywać moralność publiczną lub ją niszczyć⁴⁷.

Profesor Michel Schooyans, emerytowany wykładowca Katolickiego Uniwersytetu w Lovanium, członek Papieskiej Akademii Życia, ostrzegł, że „społeczeństwo nazywające siebie demokratycznym, ale którego przywódcy odwołują się do subiektywnych nowych praw, pozwalających na eliminację pewnych kategorii ludzi, jest społeczeństwem, które już wkroczyło na drogę totalitaryzmu”⁴⁸.

Św. Paweł pisząc słowa: „Každy niech będzie poddany władzom sprawującym rządy nad innymi” (Rz 13, 1) – zakłada konieczność istnienia politycznego porządku, czyli państwa. Nie oznacza to bynajmniej ślepego posłuszeństwa wobec ładu państwowego, lecz świadomość współuczestniczenia w tworzeniu państwa. Chryścijanin tak powinien stawać wobec konfliktów, tak postępować i podejmować decyzje, że pozwolą mu one pozostać w zgodzie z własnym sumieniem. Jedną z zasadniczych tez katolickiej nauki społecznej jest twierdzenie, że rozwiązanie problemów społecznych i politycznych nie może nigdy abstrahować od osądów etycznych istniejącej rzeczywistości, będącej punktem wyjścia dla proponowanych i podejmowanych działań społeczno-politycznych⁴⁹.

⁴⁶ Por. M. Wojciechowski, *Biblia o państwie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 71–105.

⁴⁷ J. Bajda, *Polityka i moralność*, „Nasz Dziennik” 17–18 VII 2004, s. 18–19.

⁴⁸ KAI, Prof. Schooyans: *Obama i Blair – fałszywi mesjasze*, (w:) <http://fronda.pl/news>, 22 III 2009, (dostęp: 4.04.2014).

⁴⁹ Por. F. Blachnicki, *Prawda, etyka i polityka*, „Prawda-Wyzwolenie. Dwumiesięcznik programowy. Pismo Chryścijańskiej Służby Wyzwolenia Narodów” 1983, nr 1 (8), s. 157–163.

Kant w książce pt. *Pokój wieczny* napisał: „Prawdziwa polityka nie może uczynić kroku, nie złożąwszy wcześniej hołdu moralności”⁵⁰. Moralność tkwi bowiem w samej istocie polityki, tłumaczy ją i uzasadnia.

Specyfika chrześcijańskiego wychowania politycznego

Jan Paweł II przemawiając 18 XII 1982 roku w Watykanie do członków Ruchu Pracowników Chrześcijańskich, powiedział m.in.: „Solidarność waszego Ruchu nakierowana jest przede wszystkim na formację pracowników chrześcijańskich: formację ludzką, religijną i społeczną. Kościół jest w stanie dostarczyć wszelkich elementów do tej formacji, tak, by pracownicy chrześcijańscy stali się zdolni do wejścia w świat pracy ze swoją własną koncepcją życia i do wniesienia fermentu chrześcijańskiego w tenże świat, w którym działają”⁵¹.

Kościół jest świadomy konieczności wychowania człowieka do podjęcia odpowiedzialnej obecności we współczesnym życiu gospodarczym, politycznym i społecznym. Zwłaszcza, gdy obecność ta ma być naznaczona wniesieniem w ten świat wartości chrześcijańskich.

Edukacja polityczna i ekonomiczna jest bardzo ważnym wyznacznikiem świadomości społecznej. W tych społeczeństwach, które odwołują się do negatywnych doświadczeń „realnego socjalizmu”, szczególnie trudne jest precyzyjne oddzielenie, w świadomości obywateli, desygnatu „edukacji politycznej” od „indoktrynacji politycznej”. Zwłaszcza, że podejmowane działania edukacyjno-propagandowe ludzko przypominają metody indoktrynacji społeczeństwa w epoce minionej⁵².

Szczególną rolę edukacyjną odgrywa z pewnością sposób sprawowania władzy przez aktualnie dominujące siły polityczne. Praktyka polityczna oparta na zasadach sprawiedliwości społecznej, praworządności oraz niezbędnym minimum egalitaryzmu, jest istotnym składnikiem świadomości i kultury politycznej społeczeństwa.

Społeczna apatia, bierność, a także frustracja i zachowania agresywne stanowią natomiast rezultat postrzegania i oceny błędnych sposobów sprawowania władzy. Jest to związane więc ze sposobem rozumienia demokracji przez obywateli⁵³.

Obok sposobu sprawowania władzy, a więc aktualnej praktyki politycznej, ważną rolę w edukacji politycznej odgrywa także wiedza o gospodarce i mechani-

⁵⁰ Za: O. Hoffe, dz. cyt., s. 160.

⁵¹ Spotkanie z Janem Pawłem II. W Rzymie Jan Paweł II zamknął obchody dziesięciolecia Ruchu Pracowników Chrześcijańskich, „Citta del Vaticano, Aula Paolo VI”, 18 XII 1982, nr 5. Por. *Ruch Pracowników Chrześcijańskich. Początki i rozwój*, Roma, brw.

⁵² J. Hausner, *Populistyczne zagrożenie w procesie transformacji społeczeństwa socjalistycznego*, wyd. Fundacja im. F. Eberta, Warszawa 1992, s. 41.

⁵³ J. Indraszkiewicz, *Demokracja i gospodarka. Świadomość zmian ustrojowych w Polsce*, wyd. „Universitas”, Kraków 1994, s. 138–145.

zmach polityki. Ma ona zasadnicze znaczenie w procesie powstawania różnorodnych postaw i ocen względem faktów, zjawisk i procesów zachodzących w systemie gospodarczym i politycznym. Niezbędną wiedzę na temat ekonomii i polityki winny przekazywać obywatelom szkoły, w ramach całego systemu edukacyjnego, różnego rodzaju placówki wychowawcze, a także, przez rzetelny przekaz aktualnej informacji, mass media⁵⁴.

Systemy edukacyjne dostarczają jednak obywatelom nie tylko sumy informacji, lecz także przekazują system wartości, dyrektywy i wzorce postępowania. I w tej właśnie sferze edukacji politycznej katolicka nauka społeczna może odegrać bardzo ważną rolę.

Chociaż Ewangelia i Kościół nie utożsamia się z żadną formą państwową, to jednak podsuwa takie kategorie dobra, moralności i etyki, które wystarczają do sformułowania wskazówek postępowania w różnych dziedzinach życia społecznego, także i politycznego.

Głębia myśli etycznej Ewangelii wywodzi się od poczucia osobowego stosunku do Boga i w tym właśnie tkwi największa siła moralna katolicyzmu. Bo chociażby stowarzyszenia, partie czy organizacje dopuszczały się różnych błędów, to jednak stosunek jednostki do Boga jest niezależny od tego, skoro jednak nie aprobeuje się zła. Każdy z osobna ponosi odpowiedzialność za swoje myśli, czyny i słowa, a wyrazem tej prawdy jest osobista spowiedź.

Jak słusznie zauważa znany polski myśliciel, Feliks Koneczny: „Protestantyzm, judaizm i buddyzm znają spowiedzi tylko gromadne. Odpowiedzialność gromadna z reguły nie jest odpowiedzialnością, wystarczającą do ułożenia stosunku do Boga. Kto na niej chce poprzestać, ten prędzej czy później poderwie same zasady etyki”⁵⁵.

Przeciwnieństwem „gromadności”, według Feliksa Konecznego, jest personalizm, na którym opiera się cała cywilizacja łacińska i filozofia chrześcijańska. W nim każda jednostka ludzka jest rozumiana jako tworząca odrębną całość, obdarzona wolną wolą. Jednostki dobrowolnie zrzeszając się kształtują życie publiczne. Inaczej rozumie się jedność w cywilizacji bizantyjskiej, bo utożsamiana jest z jednostajnością, ze zlanieństwem odrębności osób. Jest to tak sprzeczne naturą człowieka, że można tego dokonywać jedynie przymusem, niekiedy terrorem.

Obrazem społeczeństwa zbudowanego według modelu łacińskiego jest organizm, który jest twórczy, żywy. Społeczeństwo cywilizacji bizantyjskiej jest mechanizmem. Np. taką cywilizację proponuje materialistyczna wizja świata, także socjalistyczna, zmierzająca do zmiany świata w mechanizm.

⁵⁴ Por. E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, przekł. J. Radzicki, „Biblioteka Psychologii Współczesnej”, Warszawa 1987, s. 79–129; G. le Bon, *Psychologia tłumy*, przekł. B. Kaprocki, Biblioteka Klasyków Psychologii, Warszawa 1986, s. 110–121.

⁵⁵ F. Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, wyd. „Unia Nowoczesnego Humanizmu”, t. 1, z. 2, Warszawa 1983, s. 129.

Z odmiennych koncepcji społeczeństwa powstają różne etyki, gdyż inna jest „etyka organizmów”, a inna „etyka mechanizmów”. Nie można bowiem mówić o etyce szanującej godność człowieka tam, gdzie zasługą jest gnębić, łamać, terroryzować, odbierać wolność przekonani.

Z koncepcji społeczeństwa wynika także jakość relacji między siłą polityczną a stanem społeczeństwa. Np. Mongołowie wytworzyli olbrzymie i potężne państwo uniwersalne, chociaż nie mieli wykrystalizowanych sił społecznych. Nigdy jednak tak się nie zdarzyło w cywilizacji łacińskiej: by państwo było silne, choć społeczeństwo jest słabe. Tu siła polityczna rodzi się wprost z sił społecznych. Nie trzeba więc zabiegać wprost i bezpośrednio o siłę państwową, gdyż ona jest wynikiem całości życia publicznego.

Do cech państwowości łacińskiej należy także odrębność prawa państwowego i prywatnego. Przeciwnością jest monizm prawny, uznający tylko prawo prywatne lub tylko prawo publiczne. Gdy władca jest właścicielem całego państwa i całej jego ludności, zanika obszar prawa prywatnego. Monizm prawny może być budowany w imię wzmocnienia państwa lub w imię liberalizacji życia jednostki⁵⁶. Zawsze jednak znosi naturalny porządek prawa.

Fundamentalnym warunkiem budowania państwowości łacińskiej jest personalizizm. Wymóg szanowania jednostki w życiu publicznym, wynikający z Ewangelii nakaz miłości bliźniego, ma swe daleko sięgające konsekwencje polityczne.

Prymas Polski, kard. August Hlond, pisał w 1932 roku: „Jednostka ludzka istniała wprawdzie, niż państwo i posiada swe przyrodzone prawa (...) nie można pogodzić z prawem przyrodzonym pewnych współczesnych dążeń do zupełnego podporządkowania obywateli celom państwowym, do wyznaczania obywatelom jakiejś służebnej roli i do rozciągania zwierzchnictwa państwowego na wszystkie dziedziny życia. Regulowanie każdego ruchu obywateli, wtłaczanie w przepisy państwowe każdego ich czynu, mechanizowanie obywateli w jakiejś globalnej i bezimiennej masie sprzeczne jest z godnością człowieka i z interesem państwa, bo zabija w obywatelach zdrowe poczucie państwowe... Państwo nie jest antytezą jednostki, lecz uzupełnieniem jej prywatnego bytu”⁵⁷.

Feliks Koneczny wskazywał na cztery elementy nauki katolickiej, które miały w historii edukacji politycznej świata szczególne znaczenie. Należały do nich:

1. Postulat zniesienia niewolnictwa – ściśle związany z moralnym nakazem pracy, który występuje u św. Pawła („Kto nie pracuje, niech nie je”). Fizyczna praca (w większości wykonywana przez niewolników) jest tak samo czynnością etyczną, a tym samym godną szacunku ludzkiego jak praca umysłowa, którą zajmowali się wolni. Nie hańbi człowieka wolnego. W nakazie pracy tkwi istota przewrotu spo-

⁵⁶ Tamże, s. 128–134.

⁵⁷ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Poznań 1932, s. 14.

łecznego, dokonywanego stopniowo, ewolucyjnie. W wyniku tego rozwinęło się rękodzielnictwo, a następnie technika. W świecie przedchrześcijańskim nie brak było odkryć naukowych, lecz nie powstawały z nich odpowiednie wynalazki, bo praca fizyczna, pozostająca we wzgardzie, była „na zbyt niskich szczeblach”. Zrównanie w wolności zajęć fizycznych i umysłowych pozwoliło na przeniesienie owoców pracy umysłowej na rękodzieło.

2. Dożywotnia monogamia – wiązała się z poszanowaniem kobiety, przyznaniem jej praw i równouprawnieniem moralnym i majątkowym. Monogamia uczyniła z niej element twórczy w życiu zbiorowym, podwoiła ilość „pracowników cywilizacyjnych”. Stała się także podstawą własności osobistej, np. w prawie spadkowym.

3. Zakaz zemsty rodowej – stał się podstawą wychowania do wyższego szczebla życia zbiorowego. Kamieniem węgielnym organizacji państwowej jest zniesienie zemsty rodowej, która dziedziczona z pokolenia na pokolenie wytwarzała i rozgałęziała długi szereg nadużyć i zbrodni. Ze stanu wojennego między rodami brały swój początek walki całych okolic, a w końcu władca panujący całej ludności kraju wypowiadał wojnę władcy ościennemu. W imieniu wszystkich stwierdzał zaistnienie krzywdy i urazę popełnianą wobec poddanych. Wyplenając zemstę Kościół stał się politycznym wychowawcą społeczeństw: obdarzył ludy sądownictwem publicznym i zwiększył bezpieczeństwo życia i mienia. Oddając te dwie dziedziny w ręce zwierzchności świeckiej, wzmocnił tym samym władzę państwową. Przyczyniło się to znacznie do zbudowania trwałości i nieprzerwalności państwa.

4. Niezawisłość Kościoła od władzy państwowej – wprowadzona w imię niezawisłości czynnika duchowego od siły fizycznej. Chrześcijanie swoje obowiązki względem państwa traktowali zawsze pozytywnie i spełniali je rzetelnie, lecz pamiętali jednocześnie o obowiązkach państwa względem obywatela. Związek jednostki z państwem był w etyce katolickiej splotem praw i wzajemnych obowiązków, zaś państwo powinno podlegać etyce tak samo, jak jednostka. Ilekroć państwowość jakiegoś państwa nie pozostawała w zgodzie z tym postulatem, nie cieszyła się poparciem Kościoła. Postulat niezawisłości Kościoła od władzy państwowej był też częścią tezy ogólniejszej: o wyższości pierwiastków duchowych nad materialnymi⁵⁸.

Edukacja polityczna społeczeństwa jest procesem długim, przebiegającym przez całe wieki dziejów danego narodu czy danej społeczności. Kościół odgrywa w tym procesie rolę istotną. Jak słusznie zauważył Roman Dmowski: „Postępowanie zwykłego człowieka zależy od wychowania dziejowego, przez pokolenia, w obyczajach i instytucjach, w których te pokolenia żyły, pod których wpływem wytwarzały się ich instynkty społeczne oraz od jego osobistego wychowania w rodzinie i w szkole. To też ze stanowiska Kościoła pierwszorzędne ma znaczenie to, jakie są obyczaje społeczeństwa, jakie instytucje państwowe i inne, jaki ich wpływ moralny na lud-

⁵⁸ F. Koneczny, dz. cyt., s. 124–128.

ność, jakie jest wreszcie wychowanie w rodzinie i jakie w szkole. Z drugiej strony naród szczerze, istotnie katolicki musi dbać o to, aby prawa i urządzenia państwowe, w których żyje, były zgodne z zasadami katolickimi i ażeby w duchu katolickim były wychowywane jego młode pokolenia. Stąd wywodzi się potrzeba ścisłej współpracy państwa i Kościoła. (...) Wielki naród musi wysoko nosić sztandar swej wiary. Musi go nosić tym wyżej w chwilach, w których władze jego państwa nie noszą go dość wysoko i musi go dźmierzyć tym mocniej, im wyraźniejsze są dążności do wytrącenia mu go z ręki⁵⁹.

Wychowanie polityczne w duchu katolickim polega w pierwszym rzędzie na kształceniu odpowiedzialności – przez głoszenie nauki Ewangelii – wskazywaniu na wspólne dobro społeczności ludzkiej, którego syntezą i fundamentem jest Bóg oraz na próbie budowania jedności. Prawdziwym politykiem bowiem, zdaniem znanego pedagoga – Foerstera, nie jest ten, kto umie najlepiej zgnębić przeciwną partię, lecz ten, kto pracuje nad wcieleniem części w całość, kto w tej dziedzinie prawdziwie twórczo myśli, mówi i działa⁶⁰.

Wychowanie to powinno także polegać na dawaniu przez katolików dobrego przykładu, budowania organizacji i stowarzyszeń, które w praktyce podjęłyby współodpowiedzialność za życie publiczne. Jak powiedział, 12 stycznia 1993 roku, Jan Paweł II do biskupów polskich z okazji ich wizyty „*ad limina Apostolorum*”: „Niezastąpionym środkiem formacji apostołowskiej są organizacje, stowarzyszenia i ruchy katolickie. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Akcja Katolicka, która kiedyś w Polsce była tak żywa i przyniosła tyle wspaniałych owoców. (...) Ze szczególnym zadowoleniem powitałem Waszą – Drodzy Bracia – decyzję dotyczącą ponownego powołania do życia Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, która ma u nas tak bogatą i piękną tradycję⁶¹.”

Kościół był i jest nadal nauczycielem społeczeństwa.

Postulat powrotu do moralnej demokracji

Współczesne zagrożenia demokracji są zaskakująco tożsame z zagrożeniami, na które wskazywano w całej jej historii. Człowiek żyjący na początku XXI wieku również wydaje się niezdolny na przyjęcie prawdy o swej niedoskonałości. Manes Sperber mówi o marzeniu wypływającym ze znudzenia tym, że się istnieje. Ta nuda

⁵⁹ R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, wyd. „Periculum”, Warszawa 1987, s. 29, 33.

⁶⁰ Por. F. Mirek, *Idea odpowiedzialności w życiu społecznym. Studium socjologiczne*, Katowice 1928, s. 135–140; *Co robić? Tezy Prymasowskiej Rady Społecznej w sprawie ugody społecznej*, „Kultura”, nr 5 (416), Paryż 1982, s. 3–10.

⁶¹ *Przemówienie Ojca Świętego do Biskupów polskich z okazji wizyty „ad limina Apostolorum”* 12 stycznia 1993 r., „Niedziela” 1993, nr 4, 24 I 1993. Por. E. Weron, *Akcja Katolicka w Polsce*, „Ład” nr 16 (497), 17 IV 1994, s. 1, 4.

narasta, a wraz z nią rośnie dążenie do anarchii wraz z przekonaniem, że powinien istnieć gdzieś lepszy świat. Ta idealizacja marzeń jest jednocześnie ucieczką od prawdy, która określa granice wolności człowieka. Idealizm nie jest wystarczającą siłą, by przemieniać świat polityki. Musi nastąpić zmierzenie się społeczeństwa z prawdą o własnych wyborach, a niekiedy nieodpowiedzialności i łatwowierności. Demoralizacja polityczna – pozostawiona bez oceny i sądu prawa – zaczyna psuć przyszłość, powoduje anarchię i coraz tragiczniejsze brnięcie w marazm polityczny⁶².

Zdecydowanym nauczycielem obecności wartości moralnych w obrębie polityki był zawsze Kościół. Przez całe wieki przypominał o obowiązku zachowania przez władzę szacunku wobec zasad i przykazań Bożych, a jednocześnie uczył obywateli roztropnego i krytycznego poddaństwa wobec legalnej władzy. Rzadko jednak mówił o demokracji, zachowując neutralność polityczną i ostrożność w ocenie samego ustroju. Za moment zwrotny w ewolucji społecznego nauczania Kościoła na temat demokracji uważa się powszechnie orędzia i przemówienia radiowe Piusa XII wygłaszane w czas wojny i tuż po jej zakończeniu. Z gorzkiego doświadczenia ustrojów dyktatorskich, niekontrolowalnych przez obywateli, papież wyprowadził wnioski, że okolicznościom czasów obecnych odpowiada prawdziwa i zdrowa demokracja. „Demokracja” była wówczas rozumiana bardziej moralnie niż politycznie, ponieważ troska Kościoła kieruje się nie tak ku strukturze i organizacji demokracji, zależnej od aspiracji i woli poszczególnych ludów, jak ku samemu człowiekowi, który nie może być uważany za przedmiot, lecz podmiot, podwalinę i cel życia społecznego⁶³.

Tę linię rozwoju doktryny kontynuował Jan XXIII, zwłaszcza w encyklice *Mater et Magistra*, a jeszcze bardziej w *Pacem in terris*. Wyznaczają one istotne etapy w ewolucji nauki Kościoła na temat życia wspólnoty politycznej. Składały się na nią: sposób pojmowania wspólnego dobra jako przede wszystkim dobra ludzkich osób; zobowiązanie wszelkiego ustroju państwowego do służby wspólnemu dobru rozumianemu personalistycznie; nadanie temu postulatowi niezbędnego wyrazu politycznego w postaci żądań swobód obywatelskich i instytucji demokratycznych⁶⁴. Papież pisał: „Z godnością osoby ludzkiej wiąże się prawo czynnego udziału w życiu publicznym oraz wnoszenia własnego wkładu we wspólne dobro obywateli” (PP, 146). Obywatele „posiadają prawo do wybierania tych, którzy mają sprawować władzę w państwie,

⁶² Por. T. Kontek, *Etyka w służbie publicznej. Model amerykański*, tłum. J. Brzeziński, Fundacja Edukacja dla Demokracji, Warszawa 1993, s. 1–20; J. Krucina, *Nadużycia społeczne jako wyzwanie dla myśli moralno-pastoralnej*, (w:) *Korupcja...*, dz. cyt., s. 141–157

⁶³ Por. Przemówienie radiowe Piusa XII wygłoszone w dniu Zielonych Świąt 1 czerwca 1941 r.; Przemówienie wigilijne Piusa XII wygłoszone 24 XII 1942 r.; Przemówienie do Świętego Kolegium z dnia 20 lutego 1946 r., (w:) *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1987, cz. 1.

⁶⁴ J. Zabłocki, *Życie wspólnoty politycznej w nauce Soboru Watykańskiego II*, „Chrześcijanin w Świecie” 1986, nr 148–149, s. 16–22.

decydować o formie rządów w państwie oraz do określenia zasad i zakresu sprawowania władzy, co z tradycyjną nauką Kościoła o pochodzeniu władzy od Boga nie jest bynajmniej sprzeczne” (PP, 52). „Pierwszym postulatem dotyczącym prawnego ustroju państw jest w naszych czasach skodyfikowanie w zwartej i jasnej formie podstawowych praw człowieka, które powinny stanowić osnowę całego ustroju państwowego” (PP, 75).

II Sobór Watykański powtórzył w większości zasadnicze tezy nauczania Jana XXIII, dotyczące postulowanego politycznego ustroju państw. W dokumentach soborowych nie zostało użyte słowo „demokracja”, lecz stawiają one każdemu ustrojowi politycznemu wymagania personalistyczne i w sposób oczywisty demokratyczne⁶⁵. Natomiast w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* czytamy m.in.: „Na pochwałę zasługuje postępowanie tych narodów, w których jak największa część obywateli uczestniczy w sprawach publicznych w warunkach prawdziwej wolności. Należy jednak uwzględniać realne warunki każdego narodu i konieczność sprężystej władzy państwowej. Ażeby zaś wszyscy obywatele byli skłonni uczestniczyć w życiu różnych grup, z których składa się organizm społeczny, konieczne jest, by mogli w nich znaleźć wartości, które by ich pociągały i skłaniały do służenia drugim. Słusznie możemy sądzić, że przyszły los ludzkości leży w ręku tych, którzy potrafią podać następnym pokoleniom motywy życia i nadziei” (KDK, 31).

Niezwykle cennym dopełnieniem nauki Kościoła na temat demokracji jest encyklika Jana Pawła II, *Centesimus annus*, ogłoszona 1 maja 1991 roku, w setną rocznicę ukazania się encykliki Leona XIII *Rerum novarum*. Doceniając demokrację jako system, „który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów”, Jan Paweł II przestrzega przed jej wykrzywieniem w stronę dyktatury „wąskich grup kierowniczych, które dla własnych korzyści albo celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w Państwie” (CA, 46). Określając warunki prawidłowego rozwoju systemu demokratycznego encyklika uczy: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i ‘podmiotowości’ społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności” (CA, 46)⁶⁶. Demokracja, którą zaproponował Jan Paweł II współczesnemu światu, jest demokracją chrześcijańskiego personalizmu. Odwołuje się do podstawowych wartości dobra i prawdy istnienia, które wierzącym objawione są w pełni przez wiarę,

⁶⁵ Por. *Synopsa tekstów II Soboru Watykańskiego*, oprac. T. Bielski, Poznań-Warszawa 1970, s. 176–177. Por. KDK 31, 75.

⁶⁶ P. Jarecki, *Społeczne znaki pontyfikatu*, „Ład” 1993, nr 42, s. 1, 8–9.

a niewierzący mogą odkryć na drodze poznania rozumowego. Taka demokracja łączy wierzących i niewierzących, wymaga wierności określonym wartościom, wyznaczonym przy użyciu „obiektywnego kryterium dobra i zła” (Ca, 45). Największym problemem pozostaje odejście od prawdy o człowieku, a więc tzw. błąd antropologiczny, przed którym przestrzegał współczesność Jan Paweł II. Człowiek potrzebuje prawdy o sobie i świecie, aby móc budować własny świat. Będzie on niedoskonały, gdyż nie ma doskonałego dzieła na tej ziemi, lecz człowiek będzie mógł w nim żyć godnie. Gdyby demokracja uwolniła się od wartości, uległa pokusie neutralności, przestałaby być sobą, a stałaby się zwykłą grą sił i interesów. W tej grze wygrywa zawsze mocniejszy i brutalniejszy, a życie polityczne ulega demoralizacji⁶⁷.

Kościół odegrał bardzo ważną rolę w procesie demokratyzacji świata w XX wieku. Jego poparcie dla ruchów demokratyczno-opozycyjnych umacniało społeczeństwo obywatelskie. Można je analizować na kilku płaszczyznach: działacze katolickich, którzy odegrali aktywną rolę w tworzeniu opozycji demokratycznych; Kościoła jako protektora demokratycznej opozycji oraz Kościoła jako symbolicznego miejsca pojednania i dialogu całego społeczeństwa⁶⁸. To w ten sposób Kościół odgrywa rolę wychowawcy społecznego, którego istotą jest zespolenie w jedną harmonijną całość duchowych i materialnych osiągnięć przeszłości i jednocześnie przygotowania kolejnych pokoleń do życia w nadchodzącym świecie. Podstawą tego wysiłku jest wypracowanie społecznych wartości kulturowych, rozumianych jako wartości dominujące w danym społeczeństwie, a więc te, które wpływają, jeśli nie na wszystkich, to na większość jej członków. Są one powszechnym pożądanym dobrem lub powszechnie uznawanym przekonaniem o określonym charakterze. Mają więc swe najgłębsze osadzenie w rozumieniu dobra i moralności. Każdy z ludzi podlega niewątpliwie wartościom kulturowym, które stanowią wektory postępowania jednostek i rozstrzygają o sposobie postrzegania rzeczywistości, dokonywaniu rozróżnień na rzeczy istotne i błahę. Określają one treść i strukturę postaw⁶⁹. W ten sposób stają się elementem etyki publicznej, bez względu na to jak ona jest rozumiana: czy jako etyka normatywna (proponuje określony system wartości i go strzeże), metaetykę (oznacza analityczną refleksję nad dobrem – złem), czy etykę stosowaną (koncentruje się na praktycznej pomocy w znalezieniu pożądanego rozwiązania). W tym kontekście etyka obywatelska formułuje prawa, obowiązki i wartości, które wyznaczają pożądane zachowania jednostki w społeczeństwie obywatelskim. Jej częścią jest m.in. etyczny obraz funkcjonariusza publicznego, system organów odpowiedzialnych za rozwój etycznych działań w życiu publicznym, przejrzystość

⁶⁷ H. Witczyk, *Wolność, demokracja, chrześcijaństwo*, „Znaki Czasu” 1991, nr 24, s. 16–31.

⁶⁸ Por. J. Casanova, *Kościół wobec wyboru. Katolicyzm i demokratyzacja w Hiszpanii i w Polsce*, „Res Publica” 1991, nr 9 (46), s. 11–23.

⁶⁹ J. Gajda, *Wychowywać do prawdy?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 10–19.

tych działań czy odpowiedzialność obywateli i funkcjonariuszy publicznych za działania nieetyczne⁷⁰.

Demokracja jest kategorią etyczną, nie może pozostać neutralna aksjologicznie bez obawy o zapaść życia publicznego. Jest społecznością państwową wolnych jednostek, które „nie może zaistnieć inaczej, jak w oparciu o prawo, a w gruncie rzeczy o odpowiedzialną wolność”⁷¹. Z tą prawdą wiąże się nieodzownie ogromne ryzyko: demokracja zakłada wiarę w moralne i duchowe zdolności człowieka, a swój wewnętrzny sens czerpie z przekonania, że każdego stać na dobry, harmonijny z dążeniami innych wybór działania w sferze publicznej⁷².

Amerykański, współczesny myśliciel, Jacques Derrida, uznawany za klasyka kanonu postmodernistycznego, napisał: „Ponieważ demokracja pozostaje czymś, co nadejdzie; taka jest jej istota, o tyle, o ile pozostaje; nie tylko pozostanie czymś, co można bez końca udoskonalać, stąd czymś zawsze niegotowym i przyszłym, lecz, należąc do czasu obietnicy, zawsze pozostanie, w każdym, z jej przyszłych okresów, czymś, co nadejdzie: nawet tam, gdzie demokracja jest, nigdy ona nie istniała”⁷³. Zwrócenie uwagi na „płynność” rozumienia demokracji i jej zmienne formy można związać z podkreśleniem rangi działań kolejnych pokoleń obywateli: to oni tworzą demokrację aktualną i przesądzą o jej współczesnym obliczu. Jeżeli demokracja jest tak silnie związana z wolnością jednostki, to znaczy ciągle pozostaje zadaniem. Jest dynamiczna i żywa, silna mocą tych wartości i zasad, które społeczeństwo obiera jako najważniejsze.

⁷⁰ B. Kudrycka, *Elementy infrastruktury etycznej w życiu publicznym* [w:] *Etyka i polityka*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Fundacja Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, Kraków 1998, s. 25–59.

⁷¹ T. Gadacz, *Wychowanie do wolności*, „Znak” 1993, nr 460, s. 11.

⁷² Por. Sz. Drzyżdżyk, *Etyczne podstawy demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 37–51

⁷³ Za: M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, przekł. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa b. r. wyd. (po 2001), s. 154.

PAWEŁ P. WRÓBLEWSKI

EKUMENIZM JAKO INSTRUMENT GLOBALIZACJI. KRYTYKA FENOMENU Z PERSPEKTYWY GRECKIEGO PRAWOSŁAWIA

Podobnie jak postmodernizm, stając się paradygmatem zglobalizowanej kultury, wzmógł tendencje relatywistyczne w obszarze wielu dyscyplin naukowych – zwłaszcza w obszarze filozofii, gdzie neutralizuje się kulturowe oddziaływanie klasycznie definiowanych pojęć *dobro*, *prawda* i *piękno*, czy w zakresie narracji historycznej, gdzie w ramach rygoru poprawności politycznej wiele faktów zostaje poddanych przemilczeniu – tak ekumenizm, poprzez zerwanie tradycji patrystycznej, niesie z sobą najwyższe ryzyko wyznaniowego relatywizmu, a w konsekwencji tego – niebezpieczeństwo sekularyzacji i apostazji. Ważnych przesłanek na rzecz tak druzgocącej diagnozy kulturowej dostarcza krytyczna analiza fenomenu ekumenizmu dokonana w ostatnich latach w kręgu greckiego prawosławia. Niniejsze studium, dokonując przeglądu najbardziej reprezentatywnych stanowisk członków Świętego Synodu Kościoła Prawosławnego Grecji, koncentruje się wokół istotniejszych aspektów kontrowersji związanej z koincydencją zjawisk ekumenizmu i globalizacji. Optyka ta ukazuje, że dialog ekumeniczny w zglobalizowanym społeczeństwie, w formule uznawanej w większości za aktualnie obowiązującą, w minimalnej skali oddziaływania prowadzi do teologicznego indyferentyzmu, ten zaś – do duchowej agonii prawosławnego chrześcijaństwa.

Najsilniejszy głos w analizowanym problemie zabiera od momentu objęcia tronu arcypasterskiego w Pireusie w 2006 roku metropolita Serafim Mentzelopoulos¹. Jego

¹ Zob. oficjalny biogram metropolity Serafima na stronie internetowej Świętej Metropolii Pireusu: <http://www.imp.gr/home-2/mitropolititis.html> (24.01.2014). Metropolita jest jednym z ośmiu prawosławnych hierarchów wspierających zainicjowany w Grecji w kwietniu 2009 roku protest *Wyznanie Wiary przeciwko ekumenizmowi* (*Ομολογία Πίστεως κατά τον οικουμενισμό*), pod którym podpisało się blisko 24 tysiące prawosławnych duchownych i mnichów, wśród nich archimandryci sześciu wspólnot monastycznych ze Świętej Góry Atos: Kutlumusiu, Kseropotamu, Zografu, Karakalu, Konstamonitu i Filoteu – tekst udostępniony został na stronie internetowej monasteru Pantokratora w Melissochori: <http://www.impantokratoros.gr/B742476A.el.aspx>, dost. 24.01.2014.

pozycja doktrynalna ma substancjalny charakter, ponieważ syntetyzuje wcześniejsze sceptyczne odniesienia do ekumenizmu dokonywane przez współczesnych greckich hierarchów, m.in. arcybiskupa Aten Serafima Tikasa czy metropolity Floriny Augustinosa Kantiotisa, jak i najwybitniejszych przedstawicieli greckiego środowiska naukowego ostatnich pokoleń, m.in. profesorów Ioannisa Romanidesa, Theodorosa Zisisa, Georgiosa Metallinosa, nadając im uwspółcześnione rysy interpretacyjne.

W wielu publikacjach metropolity Serafima kryteriologiczne znaczenie dla oceny zjawiska ekumenizmu mają słowa Paisjusza Hagioryty, że: „Diabeł chwyta jedynie trzema mackami po całym świecie: aby bogatego pochwyć przez masonerię, ubożego przez komunizm, a pobożnego przez ekumenizm”². Dla błogosławionego starca z Atos ekumenizm w połączeniu z globalnym systemem politycznym i rynkowym były: „pośpiesznymi działaniami diabła”³. Perspektywa ta stanowi dla autora podstawowy punkt odniesienia. Drugim autorytetem jest tu Justin Popović, serbski święty prawosławny, profesor dogmatyki w seminarium św. Sawy w Belgradzie, który określił ekumenizm mianem *panherezji*, ponieważ spaja on herezje stanowiące składową wyrosłej na antropocentryzmie i esencjalizmie kultury zachodnioeuropejskiej – podkreślana jest w tym kontekście szczególnie herezjogenna rola papizmu⁴. Zdaniem św. Justina ekumenizm jako **herezja herezji** posiadać musi z definicji pseudochrześcijańską i pseudocerkiewną naturę⁵. Kwalifikację tę uzupełniają przytaczani przez metropolitę Serafima dwaj święci starcy – archimandryta Charalambos Vasilopoulos z ateńskiego monasteru Petraki, założyciel wpływowego konserwatywnego pisma „Ορθόδοξος Τύπος”, określający ekumenizm jako diabelskie narzędzie globalnej polityki syjonizmu w podboju wszechświata⁶ oraz archimandryta Athanasios Mytilineos, który wlicza ekumenizm do ostatecznych znaków poprzedzających nadejście Antychrysta⁷.

Metropolita Pireusu podkreśla, że panherezja ekumenizmu z towarzyszącym jej okultyzmem i ruchem New Age jest wymierzona wprost przeciwko prawosławnemu chrześcijaństwu⁸. W analizie problemu przestrzega wiernych, że ekumenizm jest religijnym *alter ego* globalizacji. W tym też sensie metropolita Serafim dostrzega analogię między globalizacją na poziomie uniformizmu polityczno-ekonomicznego

² Γέροντας Παΐσιος ο Αγιορείτης, *Λόγοι*, τ. Β', Σουρωτή Θεσσαλονίκης 1999, σ. 176. Zob. Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς, *Ποιμαντικές Επισκέψεις του Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Πειραιώς Σεραφείμ επί τη Κυριακή της Ορθοδοξίας 2013*, on-line: <http://www.impantokratoros.gr/DBAD8E98.el.aspx> (24.01.2014).

³ Zob. tamże.

⁴ Zob. Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς, *Διαπέμπομεν επίκαιρον ανακοινωθέν τής καθ' ἡμᾶς Ἱ. Μητροπόλεως διά τήν ἀνίδρυσιν εἰς τό Βερολῖνον τῆς Γερμανίας «Διαθρησκειακοῦ Ναοῦ»*, ἐν Πειραιεὶ τῇ 23ῃ Ἰανουαρίου 201, on-line: <http://www.impantokratoros.gr/D456D4D3.el.aspx> (24.01.2014).

⁵ Zob. tamże.

⁶ Zob. tamże.

⁷ Zob. tamże.

⁸ Zob. tamże.

i ekumenizmem jako instrumentem uniformizmu religijnego. Na poziomie ekumenizmu chrześcijańskiego za kryterium nowej unii między różnymi „denominacjami” i prawosławiem przyjmuje się dogmatyczny minimalizm i uniwersalistyczną zasadę synkretyzmu doktrynalnego. Ta sama synkretyczna formuła odnosi się do ekumenizmu prowadzonego przede wszystkim pomiędzy chrześcijaństwem, judaizmem i islamem – zakłada się, że religie zawierają w swojej doktrynie wspólny zakres semantyczny, co pozwalać powinno na jedność między nimi. Celem takiego ekumenizmu międzyreligijnego jest tzw. panreligia. Metropolia Serafim uważa, że największym zagrożeniem ze strony ekumenizmu jest uznanie, że poza prawosławiem istnieje dostateczność środków zbawczych – taka synkretyczna pozycja teologiczna zaciera różnicę między chrześcijańską ortodoksją i herezją⁹. Warto zauważyć, że jest to stanowisko tożsame z oceną ruchu ekumenicznego zawartą w ostatnim memorandum Komisji Dogmatycznej Świętej Wspólnoty Góry Atos z 18 lutego 2007 roku w sprawie uczestnictwa Kościoła prawosławnego w Światowej Radzie Kościołów (*World Council of Churches*)¹⁰.

Hierarcha wskazuje, iż w ostatnich dziesięcioleciach synkretyzm międzyreligijny przyjął szczególnie radykalną formę, wpływając także na kondycję Kościoła prawosławnego¹¹. Przejawem ducha Antychrysta, manifestującego się w odejściu od Prawdy Ewangelii i Tradycji Świętych Ojców, jest m.in. zaangażowanie prawosławnej hierarchii we wspólne modlitwy ekumeniczne¹², usuwanie z różnych form liturgicznych i z teologii treści nie sprzyjających ekumenizmowi – zwłaszcza w kontaktach z judaizmem, czy też gesty mogące wskazywać na równość między księgami Ewangelii, Pięcioksięgu i Koranu w świetle ekonomii zbawczej¹³.

W apelu domagającym się delegalizacji piętnastu działających w Grecji łóż masonskich wydanym 29 listopada 2009 roku w Pireusie podczas konferencji *Masoneria*

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Zob. Ιερά Κοινότης Αγίου Όρους, *Υπόμνημα περί της συμμετοχής της Ορθοδόξου Εκκλησίας στο Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών*, Άγιον Όρος 2007. Święta Wspólnota Góry Atos przestrzega przed dokonywanymi pod wpływem współpracy z WCC sprzecznymi z Tradycją Apostolską modyfikacjami w zakresie prawosławnej eklezjologii, sakramentologii i antropologii, jakimi są: (1) tendencje do eklezjologicznej homogenizacji i synkretyzmu religijnego, (2) uznawanie sakramentalnej ważności nieprawosławnego chrztu, (3) modlitwy z udziałem innowierców, (4) akceptacja praw mniejszości seksualnych, (5) chirotonia kobiet.

¹¹ Zob. Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς, *Διαπέμπομεν έπίκαιρον άνακοινωθέν...*, έν Πειραιεί τῆ 23ῆ Ἰανουαρίου 2013.

¹² Praktyka wspólnej modlitwy jest w prawosławiu rozumiana jedynie jako implikacja uprzedniej jedności w sprawowaniu Eucharystii, możliwej dzięki wyznawaniu tej samej wiary. Tradycja Apostolska bez wyjątku uznawała za błędną praktykę wspólnej modlitwy z innowiercami, czego dowodzą testimonia biblijne (np. Rz 16,17; 2 Kor 6, 14–18; Ga 1,8–9; Ef 4, 14; 1 Tm 4,16; 2 Tm 2, 16–17; 2 Tm 4, 3–4; 2 J, 9–11), orzeczenia Synodów w Antiochii w 341 roku (kan. 2) i Laodycei w 343 roku (kan. 6, 9, 32–34, 37) oraz dyscyplina określona przez Kanony Apostolskie (10–11, 45, 65 i 71).

¹³ Zob. Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς, *Διαπέμπομεν έπίκαιρον άνακοινωθέν...*, έν Πειραιεί τῆ 23ῆ Ἰανουαρίου 2013.

i nowy porządek świata. Związki wolnomularstwa z chrześcijaństwem, polityką i demokracją, sygnowanym m.in. przez metropolitę Serafima i protoprezbitera Georgiosa Metallinos, emerytowanego profesora teologii Uniwersytetu Ateńskiego, wskazuje się na korelacyjny charakter fenomenu globalizacji i tendencji dążących do ustanowienia tzw. panreligii. Zdefiniowano w tym znaczeniu dwa podstawowe konteksty działania masonerii: po pierwsze, jest to synkretyzm religijny dokonujący się przy pomocy neutralizowania tradycyjnych elementów kultury prawosławnej; po drugie, globalizacja we wszystkich sektorach życia publicznego prowadząca do utworzenia światowego rządu. Silny wniosek brzmiał tu następująco: ekumenizm jest instrumentem na rzecz nowego porządku świata, który zainauguruje erę katakumbowego chrześcijaństwa¹⁴.

Australijski arcybiskup Stylianos Harkianakis, dawniej jeden z największych apologetów ekumenizmu, dziś, po dwudziestotrzyletnim okresie współprzewodniczenia dialogowi teologicznemu ze stroną watykańską w latach 1980–2003, doszukuje się w papieskim uniwersalizmie, opartym na wywiedzionej od św. Augustyna doktrynie *societas perfecta*, nieprzejeđnanej przeszkody dla jedności chrześcijan¹⁵. Dla tego hierarchy papizm niesie z sobą szczególne niebezpieczeństwo dla tożsamości prawosławia, jest bowiem „najbardziej świecką formą narcyzmu we współczesnej globalizacji”¹⁶. W istocie, podczas pontyfikatu Benedykta XVI pojęcie nowy porządek świata weszło do oficjalnego języka rzymskokatolickiej teologii i etyki społecznej wcale nie w sensie negatywnym. Zwrot, jaki dokonał się w stosunku Rzymu do celów masonerii, ukazują jednoznacznie w szczególny sposób oficjalne dokumenty związane z działalnością Papieskiej Rady Iustitia et Pax kierowanej przez kardynała Petera Turksona. Materiał ten dowodzi, że Watykan jest jednym z promotorów globalizacji w obszarze religii, polityki i ekonomii.

W opublikowanej 24 października 2011 roku przez Papieską Radę nocie *W kierunku reformy międzynarodowych systemów finansowych i monetarnych w kontekście globalnej władzy publicznej*¹⁷ słowo Chrystus pojawia się jedynie dwukrotnie –

¹⁴ Zob. Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς, *Ψήφισμα για „Μασόνια και Νέα Τάξη”*, on-line: <http://www.impantokratoros.gr/523B630F.el.aspx> (24.01.2014).

¹⁵ Zob. Αρχιεπίσκοπος Αυστραλίας Στυλιανός, «Παπισμός» – το ανυπέρβλητο εμπόδιο της Χριστιανικής ενότητας, Α': „Φωνή της Ορθοδοξίας” 29/7 (325), Ιούλιος 2007, σ. 77–79; Β': Φωνή της Ορθοδοξίας” 29/8 (326), Αύγουστος 2007, σ. 113–116. Także: Archbishop Stylianos Harkianakis, *The Misfortune of the Official Theological Dialogue between the Orthodox and Roman Catholics*, “Phronema” Vol. 18, 2003, pp. 1–27.

¹⁶ Αρχιεπίσκοπος Αυστραλίας Στυλιανός, «Παπισμός» – το ανυπέρβλητο εμπόδιο..., Β': Φωνή της Ορθοδοξίας” 29/8 (326), Αύγουστος 2007, σ. 116.

¹⁷ Zob. Pontifical Council for Justice and Peace, *Note Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority*, on-line: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20111024_nota_en.html (24.01.2014). Por. Paolo Foglizzo, *Nuovi orizzonti per la finanza internazionale. Le proposte del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace*, “Aggiornamenti Sociali”, febbraio 2012, 117–125.

w przywołanym we wstępie cytacie z jednej z encyklik Pawła VI¹⁸. Rezygnacja z chrystocentrycznego punktu widzenia jest całkowicie niezrozumiała, jeśli wyjawioną przez autorów intencją dokumentu ma być, jak czytamy, oparta na misji zbawczej Chrystusa „nowa wizja przyszłości”¹⁹, stanowiąca odpowiedź na aktualny kryzys ekonomiczny. Kardynał Turkson wyjawia także, że dokument jest odpowiedzią Watykanu na postulaty organizacji G20, wzmiankowanej we właściwej treści noty trójкратно²⁰. W powyższym zamyśle kryje się niezgodny z duchem chrześcijaństwa poważny paradoks, jeśli brać za obowiązujące słowa samego Chrystusa: „Oddajcie (...) cesarzowi to, co jest cesarskie, a Bogu to, co boskie” (Mt 21, 21). Jak ma się do misji zbawczej globalna reforma ekonomii dokonana przez światowy rząd wie sam Watykan. Można oczekiwać, że do nowego dogmatu o powszechnej jurysdykcji nad Kościołem Chrystusowym za jakiś czas zostanie ogłoszony w Rzymie nowy dogmat o powszechnej jurysdykcji nad finansami i bankowością. Nie jest to wcale ironia, ponieważ systematyczne zaangażowanie Watykanu w ekumenizm ma na celu, jak wskazują przedstawiciele greckiego prawosławia, stworzenie zglobalizowanej, synkretycznej postaci religii przed nadejściem Antychrysta; kluczem zaś do zrozumienia tendencji globalizacyjnych w obrębie światowej polityki ekonomicznej jest znany *passus* z Janowej Apokalipsy (13, 15–18), według którego bez piętna Bestii żaden człowiek nie będzie mógł dokonać transakcji kupna bądź sprzedaży. Numerologiczna wykładnia biblijnego imienia Bestii pozwala na stwierdzenie, że będzie ona oznaczała człowieka, który zajmie miejsce należne Bogu (szóstka będąca liczbą stworzenia człowieka zostaje zwielokrotniona do boskiej pełni) – tego typu antropocentryzmem faktycznie przepełniony jest watykański dokument, który pod pozorem realnej walki z nierównościami społecznymi i ekonomicznymi postuluje utworzenie jednego światowego rządu, jednak bez jednego chrześcijańskiego Boga, zastąpionego przez „nowy humanizm otwarty na idee transcendencji”²¹. Wieńcząca dokument interpretacja przypowieści o wieży Babel budzi głębokie zastrzeżenia teologiczne: egzegeza zawiera ujednoznacznioną sugestię, że: „Różnorodność jest jedynie źródłem egoizmu i podziału”²², bez właściwego wskazania, że różnorodność wpisana w porządek naturalny i porządek działania Łaski Bożej może być rozumiana także pozytywnie – przykładem tego pozostaje dany apostołom po Pięćdziesiątnicy charyzmat mowy różnymi językami (Dz 2, 4–11; 10, 45–46; 19, 6). W toku analizy pomija się również fakt, iż biblijna wieża Babel była dziełem antropocentrycznym – z jedności intencji jej budowniczych wynikał bunt przeciwko Stwórcy, zaś wymie-

¹⁸ Zob. Paul VI, Encyclical Letter *Populorum Progressio*, No. 13, on-line: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html (24.01.2014).

¹⁹ Pontifical Council for Justice and Peace, *Note Towards Reforming...*, Preface.

²⁰ Zob. tamże, Preface and No. 4.

²¹ Tamże, No. 3.

²² Tamże, Conclusions.

szanie ich języków przez Boga miało charakter naprawczy wobec tego; zatrważający jest pozbawiony jakichkolwiek doktrynalnych przesłanek wniosek Papieskiej Rady, jakoby „stworzenie światowego organu władzy publicznej miało być wyrazem planu Bożego dla całej ludzkości”²³.

Podczas prezentacji dokumentu w Watykanie kardynał Turkson tłumaczył, że w dobie kryzysu ekonomicznego Benedykt XVI już w encyklice *Caritas in Veritate* (67) wezwał do: „Nowej syntezy humanistycznej polegającej na utworzeniu władzy publicznej o powszechnej jurysdykcji”²⁴. Analogiczne motywacje przedstawił biskup Mario Toso, sekretarz Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”, mówiąc, że ogłoszona nota jest wyrazem: „Nowego myślenia”, „nowego globalnego humanizmu”, „otwarcia na transcendencję”, „etyki bardziej przyjaznej człowiekowi” czy „globalnej architektury”²⁵.

Jeszcze przed publikacją dokumentu, który z prawosławnego punktu widzenia jest przygnębiającym świadectwem intensywnie postępującej po *Vaticanium II* degradacji rzymskiego katolicyzmu, w tym dogłębnej infiltracji najwyższej watykańskiej hierarchii przez masonerię, w wywiadzie udzielonym 4 czerwca 2010 roku z okazji proglobalistycznego sympozjum *Zermatt Summit* kardynał Peter Turkson stwierdził, że choć kryteria, które pozwalają „uczynić życie człowieka lepszym”, są różne – wymieniając wśród nich także te powiązane z danym systemem religijnym bądź wyznaniem, to ostatecznie centralnym pojęciem tych wartości jest osoba ludzka. Człowiek jest więc, według Turksona, wartością sam dla siebie, a żadna religia nie jest prawdziwa, skoro żadna nie jest ostatecznym kryterium aksjologicznym²⁶.

Analiza pism metropolity Pireusu Serafima, ukazuje, że kiedy sięgamy po grecki termin *ἡ οἰκουμένη*, oznaczający w literaturze patrystycznej zjednoczony wiarą w Chrystusa **wszechświat**, teologicznym imperatywem stają się słowa Pawła Apostoła mówiącego, że jedność wiary w Chrystusa wymaga bycia dzieckiem w sercu, ale nie w umyśle, dlatego ową jedność można osiągnąć „głosząc prawdę w miłości” (Ef 4, 15). Zgodnie z owym kryterium św. Jan Chryzostom w homiliach egzegetycznych nawołuje: „Nie przyjmuj żadnych fałszywych dogmatów pod pretekstem miłości”²⁷. Słowa te roznoszą się echem w późniejszych pismach chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, zbyt często jednak nie docierają na ekumeniczne salony, gdzie, jak się wydaje, Judaszowe srebrniki znajdują się w nieustannym obiegu i gdzie ducha

²³ Tamże, Conclusions.

²⁴ Sala Stampa della Santa Sede, La conferenza stampa di presentazione della Nota del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace: “*Per una riforma del sistema finanziario internazionale nella prospettiva di un’Autorità pubblica a competenza universale*”, 24 ottobre 2011, on-line: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2011/10/24/0631/01488.html> (24.01.2014).

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. *Zermatt Summit*, Card. Peter K.A. Turkson – Interview, on-line: <http://youtu.be/QFBGbig-VoEs> (24.01.2014).

²⁷ S. Joannes Chrysostomus, *In Epistolam ad Romanos Homilia XXII, 2*, PG 60, 611; *In Epistolam ad Philippenses Homilia II, 1*, PG 62, 119.

misji wypiera polityczna hiperpoprawność, i gdzie można mówić wszystko oprócz prawdy. Czy daremnie Święci Ojcowie opiewali piękno zaślubionej samemu Chrystusowi panny młodej o imieniu Ἐκκλησία, przeciwstawiając ją obumarłej i szpetnej Συναγωγή – pomimo, że oba imiona literalnie oznaczają niemal to samo? Od czasów Sokratesa, który – jak pisał św. Justyn Męczennik – jest prefiguracją Chrystusa²⁸, wiemy, że najtrudniejsza jest prawda o mikrokosmosie, jakim sami jesteśmy, a której to prawdy o sobie poznać nie chcemy, stwarzając poczucie fałszywego eklezjologicznego komfortu. Czy taki język ekumenicznego dialogu nie przynosi ryzyka potrójnej szkody: wobec wypowiadającego, wobec słuchacza i wobec przedmiotu ich dysputy? Ekumenizm, oceniając to zjawisko z perspektywy teologii patrystycznej, jest wyrazem bezradności człowieka wobec szukania jedności wiary tam, gdzie jej nie ma i wobec nie odnalezienia owej jedności tam, gdzie ona autentycznie jest. Powielanie pierwotnej i nieutralnej jedności Kościoła Chrystusowego obarczone jest głębokim paradoksem, gdyż to, co samo w sobie jest jedno z Boskiej konstytucji, jest niepodzielne i proste, nie może wygenerować czegoś, co byłoby całkowicie sprzeczne z naturą tej idealnej sakramentalnej jedności i jedyności. Przenosząc tę zasadę eklezjologiczną na grunt problemów ekumenicznych, uważam, przywołując tu wyżej przedstawione stanowiska przedstawicieli greckiego prawosławia, że jedność i jedynność Kościoła jest niesprowadzalna do ujęć teologii opartych na konsensualizmie czy synkretyzmie.

Intensywnie postępująca dzięki globalizacji autonomizacja kultury masowej, ulegając trendom postmodernizmu i pseudodemokracji, wyraża się w rezygnacji wobec naśladownictwa klasycznych wzorców, a wraz z nią – zrywa z teologiczną i filozoficzną tradycją niepodzielonego Wschodu i Zachodu pierwszego tysiąclecia. W ten sposób terażniejsze pokolenia coraz płycej osadzone są w klasycznej kulturze tekstualnej, a co za tym idzie – do niedawna oczywiste znaczeniowo archetypy literatury patrystycznej tracą swoją czytelność. Ta globalna tendencja kulturowa w konsekwencji boleśnie dotyka wspólnotowej i jednostkowej tożsamości chrześcijanina, ostatecznie prowadząc do zerwania nie tylko historycznego, ale rzeczywistego *continuum* między przeszłymi i współczesnymi pokoleniami chrześcijan, duchowej amnezji i śmierci. Krytyka zjawiska ekumenizmu jako trendu globalizacyjnego unaocznia, że paradygmat patrystyczny i związany z nim postulat rehellenizacji chrześcijaństwa jest niezbywalnym instrumentem przywrócenia zerwanej komunikacji między jego duchową tradycją a terażniejszością.

²⁸ Zob. S. Justinus Philosophus et Martyr, *Apologia secunda pro Christianis*, 10, PG 6, 460–461.

ANNA RAŻNY

KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC IDEOLOGII *GENDERYZMU*

Genderyzm (gender) jest uwarunkowaną ideologicznie nową koncepcją człowieka, określającą w ramach megatrendów globalnych nowy kierunek rozwoju współczesnych społeczeństw w sferze kulturowej, naukowej, społecznej, politycznej. Na powstanie tej ideologii złożyły się prace zbliżonych do ruchów feministycznych, psychoanalizy Zygmunta Freuda, marksizmu i neomarksizmu wielu lekarzy, psychiatrów, psychologów, socjologów, a także pisarzy i literaturoznawców. Wystarczy wymienić w tym miejscu Magnusa Hirschfelda, Wiliama Reicha, Margaret Sanger, Margaret Mead, Simone de Beauvoire, Johna Money’ a, Judith Butler. *Genderyzm* jest upowszechniany poprzez ustawodawstwo, szkolnictwo, psychologię, medycynę, kulturę, naukę. Powstało już wiele prac na temat tej ideologii. Stosunkowo mało mówi się jednak o jej zaistnieniu w nauce i szkolnictwie wyższym. W tej sferze pojawił się nade wszystko jako kierunek interdyscyplinarnych studiów *Gender studies*, z którymi powstały na Zachodzie równoległe tzw. *Queer studies*. Obydwa kierunki – bardzo zbliżone do siebie – mają charakter studiów interdyscyplinarnych: z pogranicza socjologii, filologii, psychologii, kulturoznawstwa. W Polsce *Gender studies* prowadzi m.in.: Uniwersytet w Białymstoku, Adama Mickiewicza w Poznaniu, Jagielloński, Łódzki, im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Pedagogiczny w Krakowie, Śląski, Szczeciński, Warszawski, Wrocławski, Instytut Badań Literackich PAN. Ostatnio dołączył do nich KUL. Oficjalnie przedmiotem tych studiów jest obalanie stereotypów związanych z płcią poprzez wykorzystanie osiągnięć różnych dyscyplin naukowych. Standardowy program takich studiów proponuje Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego:

Gender Studies – studia i badania nad problematyką społecznej i kulturowej tożsamości płci: opisują, analizują, dekonstruują wszystkie przesady związane ze stereotypami kobiecości i męskości. Tematyka ta dotyczy wszystkich dziedzin życia i nauki, uzupełnia akademicką wiedzę, „odczarowuje” mity, rozszerza perspektywę o spojrzenie

na dokonania całej ludzkości, a nie tylko męskiej połowy. *Gender Studies* stanowi krytykę kultury i niesie propozycje jej zmiany¹.

Już z tego wstępnego fragmentu prezentacji programu widać, że reklamowane studia nie tylko analizują i interpretują – „odczarowują” – istniejące „przesady” i „mity” dotyczące płci, ale również proponują nowe jej rozumienie na gruncie nauki. Ta bowiem miałyby sankcjonować nową politykę w odniesieniu do płci – dowolność jej zmiany z wszystkimi tego konsekwencjami w podstawowych sferach życia pojedynczej osoby i całego społeczeństwa. Do *genderowej* nauki i dydaktyki włączono różne dyscypliny – nade wszystko z zakresu nauk humanistycznych i społecznych – m.in. socjologię, psychologię, prawo, historię, teorię kultury. Wykładowca jest naukowym gwarantem proponowanych zmian, gdyż nie tylko ma się odwoływać do istniejących już w danej dyscyplinie rozwiązań, ale również pokazywać własne. Ta swoista metodyka oferowanych przedmiotów kształtuje z nich koherentną całość.

„Łączy je – piszą autorzy programu – wspólna perspektywa: wykładający prowadzą badania i analizują dokonania swojej dziedziny naukowej z perspektywy tożsamości płci. Studia stanowią nie tylko „uzupełnienie” dotychczasowej wiedzy o to, co było w niej pomijane z powodu wcześniejszego braku zainteresowania i braku badań na sytuacją kobiet, opisują oraz analizują panujące stereotypy związane z męskością i kobiecością, ale niosą też propozycje nowego spojrzenia na dotychczasową naukę i kulturę, które uzupełniają perspektywę obu płci”².

Brak odwołania do istotnych dla każdej dyscypliny naukowej o charakterze antropologicznym kategorii prawdy ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej jest dla *genderowej* nauki i dydaktyki znamienny. Nie może ona na ich gruncie być przywoływana, gdyż podważyłaby ich sens i cel. *Genderyzm* w tych dziedzinach, podobnie jak w kulturze, ukierunkowany jest bowiem nie na historię emancypacji kobiet i jej współczesne formy, lecz na zmianę statusu istnienia, zanegowanie własnej płci, a co za tym idzie – tożsamości i kształtowanie zupełnie odmiennej. Jego ideologom idzie nie o to, aby przedstawić prawdę o procesach kulturowych i społecznych, kształtowanych m.in. przez ideę równouprawnienia kobiet, ale o ich wyzwolenie z płciowości, zanegowanie istniejącej w nich naturalnej inklinacji do przekazywania życia. Zaznaczyć trzeba, że zanegowanie owo obejmuje również mężczyzn.

Przykładem tej ostatniej tendencji *genderyzmu* są podyplomowe studia *Gender Studies* im. Marii Konopnickiej i Marii Dulębianki w IBL PAN (VII edycja), które rozpoczęły się w październiku 2013 roku. Ich organizatorzy nie ukrywają, że mają one uczyć nowych postaw w odniesieniu do sfery „kobiecości” i „męskości”. Piszą:

Podyplomowe *Gender Studies* im. Marii Konopnickiej i Marii Dulębianki dostarczają interdyscyplinarnej wiedzy w zakresie społeczno-kulturowej tożsamości płci, pod-

¹ http://www.isns.uw.edu.pl/studia_podyplomowe_gender.php, (dostęp: 24.01.2014).

² Ibidem.

dają krytycznej analizie dotychczasowe przekonania o „naturze” człowieka i zwracają uwagę na to, co przemilczane, wypierane czy usuwane z kultury, nauki, społeczeństwa. Przelamując stereotypy kobiecości i męskości, *Gender Studies* proponują alternatywne projekty identyfikacyjne – „wolności od tożsamości” i „wolności do tożsamości”³.

Są to więc studia nastawione na kształtowanie nowej tożsamości – nade wszystko biologicznej, a w dalszej kolejności osobowej. Zmianę tożsamości *genderyzm* pozostawia wyborowi pojedynczej jednostki. Problematyka proponowanych zajęć, podobnie jak już przeprowadzonych, również nie uwzględnia zagadnień prawdy, bez której wykładane kwestie nabierają charakteru utopii bądź mitologii. Nie uwzględnia także istotnych dla koncepcji ucieczki od posiadanej tożsamości i kreowania nowej – zagadnień wolności, która zawsze obejmować musi nie tylko sam wybór, ale również odpowiedzialność za jego konsekwencje.

Prezentacja zajęć planowanych na rok akademicki 2013/2014 oraz przeprowadzonych w poprzednich latach obejmuje szereg problemów o charakterze społecznym, psychologicznym, kulturowym, politycznym w *genderowym* ujęciu. Jednocześnie autorzy programu mówią o takim samym ujęciu ważnych dyscyplin naukowych z obszaru humanistyki i nauk społecznych. *Genderowa* ich koncepcja jest przejawem ideologicznego wpływu na wymienione nauki:

Pierwszy semestr roku akademickiego 2013/2014 poświęcony będzie ogólnym zagadnieniom feminizmu, historii ruchu kobiecego oraz *genderowym* i *queerowym* ujęciom m.in. psychoanalizy, teologii, historii literatury, filozofii, antropologii. Oprócz zajęć kursowych w ramach studiów przewidziane są także zajęcia autorskie, szczegółowo rozwijające wybrane zagadnienie. W drugim semestrze tematyka zajęć będzie oscylować wokół konkretnej problematyki, np. w roku akademickim 2008/2009 była to męskość i jej kryzys, w 2009/2010 – lesbianizm, w 2010/2011 – cyberpunk i sztuki wizualne, 2011/2012 – biopolityka, 2012/ 2013 – ekofeminizm i *animal studies*. W nadchodzącej edycji będzie to backlash, a także *gender mainstreaming*⁴.

Jak każda ideologia, również *genderyzm* szkodzi nauce i dydaktyce. Zabija bowiem ich autonomię – instrumentalizuje ich treści, podporządkowując je pozanaukowym celom. Nauka zawsze posiada takie cele, dlatego ich wartościowanie jest warunkiem *sine qua non* jej rozwoju. Podstawowym kryterium weryfikacji jest dobro człowieka w świetle prawdy logicznej (epistemicznej), ontologicznej i aksjologicznej⁵. Pytanie podstawowe brzmi więc następująco: czy *genderyzm* służy prawdzie, a zarazem dobru człowieka? Czy nie uzurpuje sobie prawa do korygowania metafiz-

³ <http://ibl.waw.pl/pl/edukacja/0studia> – podyplomowe/podyplomowe-gender-studie, (dostęp: 27.01.2014).

⁴ Ibidem.

⁵ Por.: M. Krąpiec, *Był a prawda [w:] Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, P. Gondek, Lublin 2011.

zycznego wymiaru istnienia ludzkiego poprzez formułowaną wprost zachętę do nieuprawnionej ingerencji człowieka w sferze całkowicie zależnej od transcendentnego źródła istnienia – bytu samoistnego, Absolutu? Ukierunkowanie zajęć ze studentami na takie możliwości człowieka zaprzecza prawdzie ontologicznej. Jest utopią antropologiczną, próbą stworzenia nowego człowieka, która cechowała groźne ideologie społeczno-polityczne XX wieku – komunizm i niemiecki socjalizm narodowy.

Przeczy ponadto idei uniwersytetu, którego powszechność i uniwersalność w połączeniu z tradycyjną *universitas* – wspólnotą uczonych i uczących się – musi bazować na prawdzie i dobru człowieka. Wysłunięta przez Johna Newmana w XIX wieku koncepcja uniwersytetu jako miejsca dochodzenia do prawdy uniwersalnej jest aktualna szczególnie dzisiaj⁶. Dzisiaj bowiem nie tylko uniwersytet, ale również wszystkie inne sfery życia zostały poddane – według określenia Roberto de Matei – dyktaturze relatywizmu⁷. Dlatego ważne jest, aby uniwersytet jako miejsce dążenia do prawdy wspólnej wszystkim naukom – *universitas scientiarum* – nie oznaczał miejsca dowolności w jej traktowaniu, czy wręcz miejsca jej zaprzeczania. Zgodnie z ontologicznym obiektywizmem Newmana, prawda jest bowiem jedna, można ją natomiast poznawać na wiele sposobów.

Tymczasem uniwersytety stały się miejscem, które nie chroni nauki od wypaczonej prawdy czy jej negacji. Miejscem, w którym głoszona jest redukcjonistyczna wiedza o człowieku, nieadekwatna do osoby ludzkiej. Taka przemiana uniwersytetu oznacza jego kryzys czy wręcz upadek, na co zwracają uwagę prace poświęcone uniwersytetom końca XX wieku⁸. W ideologii *genderyzmu*, obejmującej nie tylko naukę i uniwersytety, ale również kulturę, widoczna jest jej wieloaspektowość, wiążąca się z przekroczeniem pola semantycznego angielskiego słowa *gender* – płeć – od którego wywodzi się *genderowa* koncepcja człowieka. W ścisłym powiązaniu ze znaczeniem tego słowa lansowana koncepcja człowieka oznaczałaby wyróżnianie istoty ludzkiej ze względu na jej płeć. *Genderyzm* jako trend kulturowy, naukowy, społeczny, polityczny, zdeterminowany jest przez ideologiczne ukierunkowanie. Wyraża je formuła nowego człowieka uzależniającego swą tożsamość od własnej woli wyboru płci, a co za tym idzie – związanych z nią ról utrwalonych w danej kulturze w postaci wzorców zachowań. Wybór taki oznacza odejście od roli, która w momencie narodzin człowieka został wpisana wraz z płcią w jego istnienie jako stała dana ontologiczna.

⁶ J. Newman, *Idea uniwersytetu*, przekł. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.

⁷ R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, przekł. P. Toboła-Pertkiewicz, E. Turlńska, Warszawa 2009.

⁸ Por. m.in. następujące prace: *Patologia i terapia życia naukowego*, red. J. Goćkowski, P. Kisiel, Kraków 1994; *Nauka, tożsamość i tradycja*, red. J. Goćkowski, S. Marmuszewski, Kraków 1995; *Idea uniwersytetu u schyłku tysiąclecia*, red. H. Samsonowicz, J. Sławiński, L. Szucki, Warszawa 1998; J. Goćkowski, *Uniwersytet i tradycja w nauce*, Kraków 1998; S. Kozyr-Kowalski, *Uniwersytet a rynek*, Poznań 2005. Warto w tym miejscu przypomnieć znakomitą analizę kryzysu humanistyki i towarzyszącego mu kryzysu uniwersytetów, jaką przedstawił Allan Bloom. Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przekł. T. Bieroń, Poznań 2012.

Oznacza zanegowanie właściwych osobie ludzkiej inklinacji, o których mówi antropologia personalistyczna. Przekreśla tym samym normę personalistyczną. Norma ta jest bowiem ściśle zależna od stosunku danej osoby nie tylko do innej osoby, ale również do własnego *ja*. Kazimierz Krajewski ujmuje ją następująco:

Aksjologiczny status osoby, nierozzerwalnie związany z jej statusem ontologicznym, to po prostu osoba jako dobro wsobne, czyli osobowa godność. K. Wojtyła ujął ją w postaci tzw. normy personalistycznej⁹.

Genderyzm neguje tę normę, nade wszystko w kulturze nastawionej na obraz człowieka zmieniającego swoją tożsamość i naturalne inklinacje, wyróżniającego się brakiem stałej danej ontologicznej, jaką jest na gruncie antropologii tożsamość osobowa obejmująca tożsamość płciową. Bohater *genderowej* literatury i filmu – homoseksualista, lesbijka, transseksualista – czy osoba uwikłana w homoseksualny związek partnerski, nie osiąga normy personalistycznej, gdyż cierpi na zaburzenia tożsamościowe. Z tego też powodu łatwo może się stać instrumentem w ręku inżynierów dusz, związanych z różnymi ośrodkami władzy, tracąc atrybuty osoby jako dobra ponadużytecznego, o którym mówi antropologia personalizmu. Píše na ten temat cytowany wyżej autor:

Prawda o osobie znajduje wyraz najpierw w postaci tzw. negatywnej formuły normy personalistycznej, zakazującej traktowania człowieka wyłącznie w kategoriach środka do celu. Formuła ta wskazuje, że w aspekcie aksjologicznym osoba jest nam dana jako dobro ponadużyteczne. Przerastając świat bytów naturalnych i artefaktów, istota ludzka wychodzi poza ich użyteczny charakter. Osoba domaga się bezinteresownego respektu, wykluczającego wszelkie instrumentalne traktowanie. Bezinteresowność działania jest wyznaczona ową szczególną cennieścią człowieka, czyli wspomnianą już godnością. Osoba okazuje się takim dobrem, że właściwym do niej odniesieniem jest miłość, rozumiana jako postawa woli traktowania osoby jako celu samego w sobie. Osobie należna jest miłość z racji bycia osobą¹⁰.

Cytat ten uświadamia nam, iż siłą działań *genderowego* człowieka jest postawa buntu wobec własnej tożsamości i związanej z nią godności. Godność bowiem – według teoretyków etycznego personalizmu – wynika ze świadomości człowieka, jaką wartość ma jego własna osoba, jaką „moc” ma jego bytowanie, czy inaczej: jakim dobrem jest owo bytowanie. Miejsce afirmacji bytowania zajmuje w świadomości *genderowego* człowieka bunt przeciwko naturze owego bytowania, w szczególności przeciwko wpisanym w nią inklinacjom, o których mówi etyczny personalizm. Jego teoretycy wyróżniają trzy inklinacje: do zachowania życia, do przekazywania życia

⁹ K. Krajewski, *Racjonalność etycznego personalizmu [w:] Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień. P. Gondek, Lublin 2011, s. 347..

¹⁰ Ibidem, s. 347–348.

i do rozwoju osobowego. Stanowią one gwarancję porządku dóbr, dzięki którym człowiek zachowuje status osoby i należną jej godność.

Natura i wpisane w nią inklinacje wyznaczają obiektywny porządek dóbr (*ordo bonorum*), stanowiący podstawę prawdziwości norm moralnych (*ordo caritatis*). Normy te stoją na straży takich dóbr, bez których nie ma respektu dla osoby¹¹.

Z ontycznego i ontologicznego punktu widzenia negacja inklinacji jest niczym nieuprawnionym roszczeniem o charakterze istnieniowym. W większości *genderowych* postaw manifestowanych w kulturze, polityce, sferze społecznej jest bowiem niezgodą na otrzymaną wraz z istnieniem stałą daną w postaci płci. Jest wyborem ról związanych z preferowaną płcią, oznaczającym nadawanie im statusu stałej danej ontologicznej, równoprawnej z tymi dwiema, które towarzyszą narodzinom człowieka jako mężczyzny i kobiety.

Wybór roli mężczyzny lub kobiety, poprzedzony zakwestionowaniem własnej płci, prowadzi do równouprawnienia na jej poziomie – jako jej równorzędnych – modeli życia homoseksualistów, lesbijek, biseksualistów, transseksualistów. Oznacza zarazem przekształcenie transgresji płciowej na poziomie odgrywanych ról w sposób życia, a nawet jego cel. Idea transgresji doprowadziła do narodzin *transgenderyzmu*, transseksualizmu czy transwestytyzmu jako modelu życia, usankcjonowanego samym tylko wyborem człowieka i legitymizowanego na poziomie prawodawstwa. Transgresja może być ukierunkowana również na model pozapłciowy, określanej słowami: *other, agender, intergender, trzeci rodzaj*.

Genderowa koncepcja człowieka zakłada nie tylko całkowitą swobodę seksualną i różnorodne układy i związki partnerskie, ale również przyjmowanie ich w społeczeństwie jako alternatywnych dla rodziny. Koncepcja równouprawnienia takich związków z rodziną jest świadomą anarchizacją życia w każdym jego wymiarze – nie tylko religijnym i wynikającym z niego moralnym. Na gruncie filozofii i myśli społecznej od czasów Arystotelesa wyróżnia się rodzinę jako podstawową komórkę każdego „państwa” (społeczeństwa) jako istniejącą z natury swej wspólnotę osób, realizujących dzięki niej swe podstawowe cele życiowe. Z tego punktu widzenia *genderowa* koncepcja człowieka podważa czy wręcz neguje teleologiczny charakter rodziny nie tylko na gruncie monoteistycznych religii, ale również na gruncie tradycji społecznej i politycznej ukształtowanej na gruncie europejskim. Zanarchizowaniu harmonijnych relacji w rodzinie rodzin, jak nazywał Arystoteles państwo-społeczeństwo przez nowy typ związków – quasi małżeństw towarzyszy zakłamaną wizją człowieka, przekreślająca prawdę ontologiczną i wnosząca załamanie porządku moralnego.

Na początku drugiej dekady XXI wieku Kościół katolicki zajął zdecydowane, krytyczne stanowisko wobec ideologii *genderyzmu*. Papież Benedykt XVI na spotka-

¹¹ Ibidem, s. 352.

niu z przedstawicielami Kurii Rzymskiej 21 grudnia 2012 roku uznał za szczególnie groźne dla człowieka „odrzucając płciowość jako fakt danego w akcie stwórczym” i traktowanie jej jako autonomicznie wybranej roli społecznej oraz kulturowej¹². Podkreślił jednocześnie, że odrzucenie danej człowiekowi płciowości oznacza zanegowanie Boga. Oznacza także zanegowanie tak ważnych dla ludzkiej egzystencji osób, jak ojciec, matka, syn, córka. *Genderyzm* jest – wskazał Benedykt XVI – głęboko błędny. Jest rewolucją antropologiczną, mającą na celu wyzwolenie człowieka z jednej strony z ukonstytuowanej przez naturę jego cielesności, z drugiej – z dualizmu mężczyzna – kobieta ustanowionemu w wizji biblijnej jako fakt towarzyszący stworzeniu człowieka. *Genderyzm* jest więc aktem buntu wymierzonym w Boga-Stwórcę, zaś wybór płci antropologiczną manipulacją.

W wystąpieniu tym Benedykt XVI powołał się na wielkiego rabina Francji – Gillesa Bernheima, który w *genderyzmie* upatruje wielkie zagrożenie dla rodziny. Jako głowa kościoła katolickiego również uznał tę nową koncepcję człowieka i nową filozofię seksualności za uderzenie w rodzinę. Nie tylko rodzice utracili w niej swoje miejsce, ale również potomstwo, które na gruncie prawa z podmiotu staje się przedmiotem, do którego osoby wybierające płeć jako rolę roszczą sobie prawo. Z ich perspektywy dziecko można sobie „sprokurować”. Na poziomie *genderyzmu* dochodzi w ten sposób do podwójnego odrzucenia godności człowieka: jako istoty stworzonej przez Boga i jednocześnie będącej obrazem Boga, a także jako podmiotu prawa.

W tym samym duchu wypowiadają się episkopaty Kościoła katolickiego w poszczególnych krajach Europy zachodniej. Na uwagę zasługuje m.in. stanowisko episkopatu Hiszpanii i Francji – państw sankcjonujących ideologię *gender* i *genderową* koncepcję człowieka w wymiarze ustawodawczym. Episkopat Hiszpanii od uchwalenia ustawy o związkach homoseksualnych w 2005 roku regularnie występuje z ich krytyką, domagając się jednocześnie przywrócenia znaczenia małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety oraz prawnej ochrony rodziny. W związku z zatwierdzeniem przez Trybunał Konstytucyjny Hiszpanii małżeństw homoseksualnych Konferencja Biskupów Hiszpanii wydała w grudniu 2012 roku dokument *Prawda o ludzkiej miłości. Wskazania na temat miłości małżeńskiej, ideologii płci (gender) i prawa rodzinnego*¹³. Biskupi hiszpańscy podkreślają w nim, iż w ich kraju dokonywane jest zniszczenie małżeństwa i rodziny na drodze prawa. Ostrzegają jednocześnie przed groźnymi skutkami tego procesu i domagają się prawa chroniącego małżeństwo kobiety i mężczyzny oraz rodzinę. Ponownie zabrali głos w sprawie *gender* w czasie wiosennej sesji plenarnej episkopatu. Jego przewodniczący, kardynał Antonio Maria Rouco Varela – w wystąpieniu otwierającym sesję 15 kwietnia 2013 r. – ponownie

¹² Cyt za: *Papież: obrona Boga, obrona człowieka i gender*; <http://webcache.googleusercontent.com/serach>, (dostęp: 28.01.2014).

¹³ Vide: <http://www.niedziela.pl/artukul/3370/Hiszpania-Biskupi> – o naturalnym, (dostęp: 28.01.2014).

zwrócił uwagę na niszczące pojedynczego człowieka i całe społeczeństwo *genderowe* ustawodawstwo, które nie chroni życia ludzkiego, małżeństwa kobiety i mężczyzny oraz rodziny. Kardynał Rouco Varela, znany także jako prawnik, stwierdził, iż ustawodawstwo to „opiera się na absurdzie etycznym i juredycznym”¹⁴. Wystąpił też z żądaniem przywrócenia dawnej definicji małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny oraz w obronie prawa dzieci do posiadania ojca i matki. Ważnym momentem wystąpienia przewodniczącego episkopatu Hiszpanii było wyrażanie oczekiwania, iż przywrócona będzie wolność nauczania w hiszpańskich szkołach, sankcjonująca prawo rodziców do wyboru formacji etycznej i religijnej swoich dzieci. Wolność ta jest bowiem pogwałcona przez narzucanie przedmiotów uczących relatywizmu i narzucających ideologię *gender*.

Z równie ostrą krytyką *gender* występują biskupi francuscy. Kardynał Andre Vingt-Trois, otwierając 16 kwietnia 2013 r. wiosenne zgromadzenie plenarne Konferencji Biskupów Francji w Paryżu, podkreślił, że Francja przeżywa „inwazję teorii *gender*”¹⁵. Inwazja ta jest według niego „pokusą odrzucenia jakiegokolwiek różnicy płci”. Ostrzegł, iż jest to ideologia, która występuje przeciwko chrześcijańskiej wizji człowieka. *Gender* jako taka ideologia legła u podstaw francuskiej ustawy o „małżeństwie dla wszystkich”, legalizującej małżeństwa jednopłciowe i przyznającej im prawo do adopcji dzieci.

Również episkopat Polski w obronie małżeństwa i rodziny przed ideologią *gender* wydał list z 24 września 2012 roku na XXVII niedzielę zwykłą, w którym z całą stanowczością podkreśla, iż małżeństwo jest związkiem kobiety i mężczyzny i tylko taki związek stanowi fundament rodziny, w której dzieci mają zagwarantowane prawo do posiadania matki i ojca. Z kolei biskup Wojciech Polak – sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski w wywiadzie udzielonym na początku stycznia 2013 roku portalowi *Wiara.pl* przestrzegł przed *gender* jako ideologią niszczącą koncepcję rodziny i społeczeństwa. Wywiad ten był jednocześnie komentarzem do przemówienia Benedykta XVI do Kurii Rzymskiej, o którym była wcześniej mowa. „Benedykt XVI wykazuje – podkreśla biskup W. Polak – że kryzys rodziny, jaki obserwujemy w dzisiejszym świecie, nie dotyczy tylko rozumienia ludzkiej wolności, choćby w zakresie trwałości związku małżeńskiego, wierności. Problem związany z *gender* jest osadzony znacznie głębiej. Papież tłumaczy, że stawką tu jest wizja rozumienia człowieczeństwa: co naprawdę znaczy być człowiekiem?”¹⁶.

W podobnym duchu przedstawia *genderyzm* ks. arcybiskup Henryk Hoser – przewodniczący Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski.

¹⁴ Vide: *Narzucają gender – info.wiara.pl*, <http://webcache.googleusercontent.com/search>, (dostęp: 28.01.2014).

¹⁵ Vide: *Francja: „inwazja teorii gender”*, <http://www.gedlek.pch24.pl/francja---inwazja-teorii-gendeer-,14152,i.html>, (dostęp: 27.01.2014).

¹⁶ Vide: *Sekretarz Episkopatu o ideologii gender – ekai.pl*, <http://webcache.usercontent.com//serach>, (dostęp: 27.01.2014).

W referacie *Ideologia gender a prawda o człowieku*, wygłoszonym 21 marca 2013 r. na konferencji *Rewolucja genderowa*, zorganizowanej przez WSKSiM w Toruniu, podkreślił, iż *gender* zasłania prawdę o człowieku, walczy z nią, nasycą ją fałszem ontologicznym, aksologicznym epistemologicznym. To samo podkreśla również w wywiadzie, jakiego udzielił „Naszemu Dziennikowi” 16 lutego 2013 r. Stawia tutaj tezę, iż *gender* jest ideologią groźniejszą od marksizmu. Wskazuje też na jej korzenie: radykalny feminizm lat 70. i 80 XX wieku. Przypomina, iż środowiska feministyczne i Międzynarodowa Federacja Planowania Rodzicielstwa zaproponowały na konferencji ludnościowej w Pekinie w 1995 roku wprowadzenie *gender* do polityki społecznej. Zauważył, że ideologia ta narzuca tzw. *gender mainstreaming*. Jest to „swego rodzaju strumień działań medialnych, ekonomicznych, politycznych, których zadaniem jest ugruntowanie tej ideologii w społeczeństwie poprzez zaakceptowanie jej, by potem stanowić podstawę działań polityczno-społecznych i przekształcić podstawowe więzi międzypersonalne.”¹⁷ Twórcy tej ideologii – podkreśla ks. abp. Hoser – narzucają pogląd, iż nie płeć biologiczna determinuje to, czy dana osoba jest mężczyzną czy kobietą, ale rodzaj roli wybranej przez tę osobę. Rola ta zmienia ma tożsamość osobową, kulturową, społeczną. *Gender* jest „konstrukcją” myślową, która stała się podstawą programów politycznych i społecznych narzucających równość i równorzędność wszystkich orientacji seksualnych oraz ich związków, które traktowane są jako równorzędne.

Genderowa koncepcja człowieka przede wszystkim usuwa z wymiaru istnienia ludzkiego Boga i wszelką transcendencję.

Musimy – mówi ks. arcybiskup Hoser – sobie uświadomić, że ideologia *gender* pojawiła się dużo wcześniej, bo podczas ewolucji cywilizacji atlantyckiej, przynajmniej od oświecenia do dzisiaj. Jej celem jest zniwelowanie wszystkich zewnętrznych determinantów człowieka. Odbывается się to przez usunięcie Boga, a następnie natury. (Specyficzna natura człowieka odbiega od świata zoologicznego w sposób zupełnie nieprawdopodobnie daleki: dostrzegają to również genetycy.) O człowieku, który zostaje ogołocony z Boga, z wymiaru transcendentnego, ogołocony z pojęcia natury ludzkiej, która jest wspólnym mianownikiem całej ludzkości, ma decydować kultura, w której żyje¹⁸.

Jak z tej wypowiedzi wynika, determinacją ma być wybrana płeć kulturowa – czynnik, który tworzy sam człowiek. W tej perspektywie staje się on dla siebie stwórcą, co oznacza rewolucję antropologiczną.

Bardzo istotny w cytowanym wywiadzie jest aspekt kulturowo-społeczny *genderyzmu*. Jak podkreśla ks. arcybiskup, z jednej strony człowiek wybiera płeć jako

¹⁷ *Gender groźniejsze od marksizmu*, Z JE ks. abp. Henrykiem Hoserem, przewodniczącym Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski, ordynariuszem warszawsko-praskim, rozmawia Małgorzata Jędrzejczak, „Nasz Dziennik”, 18 lutego 2013, Nr 41 (4580).

¹⁸ Ibidem.

funkcję kulturową, z drugiej walczyć ma z funkcjami niepożądanymi w tej ideologii, utrwalonymi w kulturze, ale związanymi z płcią człowieka w pisaną w jego naturę, nie zaś wytworzoną wyłącznie przez kulturę. Jest to widoczne zwłaszcza w odniesieniu do kobiet i rodziny. Funkcje związane z rolą żony i matki są w ideologii *gender* traktowane jako obciążające, degradujące. W wymiarze psychologicznym *gender* ma pobudzać nie tylko negacje tych ról, ale również nienawiść do nich. Dlatego ideologia ta głosi wyzwolenie kobiet z tych funkcji. Idea wyzwolenia stanowi w każdym przypadku *genderowym* nieusuwalną część jego paradygmatu: *gender* wyzwala od władzy Boga, transcendencji, stałej danej ontycznej, jaką stanowi płeć człowieka wpisana w jego naturę, wreszcie z funkcji związanych z tą ostatnią i wpisanych w funkcję kulturową. Idea wyzwolenia nabiera w wymiarze kulturowo-społecznym charakteru walki klasowej. Zwraca na to uwagę arcybiskup Hoser, traktujący *genderyzm* jako nową formę marksizmu.

Ideologia *gender* jest pochodną marksizmu i nie wolno zapominać, że jest to nowy sposób walki klas. Z tym, że klasami stają się kobiety i mężczyźni. Proletariatem są kobiety, a mężczyźni są posiadaczami, kapitalistami, którzy proletariat uciskają. Największą krzywdę, jaką radykalny feminizm wyrządza kobiecie, jest jej maskulinizacja. W efekcie sprowadza się kobietę do tego, by mogła zastąpić mężczyznę. Jest to niezgodne z jej naturą. Maskulinizacja istniała w marksizmie. Była bardzo silną cechą ideologii stalinowskiej. Dzisiaj ogłasza się z triumfem, że kobiety mogą działać w jednostkach armii, uczy się je zabijać ludzi. A przecież mija się to z powołaniem kobiety, by dawać życie, a nie żeby je niszczyć¹⁹.

Na szczególną uwagę zasługuje sformułowana w tym wywiadzie teza, iż *gender* jest groźniejsze od marksizmu. Arcybiskup Hoser słusznie konkluduje, iż *gender* idzie dalej niż marksizm w budowie nowej antropologii, w koncepcji nowego człowieka – nie wnikał bowiem tak głęboko w jego świadomość. Pragnął ją podporządkować zrodzonej z marksizmu ideologii komunistycznej i kontroli władzy, ale nie sięgał istoty jego natury w odniesieniu do płci. Widać to na przykładzie rodziny, która komunizm chciał poddać kontroli państwa. Natomiast *gender* dąży do jej dekonstrukcji i zbudowania na jej miejsce zupełnie nowej struktury – homoseksualnych związków partnerskich, związków. Tradycyjna rodzina – zwraca uwagę arcybiskup – jest traktowana jako jeden wielki kłopotliwy stereotyp, od którego trzeba wyzwolić jej członków: ojca, matkę, dzieci. Ideologowie *genderyzmu* głoszą, że tradycyjna rodzina jest opresyjna: posiada bowiem sztywne ramy, które hamują indywidualny rozwój jej członków, nade wszystko dzieci.

Te same tezy w odniesieniu do genderyzmu zawiera ogłoszony 10 miesięcy później *List Pasternski Episkopatu Polski do duszpasterskiego wykorzystania w Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku* (29.12.2013). Biskupi podkreślają nade

¹⁹ Ibidem.

wszystko negatywny, rewolucyjny charakter antropologii *genderowej* i negatywna aksjologię:

Genderyzm promuje zasady całkowicie sprzeczne z rzeczywistością i integralnym pojmowaniem natury człowieka. Twierdzi, że płeć biologiczna nie ma znaczenia społecznego, i że liczy się przede wszystkim płeć kulturowa, którą człowiek może swobodnie modelować i definiować, niezależnie od uwarunkowań biologicznych. Według tej ideologii człowiek może siebie w dobrowolny sposób określać: czy jest mężczyzną czy kobietą, może też dowolnie wybierać własną orientację seksualną. To dobrowolne samookreślenie, które nie musi być czymś jednorazowym, ma prowadzić do tego, by społeczeństwo zaakceptowało prawo do zakładania nowego typu rodzin, na przykład zbudowanych na związkach o charakterze homoseksualnym²⁰.

List... zwraca uwagę na wieloaspektowość *genderyzmu*, pociągającą za sobą nie tylko różnorodne zagrożenia – w sferze moralności, kultury, życia społecznego – w wymiarze zarówno osobowym, jak i wspólnotowym, ale również promującą postaw nieodpowiedzialności, o której była wyżej mowa.

Niebezpieczeństwo ideologii *gender* wynika w gruncie rzeczy z jej głęboko destrukcyjnego charakteru zarówno wobec osoby, jak i relacji międzyludzkich, a więc całego życia społecznego. Człowiek o niepewnej tożsamości płciowej nie jest w stanie odkryć i wypełnić zadań stojących przed nim zarówno w życiu małżeńsko-rodzinnym, jak i społeczno-zawodowym. Próba zrównania różnego typu związków jest *de facto* poważnym osłabieniem małżeństwa jako wspólnoty mężczyzny i kobiety oraz rodziny, na małżeństwie zbudowanej. [...] Kościół w żaden sposób nie zgadza się na poniżanie osób o skłonnościach homoseksualnych, ale równocześnie z naciskiem podkreśla, że aktywność homoseksualna jest głęboko nieuporządkowana oraz że nie można społecznie zrównywać małżeństwa będącego wspólnotą mężczyzny i kobiety ze związkiem homoseksualnym²¹.

Zdecydowanie krytyczne stanowisko wobec *genderyzmu* zajął także episkopat Słowacji w *Liście Pasterskim na pierwszą niedzielę Adwentu 2013*. Ton tego listu utrzymany jest w duchu wierności Ewangelii. Dlatego też na pierwszy plan jego interpretacji wysuwają się słowa-klucze wyrażające konsekwencje, jakie wynikają z nieprzestrzegania ewangelicznej nauki: Sodoma, kara Boska:

Zwolennicy kultury śmierci lansują nową ideologię *gender*, głoszącą równość płci. Człowiekowi, który słyszy o tym po raz pierwszy, może się wydawać, iż chodzi o równe prawa i godność mężczyzny oraz kobiety. [...] ...te grupy, poprzez postulat tzw. równości płci realizują coś zupełnie innego. Oni chcą nas przekonać, że nikt z nas nie jest z natury mężczyzną lub kobietą. Nie chcą uznać tożsamości mężczyzny i kobiety, prawa

²⁰ <http://episkopat.pl/dokumenty/5545.1>, *List_pasterski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny...*, (dostęp: 30.01.2014).

²¹ *Ibidem*.

do małżeństwa kobiety z mężczyzną [...] na równi z małżeństwem chcą postawić wspólnotę dwóch mężczyzn i dwóch kobiet. To tworzy rodzaj Sodomy. Jest to kpina z woli Bożej i ściągnie na nas karę Boską²².

Równie ważne – obok religijnych i eschatologicznych konsekwencji wdrażania ideologii *genderyzmu* – jest w cytowanym liści Episkopatu Słowacji wskazanie jego powiązań z cywilizacją śmierci, przed którą przestrzegał Jan Paweł II.

Podsumowując, należy zwrócić uwagę na najważniejsze aspekty krytyki *genderyzmu* ze strony kościoła katolickiego: antropologiczny, epistemologiczny, aksjologiczny (moralny) kulturowo-społeczny. Aspekt antropologiczny uzyskuje w prezentowanej przez kościół katolicki wykładni *genderyzmu* znaczenie fundamentalne, dotyczy bowiem nie tylko sensu i celu życia ludzkiego, ale również jego metafizycznych źródeł. Z kolei aspekt epistemologiczny uwydatnia zawarte w tej ideologii zaprzeczenie prawdy ontologicznej (związanej z wymiarem ludzkiego istnienia) i aksjologicznej (ukierunkowanej na realizowane przez człowieka wartości) wartości. Aspekt kulturowo-społeczny ukazuje natomiast nie tylko narzucane przez *genderyzm* zaburzenia naturalnych funkcji i inklinacji człowieka związanych z płcią, ale również związane z nimi zaburzenia rodziny będącej podstawową komórką społeczną.

Jest to krytyka całościowa, spójna, logiczna – dobrze uargumentowana. Ma znaczenie historyczne. Ostrzega bowiem przed największym współczesnym zagrożeniem ludzkości – ideologią prowadzącą do jej unicestwienia.

²² <http://www.pch24.pl/episkopat-slowacji-gender-sciagnie-na-nas-kare-boska->, 19553, i..., (dostęp: 31.01.2014).

ИЕРОМ. СИМЕОН (ТОМАЧИНСКИЙ)

ИДОЛ ПОЛИТКОРРЕКТНОСТИ И САМОУБИЙСТВО ЕВРОПЫ

Существует ряд имен, составляющий своего рода алфавит европейской культуры. Это писатели, ученые, мыслители, которые сформировали европейскую цивилизацию, без которых мы не можем представить себе ее бытия. Одним из таких столпов без сомнения является Данте Алигьери.

Не так давно комиссия европейских экспертов, возглавляемая итальянкой Валентиной Серени, изучив Данте в правовой перспективе, заключила, что „Божественная Комедия” должна быть исключена из школьных программ, поскольку содержит в себе „элементы расизма”¹.

Произведение Данте не может пройти цензуру современного политкорректного сознания. В чем же причина? Главные обвинения, выдвигаемые в адрес Данте, таковы: антисемитизм, исламофобия и гомофобия. Остановлюсь на последних двух.

Исламофобия Данте выражается в его изображении Магомета, который пребывает в восьмом круге ада как зачинщик раздора. В аду у Данте, в седьмом круге, мучаются также и гомосексуалисты, которых он именует содомитами и классифицирует их грех как „бунт против природы”. Это, по терминологии Данте, насильники над естеством. Вердикт современного политкорректного сознания: гомофобия.

Теперьшнее требование запретить Данте исходит от того понимания политкорректности, которое возобладаало в наше время. Между тем, идея свободы человека (а значит и его права на выбор), а также учение о равенстве и братстве всех людей – это фундаментальные утверждения христианства.

„Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными”. Ин 8:32 „К свободе призваны вы, братия”, говорит апостол Павел

¹ О. Седакова, *Дело Данте*, <http://www.pravmir.ru/delo-dante/>, дост. 13.12.2013.

(Гал 5:13). Свобода человека – один из фундаментальных постулатов христианства, это революционная идея, неведомая античности.

Теперь о равенстве. „Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе” (Гал 3:28). Перед Богом все люди равны.

Сама идея достоинства человека имеет безусловно христианское происхождение. Ни одна другая традиция не поставила на вершине всех ценностей человеческую душу, ее гибель или спасение. Евангелие утверждает, что весь мир не стоит одной человеческой души.

Вот как описывает это явление поэт и культуролог Ольга Седакова: „В наши дни предпочитают говорить не столько о „достоинстве”, сколько о „правах” человека, но смысл этих „прав”, в сущности, тот же: защита достоинства отдельного человека перед лицом безличных инстанций. За окончательное утверждение этих прав как необсуждаемой и всеобщей, уже формальной нормы, заплачено катастрофическим опытом тоталитаризма XX века”².

Действительно, после кровавых революций, после жестоких бесчеловечных режимов, после страшных мировых войн XX столетия, наконец-то вроде бы задумались о простом человеке, о защите его прав и свобод. Идея политкорректности при первом поверхностном взгляде может показаться вполне праведной: никого не обидеть, не задеть, не оскорбить. Ведь поначалу этот термин как будто обозначал запрет на использование агрессивной или pejоративной лексики, а также соответствующего поведения. „Маленький человек” нуждается в защите – этому всегда учила нас, в частности, русская литература.

Однако на поверку идея политкорректности оказывается новой тоталитарной идеологией, призванной не помочь человеку, а совершенно поработить и сокрушить его. Она навязывает полный пересмотр культурного наследия и радикальное искоренение какой-либо аксиоматики из жизни людей.

Несколько лет назад русский писатель-диссидент Владимир Буковский, живущий в Великобритании, посетил Болгарию по приглашению тамошних издателей. Его выступление перед читателями было посвящено критике идеологии „политкорректности”. „Политкорректность как международное явление началось с 1990-х, но как движение оно существовало и раньше, я впервые с нею столкнулся в 1983 или 1984 году. Я шел в свою лабораторию, а навстречу по лестнице спускались две девушки, я придержал для них дверь. Они поглядели на меня с презрением и сказали: „Мужская шовинистическая свинья”.

Буковский рассказал, что в Англии отменили все рождественские общественные мероприятия: британский флаг содержит крест св. Георгия, а это якобы обидит мусульман, напомнив им о крестовых походах. При этом сами мусуль-

² Ibidem.

мане ничего подобного не требуют. „Мусульманин, который держит лавочку недалеко от моего дома, вывесил в витрине флаг с крестом, чтобы продемонстрировать, что он не согласен с этим запретом...”

Буковский привел в пример Шекспира, который подвергается в наше время жестокой цензуре. Обвинения таковы: „Венецианский купец” – антисемитизм, „Отелло” – расизм, „Укрощение строптивой” – сексизм... Одна учительница в Лондоне отказалась вести свой класс на „Ромео и Джульетту”, назвав спектакль «отвратительным гетеросексуальным зрелищем”.

Вывод Буковского таков: „мы имеем дело с серьезной идеологией, которая под вывеской политической корректности пытается разрушить наше общество... Это – новая, злейшая версия марксизма”³.

Знакомясь с такими событиями, как «дело Данте», «вынос Распятый», запрет носить крест, мы можем констатировать, что политкорректность становится новой тоталитарной идеологией...

Давайте обратимся к Франции, где борьба с „исламофобией” и „гомофобией” уже принесла свои плоды. Несколько десятилетий назад французы, как вы все хорошо знаете, начали принимать жителей своих бывших колоний из стран Магриба, которые в подавляющем большинстве являются мусульманами. И не просто принимать, а предоставлять им и их семьям сказочные условия жизни, которые и не снились коренным жителям. При этом последовательно закрывались глаза на все отрицательные стороны этого процесса, на агрессивное поведение приезжих и их нежелание принимать культуру и обычаи той страны, которая их приютила. Политика „инкультурации” с треском провалилась, а требования политкорректности лишь усугубили этот процесс.

О том неизбежном итоге, к которому ведет подобная политика, рассказывает вышедшая несколько лет назад в России антиутопия. Это роман Елены Чудиновой „Мечеть Парижской Богородицы”⁴.

Фабула проста и взята как будто из не столь давней истории – периода господства Османской империи. Власть во Франции принадлежит исламистам, действуют нормы шариата, „неверные” почитаются людьми второго сорта, которым закрыт путь в общественную жизнь, при подозрительном поведении они безжалостно истребляются. Поэтому некоторые становятся „криптохристианами”, а другие уходят в катакомбы. Единственным отличием французских христиан 2048 года выглядит наличие движения Сопrotивления, причем вооруженного и неплохо организованного.

³ В. Буковский, *Политкорректность хуже ленинизма*, <http://regions.ru/news/2242306/>, дост. 13.12.2013.

⁴ Е. Чудинова, *Мечеть Парижской Богородицы*, Москва 2005. Издание на польском языке: *Meczeta Notre Dame: Rok 2048*. – Warszawa 2012.

Как бы невероятно это ни казалось, но это вполне возможный сценарий будущего. Если христианская Европа не будет защищать своих ценностей, то ей навяжут ценности совершенно иные и силой заставят их принять, уже без всякой политкорректности.

Важно отметить, что нигде не встретить термина „христианофобия”; характерная черта политкорректности – ее одноколейность, направленность в одну сторону: недаром ее сравнивают с марксистско-ленинским учением, с „единственно правильным курсом”.

Это что касается исламофобии. Теперь о гомофобии.

Когда в начале 2013 г. правительство Франции объявило о намерении узаконить однополые браки, это вызвало массовые протесты населения. Подчеркну, что дело происходит во Франции – стране крайне толерантной, либеральной.

13 января 2013 г. на улицы Парижа вышло около миллиона манифестантов. Судя по французским блогам, силы правопорядка признают эту цифру, хотя официальные данные искусственно занижены. Это стало наиболее массовым выражением общественного протеста во Франции за последние 30 лет. Тем не менее президент Франции Франсуа Олланд 18 мая подписал закон о легализации однополых браков в стране и разрешении таким парам усыновлять детей. Французская Республика стала 14-й страной в мире, легализовавшей такие супружеские союзы. Первый брак по новому законодательству уже заключен в начале июня. 24 мая протесты продолжились – снова на улицы Парижа вышло более миллиона человек. Несмотря на то, что министерство внутренних дел пугало граждан беспорядками, провокациями, люди приходили с детьми, приезжали из других городов. Провокации действительно были – но, как выяснили с помощью съемок мобильными телефонами и социальных сетей, провокации и поджоги устраивали не экстремисты, а переодетые полицейские. Французы вышли на улицу с плакатами „Мне нужны папа и мама”, с лозунгами „защитим семью”. Скандировали: „un père, un emère, c'est élémentaire!” („папа и мама – это так просто”). Это уже назвали французским Соппротивлением.

Вот что писала французская газета „Фигаро” от 26 мая 2013 г.: „Государственные службы предусмотрели три свидетельства для разных семей: гетеросексуальных, для женской пары, для мужской пары. Из соображений экономии, в дальнейшем будет изготовлено свидетельство единого образца, адаптированное для всех типов семей, а остатки старых свидетельств будут использованы для браков между мужчиной и женщиной”⁵. Это значит, что „свидетельство единого образца” будет отражать „политкорректную” версию, то есть понятия муж и жена, папа и мама исчезнут из официального оборота. Останутся „родитель

⁵ A. Fremont, *Les grande dates du mariage pour tous*, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/05/17/01016-20130517ARTFIG00666-les-grandes-dates-du-mariage-pour-tous.php>, доct. 13.12.2013.

номер 1” и „родитель номер 2”, независимо от желания людей. Более того, вводится целая „теория полов” – никто не рождается мужчиной или женщиной, а должен сам это выбрать в процессе взросления. Подобные идеи будут преподавать в школе, и всех детей, независимо от желания их родителей, начнут воспитывать в таком духе. То есть теперь речь идет не о том, чтобы терпимо относиться к людям, которые добровольно выбрали противоестественные отношения, а о том, что обычные нормальные люди, подавляющее большинство, лишается права даже на то, чтобы называться папой и мамой. Они не смогут учить своих детей нормальным отношениям в семье, поскольку это объявляется „гомофобией”.

Вот к чему приводит процесс обработки общества в духе политкорректности. Каждый должен поклониться идолу политкорректности – иначе он будет извергнут из общества, объявлен вне закона...

22 марта 2013 г. новый Римский Папа Франциск I, на встрече с дипломатическим корпусом сказал знаменательные слова, поставив диагноз современной Европе: „*la poverta spirituale dei nostri giorni*” („духовная бедность нашего времени”). Вот что сказал понтифик: „Не может быть подлинного мира без истины, не может быть подлинного мира, если каждый руководствуется своими собственными критериями, если каждый действует исходя лишь из собственного блага, не заботясь о благе других, о благе всех, на основе тех принципов, которые являются общими для человеческой природы”⁶.

Французского президента также зовут Франсуа, то есть Франциск. Два Франциска ныне представляют два противоположных видения Европы, два варианта ее будущего. Либо Европа пойдет по пути дальнейшей дехристианизации, дальнейшего расчеловечивания человека, отказа от своего наследия и своего призвания. И это будет означать самоубийство Европы. Либо Европа найдет в себе силы отвергнуть навязанную ей тоталитарную идеологию политкорректности и вернется к осознанию своей христианских корней. И это будет возрождением Европы. Выбор этого пути зависит от каждого из нас.

⁶ Pope Francis, *No peace without truth*, http://www.youtube.com/watch?v=wf_Sh0XcRj4, дост. 13.12.2013.

KATARZYNA WALASEK

DYPLOMACJA, GEOPOLITYKA, RELIGIA W POGLĄDACH EDMUNDA A. WALSHA

Niniejszy artykuł poświęcono postaci Edmunda Walsha – pochodzącego ze Stanów Zjednoczonych jezuickiego duchownego. Celem jest zaprezentowanie sylwetki i dorobku Walsha, którego działalność opierała się zarówno na poczynaniach na polu dyplomatycznym, jak i na badaniach nad myślą geopolityczną i jej implementacją w obszarze polityki zagranicznej i obronnej państw.

Edmund Walsh wydaje się postacią wyjątkową, człowiekiem, który potrafił niezwykle trafnie odpowiadać na wyzwania, jakie stawiał przed nim i jemu współczesnymi dynamicznie przeobrażający się świat. Stąd, by w sposób pełny spojrzeć na dokonania Edmunda Walsha, należy wprawdzie odnieść się do specyfiki czasów, w jakich przyszło mu dorastać oraz wkraczać w dorosłość. Przyszły uczyony pochodził z rodziny o irlandzkich korzeniach, która jedno pokolenie wstecz wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych. Urodził się w 1885 roku w Bostonie w stanie Massachusetts. Tam też uczęszczał do szkoły średniej. W 1902 roku rozpoczął naukę w Seminarium Jezuickim Św. Jana (*Saint John's Church and College*) w miasteczku Frederick, Maryland, którą następnie pogłębił edukacją na poziomie uniwersyteckim¹.

W 1918 roku Walsha mianowano dziekanem jednego z kolegiów – Kolegium Sztuki i Nauki (*College of Arts and Sciences*) Uniwersytetu Georgetown², z którym już wcześniej był związany. Jednak to następny, 1919 rok przyniósł przełom zarówno w życiu naukowym samego Walsha, jak i w edukacji wyższej Stanów Zjednoczonych. Z inicjatywy duchownego powstała pierwsza na skalę kraju jednostka kształcąca stu-

¹ Wszystkie wiadomości biograficzne dotyczące lat młodości Edmunda Walsha pochodzą z artykułu: M. Patulli Trythall, *The Little Known Side of Fr. Edmund Walsh. His Mission to Russia in the Service of the Holy See*, "Studi sull'Oriente Cristiano", vol. 14/1, 2010, p. 159–160.

² Uniwersytet Georgetown (Georgetown University) – prowadzony przez Jezuitów najstarszy katolicki uniwersytet w Stanach Zjednoczonych zlokalizowany w Waszyngtonie. Jego korzenie sięgają roku 1634, a w obecnej postaci funkcjonuje od 1789. Więcej informacji na oficjalnej stronie uniwersytetu: <http://www.georgetown.edu/about/index.html>, (dostęp 20.09.2013).

dentów w zakresie służby w dyplomacji oraz kariery w biznesie na poziomie międzynarodowym – Szkoła Służby Zagranicznej Uniwersytetu Georgetown (*School of Foreign Service*), którą w 1958 roku przemianowano na Szkołę Służby Zagranicznej im. E. Walsh (*Edmund A. Walsh School of Foreign Service*)³.

Lata, w których Walsh dorastał oraz okres do 1919 roku czyli założenia wspomnianej Szkoły Służby Zagranicznej, stanowiły bezsprzecznie czas przeobrażeń zarówno dla Stanów Zjednoczonych, których obywatelem był uczony, jak i dwóch państw, kluczowych dla jego przyszłej drogi życiowej: Rosji oraz Meksyku.

Stany Zjednoczone wciąż poszerzały swój zasięg zarówno w wymiarze czysto fizycznym, poprzez marsz na Zachód i zasiedlanie nowych terenów na kontynencie, jak i przenośnym – wychodząc z izolacjonizmu na poziomie kontaktów politycznych:

Stany Zjednoczone wkroczyły w dwudziesty wiek jako kraj znajdujący się w trakcie nieustannych przemian. Zmiany te następowały jedna po drugiej od 1800 roku, kiedy to Thomas Jefferson został wybrany na prezydenta. Wiejskie, rolnicze społeczeństwo, w znacznej większości nie zaprzatające sobie głowy sprawami międzynarodowymi, przekształcało się w wysoko uprzemysłowaną społeczność należącą do kultury miejskiej, coraz bardziej angażującą się w politykę globalną i handel światowy⁴.

Zwłaszcza od zakończenia wojny secesyjnej Stany Zjednoczone przechodziły głębokie przeobrażenia. Zmiany dotyczyły zarówno kwestii rozwoju wewnętrznego, który prowadził do nasilającej się urbanizacji, jak i rosnącego, mimo oficjalnie propagowanego izolacjonizmu, zaangażowania w kwestie polityczne poza Stanami Zjednoczonymi. Niemal przełomowym momentem można nazwać wojnę z Królestwem Hiszpanii z 1898 roku, w rezultacie której USA przejęły kontrolę nad hiszpańskimi koloniami na Karaibach i Pacyfiku⁵. Ważny wydaje się jednak szerszy kontekst omawianego wydarzenia, mianowicie uruchomienie procesu odchodzenia Stanów od zainteresowania jedynie swoimi wewnętrznymi sprawami na rzecz zaangażowania w obszarze całego regionu, a później wraz ze zmieniającą się sytuacją międzynarodową, wręcz na skalę globalną, co przypieczętowane zostało przystąpieniem Stanów Zjednoczonych do II wojny światowej.

W tym czasie dwa państwa, z którymi los niebawem zwiąże Edmunda Walsh, borykały się z wielkimi napięciami wewnętrznymi. Rosja przegrała wojnę z Japonią, co odsłoniło niedostatki carskiego imperium i częściowo sprowokowało wybuch rewolucji 1905 roku. Stopniowo narastające napięcie społeczne rozładowało dopiero przystąpienie kraju do pierwszej wojny światowej, ale i to nie trwało długo. Niepo-

³ Informacje o szkole dostępne na oficjalnej stronie: <http://sfs.georgetown.edu/about/>, [dostęp: 25.10.2013].

⁴ G. B. Tindall, D. E. Shi, *Historia Stanów Zjednoczonych*, przekł. A. Bartkiewicz, H. Jankowska, Poznań 2002, s. 866.

⁵ *Ibidem*, s. 874–885.

wodzenia na froncie, słabość gospodarcza, a w końcu wybuch rewolucji i przejęcie władzy przez bolszewików odmieniły oblicze Rosji⁶.

Rewolucja dosięgła również ówczesny Meksyk, gdzie doszło do wystąpień przeciwko dyktatorskim rządóm Porfirio Diaza (tak zwany *Porfiriato*). Cierpiący niedostatek mieszkańcy rozwarstwowanego pod względem majątkowym kraju zaczęli się organizować, zwłaszcza po nieuczciwie przeprowadzonych wyborach prezydenckich z 1910 roku. Pod naporem niezadowolenia Diaz ostatecznie ustąpił ze stanowiska, ale stanowiło to jedynie wstęp do przybierającego na sile zamętu, który objął właściwie całe lata 20-te, a których znakiem szczególnym stały się zmagania między władzą państwową a Kościołem i wiernymi⁷.

Misje Edmunda Walsh

Walsh, jako wysłannik Watykanu brał udział w dwóch misjach dyplomatycznych: pierwsza z nich związana była z tragiczną w skutkach klęską głodu na terenach Rosji radzieckiej, druga dotyczyła natomiast gwałtownie narastającego w Meksyku konfliktu na linii państwo – Kościół.

Na początku lat 20-tych, w związku z wyniszczającą wojną domową oraz celowymi działaniami bolszewików, doszło do masowego głodu znanego dzisiaj pod nazwą głodu na Powołżu, ponieważ tamte tereny ucierpiały w największym stopniu, niemniej jednak głodowała ludność znacznie szerszych terenów rosyjskich, jak i ukraińskich. Pomoc dla umierających z niedożywienia niosło wówczas wiele organizacji, w tym powołana w 1919 roku przez amerykański Kongres Amerykańska Administracja Pomocy (*American Relief Administration*), której dyrektorem został późniejszy prezydent Stanów Zjednoczonych – Herbert Hoover⁸.

Wielkie zaniepokojenie sytuacją w Rosji sowieckiej wykazywał również Watykan. Papież Benedykt XV żywił nadzieję, iż pod skrzydłami Amerykańskiej Administracji Pomocy uda się wysłać w dotknięte klęską głodu rejony papieską misję. Ostatecznie zamierzenie doszło do skutku dzięki kolejnemu papieżowi, którym został Ambrogio Damiano Achille Ratti⁹. Pius XI, bo takie imię przybrał Ratti, posiadał duże doświadczenie dyplomatyczne – piastował między innymi urząd nuncjusza apostolskiego w niepodległej Polsce, co okazało się niezwykle przydatne. W sprawie Rosji Pius XI kontynuował wysiłki poprzednika i doprowadził do powołania specjalnej komisji – Papieskiej Komisji Ratowniczej w Rosji (*Papal Relief Mission to Russia*), na czele której stanął Edmund Walsh¹⁰.

⁶ M. Smoleń, *Historia Rosji*, [w:] *Rosjoznawstwo*, pod red. L. Suchanka, Kraków 2004, s. 74–78.

⁷ T. Łepkowski, *Historia Meksyku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986.

⁸ <https://www.hoover.org/library-and-archives/exhibits/27238>, [dostęp: 20.11.2013].

⁹ M. Patulli Trythall, *The Little...* dz. cyt. s. 165–166.

¹⁰ Ibidem.

Nieocenionym źródłem wiedzy o zadaniach, członkach i przebiegu misji są zapiski asystenta Walsha z wyprawy do Rosji – Louisa J. Gallaghera, który opublikował je w formie artykułu pod tytułem *Z Papieską Komisją Ratowniczą w Rosji (With the Papal Relief Mission in Russia)*¹¹. Ten pochodzący z Bostonu jezuita, prywatnie przyjaciel Walsha, zarejestrował między innymi wysiłki, które poprzedziły ukonstytuowanie się i prace Papieskiej Komisji Ratowniczej już w samej Rosji:

In March, 1922, Father Edmund A. Walsh, S.J., Regent of the School of Foreign Service of Georgetown University, Washington, was commissioned to go to Moscow to report to the Vatican the conditions prevailing in Russia and the possibility of immediately opening relief stations. Before a month had passed he had visited the famine-stricken districts, submitted his report and opened an office for headquarters in Moscow. Then he returned to Rome to organise the Relief Mission, went to America to urge the need of immediate action for relief, and was back in Moscow on the 26th of July to establish stations in the various centres suggested by the Soviet Government¹².

W skład Komisji wchodziło, oprócz Walsha i Gallaghera, jedenaście innych osób – dwie z Włoch, dwie z Czechosłowacji, trzy z Niemiec, dwie z Hiszpanii oraz jeden Grek, z czego cztery osoby biegle władały językiem rosyjskim. Jak podsumował Gallagher członkowie Komisji w sumie posługiwali się jedenastoma językami, co, jak zauważył, było nieocenioną wartością w trakcie wyprawy do Rosji, którą nazwał *ziemią pełną języków (Russia is the land of languages)*¹³. Z zapisków Gallaghery wyłania się postać Walsha – dobrego organizatora, który, gdy zaistniała taka potrzeba potrafił przerobić na kotły do gotowania zupy porzucony sprzęt wojskowy. W ogóle, gdy Komisja przybyła na Krym, w okolice Eupatorii – pierwszego miejsca postoju, do wykonania podstawowego zadania czyli organizacji ośrodków żywienia brakowało praktycznie wszystkiego, począwszy od budynku, który można by było zaadaptować na kuchnię, przez piece i opał, a na garnkach skończywszy. Podobne trudności czekały członków Komisji przy organizacji trzech innych punktów żywienia – w Rostowie nad Donem, w Moskwie oraz na Kubaniu w Krasnodarze. Nieco później również w Oranienburgu¹⁴.

Opisując szczegółowo podróż członków misji do każdego z wyżej wymienionych miejsc Gallagher poczynił wiele uwag o ówczesnej Rosji, odnotowując zwłaszcza niezwykle trudną sytuację osieroconych dzieci, które wzdłuż i wszerz przemierzały kraj:

The refugees and the orphan children in Russia have created social problems which the Soviet Government has been unable to solve even up to the present. The dissolution

¹¹ L. J. Gallagher, *With the Papal Relief Mission in Russia*, "Studies: An Irish Quarterly Review", vol. 13, no. 49, (Mar., 1924), p. 44–63.

¹² Ibidem, s. 45.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 46.

of homes begun by the war and furthered by the Revolution was appallingly increased by the famine. In the summer of 1922 an eminent Russian authority stated that there were more than four and a half million children dependent upon the Government¹⁵.

Opisując wygląd małych włóczęgów Gallagher najczęściej posługiwał się stwierdzeniem o przeraźliwej wiotkości, niemal przezroczyście dzieci, które częstokroć przemieszczały się w poszukiwaniu żywności, podróżując w klatkach na zwierzęta montowanych pod pociągami. Jak pisał, zawsze towarzyszył im głód:

The preparation of kitchens was sufficient advertisement to summon every needy child in the vicinity, and they were all needy¹⁶.

Według wyliczeń Gallaghery, po czterech miesiącach działalności Komisji otwartych zostało na terytoriach podległych punktom misji w Rostowie, Moskwie, Krasnodarze oraz Eupatorii dwieście sześćdziesiąt dziewięć publicznych kuchni, które w sumie dziennie żywiły około osiemdziesiąt dwa tysiące ludzi¹⁷.

Podczas pełnienia misji członkowie Papieskiej Komisji Ratowniczej byli świadkami tego, jak w bolszewickiej Rosji odnoszono się do spraw wiary i Kościoła. Represje, jakie dosięgły Cerkiew właściwie natychmiast po objęciu władzy przez bolszewików, a które jak podaje Hanna Kowalska-Stus jedynie w latach 1918–1920 kosztowały życie 42 tys. prawosławnych duchownych¹⁸, przybierały na sile. Do walki z Kościołem nowe władze wykorzystały powojenny głód, który zapanował w dużej części kraju. W ramach rzekomego poszukiwania środków na zakup żywności dla cierpiących ogłoszono konfiskatę kościelnych i liturgicznych precjozów. Gdy patriarcha i inni duchowni zaprotestowali, doszło do aresztowań¹⁹. Jak podaje Antoine Wenger, do końca swojego pobytu w Rosji Walsh przekazywał materialną pomoc, jaką dla uwięzionego patriarchy słał Watykan²⁰. Amerykański duchowny był również obserwatorem z ramienia Watykanu w czasie procesu pokazowego przeprowadzonego w 1923 roku, podczas którego sądzono duchownych Kościoła Rzymskokatolickiego, między innymi arcybiskupa Jana Cieplaka oraz jego wikariusza księdza Konstantego Budkiewicza. Informacje przesłane przez Walsh do Watykanu pozwoliły na szybką reakcję w sprawie wyroków jakie zapadły w Moskwie. Pod międzynarodowym naciskiem bolszewicy zamienili karę śmierci na dziesięcioletnie uwięzienie w przypad-

¹⁵ Ibidem, s. 49.

¹⁶ Ibidem, s. 53.

¹⁷ Ibidem, s. 54.

¹⁸ H. Kowalska-Stus, *Współczesne dzieje i problemy Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*, „Prace Komisji Kultury Słowian PAU”, t. II: *Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian*, pod red. L. Suchanka, Kraków 2002, s. 10.

¹⁹ H. Kowalska-Stus, *Prawosławie w Rosji [w:] Rosjoznawstwo*, pod red. L. Suchanka, Kraków 2004, s. 118.

²⁰ А. Венгер, *Рим и Москва. 1900–1950*, Москва 2000, с. 115.

ku arcybiskupa. Niestety, nie ugięli się w kwestii księdza Budkiewicza, który został rozstrzelany²¹.

Podczas trwającej niemal dwa lata bytności w Rosji, Walsh pełnił dwojaką funkcję. Po pierwsze stał na czele organizacji pomocowej, która od samego początku działalności borykała się z całym szeregiem problemów, począwszy od prozaicznego braku sprzętu niezbędnego do otwarcia stołówek, a skończywszy na utrudnieniach ze strony władz bolszewickich. Oprócz tego Walsh był także watykańskim przedstawicielem w Rosji, który reprezentował Stolicę Apostolską w trakcie rozmów dotyczących losów katolickich duchownych.

Ze swojej pierwszej misji dyplomatycznej Walsh wrócił do Stanów Zjednoczonych w 1923 roku. O skuteczności działań podejmowanych przez amerykańskiego duchownego świadczy fakt, iż kilka lat później papież Pius XI ponownie wybrał Walsha jako swojego specjalnego wysłannika. Tym razem celem wyjazdu stał się ogarnięty powstaniem Meksyk. Misja, która trwała dwa miesiące zakładała przeprowadzenie rozmów dotyczących statusu Kościoła w owym kraju. Po wprowadzeniu w życie w 1917 roku konstytucji stosunki na linii państwo – Kościół systematycznie się pogarszały, by osiągnąć kulminację po objęciu władzy przez prezydenta Plutarco Elíasa Callesa. Plany Callesa związane z zamknięciem wielu funkcjonujących na terenie kraju klasztorów oraz inne wymierzone w Kościół posunięcia władz sprawiły, iż doszło do powstania Cristeros (inna stosowana nazwa: powstanie Chrystusowców). Początkowe wezwania do bojkotu rządu przekształciły się w krwawe zajścia. Pierwszych mediacji między rządem a przedstawicielami Kościoła podjął się ambasador amerykański w Meksyku Dwight Whitney Morrow, nieco później rozpoczął swoją misję ojciec Walsh, który aktywnie uczestniczył w spotkaniach i dyskusjach między stronami konfliktu²². Duchowny przyczynił się do wypracowania ram porozumienia i przyszłej kooperacji na linii państwo – Kościół, o czym tymi słowy wspominał w wywiadzie udzielonym dla gazety „New York Times”:

Many observers believe that this declaration will take a prominent place among state papers of Mexican history as one of the most constructive actions taken by the Mexican Government since the revolution. It furnishes the starting point for a final definition of the relations between Church and State in an equitable and permanent form²³.

Walsh wykazał się podczas swojej drugiej misji nie tylko sprawnością dyplomatyczną, ale również okiem wprawnego obserwatora życia społecznego. W jego korespondencji ze Stolicą Apostolską znalazły się między innymi cenne uwagi na temat palącej potrzeby budowy odpowiadającego aktualnemu stanowi kraju i narodu

²¹ M. Patulli Trythall, *The Little...* dz. cyt. s. 176.

²² M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J. and the Settlement of the Religious Question in Mexico*, „Archivum Historicum Societatis IESU”, Vol. LXXX, 2001, p. 4–12.

²³ Cyt. za: M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J.*...dz. cyt., s. 42.

programu społecznego Kościoła Katolickiego w Meksyku. Zapiski Walsh zostały, jak się niebawem okazało potraktowane niezwykle poważnie, ponieważ rok po ich dostarczeniu do Watykanu papież rozpoczął starania o zainicjowanie w Meksyku działalności Akcji Katolickiej opartej o aktywność katolików świeckich, upowszechniających wartości chrześcijańskie w życiu publicznym²⁴.

Oprócz wypraw do Rosji i Meksyku czyli dwóch fundamentalnych misji, w których Walsh brał udział jako watykański wysłannik, duchowny pomagał również w oszacowaniu perspektyw na otwarcie jezuickiej placówki edukacyjnej w Bagdadzie, gdzie został wysłany w 1930 roku z polecenia ufającego w jego zdolności papieża Piusa XI. Rezultatem starań rozpoczętych w 1930 roku było założenie kolegium, które w 1956 roku przekształcono w uniwersytet Al-Hikma²⁵.

Walsh a geopolityka

Należy wspomnieć o jeszcze jednym zadaniu, które już po zakończeniu II wojny światowej wypełniał ojciec Walsh. Tym razem jednak, w odróżnieniu od wyżej omówionych misji, miało to związek z dziedziną, którą Walsh zajmował się naukowo, mianowicie z geopolityką. Walsh pracował na zlecenie sędziego Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych – Roberta Houghwouta Jacksona, którego prezydent Harry Truman mianował głównym oskarżycielem z ramienia USA w procesie norymberskim, w związku z którym przedstawiono zarzuty również znanemu niemieckiemu naukowcowi Karlowi Haushoferowi²⁶. Mimo, iż dotyczyły one kontaktów z nazistowskimi przywódcami oraz inspirowania ich poczynań, a więc należały do poważnych²⁷, Haushofer ze względu na stan zdrowia nie znalazł się bezpośrednio na salach sądowych. Jego sprawą zajmował się ojciec Walsh, którego zadaniem było ustalenie faktycznego stopnia zaangażowania niemieckiego naukowca w zbrodnicze działania

²⁴ M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J.*...dz. cyt., s. 38.

²⁵ M. Patulli Trythall, *The Founding of Baghdad College: Father Edmund A. Walsh*, http://www.mptrythall.com/yahoo_site_admin/assets/docs/Edmund_Walsh_Founding_of_Baghdad_College36402226.1050721.pdf, (dostęp 20.11.2013).

²⁶ M. Patulli Trythall, *The Little*...dz. cyt. s. 161.

²⁷ „Geopolityczna twórczość Haushofera była nierozdzielnie związana z historią narodowego socjalizmu w Niemczech. Jego mieszkanie przy Kolbergstrasse 18 w Monachium służyło często jako miejsce spotkań przedstawicieli III Rzeszy z czołowymi politykami japońskimi. Szczególnie zainteresowanie K. Haushofera problematyką japońską nie pozostało bez wpływu na azjatycką politykę Rzeszy. Haushoferowska koncepcja *Herzland* znalazła odzwierciedlenie zarówno na kartach *Mein Kampf* (któ opanuje *Herzland* *Eurazji*, ten ma klucz do rozległych obszarów wschodnich) jak i polityki wschodniej”. Zob. więcej: A. Wolff-Powęska, *Doktryna geopolityki w Niemczech*, Poznań 1979, s. 259. Warto również nadmienić, iż jednym z uczniów K. Haushofera na Uniwersytecie Monachijskim był Rudolf Hess, dzięki któremu Haushofer poznał Adolfa Hitlera. Zob. więcej: J. Macała, *Nieco zapomniany Karl Haushofer*, „Geopolityka”, nr 1, 2008, s. 71–84.

nazistów. Kontakt między tymi dwoma osobistościami odbywał się głównie listownie i został przerwany przez śmierć Haushofera, który w raz z żoną popełnił samobójstwo wczesną wiosną 1946 roku²⁸.

Przemyślenia Walsh na temat działalności naukowej i pozanaukowej Haushofera znalazły się w szeregu zapiskach i przemówieniach, które następnie zostały zebrane i opublikowane pod wspólnym tytułem *Przypisy do historii (Footnotes to history)*²⁹. W jednej z części znalazło się miejsce na analizę swoistego testamentu niemieckiej geopolityki w postaci zapisków, które Haushofer sporządził kilka miesięcy przed swoją śmiercią. Wychodząc od owego tekstu Walsh zamieścił w książce szersze spostrzeżenia dotyczące geopolityki. Przede wszystkim podkreśleniu uległo stwierdzenie, iż przestrzeń bezsprzecznie wpływa zarówno na kształt formowanych instytucji politycznych czyli na kwestie wewnątrzpaństwowe, jak i politykę zagraniczną:

Geography undoubtedly is one of the basic physical factors which influence the political institutions of a people; it is likewise a matter of historical record that the geographic features of a country – position, size, land forms, climate and natural resources – have deeply influenced the quality and evolution of its foreign policy. History abounds with examples³⁰.

Walsh sam siebie postawił w jednym rzędzie z myślicielami, którzy, poczynając od czasów starożytnych, pojmowali geografę, czyli warunki klimatyczne, jakość gleby, fizyczne ukształtowanie terenu, jako jeden z ważniejszych, ale nie jedyny czynnik kształtujący życie polityczne. Tak rozpatrywana geopolityka uległa, według amerykańskiego duchownego, karygodnemu zniekształceniu wraz z ujęciem proponowanym przez geografa Karla Rittera³¹. Organiczna koncepcja państwa, którą przejęli w swoich badaniach ojcowie klasycznej geopolityki, między innymi Fridrich Ratzel³², demonizowała geografę, zaburzając tym samym harmonijną równowagę między czynnikami wpływającymi na funkcjonowanie państwa. Według Walsh, Haushofer zaakceptował to wynaturzenie, które później stało się nauką fasadą dla Hitlerowskiej wersji *Lebensraum*³³.

²⁸ Por. J. Macała, *Nieco...* dz. cyt., s. 83–84.

²⁹ *Footnotes to History: Selected Speeches and Writings of Edmund A. Walsh, S.J. Founder of The School of Foreign Service*, pod red. A. Watkins, Washington D.C. 1990. Zbiór na bazie m.in. książki opublikowanej przez Walsha w 1948 roku: *Total Power: A Footnote to History*.

³⁰ *Ibidem*, s. 109.

³¹ Karl Ritter – (1779–1859) uważany jest, obok Aleksandra Humbldta, za ojca nowoczesnej geografii. Zob. A. Wolff-Powęska, E. Schulz, *Przestrzeń i polityka w niemieckiej myśli politycznej XIX i XX wieku*, [w:] *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, wyb. i op. A. Wolff-Powęska, E. Schulz, Poznań 2000, s. 21.

³² Fridrich Ratzel – (1844–1904) niemiecki geograf, jeden z twórców geopolityki, autor podstaw koncepcji *Mitteleuropy*. Zob. więcej: L. Sykuliski, *Geopolityka. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2009, s. 82–83.

³³ *Footnotes to History...* dz. cyt., s. 112.

Amerykański duchowny nie dał wiary zapewnieniom Haushofera o pełnym zniekształceniu niemieckiej geopolityki przez nazistowskie plany³⁴. Walsh był zdania, iż twórcy tamtejszej myśli geopolitycznej sami poszli w niewłaściwym kierunku czyniąc ze swojej dziedziny panaceum na większość problemów nękających kraj:

I disagreed vigorously with Haushofer's contention that his ideas were violently distorted and abused by Hitler against the wishes and intent of their author. If he felt in 1945, while under interrogation, that his teachings had been abused, long before that date he had endorsed the use which later was made of them by the Führer. Thus, in *Welt Politik von Heute*, page 115, ff., he holds that small states have practically no right to exist: Survival of small states, he maintains, is a clear sign of world political stagnation. Absorption, on the other hand, indicates life and development. That is precisely what the Nazi program sought to accomplish. It simply executed in the concrete and with brutal logicity the master pattern advocated by Haushofer³⁵.

Przeprowadziwszy analizę wczesnych wystąpień Hitlera oraz zawartości *Main Kampf* Walsh stwierdził, iż naziści nie wynaturzyli niemieckich idei geopolitycznych, a jedynie w określonym momencie włączyli je do swojego programu jako użyteczne narzędzie. Umożliwiła im to zawartość owych koncepcji, zdominowanych przez geografę ujętą w karby organicznej teorii państwa. Haushoferowska teoria o nierównościach między państwami większymi i mniejszymi, która faworyzuje te pierwsze, była, według Walsh, antyludzka. Tak wykorzystana geografia otworzyła drogę do *geojurisprudencji* (*geojurisprudenz*) czyli regulacji prawnych, które w prostej linii przywiodły do zbrodni ludobójczych³⁶.

Mimo tak ostrego tonu wypowiedzi potępiających koncepcje Haushofera i badaczy z jego kręgu, Walsh nadal żywił przekonanie o potrzebie rozwoju badań geopolitycznych, a także doniosłości dorobku myślicieli z nimi związanych, w tym i niemieckich. Źródła intelektualnej tragedii, która przyczyniła się do katastrofy drugiej wojny światowej amerykański duchowny upatrywał w błędnie obranej przez Haushofera metodzie, pozwalającej na eliminację z pola widzenia człowieka. Już jednak inspiracje niemieckiego badacza podzielał – przede wszystkim idee Halforda Mackindera, wedle której Europa Wschodnia stanowi klucz do władzy w wymiarze globalnym³⁷.

Wydaje się, iż koncepcja Mackindera towarzyszyła Walshowi właściwie przez wszystkie lata aktywności naukowej. Na niej w dużej mierze oparł swoje własne konstrukcje, jak również analizy, które tworzył dla armii amerykańskiej. Według przeświadczeń duchownego dotyczących powojennego porządku światowego, w drugiej

³⁴ Ibidem, s. 111–112.

³⁵ Ibidem, s. 114.

³⁶ Ibidem, s. 123–124.

³⁷ Halford Mackinder (1861–1947) – brytyjski geograf, twórca jednego z najbardziej znanych konceptów geopolityczny – o przewadze bloku kontynentalnego nad morskim. Zob. więcej: L. Sykulski, *Geopolityka...* dz. cyt., s. 54–55.

połowie lat czterdziestych można było wyróżnić trzy ośrodki siły na globie, których kształt przybrał na wyrazistości wraz z rewolucją październikową. O tej ostatniej oraz jej konsekwencjach Walsh myślał, jako o najdonioślejszym wydarzeniu politycznym od czasów upadku imperium rzymskiego³⁸. Po objęciu władzy przez bolszewików Rosja wyrosła na trzecie, obok europejskiego i atlantyckiego, centrum siły. Po drugiej wojnie światowej stała się wręcz zagrożeniem dla pozostałych, ponieważ opanowała obszar strategiczny – według teorii Mackindera – Europę Wschodnią³⁹.

Obserwując posunięcia radzieckie Walsh wysunął teorię, iż tamtejsze władze realizują geopolityczny plan szkoły Haushofera, a tym samym podążają w ślad za ideami Mackindera, z tą jednak różnicą, iż akcent położony został nie na sam fakt zdobycia kontroli nad Europą Wschodnią, a raczej rozciągnięcia jej i utrzymania w strefie nazwanej przez Nicholasa Spykmana⁴⁰ *Obszarem Brzegowym (Rimland)*:

You have to watch each geographical move the Soviets make; they are all connected and add up to something like the hypothesis of Mackinder but changing the importance of the heartland to that of the rimlands⁴¹.

Używając terminu *Rimland* Walsh miał na myśli przede wszystkim tereny, które strzegły dostępu do serca kontynentu, a więc okalały państwo radzieckie. Jako zagorzały antykomunista duchowny przestrzegał przed rozszerzającymi się radzieckimi strefami wpływu oraz przed komunizmem również wewnątrz samych Stanów Zjednoczonych. Jego nazwisko wielokrotnie łączono z senatorem Josephem McCartym – symbolem walki z tzw. *czervenym zagrożeniem* (drugi okres *Red Scare*) wewnątrz USA⁴².

Ojciec Walsh był przez siebie współczesnych uważany za jednego z najlepszych amerykańskich znawców geopolityki. Jego koncepcje i opinie wpływały na kształt zarówno polityki zagranicznej, jak i wewnętrznej USA. Wiedza na temat Rosji, pogłębiona doświadczeniami zdobytymi podczas misji papieskiej komisji, stanowiła zaś w obliczu narastającego napięcia początkowych lat zimnej wojny nieocenione źródło informacji. Zapewne to, jak i działania na polu dyplomatycznym spowodowały, iż Edmund Walsh również i dzisiaj przyciąga i intryguje badaczy.

³⁸ *Footnotes to History...* dz. cyt., s. 133.

³⁹ Według teorii tzw. *Heartlandu*.

⁴⁰ Nicholas Spykman (1893–1943) – amerykański geopolityk, twórca koncepcji *Rimlandu*, która modyfikowała model Mackindera. Zob. więcej: L. Sykulski, *Geopolityka...* dz. cyt., s. 91–92.

⁴¹ *Footnotes to History...* dz. cyt., s. 137.

⁴² W. Batóg, *Wýwrotowcy? Komunistyczna Partia USA we wczesnym okresie zimnej wojny (1945–1954)*, Warszawa 2003, s. 212–213.

АЛЕКСАНДРА СОПОВА

РЕЛИГИЯ В СВЕТСКИХ СМИ: ШЕЛЬМОВАНИЕ, КАТЕХИЗАЦИЯ И ОТКУДА ЧТО БЕРЕТСЯ

В России до 90% жителей относят себя к той или иной религии, поэтому было бы странно, если бы жизнь религиозных организаций и течений в СМИ не отражалась. При этом количество материалов, посвященных той или иной религии или религиозной группе, не всегда пропорционально количеству верующих, относящих себя к разным религиям. Равно публикации не всегда радуют представителей той или иной религиозной группы.

Православие в светских СМИ России

Типы публикаций о церковной жизни в светских СМИ – информационные справки о том или ином празднике, новости из официальной жизни, „колонки” светских экспертов (часто на тему „как обустроить РПЦ”) и публикации о скандалах – к сегодняшнему дню примерно такие же, как и типы публикаций о Большом театре.

Информационные сообщения типа „Православные празднуют Крещение Господне”, как и десять лет назад, имеют интонацию любительского этнографического очерка: „сегодня туземцы освящают веточки вербы”. Эти публикации неплохо читают.

Каждый год в новостях информагентств возникают казусы типа „Мироносицы не обнаружили в гробу тела Иисуса, сообщили РИА-Новости”. Однако процент таких „катехизических”, а скорее „этнографических” публикаций все меньше – не потому что их меньше, а потому что больше публикаций других типов.

При этом родился запрос на информацию о том, как все устроено в Церкви, с бóльшим погружением в тему и экспертными комментариями. Например, либеральный московский журнал „Большой город” посвятил целый номер от

10 апреля 2013 года устройству Русской Православной Церкви, заказав статьи православным профессиональным журналистам. Речь шла и об административных структурах Церкви, и о употребляемых во внутрицерковных дискуссиях терминах, и о приходском бюджете (предоставивший цифры по своему бюджету игумен трогательно написал о „свободной” сумме налога в патриархию, мол, „размер зависит от свободной суммы в бюджете храма”, а отчисления нужно делать „раз в месяц или реже”). Несколько священников попросили вести дневник для публикации.

Публикации с глубоким погружением бывают и в других СМИ: речь может идти и о изменениях в церковном календаре или святцах, и о монастырской жизни, и о церковном искусстве.

Официальные новости – о встречах Святейшего патриарха с чиновниками высоких рангов, о подписании разнообразных договоров о сотрудничестве (Церкви и Министерства здравоохранения, Церкви и уполномоченного по правам ребенка, Церкви и Федеральной таможенной службы) имеют место, но при этом гораздо меньше пишут о патриаршем служении в храме и о той повседневной работе, ради которой подписываются все упомянутые соглашения. Понятно, что проповеди патриарха или любого священника в светской прессе вызовут скорее недоумение. Издания новостного типа также редко позволяют себе формат человеческих историй, например, о священнике, работающем в местах лишения свободы.

Антицерковная кампания в СМИ: заказ или фикция?

В православных кругах стало общим местом убеждение, что в 2011–2012 году в СМИ имела место кампания по дискредитации Церкви. Об этой кампании успели выйти как минимум две книги. Во-первых, Что это было? Весеннее антихристианское обострение принадлежит протоиерею Владимиру Вигилянскому, на момент развития „антицерковной кампании” в СМИ – руководителя пресс-службы Святейшего патриарха Кирилла (на момент выхода книги из печати он уже оставил этот пост). Еще одна книга Территория Церкви. Информационная атака на РПЦ МП в 2011–2012 годах – принадлежит главному редактору портала RELIGARE „Религия и СМИ” Александру Щипкову. Также на канале НТВ вышел публицистический фильм Бориса Корчевникова *Не верю*, посвященный нападкам на Церковь.

Основные вехи этой „кампании” связаны с преследованием участниц кошунственной акции феминистской панк-группы Pussy Riot в Храме Христа Спасителя 21 февраля 2012 года. Сама акция в храме продлилась примерно минуту

и охрана собора не пыталась задержать ее участниц, событием в масштабах страны она стала уже в интернете.

Был период, когда упоминание панк-группы в заголовке статьи на порядок повышало количество прочтений текста. СМИ, стремящееся к большому количеству просмотров текста, принято называть „желтыми”, но так или иначе понятно, что во многих СМИ тему поддерживали потому, что она читалась, а читаться она продолжала не в последнюю очередь потому, что ее активно поддерживали. Высказывались также версии, что вся история с арестом трех феминисток придумана, чтобы отвлечь СМИ и общество от более важных проблем.

Так или иначе, многие, в том числе мои коллеги-журналисты, уверены, что два года реального тюремного заключения для участниц кощунства – это требование не суда, а Русской Православной Церкви. Официальные спикеры РПЦ сотни раз разъяснили прессе, что это не так, что Церковь не оказывала давления на светский суд, но напряжение этим не снималось.

В период следствия о „панк-молебне” я как журналист, например, попала в самовоспроизводящийся цикл: по несколько раз в неделю я писала о скандальной группе, притом что вовсе не нанималась к феминисткам в пиарщики. Уцепившись за этот „информационный локомотив”, в топ новостей постарались попасть многие, одних только открытых писем патриарху было написано не менее трех (автор одного из них – волонтер детской хосписной службы Лидия Мониава, инициатор другого – старший научный сотрудник Института русского языка РАН им. В.В. Виноградова Александр Кравецкий, автор третьего – запрещенный в служении священник и актер Иван Охлобыстин). Автоматически всякий, кто использовал „раскрученный” бренд панк-группы, получал свою долю публикаций, будь то современный художник, пририсовавший женщине в балаклаве нимб, или активист, сорвавший в городе футболку с таким изображением с прохожего. До сих пор по инерции, если в тексте хоть каким-то косвенным образом упоминается панк-группа, это выносят в заголовок, хотя такого магического действия на количество просмотров публикации, как во время следствия и судебных разбирательств, это уже не оказывает.

Критические публикации, разумеется, связаны не только с судебным разбирательством по поводу кощунства в Храме Христа Спасителя.

Не меньшее внимание уделялось судебному делу о „пыли в квартире патриарха в доме на набережной”, когда родственница Предстоятеля Церкви отсудила 19,7 млн рублей за причиненный ремонтом ущерб у соседа – бывшего министра здравоохранения, а ныне священника Георгия Шевченко. И если в случае с панк-группой еще была иллюзия объективности (высказывались и адвокаты

феминисток, и представители Церкви, и представители прокуратуры), то в случае с квартирой пресс-службы РПЦ комментировать отказывались, а публикации все равно появлялись. Сын протоиерея Георгия Шевченко Юрий Шевченко комментарии охотно раздавал.

Другой стратегии патриаршая пресс-служба придерживалась в случае с часами „Брегет” на руке патриарха. Публикации скандального типа о часах стоимостью около 30 тыс. евро возникали в течение нескольких лет, а пик обсуждения был обусловлен попыткой заретушировать часы на одной из фотографий на официальном сайте Московской Патриархии. Тогда вину не стали перекладывать на «взломщиков сайта», а сообщили о рядовой сотруднице, которая из лучших побуждений превысила полномочия. Новый пресс-секретарь патриарха диакон Александр Волков комментарии и интервью на эту тему давал неоднократно. Впрочем, «девушка, стершая часы» стала, как и сами часы, только притчей во языцех. Стоимость часов „Брегет” стала единицей измерения практически всего, чего угодно, обозначением „большой суммы денег”, когда речь шла о том, чего бы антицерковно настроенные авторы и комментаторы хотели бы от РПЦ. В зависимости от формата издания это может формулироваться даже прямо: „Патриарх часики продаст и...” (все дети-сироты обретут дом, Церковь поможет всем больным раком и т.п.).

После акции панк-феминисток в Храме Христа Спасителя новую силу обрело недовольство критиков Церкви тем, что в цоколе храма, принадлежащего городу Москве, арендуют помещения химчистка, автомойка и т.п. организации. В СМИ активно обсуждался иск Общества защиты прав потребителей к Храму Христа Спасителя о невыдаче чеков в церковных лавках (отклоненный из-за ненадлежащего ответчика) и затраты городского бюджета на содержание храма. Несмотря на то, что официальные комментарии от Церкви получить в этом случае было можно, духовенство и представители непосредственно Храма Христа Спасителя закрыты для комментариев для большинства СМИ.

О том, что все вышеперечисленное – именно кампания в СМИ, а не отражение реальной ситуации в Церкви, говорили с привлечением как высших церковных авторитетов, так и технологий отслеживания „информационных вбросов”. Основной теоретик „концепции вбросов” Игорь Ашманов считал, что появление тем, дискредитирующих Церковь, в СМИ и блогах „проплачено” врагами Церкви, в частности Борисом Березовским. Не берусь рассуждать о блогах, но появление публикаций на острые темы, например, на сайте „Известий”, подстегивалось тем, что эти публикации хорошо читались, а предположить, что читателям тоже доплачивал Березовский, уже трудно.

Окончательно санкционировал убеждение в существовании „гонений” на Церковь, как минимум в СМИ, Святейший Патриарх Кирилл. Если Александр Щипков и протоиерей Владимир Вигилянский описывали здесь дискредитацию и клевету в чистом виде, то патриарх указывал и на то, что Церковь дает повод „ищущим повода”.

Александр Щипков пишет: „Заказ на негативную информацию о Церкви и дискриминацию православного сообщества сформирован представителями высших эшелонов власти и бизнеса” (*Территория Церкви*, с. 69), „С начала 2011 года интенсивность давления на Церковь подскочила в разы: вместо небольших интернет-сайтов в дело вступили серьезные информационные ресурсы. Антицерковный курс становится госзаказом” (*Территория Церкви*, с. 78).

Протоиерей Владимир Вигилянский пишет и о собственных недоработках представителя Русской Православной Церкви; например, о заретушированных часах на фотографии патриарха Кирилла он пишет: „Во всем виноват, конечно, я: не научил работника, не создал должной ответственности у сотрудников, не проследил за их работой, подставил патриарха, который и так переживает нелегкие дни”¹.

Впрочем, на момент выхода обеих книг еще не было нашумевших историй, связанных именно с проступками представителей духовенства.

Патриарх несколько позднее скажет: „Прошедшие антицерковные кампании, многократно усилившие внимание к жизни Церкви и священнослужителей, понуждают всех нас, дорогие собратья, еще раз вспомнить и о том, каким предстает перед нашими современниками образ архиерея, священника и вообще верующего человека. Нужно признать, что порой публичная дискредитация Церкви связана не только с клеветой, но и со случаями недостойного поведения священнослужителей и мирян” (выступление на Архиерейском соборе 2 февраля 2013 года).

Среди случаев недостойного поведения священников наибольшую огласку получили ДТП с участием игумена Тимофея (Подобедова) и иеромонаха Илии (Семина). Первый был, вероятно, нетрезв и находился за рулем впечатляюще дорогого спорткара 31 июля 2012 года, второй 16 августа 2012 года был также нетрезв и в результате аварии погибли двое рабочих – трудовых мигрантов. Здесь не было никаких попыток со стороны Церкви „выгородить” своих представителей: оба были запрещены в служении.

Специфика представления церковной жизни в СМИ такова, что мелкие события могут выходить в верхние строки рейтингов. Например, запрещение в служении подмосковного священника Дмитрия Свердлова, не явившегося на

¹ Цит. за: www.jesuschrist.ru/news/2012

приход, куда он был назначен, в течение полугода, стало „инфоповодом” для информационных агентств и газет (РИА-Новости, „Аргументы и Факты”, „Известия”, „Большой город”, „Московские новости”). Священник, резко негативно оценивавший многомиллионное паломничество россиян к привезенной с Афона части Пояса Богородицы, ходивший наблюдателем на выборы в Думу и защищавший участниц панк-группы Pussy Riot, заработал тем самым достаточный „информационный капитал”, чтобы о нем написали и попытались создать образ „мученика от патриархии”. Например, о другом клирике той же московской областной епархии, запрещенного в служении в тот же день на такой же срок, ни одно СМИ не обмолвилось.

Не менее шумело письмо заштатного дьякона Тамбовской епархии Сергея Баранова о том, что он просит снять с него сан и выходит из Русской Православной Церкви из-за суда над теми же феминистками. Впрочем, ни он, ни отец Дмитрий Свердлов не пытались сделать свое обличительное присутствие в СМИ постоянным. А их бы читали и, следовательно, публиковали, хотя бы и не так интенсивно, как в 2012 году.

Сейчас церковные скандалы несколько померкли на фоне других информационных поводов, например, запрета усыновления сирот американцами.

Позволю себе высказать частное мнение рядового корреспондента: конечно, антицерковные настроения в России есть, в том числе у людей богатых и влиятельных. Однако внутри редакции изготовление „скандальных” публикаций о Русской Православной Церкви и о Большом театре происходит примерно одинаково.

Статья о скандале в труппе собирает на порядок больше читателей, чем рецензия на постановку. Спрос рождает предложение: скандалы ищут и находят, а раз найдя, тему развивают. Может ли Церковь рассчитывать на особое отношение светских СМИ – вопрос спорный. Сотрудникам Большого театра тоже хотелось бы, чтобы у них брали интервью о балете и опере, а не о нецелевом расходовании средств или выговорах сотрудникам.

С точки зрения рядового корреспондента, особое отношение к Церкви – дело доброй воли редактора СМИ или специфика той политической ниши, в которой СМИ находится. Приятно, если это особое отношение есть, но требовать его не приходится.

Конечно, обидно, если СМИ пишет об освящении Морского собора в Кронштадте не то, какой это грандиозный храм и какова его судьба, а что пришедшие на службу пенсионеры не попали внутрь и стояли на солнцепеке. Однако и говорить из-за публикаций о „гонениях” и „войне против Церкви” тоже странно.

Не „подставляться” общность такого размера, какова Русская Православная Церковь, просто не может, и, например, на патриарших богослужениях все желающие стабильно не поместятся внутрь (хотя снаружи практически всегда

устанавливают панели с видеотрансляцией и звукоусилители). Соответственно, на информационном поле Церковь будет постоянно проигрывать (не пускать в здание часть прихожан, так что СМИ всегда смогут написать, что пенсионеры стояли на солцепеке/ под дождем/ просто негде было присесть).

Применение против СМИ закона об уголовной ответственности «за оскорбление чувств верующих», если оно последует, юридически сомнительно и уж точно имидж Церкви никак не улучшит. В любом случае, опыт 2012 года показал, что сама по себе дискредитация Церкви в СМИ не столько отвращает от нее прихожан, сколько способствует самоопределению людей: кто в Церкви, а кто вне. На Пасху 2012 года, в самый разгар антицерковной кампании, московские священники и патриарх Кирилл отмечали, что в храмы пришли значительно больше людей, чем в предыдущие стабильные годы.

Католическая Церковь в российских светских СМИ

У католической Церкви в России порядка 425 приходов (четверть из них не имеют храмовых зданий), а у РПЦ только в Москве 275 действующих и десятки строящихся храмов, а с Московской областью перевес однозначно будет на стороне православных.

В прессе статьи о католиках и их жизни появляются значительно реже, чем упоминания о православии и православных. „Этнографические” публикации о католиках нередко носят комический характер из-за недостаточной компетентности пишущих: о православии все же, благодаря более частой необходимости, писать журналисты узнали побольше. Несколько журналистов-католиков регулярно пишут как новости, так и аналитику, но регулярность в данном случае означает не „дважды в неделю”, как в случае с православием, а „несколько раз в год”.

Новости о католиках появляются в связи со скандалами разных масштабов (например, в сентябре 2011 года московские власти снесли часть приюта для бездомных, устроенного сестрами матери Терезы), в связи с межконфессиональными отношениями (регулярно задается вопрос о возможности встречи папы и патриарха, и председатель ОВЦС митрополит Иларион (Алфеев) на него отвечает одними и теми же словами). Ряд публикаций появляется, казалось бы, для того, чтобы „разбавить” повестку дня, где превалируют новости о православных (например, „для разнообразия” могли появиться публикации о столетии Кафедрального собора Непорочного зачатия в Москве, в то время как любой юбилей Елоховского кафедрального собора останется без внимания).

Освещалось в светской прессе подписание Святейшим Патриархом Кириллом и председателем Польской епископской конференции митрополитом Юзе-

фом Михаликом Совместного послания народам России и Польши 17 августа 2012 года. Однако подобную тему трудно развивать соответственно формату многих изданий, нацеленных на эксклюзивную инсайдерскую информацию. Здесь выдаются только официальные версии, соответственно больше одной публикации в каждом СМИ не будет и тема быстро уйдет из повестки дня.

Очень воодушевило российские СМИ (как и все СМИ христианского мира) известие об отставке Папы Римского Бенедикта XVI. Журналистика в основном кроме гадания о причинах этого исторического события – в основном на базе публикаций иностранной прессы, где говорилось о недавнем гей-скандале в католической Церкви, о секретном докладе, представленном папе, и т.п. – во многих российских СМИ звучал вопрос о том, возможно ли такое событие, как отречение Предстоятеля, в РПЦ. В антиклерикально настроенных изданиях вопрос звучал резко: „Когда же Кирилл последует этому примеру?“. Во многих уважающих себя изданиях этот же вопрос все равно ощущался между строк.

С момента сообщения о готовящейся отставке до выборов нового папы Франциска тема не уходила из СМИ, а избрание папы дало новый всплеск активности журналистов. В интернете есть понятие „эталонный религиозный лидер“ – виртуальный персонаж, созданный на основе реального религиозного лидера: такой персонаж наделяется исключительно положительными качествами (вполне заслуженными), остальные, в том числе нейтральные – замалчиваются. Полученный образ используется как инструмент для уничтожения всех остальных религиозных лидеров. До сих пор в публикациях журналистов роль „эталонного религиозного лидера“ чаще всего играли патриарх сербский Павел (с фотографиями во время поездки в автобусе или прогулки пешком по городу) и Далай Лама.

Папа Франциск с нестяжательностью и простотой в светских российских СМИ нередко подается именно как «эталонный религиозный лидер». Как процедура избрания, так и первые высказывания новоизбранного понтифика держались на верхней строчке всех новостных рейтингов. Затем и интерес широкого читателя к теме несколько понизился, и возможность лобовых сравнений с православным патриархом стала не столь очевидной, и новые детали служения папы (например, его пояснение, почему он остался жить в отеле Casa Santa Marta), хотя попадают на новостные сайты, уже не становятся информационными бомбами.

Ислам в российских СМИ

В центральных СМИ российский ислам представлен, по частной оценке, менее полно, чем это было бы пропорционально числу мусульман в стране. На большие праздники (Курбан-Байрам и Ураза-Байрам) появляются фотографии

с массовых намазов; тогда же появляются и справки о праздниках, подобные справкам о праздниках и традициях других религий.

Публикаций о внутренних конфликтах в исламском сообществе, опять-таки по частной оценке, меньше, чем самих конфликтов (в то время как в случае с православными конфликтами публикаций гораздо больше). Связано это в первую очередь с недостатком отчетливой информации и контактов представителей ислама, готовых разъяснять и комментировать происходящее для светских СМИ. Поэтому дележка юрисдикций между разными „советами муфтиев” остается информацией в основном для нишевых исламских или религиоведческих сайтов.

Периодически возникают публикации о религиозных экстремистах – ваххабитах. Нередко утверждается, что целые регионы (например, Татарстан или Дагестан) захвачены последователями радикального ислама. Не сегодня-завтра на части российских земель будет установлен закон шариата, – пишут журналисты со слов какого-нибудь эксперта. Через недолгое время появляется официальный комментарий от того или иного муфтия: это неправда. При этом внешний человек редко может отличить радикально настроенного муфтия от умеренного.

Как и православные, мусульмане легче всего добиваются внимания практически всех СМИ, когда меньше всего этого хотят. Например, в случае убийства кого-то из муфтиев (заместитель муфтия Северной Осетии Ибрагим Дударов убит около селения Чми на окраине Владикавказа 27 декабря 2012 года; 19 июля 2012 года убит заместитель муфтия Татарстана Валиулла Якупов, а сам муфтий Татарстана Илдус Файзов ранен) или в случае самовольного сноса Соборной мечети в Москве 11 сентября 2011 года.

Нередко в прессе упоминания об исламе используются просто для того, чтобы противопоставить их упоминаниям православия. Здесь звучат, например, сожаления, что Русь не приняла ислама в 988 году. Либо утверждается, что строительство в Москве 200 новых православных храмов, поддержанное правительством, нужно „уравновесить” строительством десятков мечетей.

Огласку в СМИ получил вопрос о допустимости ношения хиджаба – традиционного мусульманского платка – школьницами на уроках в Ставропольском крае. Вопрос о допустимости запрещать ношение религиозных символов также взбудоражил прессу.

Многие СМИ используют формат „мнений священнослужителей”: в одном тексте цитируются высказывания православного священника, муфтия и раввина по одному и тому же вопросу. Таким образом мусульманам и иудеям (реже ка-

толикам и протестантам) предоставляется эпизодическая возможность донести свое мнение до широкого читателя. Из-за того, что спикеров от Русской Православной Церкви в телефонных книжках у журналистов значительно больше и их „специализация” (кого о чем нужно спрашивать) понятнее, чем в случае с исламским или иудейским духовенством, скорее возникает ощущение объективности, чем самая объективность. Нередко позвонят просто единственному муфтию, чей телефон есть в редакции, или тому из двух известных журналисту раввинов, который не потребует текст на согласование перед публикацией, а не тому, который в курсе обсуждаемой проблемы.

Иудаизм в СМИ

Кроме новостных заметок в духе „сегодня иудеи празднуют Хануку” или, в прежние годы, „Мэр Москвы зажег ханукию на такой-то площади”, иудеи попадают в прессу, если обвинят кого-нибудь в антисемитизме. Например, им долго не удавалось вскочить в медиа-поезд Pussy Riot (или их Бог долго хранил их от этого), так они нашли антисемитизм в комментариях протодиакона Кураева на заявления феминисток и разослали свои претензии всей прессе – и Федерация еврейских общин России тоже появилась в одном заголовке с непристойным названием группы.

В верхние строки рейтингов иудеи-хасиды вышли благодаря библиотеке Шнеерсона – она хранится в Российской государственной библиотеке, а хасиды США требуют отдать собрание им. Российская сторона настаивает на незаконности требований американских хасидов и рассматривает возможность передачи собрания в Еврейский музей и центр толерантности в Москве.

DARIA JANOWIEC

СМИ И КУЛЬТУРА В СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ БЕНЕДИКТА XVI¹

Проблема СМИ занимает важное место в социальном учении католической Церкви. Средства массовой информации играют сегодня значительную роль. Они не только передают информацию, но прежде всего анализируют события, пытаются исследовать причины и последствия данных явлений. Точка зрения СМИ активно влияет на формирование мировоззрения круга их потребителей. По словам Алексея Авдеева:

„Средства массовой информации определяют и укрепляют общественные ценности, создают общественные идеалы и таким образом соединяют сторонников этих ценностей”².

Мирообразующий характер СМИ влияет на их отношения с представителями конфессий. Как сказал Томаш Халик:

„Многие люди воспринимают масс-медиа как своего рода религию”³.

Масс-медиа благодаря собственной интерпретации мира, влияют на мировоззрение и стиль жизни людей. СМИ и Церковь, существуя в одном пространстве, сталкиваются друг с другом, в связи с чем проблема средств массовой информации должна была найти свое отражение в социальном учении Ватикана. Настоящая статья посвящена проблеме СМИ и их отношений с культурой в учении папы Бенедикта XVI.

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa – D.J.

² A. Awdiejew, *Rosyjskie środki masowego przekazu*, [w:] *Rosjoznawstwo*, pod red. L. Suchanka, Kraków 2004, s. 441.

³ T. Halik, *Europa: rany przeszłości i wyzwania jutra*, [w:] *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, pod red. S. Zięby, Lublin 2004, s. 141.

История отношений Церкви и религиозной журналистики начинается еще с середины XIX столетия, когда впервые появилась католическая пресса. На территории Польши первым католическим журналом являлся „Католический Обзор”⁴. Дальнейшее развитие диалога Ватикана и средств массовой информации сильно связано с II Ватиканским Собором, который открыл новый путь во взаимоотношениях католической Церкви и СМИ, хотя социальная доктрина Ватикана на эту тему развивалась и раньше. Соборный декрет *Inter Mirifica* подчеркивает, что именно масс-медия являются средством, без которого будущая пастьерско-евангелизационная работа Церкви будет невозможной⁵. Соборные отцы придали особое значение средствам массовой информации в процессе ознакомления людей с христианским вероучением. Как говорилось выше, тема СМИ в социальном учении Ватикана уже несколько десятилетий занимает важное место, но в последнее время в связи с развитием новейших технологий, роль масс-медии в общественной жизни постоянно возрастает, что активно влияет на рост их значения в социальной доктрине Святого Престола. Таким образом средства массовой коммуникации играют важную роль не только в формировании современной культуры, но и в процессе диалога Церкви и общества.

Рассуждая проблему значения прессы и других источников для развития коммуникации Церкви и общества нельзя не упомянуть о католической доктрине СМИ. Развитие определенных доктрин СМИ началось еще в конце XIX века. Томаш Гобан-Класс выделил четыре основные доктрины: авторитарную, либеральную, коммунистическую и общественной ответственности⁶. После падения коммунистической доктрины СМИ, как подчеркивает Гобан-Класс, в Центральной Европе пришло время найти новую философию масс-медии. Это было открытое столкновение либеральной доктрины и доктрины общественной ответственности, которая, по его мнению, одержала победу. Католическая доктрина СМИ своими корнями уходит именно во второй вариант. Ватикан не солидаризируется с индивидуалистическо-либеральной концепцией средств массовой информации. Католическая Церковь не в состоянии одобрить абсолютную свободу слова, которая не связана с Истиной и нравственными нормами⁷. По мнению Яна Мроза, католическая Церковь придерживается принципа свободы СМИ, но эта свобода не оправдывает отсутствия ответственности средств массовой информации за передаваемую ими информа-

⁴ B. Secler, *Kościół i media. Następstwa dekretu Inter mirifica*, [w:] *Między historią, politologią a medioznawstwem*, pod red. T. Wallasa, Poznań 2010, s. 209.

⁵ *Inter mirifica. Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/inter.htm> (dostęp: 04.04.2014).

⁶ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Kraków 1999, s. 159.

⁷ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, op. cit., s. 159–160, 169.

цию⁸. СМИ всегда зависимы от владельцев медиа концернов, законодательных актов и прежде всего своих пользователей. Соответственно сами СМИ не в состоянии передавать вполне независимой информации, благодаря которой в молодом поколении можно выработать стремление к поискам Истины и надежный подход к восприятию передаваемых им знаний. Тем самым перед Церковью, родителями, учителями и журналистами стоит задача воспитания и подготовки молодежи для анализа и интерпретации информации⁹. Основопологающим посланием Ватикана на тему средств массовой информации является провозглашение этического принципа, как основного критерия оценки всякой информации, которую передают СМИ¹⁰. Средства массовой коммуникации являются общественной собственностью и их главное предназначение заключается в строительстве общества через передачу и поиски Истины. Церковь должна заботиться о эффективном использовании СМИ в процессе целостного развития личности и общества¹¹ и для выполнения этой миссии она использует масс-медиа.

Социальное учение католической Церкви в своих общих чертах постоянно возвращается к проблемам культуры, ее значения, развития и нынешнего состояния. Ватикан напоминает и о тесной связи средств массовой информации и культуры. СМИ передают конкретный культурный образец хотя бы благодаря языку, который используют для распространения своей позиции. Этот увлекательный язык вызывает живой интерес со стороны слушателей и читателей и в определенной степени формирует их отношение к окружающему миру. Плюрализм современного мира ведет к смешанию культур высокой и массовой. Этот процесс проявляется и в области языка, который используют средства массовой коммуникации. Исследователи и наблюдатели явлений связанных с культурой нашего времени согласны, что СМИ играют важную роль в формировании современной культуры. Эта их функция приближает медиа и Святой Престоль, который регулярно обращается к своей пастве с наставлениями на тему восприятия и развития культурного пространства, в котором она живет. Церковь открыта на вызовы современной культуры в ее многообразии. Уже несколько десятилетий она существует в культурном пространстве рядом с постмодернистской культурой, массовой культурой, культурой масс-медиа, потому что Церковь не живет отдельно от своей паствы и активно участвует в жизни общества. Католическая Церковь призывает человека к использованию СМИ – не только свет-

⁸ J. Mróz, *Proces formowania się podstaw katolickiej doktryny medialnej w XIX i XX wieku*, „Pedagogika Katolicka” nr 2 (1/2008), s. 178.

⁹ Ibidem.

¹⁰ G. Łęcicki, *Integracyjna oraz dezintegrująca funkcja mediów w społeczeństwie informacyjnym*, „Kultura-Media-Teologia” 2011, nr 11, s. 47.

¹¹ P. Maciaszek, *Nauka Kościoła o roli mediów w społeczeństwie*, „Zaszyty Prasowe” 2012, nr 3(211), s. 24–25.

ских но и католических в процессе формирования культурного пространства нашего времени и подчеркивает, что католические средства массовой информации занимаются не только религиозной тематикой, но и проблемами христианской культуры в целом¹². Ватикан напоминает, что коммуникация – это не только передача идеи, но прежде всего любви. При помощи СМИ Церковь может передавать Евангелие и религиозные ценности, но прежде всего журналистика способствует развитию экуменического, межрелигиозного и межкультурного диалога, а также строительству общества направленного на общее благо, общества, в котором уважают человеческую личность¹³. СМИ обязаны понять свою роль в популяризации межкультурного диалога¹⁴, который обогащает культуру в целом и в конечном счете влияет и на будущее всего человечества.

Социальное учение Ватикана на тему СМИ в начале XXI века – это прежде всего послания и энциклики папы Бенедикта XVI. Также и в нем важное место занимает проблема отношений средств массовой коммуникации и культуры. По мнению Бенедикта XVI, Церковь должна ответить на вызов каким являются бурные перемены культуры, которые все чаще и чаще касаются молодого поколения и его представлений о культуре. СМИ – это для Ватикана возможность участвовать в формировании культурного пространства нашего времени. С точки зрения католической Церкви СМИ должны способствовать развитию так религиозной культуры, как и культуры вообще. При помощи средств массовой информации Ватикан вводит в культуру понятия человеческого достоинства и значения личности. Таким образом Церковь может реализовать призывание к формированию „диаконии культуры”¹⁵.

Социальное учение Бенедикта XVI на тему СМИ касается не только верующих людей, но и всех журналистов, сотрудников и владельцев средств массовой информации вне зависимости от их конфессиональной принадлежности¹⁶. Выступления папы сосредоточиваются вокруг особой роли, которую играют все представители СМИ. В их число, кроме самих журналистов, входят: редакторы, владельцы медиа концернов и всех те кто работает в области средств массовой

¹² *Communio et progressio. Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu*, <http://www.kns.gower.pl/stolica/communio.htm> (04.04.2014).

¹³ Jan Paweł II, *List apostolski Il rapido sviluppo. Do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu*, <http://www.niedziela.pl/artukul/1505/List-apostolski-Papieza-Jana-Pawla-II-do> (04.04.2014).

¹⁴ Benedykt XVI, *Środki przekazu: sieć komunikowania, wspólnoty i współdziałania*, <http://papiez.wiara.pl/doc/380206.Srodki-przekazu-siec-komunikowania-wspolnoty-i-wspoldzialania> (dostęp: 04.04.2014).

¹⁵ Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa. Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2010_24012010.html (dostęp: 04.04.2014).

¹⁶ Benedykt XVI, *Przekazujcie wszystkim słowa prawdy i nadziei. Przemówienie do Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, 25.11.2006*, *L'Osservatore Romano* [dalej: OR] 3 (2007), s. 25.

информации¹⁷. СМИ несут ответственность за то, как выглядит исполнение миссии, которую поручает им католическая Церковь. Это миссия евангелизации через слово. В апостольской адхортации *Verbum Domini* папа Бенедикт XVI подчеркнул:

Использование нового метода в передаче евангелического призыва связано с евангелизационным тяготением верующих людей. Слово Боже кроме того, что существует в письменном виде должно передаваться и спомощью других средств¹⁸.

Как заметил Д. Гузек папа Бенедикт XVI подчеркивает, что одной из задач журналистов является необходимость заставить своих слушателей и читателей задуматься, что в последствии должно привести к воспитанию человека и исправлению мира¹⁹ и это одно из основных призваний и целей журналистики. Однако, как сказал папа Бенедикт XVI, работа журналистов может быть целенаправленной только тогда, когда они будут руководиться мужеством и решительностью²⁰ в поисках Истины, как главного критерия оценки их усилий²¹, так как главной целью СМИ является передача людям Истины. Как подчеркнул он в одном из своих посланий:

СМИ могут и должны способствовать пониманию правды о человеке, защищая ее от тех кто пытается ее уничтожить или отрицать. Можно сказать, что поиски и демонстрация истины о человеке является главной целью общественной коммуникации²².

Глубоко антропологический смысл этих слов отражает главную черту папского учения о средствах массовой информации. Социальное учение Бенедикта XVI характеризуется размещением человека в центре всех рассуждений на тему проблем современного мира. Папа Бенедикт XVI открыто сопротивляется использованию СМИ для деградации нравственных составляющих лежащих в основе культуры всех наций и девальвации самого понятия личности. Журна-

¹⁷ D. Guzek, *Ewangelizacyjny charakter dziennikarstwa w nauczaniu Benedykta XVI*, „Śląskie studia historyczno-teologiczne” 43, 2 (2010), s. 347.

¹⁸ Benedykt XVI, *Adhortacja Apostolska Verbum Domini*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf (dostęp: 04.04.2014).

¹⁹ D. Guzek, *Ewangelizacyjny charakter dziennikarstwa...*, dz. cyt., s. 347.

²⁰ Benedykt XVI, *Środki przekazu: sieć komunikacji, jedności i współpracy. Orędzie na XL Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24.01.2006, nr 4, OR 4 (2006), s. 4.

²¹ Benedykt XVI, *Szukanie prawdy, by się nią dzielić. Orędzie na XLII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24.01.2008, nr 3, OR 3 (2008), s. 9.

²² Benedykt XVI, *Środki społecznego przekazu na rozdrożu między gwiazdorstwem a służbą. Szukać prawdy, by się nią dzielić* Orędzie na XLII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24.01.2008, <http://www.paulus.org.pl/display,225.html> (dostęp: 04.04.2014).

листы вынуждены обращать внимание именно на человеческое достоинство²³. Сохранение религиозных ценностей лежащих в основе человеческой культуры это – задача Церкви и всех связанных с ней институтов. По словам папы, католические СМИ должны активно участвовать в деле евангелизации передавая слово Церкви всем людям и таким образом способствовать реализации миссии католической Церкви²⁴. Благодаря этому СМИ могут формировать действительность в духе Евангелия²⁵. Необходимо заметить, что СМИ создают сеть, которая открывает возможность коммуникации среди членов церковной общины²⁶, одновременно стоит подчеркнуть, что активность средств массовой коммуникации служить развитию общего блага всего человечества вне зависимости от религиозной и культурной принадлежности²⁷.

В социальном учении Бенедикта XVI отразились и упомянуты выше проблемы воспитательной роли средств массовой коммуникации. СМИ преобразуют общества – эта их функция очень важна по отношению к детям и молодежи. Этим группам необходимо уделить особое внимание в процессе их подготовки для восприятия и интерпретации передаваемой им информации. Средства массовой коммуникации должны готовить дети и молодежь к сознательному использованию информации одновременно способствуя развитию воображения и возможности реальной оценки окружающей действительности²⁸. Папа постоянно напоминает о том, что важной целью СМИ нужно считать передачу культурных ценностей. В связи с тем стоит обратить внимание на то, что молодому поколению особенно близка массовая культура. СМИ создают современную массовую культуру и поэтому их роль состоит в том чтобы отвергать все попытки манипуляции детьми и молодежью. Вместо того они использовать доступные им средства для воспитания зрелости и ответственности²⁹. Ролью средств массовой информации должно стать гармоническое сотрудничество с семьей и Церковью в процессе поддержки традиционных культурных ценностей, вместо, как это часто воспринимается, создания альтернативного для родителей и Церкви центра влияния на молодое поколение³⁰. Соответствующая

²³ Benedykt XVI, *Szukanie prawdy, by się nią dzielić...*, s. 9.

²⁴ Benedykt XVI, *Aby głosić Ewangelię Chrystusa na cały świat. Przemówienie w Sali Marconiego*, 03.03.2006, OR 5 (2006), s. 48.

²⁵ Benedykt XVI, *Przekazujcie wszystkim słowa prawdy i nadziei, Przemówienie do Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich*, 25.11.2006, OR 3 (2007), s. 24.

²⁶ Benedykt XVI, *Środki przekazu: sieć komunikacji, jedności i współpracy...*, op. cit., s. 4.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Benedykt XVI, *Dzieci i środki komunikowania: wyzwanie dla wychowania. Orędzie na 41 Świątowej Dzień Środków Społecznego Przekazu*, <http://www.niedziela.pl/artukul/83317/nd/Dzieci-i-srodki-komunikowania-wyzwanie> (dostęp: 04.04.2014).

²⁹ Benedykt XVI, *Środki przekazu: sieć komunikowania, wspólnoty i współdziałania...*, op. cit.

³⁰ Por. Benedykt XVI, *Dzieci i środki komunikowania: wyzwanie dla wychowania...*, op. cit.

подготовка к восприятию информации влияет на культурное, нравственное и душевное развитие молодого поколения. Понимая именно это необходимо помнить, что свобода высказываний, по мнению католической Церкви, ограничена религиозными, этическими и культурными детерминантами³¹, игнорирование которых может привести к разрушению человеческого достоинства.

Папское учение на тему средств массовой информации обращает внимание и на стремление человека к общению с другими людьми. Бенедикт XVI подчеркивает, что новейшая культура коммуникации, которая развивается благодаря СМИ, приносит много пользы не только отдельным людям, но и целым общинам³², в том числе семье и Церкви. Стремление современной культуры к развитию коммуникации связано с естественным для человека желанием единства с другими людьми. Таким образом человек становится более собой³³, может знакомиться с ценностями других культур и наций и тем самым обогащать себя самого и пространство культуры в которой живет. Коммуникация, как говорит папа Бенедикт XVI, позволяет людям принадлежавшим к разным культурным и географическим кругам глубже понять значение человеческого достоинства и совместной ответственности за общее благо всех людей³⁴. Влияние средств массовой коммуникации так глубоко вписывается в жизнь современного человека, что совершенно неоправданными нужно считать заявления об их абсолютной автономии по отношению к нравственности. Такая интерпретация роли СМИ приводит к их обесценению и попытке навязать им определенные культурные парадигмы соответствующие планам идеологической и политической власти³⁵. Их важная роль в определении перемен в способе восприятия и изучения действительности и самой человеческой личности приводит к тому, что абсолютной необходимостью является внимательная рефлексия над их влиянием по отношению к этическо-культурному аспекту глобализации³⁶, поскольку:

„Смысла и целесообразности средств массовой информации необходимо искать в антропологических основах”³⁷.

Развитие журналистики должно способствовать открытому диалогу, но очень часто господствующие в них тенденции ведут к уничтожению творческо-

³¹ Benedykt XVI, *Środki społecznego przekazu na rozdrożu między gwiazdorstwem a służbą...*, op. cit.

³² Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Krzewić kulturę poszanowania, dialogu i przyjaźni*, <http://www.parafiabobola.pl/node/2531> (dostęp: 04.04.2014).

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Benedykt XVI, *Caritas in Veritate*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_pl.html (dostęp: 04.04.2014).

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

го мышления, обесценению культурных ценностей и отверганию религиозного мировоззрения. Такая девальвация имеет место только тогда когда масс-медия являются целью самой по себе³⁸ а человека перестают воспринимать, как главную точку отсчета. Таким образом СМИ теряя с кругозора человеческую личность не в состоянии вполне реализовать стремления человека к общению с другим человеком.

В выступлениях папы связанных с развитием и значением СМИ очень часто появлялась тема новейших технологий и их значения для современного мира. Как говорится в социальном учении Ватикана пользователи СМИ несут на себе ответственность за качество передаваемой информации. Это касается главным образом Интернета, как средства коммуникации, которое развивается с невообразимой скоростью³⁹. Упомянутое выше развитие новейших технологии активизирует деятельность католической Церкви в Интернете⁴⁰, где верующие и духовенство создают новые формы религиозной коммуникации⁴¹. В связи с этим и католическая Церковь вынуждена была занять определенную позицию по этим вопросам, так как социальное учение Церкви должно быть ответом на вопросы возникающие в связи с переменами современного мира касающимися человека. Как подчеркнул Бенедикт XVI:

Для того чтобы дать правильный ответ на вопросы вытекающие из огромных культурных перемен особенно ошутимых молодежью, коммуникация с помощью новейших технологий – это необходимость⁴².

Пастырская работа может осуществляться благодаря Интернету и социальным сетям и таким образом миссия евангелизации получает возможность развиваться с раньше недостижимой по масштабам скоростью и касаться людей разных культур⁴³. В одном из своих посланий Папа обратил внимание на то, что:

Сегодня рождавшаяся переменна в сфере коммуникации определяет течение великих культурных и социальных перемен⁴⁴... Новейшие технологии меняют не только способ коммуникации, но прежде всего коммуникацию, как таковую и поэтому

³⁸ Benedykt XVI, *Środki przekazu: sieć komunikowania, wspólnoty i współdziałania...*, op. cit.

³⁹ Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje...*, dz. cyt.

⁴⁰ Więcej na temat historii rozwoju działalności Kościoła katolickiego w Internecie patrz: K. Jarwickiewicz, *Wirtualna religijność w polskim internecie*, „Perspektywy kultury” nr 7 (2/2012), s. 44–48.

⁴¹ D. Kuczwał, *Internet w duszpasterstwie Kościoła katolickiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2010, nr 1(16), s. 94.

⁴² Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2010_24012010.html (dostęp: 04.04.2014).

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Benedykt XVI, *Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*, <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?s=opoka&id=35869> (dostęp: 04.04.2014).

можно говорить, что мы стоим перед вызовом модернизации культуры. Вместе с трансформацией информации и знаний рождается новый тип мышления и приобретения знаний, которые дают беспрецедентную возможность коммуникации и укрепления чувства общины⁴⁵.

Культура социальных сетей породила множество проблем, задача решения которых стоит перед каждым, кто хочет проповедовать истину и придерживаться определенных ценностей. Эта культура формирует новый тип общины и коммуникации. Распространение виртуальных площадок общения – это характерная черта современной культуры и поэтому и для Церкви они должны становиться пространством для активной деятельности⁴⁶. Это особенно важно для верующих живущих в странах где культурные и другие факторы могут способствовать ощущению христианами их обособления⁴⁷. Как утверждает папа Бенедикт XVI, современная культура свое начало берет не от интерпретации определенной информации а только из того, что существуют новые виды коммуникации, которые используют новый язык, новые достижения техники, и таким образом способствуют возникновению нового психологического подхода к людям и окружающей их действительности⁴⁸. Таким образом СМИ бросают вызов Церкви, которая вынуждена на него ответить и найти свое место в виртуальном мире.

В своем социальном учении Бенедикт XVI неоднократно обсуждал тему диалога между представителями разных культур в пространстве средств массовой информации подчеркивая, что:

Если существует культурное многообразие необходимо стремиться к тому, чтобы люди не только одобряли другие культуры, но и обогащали самих себя и отдавали этим культурам то, что в их собственной культуре определяется как истину, красоту и благо⁴⁹.

СМИ привели к тому, что очень быстро начали сближаться друг к другу люди и культуры глубоко разные⁵⁰. Одновременно культурный обмен дает средствам массовой коммуникации огромные возможности для развития. СМИ иг-

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Benedykt XVI, Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary, nowe przestrzenie dla ewangelizacji, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day_pl.html (dostęp: 04.04.2014).

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia_29102009.html (dostęp: 04.04.2014).

⁴⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury*, Belém-Lizbona, 12 maja 2010 r.

⁵⁰ Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_pl.html (dostęp: 04.04.2014).

рают важную роль в гуманизации культуры особенно тогда, когда освещают универсальные ценности человеческого достоинства и общего блага⁵¹. При этом по мнению папы:

„Современная культура отражает напряжение, которое время от времени принимает форму конфликта между традицией и современностью”⁵².

Вне зависимости от внешних обстоятельств люди должны помнить о культурном наследии прежних поколений⁵³ и противостоять попыткам вытеснения религии за пределы главного течения культуры⁵⁴. Вне Истины вся культура распадается на куски и поддается релятивизации, погружается во всем, что мимолетное и временное. Только открытие культуры на Истину может способствовать выполнению ее призвания⁵⁵. Вера и культура – это две великие ценности неразрывно связаны друг с другом. Когда культура уходит от религии тогда лишается творческого стимула, поскольку только Евангелие может придать творческой деятельности прогрессивный характер и является ее подлинным источником⁵⁶.

Подытоживая вышесказанное необходимо обратить внимание прежде всего на тот факт, что социальное учение католической Церкви особенное внимание уделяет проблемам диалога культуры и средств массовой информации. Святой Престол понимает, что нельзя игнорировать влияния СМИ на современного человека, который с самого начала был и остается центральной проблемой социальной концепции католической Церкви. XXI век это время бурных перемен в области культуры и коммуникации. Папа Бенедикт XVI в своих высказываниях соединил эти понятия обращая внимание на то, что культура и СМИ, журналистика и миссия евангелизации, которую несет католическая Церковь стремятся к одной цели, которой является открытие пути каждого человека к Истине. Церковь, общество и СМИ должны воспитывать человека обращая его внимание на нравственные ценности и культурную традицию используя при этом и возможности, которые предоставляют новейшие технологии.

⁵¹ Benedykt XVI, *Caritas in Veritate*, dz. cyt.

⁵² Benedykt XVI, *Do świata kultury i nauki*, http://am.jezuici.pl/kult/kult_063.htm (dostęp: 04.04.2014).

⁵³ Benedykt XVI, *Chrońcie dziedzictwo moralne i kulturowe, bo ono jest podstawą pokoju i szacunku*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/sanmarino-wladze_19062011.html (dostęp: 04.04.2014).

⁵⁴ Benedykt XVI, *Ewangelia źródłem prawdziwej kultury*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/sacrocure_21052011.html (dostęp: 04.04.2014).

⁵⁵ Benedykt XVI, *Ewangelia źródłem prawdziwej kultury*, dz. cyt.

⁵⁶ Ibidem.

KOŚCIÓŁ A KULTURA

Наталья Масленникова

И СЛОВО БЫЛО БОГ

Ярчайший след в мировой филологической науке оставил выдающийся русский языковед Олег Николаевич Трубачев. Пожалуй, в отечественной лингвистике он стоит на недостигаемой высоте, во всяком случае, многие труды его являют собой достижения исключительные, уникальные, и что важно, имеющие не только сугубо научное значение или просветительское, но, если угодно, – государственно-политическое. *В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси* и фундаментальный труд учёного *Этногенез и культура древнейших славян, Indoeurica в Северном Причерноморье...* Серьезным филологам и историкам хорошо знакомы работы ученого; сегодня без опоры на его исследования невозможно прийти к сколько-нибудь значительным результатам, например, в славистических поисках.



В контексте проблематики настоящего сборника мы бы хотели, прежде всего, остановиться на некоторых любопытных наблюдениях Трубачева над русско-славянской лексикой периода знакомства наших пращуров с христианством, а также напомнить о размышлениях ученого о русской культуре.

За год до кончины академик Трубачёв совершил увлекательнейшее путешествие на Камчатку. По приглашению местного телевидения Олег Николаевич принял участие в беседе с Преосвященным Игнатием, епископом Петропавловским и Камчатским. Разумеется, в первую очередь речь шла о научных изысканиях учёного. Думается, для петропавловской общественности выступление

академика Трубачева стало сенсацией. Беседа получилась достаточно интересной и пространной, передачи шли три дня. За малой известностью этого факта позволим себе представить небольшие фрагменты выступления учёного, повторим лишь: ни одно слово Трубачёва не утратило злободневности, напротив, кажется, мысли его становятся на фоне окружающей и все более угрожающей действительности как будто более выпуклыми, нужными, востребованными все более широкой аудиторией.

Конечно же, в беседе с владыкой Игнатием зашел разговор и о крещении Руси, о принятии христианства нашими предками. Трубачев, в частности, отметил: «Святые Константин (Кирилл) и Мефодий учили Слово Божию... в национальном, народном, местном этническом облачении. Это было сочтено грехом или ересью. Характерен героический эпизод борьбы Константина с римскими священниками. Как они утверждали, проповедовать Слово Божие можно только на трёх языках... на латинском, древнееврейском, греческом, всё остальное – ересь. Мудрость первоучителей выразилась в том, что, как они считали, будет лучше доносить Слово Божие каждому народу на его языке. И это чрезвычайно ярко, афористически выразил Константин на знаменитом Венецианском диспуте, когда вокруг него собралась враждебная толпа священнослужителей, винивших его в этой ереси. Он же противопоставил им краткие слова: “Не идёт ли дождь равно всем. Не равно ли всем светит солнце. Какое право отрицать необходимость проповедовать Слово Божие на понятном языке?” Короче говоря, они стремились переводить на понятный, распространённый преимущественно в южнославянском варианте славянский язык местным великоморавским и другим племенам»¹.

Тому, однако, видимо, способствовал еще один культурный феномен, который отметил в своё время английский византолог И. Б. Бери. Учёный, специально изучавший сочинение Константина Багрянородного *Об управлении Империей* (ок. 952 г.), указал на поразительный факт культурного доминирования славян: во-первых, в греческом тексте встречаются славянские слова для обозначения некоторых государственных понятий (!), во-вторых, переговоры с русами велись с самого начала по-славянски, в-третьих, законы и обычаи печенегов, а также мадьяр (последний пример, как считает исследователь, взят из мадьярских источников) обозначены славянским словом «закон» в греческой транслитерации, но не греческим νόμος, вожди мадьяр названы славянским термином роли «воеводы». И вот вывод Бери: «Я полагаю, что это объясняется тем, что между теми народами, которые находились в постоянных сношениях со своими соседями, болгарами и восточными славянами, *славянский язык был своего рода lingua franca* (общим языком), так что известное число

¹ О. Трубачёв, *Путешествие за словом (машинопись)*. Архив автора статьи; далее цитируется настоящий текст, за исключением специальных сносок.

славянских слов было очень распространено среди неславянских народов Дунайской и Днепровской областей. В сношениях с иноземцами, печенегами и мадьярами было самым подходящим пользоваться такими словами, и этим могло бы объясняться их появление в трактате Константина².

Продолжая беседу, Трубочёв подчеркнул, что Кирилл и Мефодий, как известно, переводили Писание на славянский язык, но при этом они подошли к переводу очень внимательно и бережно. «Ведь у славян высокая нравственная и религиозная культура (т. е. возвышенная над повседневностью) была и до христианства. И это выразилось [в переводе] в том, что целый ряд слов и понятий был бережно заимствован первоучителями из местного славянского, ещё языческого языка и перенесён в христианский лексикон. Причём, как оказалось – и это очень интересно – количество таких перенесённых, взятых в их натуральном, существующем виде слов было, может быть, и не так велико, но они оказались **фондовыми** (т. е. они частотно несколько не уступают таким словам, как ‘панагия’, ‘проскомидия’ и многим другим грецизмам). Чрезвычайно интересны такие слова, как ‘бог’, ‘дух’, ‘душа’, ‘грех’, ‘спас’, ‘спасение’ и тот же ‘рай’, вообще идея посмертного существования и спасения. Они обратили внимание, что этот ‘рай’ наличествует у славян, и употребили это слово, так что оно по-прежнему является названием загробного мира во всех славянских языках (любопытно, что обоих вероисповеданий – и католического и православного). ‘Рай’ – это не только праславянское (в смысле древнее), но и общеславянское слово, не заимствованное, своё, дохристианское. Как оказалось, это слово годилось для обозначения того, что греки называли *παράδεισος*, *парадис* – *рай*. Однако, когда одновременно явилась необходимость обозначить некий оппозит, что-то противоположное раю, место обитания грешников – то этого в языке не было. И только в данном случае пришлось прибегнуть к слову ‘ад’ от греч. Ἅδης – мрачное, тёмное судилище для грешных усопших людей». То есть слово ‘ад’ пришло в славянский язык вместе с христианством из Греции.

В очерке *Великий Новгород* Трубочев также писал об этом культурно-языковом феномене славян: «Идея ада как искупления отсутствовала, её принесло христианство... Христианство, конечно, привело здесь строгую концептуализацию рая-вознаграждения и ада-воздаяния за грехи. Неописуемо интересен культурно-типологически тот факт, что у большинства неславянских народов Европы всё было в принципе наоборот. То ли по причине большей мрачности местных языческих культов (а о древних германцах это можно утверждать положительно), то ли в силу других специфических обстоятельств – народным, дохристианским оказалось там как раз название *ада* – как первоначального обозначения *нижнего, подземного, потаённого* мира (лат. *infernum* и его продолже-

² I. Bury, *The treatise De administrando imperio*, “Byzantinische Zeitschrift” 1906, XV.

ние во всех романских языках, немецк. *Hölle*, англ. *hell*), а понятие и название *рая* в Западной Европе было заимствовано с приходом христианства из греческого. <...> После сказанного, может быть, станет яснее тот многим известный и сердцем понятный феномен бóльшей светлости и даже весёлости нашего православного христианства и русской [церковной] архитектуры в сравнении, скажем, с католичеством Западной Европы и его храмами. Причина может корениться в том (как нам это теперь подсказывает язык), что духовной культуре древних славян была чужда идея посмертного возмездия³.

Любопытно и такое, например, наблюдение лингвиста. «Нередко, даже в тех случаях, когда христианство привносило совершенно новое религиозное понятие, оно обращалось к существующему древнему лексическому и идейному фонду славян. Так, идея и образ *душевного спасения* и бога как спасителя души, очевидно, неизвестные дохристианскому, языческому мировоззрению, получили выражение в первоначально пастушеской, скотоводческой лексике славян: *спасти (съспасти)* – это ведь, в сущности, ‘пасти домашний скот’, то есть первоначально – ‘охранять и кормить’; сюда же *спаситель (съспаситель)*, в христианской письменности – об Иисусе Христе (Христос Спаситель), также *спас (съпасъ)* – Спас (Спас Нерукотворный). <...> Но уже в близких западнославянских языках Христос-Спаситель носит название совсем иной природы – не из пастушеской терминологии, а из абстрактной лексики: *Zbawiciel*, польск., собственно ‘избавитель’, напоминает уже немецкое название Спасителя – *Erlöser*, тоже буквально ‘избавитель, освободитель’» (с. 41).

В глубине веков теряются корни русской духовной культуры, и вовсе не в Византии их должно искать; мудрый Трубочев видел в этих истоках «выработанную всем предшествующим славянским и индоевропейским языковым и общекультурным развитием систему достаточно высоких религиозных и этических понятий, выраженную в соответствующей исконной терминологии. Наугад взятая фраза из церковного богослужебного обряда – “створим требу господеву и богу нашему” – вся состоит из еще языческих по своему происхождению терминов... Не на пустом и диком месте был выстроен величественный христианский храм» (с. 37), но на богообразной полноте бытия.

Конечно, христианство принесло на Русь греческую богослужебную лексику. Но! Ученые, работающие над «Словарем древнерусского языка XI–XVII вв.» обнаружили, что в древнейших русских – *не богослужебных* – текстах не менее 10 000 раз встречается слово *бог*, а слово *бог* имеет «глубокоязыческое происхождение». «Даже без специальных подсчетов... позволителен вывод о ядерном, базовом и наиболее частотном употреблении терминов, взятых христианством

³ О. Трубочёв, *В поисках единства*. Москва 1997, с. 40–41. В дальнейшем цитируется настоящий очерк, страницы указываются в тексте статьи.

у старого дохристианского культа: *святой, вера, бог, рай, дух, душа, грех, закон* и некоторых других. Отныне то, что веками и даже тысячелетиями служило старой вере (а, например, слово *бог* **оформилось как религиозное, вероятно, под иранским влиянием еще в скифскую эпоху, то есть по меньшей мере за тысячу с лишним лет до Крещения Руси**), стало служить новой вере во Христа...» (с. 38).

Напоминает Трубочёв и о таком известном факте, что хотя крещение (как акт государственной жизни) пришло на Русь из Византии, целый ряд важных христианских слов и понятий нами было заимствовано с Запада, но уже в книжную эпоху. Именно из германского пришло к нам слово 'церковь', которое распространилось и в других славянских языках. «Этимологически близкое название церкви живёт во всех германских языках, в то время как латынь и бóльшая часть романских предпочли другое греческое название для церкви: *ecclesia*, собственно 'созванное собрание (христиан)'. И как это ни странно на первый взгляд, крещённая Византией Русь употребляла для понятия 'крестить', 'крещение' совсем не греческие слова, но вместе со всеми остальными славянами наши предки называли этот обряд словом, очень давно пришедшим с Запада, из области немецкого языка. Заимствованное отсюда наше *крестить*, как и *крест*, восходит к германской, немецкой форме имени Христа. В греческом имеется совершенно другое слово со значением 'крестить' – βαπτίζειν, собственно 'погружать, омачивать, окрашивать'; от него произошло и латинское *baptizare* 'крестить', распространившееся в романском мире, но странным образом совершенно не известное славянам» (с. 42). И как раз именно эти наблюдения лингвиста позволили О. Н. Трубочёву сделать следующий вывод: «Эти немногие, но важные примеры показывают значительность и древность западных культурных импульсов, формировавших самое знакомство всех славян с христианством и навсегда положивших свою печать на славянское христианство» (с. 42).

В заключение любопытная информация для дальнейших поисков и размышлений об истоках христианства у славян. Заслуживает внимания само по себе свидетельство св. Иоанна Златоуста, что уже в его времена (IV в.) у скифов и сарматов был перевод на *их* языке Священного Писания. Любопытно, что, митрополит Макарий, приводящий, в частности, этот факт в своей *Истории Русской Церкви*, тут же вопрошает: «Кто нас уверит, что если и наших, точно, скифов и сарматов разумел святой отец, то под этими именами надобно понимать непременно славян, а не другие племена, обитавшие в пределах русских?»⁴. В свете последних исследований академика Трубочева (*Indoarica в Северном Причерноморье*), поисков им славянских языковых реликтов как раз в северных пределах Таврии, сегодня уже положительно можно утверждать, что скорее

⁴ Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви*, Москва 1994–1997, кн. 1, с. 167.

всего под этими «скифами и сарматами» Златоуст разумел, во всяком случае, не только сарматов, именовавших себя **arya-*, ср. *Arraei Sarmatae* у Плиния (Plin. NH IV, 41), *Arii* у Епифания (IV в. н. э.)⁵, но (с большой вероятностью) и славян, обитавших в областях как раз русских, ибо и само «название *Русь* родилось только на юго-восточной периферии древнего славянства. Периферия не значит глушь, и здесь, на этих просторах земли к северу от Черного моря, которые в старину звались южнорусскими степями, кипела жизнь, складывались формы межплеменного общения и свои традиции наименований. Еще эти степи называют скифскими и сарматскими, но их этническое прошлое было богаче. В VI в. на этих берегах упоминается народ *рос*, а также *росомоны*, с которыми (а также с *роксоланами*) пытался связать нашу Русь не кто иной, как Ломоносов. ◊

В уже упомянутом *рос* (VI в.) отражено, возможно, индоарийское (праиндийское) *руки*, или его диалектный, народный вариант *русс*. Итальянские старые карты знают на берегу западного Крыма название *Rossatar*, которое мы читаем с помощью древнеиндийских данных как “Белый берег”. Как эквивалент ему – древнерусское *Белобережье* – известно по соседству, в устье Днепра. Предки индийцев на юге [современной] Украины! Не слишком ли сильное допущение? Нет, не слишком, потому что наши (славянские, иранские, индийские) общие предки когда-то жили именно где-то здесь. В общих чертах это известно давно. Но науке нужны новые факты...»⁶.

Безусловно, *Indoarica*... представляет собой ошеломляющее научное открытие: Трубачев обнаружил на юге Русской равнины присутствие одной из ранних форм *индоарийского* языка! И, следовательно, соответствующего этноса. Границы ареала следов этого языка на западе простираются до Закарпатья (Карпатская Русь, Угорская Русь), Дакии и Трансильвании (Румыния), на востоке же – до Северного Кавказа. В связи с новыми лингвистическими находками Трубачева академик В. Н. Топоров отмечал: «Язык “причерноморских” индоариев позволяет углубить ведийско-санскритскую перспективу и поставить в повестку дня вопрос об остающейся невидимой части “причерноморского” индоарийского, точкой отсчёта и контроля которого являются всё-таки исключительно ведийско-санскритские... данные». Помимо связей индоарийских и иранских, «автор показывает и другие связи языка причерноморских ариев – с северокавказскими, тюркскими и даже **раннеславянскими**»⁷. Как тут не вспомнить поэта!

Не надо обманчивых грез,
Не надо красивых утопий:

⁵ J. Harmatta, *Studies in the history and the language of the Sarmatians*, Szeged 1970, p. 29, 77. Цит. по: О. Трубачев, *Indoarica в Северном Причерноморье*, op.cit, с. 115.

⁶ О. Трубачев, *Indoarica*... с. 123.

⁷ В. Топоров, *Предисловие*, в: О. Трубачёв, *Indoarica*..., с. 3–4.

Но Рок поднимает вопрос,
 Мы кто в этой старой Европе?
 Случайные гости? Орда,
 Пришедшая с Камы и с Оби,
 Что яростью дышит всегда,
 Все губит в бессмысленной злобе?
 Иль мы – тот великий народ,
 Чье имя не будет забыто,
 Чья речь и поныне поет
 Созвучно с напевом санскрита.

(Валерий Брюсов)

В своих уникальных разысканиях Трубачев высказывает предположение об «индоарийско-славянских культурных и языковых контактах, ориентированных на Старую Скифию Геродота. Если мы не признаем возможности этих соприкосновений, мы не поймем или поймем неправильно факты языковой истории», – утверждает ученый⁸.

⁸ За практической недоступностью вышеуказанного исследования (единственное издание вышло тиражом 670 экз.) Трубачева процитируем этот любопытный фрагмент главы «?Старая Скифия» (Ἀρχαία Σκυθία) Геродота (IV, 99) и славяне. Лингвистический аспект: «Греки появились на берегах Старой Скифии очень давно (начало поселения на острове Березань относят к VII в. до н. э.). Этнические отношения, почти навсегда скрывшиеся потом под общим именем Скифии и вскрываемые нами сейчас с таким трудом, в древности были живыми и налагали свой отпечаток на культурные и языковые контакты в этом районе. Довольно стабильное («*ἐνοικαδιοί*»), земледельческое индоарийское население служило проводником информации, поступавшей в греческие эмпории из глубин Скифии. Так, называя некоторые более отдаленные народы, сначала греки, а вслед за ними и мы до сих пор, возможно, употребляем индоарийские имена. Большой иранский народ, известный как *Σαρματαί* (Herod. IV, 21) и *Sarmatae* (Polib. XXV, 2), употреблял о себе, как, впрочем, и другие арии, основное самоназвание **arya*-... <...> Подобно тому, как о сарматах греки впервые услышали от индоарийцев Северного Причерноморья, таким же путем несколько столетий спустя сами греки и с ними тогдашний цивилизованный мир узнали о древних славянах. Равным образом название части славян на юго-восточной окраине *Ἄνται* (Прокопий), *Antes* (Иордан) не было славянским самоназванием, но также не было и словом иранского происхождения; оно возникло в индоарийской языковой среде, ср. др.-инд. *anta-* ‘конец, край’. Эти данные, а также некоторые другие, сообщаемые ниже, позволяют высказать **предположение об индоарийско-славянских культурных и языковых контактах** (курсив Н. М.), ориентированных на Старую Скифию Геродота. <...> Так, Птолемей упоминает ставанов: *ὑπὸ μὲν τοὺς Οὐενέδας πάλιν Γαλίνας καὶ Σουδίνοι καὶ Στανανοὶ μέχρι τῶν Ἀλανῶν* (Ptol. Geogr. III, V, 9) “а ниже венедедов – галинды и судины, и ставаны до аланов”. Считая это свидетельство сомнительным отражением славянского самоназвания **slōvēne* (сильное отклонение формы, слишком ранняя фиксация – II в. н. э.), ученые относили это имя то к сарматским, то к балтийским племенным названиям, ср. действительное соседство имени ставаны с аланами, а также с несомненными балтами – судинами и галиндами. Впрочем, было верно замечено, что этот перечень как раз отражает неплохое знакомство древнего географа с народами, заселяющими “азовско-балтийский коридор”. Было бы необъяснимо и противоестественно, если бы в этом пространстве совершенно отсутствовали славяне. Связь форм **slōvēne* и *Στανανοί* не-

Благодаря своей гениальной интуиции, широчайшей научной эрудиции, знаниям, здоровому национальному самосознанию вдумчиво, глубоко, просто и легко (Трубачев-этимолог работал с более чем 60-ю языками) учёный в своих исследованиях ведёт нас к нашим корням, к нашему родовому началу, к истокам славяно-русского этноса, не уставая напоминать, что мы (все, кого сегодня именуют «русскими», «белорусами», «украинцами») принадлежим к великой единой, богатой в многообразии своей культуре. И одновременно замечает: «Исследуя культуру и в ней – язык, необходимо уметь подняться до типологических обобщений и при этом разглядеть единство в сложности, единство более высокого порядка, которое не может быть мёртвым единством монолита, но только единством живого целого, состоящего из множества частей»⁹.

Характеризуя в беседе с владыкой Игнатием одну из своих фундаментальных работ *Этногенез и культура древнейших славян*, О. Н. Трубачев сказал буквально следующее: «Она вышла в 1991 г, но скоро, думаю, будет переиздана»¹⁰.

сомненна, ее нужно лишь объяснить. Ср. др.-инд. **stāvāna*- или иран., авест. *stavana*- ‘хвалимый’, причастие от глагола др.-инд. **stauti*, авест. *staō’ti* ‘хвалить, славить’. Трудно не видеть здесь, что индоарийское или – на сей раз – общее индоиранское **stavana*-, *Σtavavoi* явилось передачей славянского **slōvěne* с субституцией *st-* вместо затруднительной группы *sl-* (вспомним аналогичную субституцию слав. *sl-* греческим *σϗλ* в этом имени), а также с закономерным отражением славянского вокализма *o-ě* в виде единственно возможного индоиранского *a – a* (может быть, с долготой второго *a*, ср. вокализм древнеиндийской формы выше, на фоне вероятной долготы слав. *ě* в **slōvěne*). Важно другое. Эта передача носила характер осмысленного перевода-кальки, что говорит об определенной степени контактирования, а также как бы подтверждает в наших глазах тут редкий пример единения народной и научной этимологии, которые отличает друг от друга только отсутствие или наличие необходимых ступеней словообразования, почему в одном случае та же самая связь как бы неверна (народная этимология *славяне*<*слава*), а в другом – верна (научная этимология **slōvěne*< **slōvo*, **sluti*> **slava*).

До настоящего времени серьезно не поднимался вопрос о древнеиндийском влиянии на праславянский, если не считать спорной книги Траймера (Treimer K. Die Ethnogenese der Slawen. Wien, 1954. S. 22, 37, 41, 47, 75), в которой, между прочим, уже говорится (правда, бездоказательно) об отражениях славянских контактов с праиндийцами, об индийском высшем слое в скифском обществе и о конкуренции древнеиндийского с иранским на Юге России» (О. Трубачев, *Indoarica*, с. 115–118).

⁹ О. Трубачёв, *В поисках единства*. с.16.

¹⁰ Книга *Этногенез и культура древнейших славян* (издание второе, дополненное, тираж 670 экз.) вышла посмертно в 2002 г. Ей предпослано в качестве эпиграфа стихотворение Юрия Лощица, написанное к 70-летию О. Н. Трубачева. Поэт сумел выразить самую суть исследовательских трудов гениального лингвиста. Потому считаем необходимым привести его здесь полностью.

От озера Неро
до озера Нево
небо,
небо.

Закину я невод
от озера Неро

Там, к слову сказать, обсуждается очень важная и нужная для нашего с вами русского национального самосознания проблема – прародина славян: откуда мы, кто мы? я против старой точки зрения, допускавшей, что славяне могли происходить из Азии, и даже против некоторых других более или менее промежуточных теорий. Идея, которую я отстаиваю и разрабатываю с 1958 г., – теория извечного пребывания, проживания славян в Центральной Европе. Она рассматривает Дунайскую прародину славян, живших в довольно тесной близости к более западным, другим индоевропейским племенам – германцам, древним латинянам (или италикам), кельтам. Эти проблемы, глубоко меня интересующие, конечно, имеют свою специальную подоснову и целый аппарат, аргумен-

до Нерли,
до Неи,
до Нары,
до Нарвы,
до Нево...

За реки, за горы –
от мери,
мещоры,
до чуди,
корелы,
до жмуди,
дремелы,
дреговичей,
веси,
до кривичей,
вятичей,
бодричей,
лютичей,
тиверцев,
тавров,
до север,
до сербов,
до чехов,
до ляхов,
до русов,
до скифов,
до антов,
до арьев...

Закину я невод,
шелковые сети
до неба,
до недра,
до дна и до выси,
до самой до сути –
до Божией мысли.

тацию исторических и фонетических переходов, изоглосс, то есть связей слов наших славянских и других родственных языков и т. д., и т. п. Иногда речь идет о родстве, порою, о влияниях или заимствованиях слов. Но меня утешает и радует во всем этом то, что эти проблемы, как мне кажется, представляет интерес и важность не только для узких специалистов, но и для нашего национального самосознания. И именно сегодня, когда имеет место некоторое размывание нашего национального самосознания и [обнажается] тот ущерб, который при этом наносится чувству нашего национального достоинства. Этому надо противодействовать и, наоборот, способствовать усилению и выделению положительного в истории нашей культуры, нашей древности. Особенно в контексте того, что ряд ученых с не меньшей ревностью развивает теории, подчеркивающие некоторую вторичность, дочерний характер тех же славянских языков в отношении каких-то других, к примеру, балтийских».

На вопрос о будущем России О.Н. Трубачев ответил так: «В какой-то мере это прогнозирование, причем проблем не моей компетенции. Вопрос, скорее адресованный политикам... Конечно, в рамках России или бывшего Союза предпочтительнее говорить о тех главных ориентирах, которые способны обеспечить нашу цельность, наше единство, наши добрые связи. Это, прежде всего, три славянские республики – Россия, Украина, Белоруссия. Как одно из положительных явлений я воспринимаю тенденции, весьма часто торпедируемые, но очень здравые – возврата к идее воссоединения России с Белоруссией. Они имеют широкую поддержку в самом белорусском обществе... Хотелось бы почти то же утверждать и об Украине, но там слишком велико бремя негативных явлений и идеологических наработок со стороны противников единения. Поэтому в то время как по-прежнему сильны культурные связи, весьма заметны и центробежные явления, которые если не удаляют... то держат на каком-то расстоянии Россию и Украину, понуждая тамошних политиков иной раз кривить душой, отстаивая эту самостийность, не понятно, насколько нужную и полезную ли для самого украинского народа. Сейчас нет никакой “русификации”, но ведь объективные данные говорят, что на **одну-две украинских книги приходится пятьдесят русских**. Все равно значение русской культуры огромно и может быть приравнено к хлебу насущному – и для украинцев. <...> в моей небольшой книжке *В поисках единства* собрано довольно много значительного, в частности в отношении белорусского языка и культуры, белорусского, а также украинского этногенеза. <...> [она] не случайно названа *В поисках единства*. Единства и внутри русского языка – ведь оспаривается даже это единство. Есть такое, на мой взгляд, преувеличенно муссируемое представление, что оно-де сложилось вторично из элементов северных и южных говоров, например, новгородских и киевских, которые будто бы вторично сблизились. Я оспариваю эту версию и, как мне кажется, имею на это право... Вот кратко... о том важном для

нас единстве внутри самого русского языка и этноса, внутри ближайше родственного конгломерата русского, украинского, белорусского».

Касаюсь проблем современного положения русского языка, литературы, особенностей русского мировидения и психологии Трубачев, в частности, заметил: «Русская культура, русский язык, как всякое другое общественное явление, способны переживать полосы большого подъема, расцвета, причем такого масштаба, что это привлекает и притягивает взоры всего мира, всего культурного человечества. Но наряду с этим бывают и полосы если не упадка, то относительного торможения, полосы загрязнения. Однако при этом все или многие начинают говорить об англицизмах, американизмах и пр. Такие полосы были, есть и, наверное, будут. Во всяком случае, они в какой-то мере естественны, потому что герметичных, закрытых культур на свете не так уж много... Раз культура открыта влияниям, ей свойственна открытость, всемирность. Это и всемирная отзывчивость русского человека, которую отмечал Достоевский. Разумеется, она имеет свои положительные и отрицательные стороны. Заимствования проникали и проникают в русский язык. Была полоса, когда культурное (оно же дворянское) общество говорило на французском языке. Но почти тогда же начали выходить и блестящие русские произведения высочайшего эстетического уровня. Та же пушкинская пора – притом, что Пушкин великолепно чувствовал себя и во французской языковой стихии, а в лицейские годы даже сподобился клички “Француз”. Не хочется сбрасывать со счетов и XVIII век, который тоже был по-своему великолепен. Потенции русской культуры и литературы огромны. После Пушкина... Лермонтов, Гоголь, Толстой, Достоевский, несть им числа. И мы до сих пор живем этим наследием. Конечно, определенную отрицательную роль сыграло принижение языка западниками, потом понижение культурного уровня периода революционной смуты. Что происходит сегодня? Сейчас имеет место некая неразборчивость в средствах, в том числе и языковых. <...> Одно из таких негативных явлений – больно об этом говорить – некоторое “приблатнение” языка интеллигенции, интеллигентского фольклора, “песенок”, поделок бардов. “Приблатнение”, щеголяние языком и “словечками” того, что называют “зоной”. Это все, конечно, не развивает и не возвышает наш язык. Но хочется верить, что и не способно его сильно испортить. Потому что язык – это глыба, это океан (сравним его с Тихим океаном), и он имеет огромные глубины. Есть пена, и есть на самой поверхности некое волнение, а есть такие глубины, где в это же время стоит тишина. Так что русский язык глубок и многослоен, и хочется верить, что он выживет во всех обстоятельствах. <...> Сейчас весьма сильно убеждение, что всемирным языком является английский. Действительно, с английским языком можно объясниться довольно широко в разных странах. Некоторые считают, что современный русский язык теряет какие-то свои позиции. Второе – “патриоты” порой задаются мыслью доказать, что все вышло

из русского языка и что русский язык первичен. Иногда это принимает смешные или уродливые формы: правда, не у нас, а на той же Украине находятся люди, при широком одобрении способные утверждать, что украинским языком-де пользовались всегда и он восходит ко временам чуть ли не за три тысячи лет до нашей эры, когда на территории нынешней Украины была Трипольская культура. Конечно, это дилетантизм, это неточно. Украинский язык вторичен. Есть черты вторичности, вторичного развития в каждом ныне существующем живом языке. Но это сосуществует с одновременно наличествующими очень древними корнями, составными частями и элементами. Так, в русский язык и его лексический состав входят славянские древности.

Вообще Россия – удивительная страна. Я тут говорю не о своей науке и ее специфике. Как-то мне об этом уже приходилось высказываться. Потенции России неисчерпаемы. Когда начался парад суверенитетов, отпали от нас – поторопились отпасть: Прибалтика, Закавказье, Средняя Азия и зачем-то и почему-то – славянские Украина и Белоруссия. И все равно Россия колоссальна! По-прежнему с русским языком можно дойти от Балтийского моря до Тихого океана, по-прежнему она территориально самая великая страна мира. Но, конечно, не только это важно. Важно и то, что и культурно она великая страна – как бы то ни было. Этому не дано исчезнуть. Я лично верю в лучшее. А некоторое наше обмирщение, загрязнение языка воспринимаю философски. <...> Перечислить по пунктам, в чем сила России трудно, а потому соглашусь, пожалуй, с известной формулой Ф. И. Тютчева:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить.
У ней особенная стать,
В Россию можно только верить.

И, кроме “статии”, конечно, язык, и не в последнюю очередь то, что написано на языке. Здесь проявляются многие особенности русского этноса, самосознания, мироощущения. Я размышлял над этими вещами (разумеется, многие и до меня об этом задумывались) и пришёл к выводу, что мы – “народ софийный”. В том православном смысле: София – Премудрость Божья – Христос. <...> софийность, приверженность Христу, Премудрости в высоком понимании... в Божественном. И это один из параметров русского национального самосознания, силы России. Как бы плохо кто-то о нас ни говорил, что “русский мужик задним умом крепок” и прочее, все же софийность [Боголюбие] – одна из наших духовных черт. Кроме того, не герметизм, а космизм, широта русского национального сознания. Ведь в мире скорее преобладает не широта, а ограниченность национального сознания. Куда ни поеду, куда ни пойду – ограниченность национального самосознания многих других весьма почтенных наций заметна. Так

что о широте русского человека и одновременно о способности понять других говорят не просто так... Если завершить разговор о своеобразии русского мирозерцания, мироощущения и самосознания, то можно предварительно говорить о трех параметрах культуры, два из них я уже назвал – это софийность и космизм, всемирная отзывчивость русского человека, устремленность к мудрости; а еще – соборность. Это, говоря грубо, – коллективизм как оппозиция западному индивидуализму, ещё и усиленному протестантизмом. Все это вторгалось и вторгается в нашу жизнь в виде проповеди самообогащения, эгоизма, индивидуализма. И, тем не менее, многое разбивается о нас, о наши этнические устои, которые в основном соответствуют христианству. Прикровенность, прикрытость этого довершает в какой-то мере дело недругов всего русского. Знаете, что происходит в науке филологии (не только и не столько в языкознании, сколько в литературоведении): какой-то бесконечно муссируемый миф, что Россия – страна многонациональная, многоконфессиональная. А ведь Россия и сейчас на восемьдесят пять процентов населена русскими. Пусть русский этнос, русский народ переживает не лучшую пору, и даже смертность у него выше рождаемости, но все-таки – **по научным воззрениям** – если страна на восемьдесят пять процентов населена каким-то этносом, она в принципе называется однонациональной. Как бы пестры ни были остальные пятнадцать процентов (в России более ста других народов), Россия – однонациональная страна, и это всячески замалчивается и оттесняется на задний план средствами массовой информации и всякими, проще говоря, “идеологическими диверсантами”. Определенными влиятельными литературоведческими школами высказывалось, что даже Древняя Русь была и многонациональной, и многоконфессиональной. Тем более это всюду утверждается о нынешней России, где порой стараются выстроить в одну линию иудаизм, ислам, буддизм. А ведь Россия – страна православная: была, есть и будет даже после такого внушительного советского семидесятилетия. Россия... не буржуазная страна ни духовно, ни социально – сугубое предпринимательство, исключительно выгода не освящены православной духовной традицией, и западная либерального типа демократия для нас искусственна, а сейчас и сами западные журналисты, например, А. Рар, пишут, что здесь “демократические реформы не пошли, потому что Россия – страна православная”, у русских другие устои и ценности».

Вспоминая великого филолога нашего времени академика Олега Николаевича Трубочёва, хочется призвать особенно всех носителей русского и других славянских языков, всех хранителей славянских культур, традиций – изучайте внимательно работы Трубочёва, следите за его мыслью, ибо она освещена и освещена Истиной.

Владимир Катасонов

ЦЕРКОВЬ И КУЛЬТУРА

Слышу как-то разговор в троллейбусе: „Как хорошо, что во Франции принят закон об усыновлении гомосексуальными парами !..Как хорошо, что в северной Европе свирепствует ювенальная юстиция !..Как хорошо, что Каннский кинофестиваль дает первые премии фильмам об однополой любви !..Теперь люди, и в России, и в Восточной Европе могут непосредственно убедиться к чему приводит жизнь без Христа !..”. Действительно, все эти события, касающиеся изменения вековых нравственных устоев европейцев, имели очень большой общественный отклик. Даже, и не очень уж церковные люди встрепенулись... Некоторые прямо говорят: „Сам ад восстал !.. И это отнюдь не Хэллуин !”.

Но это признание, что сегодня „люди могут убедиться”, есть только первая реакция... Когда проходит этот первый шок от получаемых известий, сердце исполняется глубокой скорбью о поруганном человеческом достоинстве, где бы это ни происходило, у нас или за границей, о несчастных детях, об искалеченных жизнях, о мраке, спускающемся на нашу цивилизацию... и вспоминаются пророческие слова Христа из Евангелия от Матфея: „...Ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира донныне, и не будет (Мф. 24:21)”.

Эта статья посвящена положению сегодняшней Православной Церкви в России и ее влиянию на нравственность и культуру страны.

§ 1. Философия культуры священника Павла Флоренского

Чтобы обсуждать тему „Церковь и культура”, нужно иметь некоторые культурологические рамки, некоторую *философию культуры*, и в особенности, некоторое представление о взаимодействии культа и культуры. По моему мнению, наиболее подходящей основой здесь, как бы выражающей общеправославное понимание, является *философия культа* свящ. Павла Флоренского. Эта теория изложена.

Флоренским в одноименном незаконченном произведении, чудом сохранившемся в его бумагах советского времени¹. Обсуждая в ней соотношение культа, религии и культуры, Флоренский подчеркивает близость ему позиции исследователей, принадлежащих к традиции, так называемой сравнительно-антропологической школы, в основном англичан (Тейлора, Р. Смита, Э. Ланга, Фрезера), но частично и французов (Э.Дюркгейма, Тутэна, Ф. де Куланжа и др.). Главным для него здесь является подчеркивание этими авторами несводимости культа, священнодействий к его (их) объяснениям, к верованиям, к богословию (к мифологии), – в частности, в античной религии². Отталкиваясь от этого, Флоренский дает свою, более общую схему взаимоотношения человеческих деятельностей. Деятельность человека характеризуется у него прежде всего тем, что человек создает *орудия*. Именно орудийная деятельность, в особенности, отличает человека от животных. Причем, принадлежа сразу двум мирам, миру материальному и миру идеальному, человек в каждом из них создает орудие особого рода. В мире материальном, это – инструменты (молоток, топор, машина и т.д. – *Instrumenta*), а в мире идеальном, это – понятия (*Notiones*). Свою принадлежность к двум мирам одновременно человек сплошь и рядом переживает трагически, как некую разорванность, противоречие, неполноту. С одной стороны, материальный мир – непонятен, „непрозрачен” для ума, лишен смысла и поиск этого смысла и составляет, собственно, задачу познания. С другой – мир идеальный может быть миром только мечтания и грезы, ему не хватает воплощенности, материализации, как необходимой фазы осуществления. Вся наличная человеку действительность, вся его жизнь подталкивает человека к преодолению этой грани между материальным и идеальным, к совмещению одного с другим. Это и происходит, по Флоренскому, в сфере религиозной.

Человек есть здесь агент еще и третьего вида деятельности: *литургической, культовой*. В этой деятельности человек производит святыни, священные вещи (*sacra*). „Человек – сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального, „связь миров” (Державин), и он не может творить иначе, как свои же подобию, то есть такие же противоречия горнего и дольного, каков сам он”³. Священные вещи – это, прежде всего, предметы культа: иконы, крест, чаша (причащения), дискос, кадило, облачения, сам храм и т.д. „Предметы культа суть осуществленное соединение временного и вечно-

¹ П. Флоренский, *Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии)* Москва 2004.

² Ibidem, с. 63–75.

³ Ibidem, с. 59.

го, ценности и данности, нетленности и гниущего. В этой антиномичности их – их существенное свойство⁷⁴.

Три области человеческой деятельности – материальная, идеальная и культовая, или, по-другому, практическая, теоретическая и литургическая, по разному осмысляются различными традициями. Если исходной, фундаментальной считать теоретическую деятельность человека, деятельность по производству понятий и теорий реальности, а остальные две как производные от этой первой, то получается мировоззрение, которое Флоренский называет *идеологизмом*. Этой точки зрения держался, в основном, век рационализма, XVIII век. Если исходной считать деятельность материальную, производство орудий, то мы получаем *экономический материализм*. Все остальное, включая и религию, будет лишь надстройкой над этой основной деятельностью как и формулирует это доктрина исторического материализма. Для Флоренского же основной деятельностью человека является именно культовая, литургическая деятельность. Свое мировоззрение, обусловленное этой схемой, мыслитель называет *сакральным материализмом или конкретным идеализмом*. Обозначая три типа деятельности латинскими буквами: I (*Instrumenta*), N (*Notiones*), S (*Sacra*), мы получаем три типа основных мировоззренческих установок:

N → (S, I) идеологизм

I → (N,S) исторический материализм

S → (N,I) сакральный материализм или конкретный идеализм

Важнейшее значение в построениях Флоренского имеет термин ориентирование, ориентировка. Термин этот идет от Канта, но, по Флоренскому, его значение много важнее, чем просто технический термин философии трансцендентализма. Характеризуя понятие ориентировки, Флоренский пишет: „...это понятие есть высшее достояние западной философии...”⁷⁵. Объясняя свое понимание ориентировки философии и культуры, Флоренский приводит знаменитое евангельское изречение Христа: „Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше” (Мф. 6:21). Сердце человеческое свободно избирает ту ценность, на которую ориентируется мировоззрение. Эта ориентация как присутствие особых тенденций и склонений, как присутствие особого поля сил, если говорить языком физики, чувствуется всегда в любом целостном мировоззрении. „В общем, можно сказать, что христианская философия ориентируется на Господе Иисусе Христе – Предвечном Логосе, воплотившемся – и от нее, от ориентировки этой, отправляется. Абсолютность смысла этой ориентировки – на Том, „Им же **вся** быша”, абсолютная реальность ее – на Том, „Им же **вся быша**” – дает уверенность в ее силе, дает уверенность и в ее вселенской полноте: всякий опыт

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, с. 112.

истинный уложится в эту ориентировку, если же не уложится, то оно воистину и предельно ложно и мнимо⁶. Тем самым, не только философия, но и вся культура получает ориентацию на выбранную сверхценность, Святыню.

Культ и выступает у Флоренского как конкретное упорядочение всего в культуре (и в природе) согласно выбранной ориентировке. Если человек самоопределился через выбор некой ценности, Святыни, то тогда все его проявления и действия получают соответствующую оценку и образуют некую систему линий движения жизни. Точки зрения, «углы зрения» на реальность, в соответствии с выбранной ориентировкой, суть, собственно, категории, в которых человек осмысляет мир. Любой опыт должен быть выражен именно через эти категории. Если он не вмещается в них, то он становится мнимостью, видимостью, он ирреален: хотя мы и видим нечто, однако, признаем это лишь *кажимостью*, мороком.

Вся культура, по Флоренскому, *упорядочивается концентрически по отношению к своему центру-культу, на который она ориентирована*. Об этом говорит и этимология слова „культура“: „Самый культ – *cultus* – от *collere* – вращаться – есть круговорот, хоровод, обращение вокруг святой реальности, вокруг святыни...”⁷. Православный философ приводит множество ярких примеров ориентации русской культуры на культовые реалии Православия. Фундаментальные ориентации в пространстве и во времени уже давно – изначально! – были культоцентричны. Говоря о местоположении города в России, мы отмечаем: „столько-то километров от Москвы, от столицы”. Однако, само понятие столицы есть не просто геометрическо-географический термин, и даже не столько политический, сколько географически-культурный, включающий в себя ориентацию на избранную этим народом веру, Святыню. В Москве находятся главные православные святыни, свезенные со всех концов земли: здесь много мощей праведников и чудотворных икон, здесь главные монастыри России. Наше измерение времени, также, и по-сегодня остается христианским. Мы говорим: „столько-то дней от Рождества, от Пасхи, на Святки, в Воскресенье, понедельник (день после Недели – старого названия праздничного дня Воскресения), вторник (второй после Воскресения день), среда (середина недели), четверг (четвертый день), пятница (пятый), суббота (библейское название) и т.д.”

Любопытно, что даже в советское время, время господства антихристианской идеологии, уйти от этой общей схемы культоцентричности культуры не удалось. Хотя идеологи новой власти и пытались изменить календарь, а также, разрушить основные христианские святыни Москвы (Кремля), однако планы эти провалились. Так сказать, культовый потенциал советской идеологии оказался слабее, чем традиционной христианской и советской культуре не оставалось

⁶ Ibidem, с. 115–116.

⁷ Ibidem, с. 117.

ничего иного, как постепенно начинать... подражать культурным формам мира христианского. Так, распространяется по пространству советской культуры трюичность (пионер, комсомол, партиец; Маркс, Энгельс, Ленин), появляются свои заповеди („Кодекс строителей коммунизма”), входит в практику захоронение деятелей советского государства и КПСС у Кремлевской стены (пародия на захоронения святых), а „могилы” главного из них открыты все еще для поклонения на главной площади страны... Пространство и время, фундаментальные характеристики сущего, оказываются упорядочены по категориям культа. Флоренский утверждает даже и более того: „Время и пространство – производные культа. Время и пространство – в реальности культа, но не наоборот. Мир – в культе, но не культ в мире”⁸.

Именно это понимание культуры, которое, повторим, отнюдь не является каким-то неожиданным изобретением Флоренского, а скорее, естественно выражает православное мировосприятие, мы и будем руководствоваться в дальнейшем. Культура как концентрическое упорядочивание всех вещей вокруг культа, по их *ориентации* на культ.

§ 2. Влияние Православной Церкви на различные сферы культуры

Нашу эпоху справедливо называют *постсекулярной*. Это верно и в том смысле, что чисто гуманистические ценности оказались несостоятельными, чтобы обеспечить достойную жизнь людей на Земле, и религиозное мировоззрение оказалось гораздо более живучим, чем представлялось это его могильщикам; и в том смысле, что там, где гуманизм не оказался все-таки *подправленным* религией, он превращается сегодня в *демонический гуманизм*, глубина и размах последствий которого внушают страх и ужас.

Не является тайной и то, что в России сегодня эти разрушительные тенденции глобализации сдерживаются именно существованием и ролью Православной Церкви. На первый взгляд это парадоксально: Церковь отделена от государства, ей почти не дают места в школе, в университетах, СМИ полны нападок на Патриарха, „попов и прочих сектантов”. Однако, именно существование Православия, его достаточно свободная возможность проповеди в обществе оказывает это умиряющее и легитимирующее воздействие, позволяющее государству удерживать жизнь в стране в рамках традиционных европейских ценностей XIX – XX веков.

Несколько примеров из различных областей жизни нашей страны.

⁸ Ibidem, с. 120. Подобное же понимание развивает М. Бубер в своей работе „Я и Ты”. Срв.: „Не молитва во времени, но время в молитве, не жертва в пространстве, но пространство в жертве...” (М. Бубер, *Два образа веры*, Москва 1995, с. 20).

Семья. В средствах массовой информации, которые в своем большинстве несут сегодня *антинародный характер*, мы видим традиционный глобалистский «накат» на институт семьи: спокойное отношение к внебрачным связям, а то и прямая проповедь их, пропаганда сексуальной свободы, требования легализации гомосексуальных браков, общая содомизация культуры... Церковь же настойчиво отстаивает традиционное библейское понимание семьи, как ячейки жизни, естественные отношения мужчины и женщины, более того, христианское понимание семьи – как „малой церкви” – в своих проповедях, осуждениях разводов, выступлениях на общественных форумах, в рассказах о многодетных христианских семьях и т.д.

Ювенальная юстиция. Православная Церковь всячески поддерживает представление о том, что ребенок должен жить с родной матерью и отцом, что перемещение ребенка в детский дом или в другую приемную семью есть экстраординарная мера, которая не соответствует природе семьи, и не может служить основой государственной демографической политики. В России сегодня много брошенных детей, Церковь не ограничивается только словами, но и помогает делом: при многих монастырях созданы детские дома и школы, в которых дети растут в атмосфере христианской любви и общения с Богом.

Церковь также отрицательно относится к некоторым новациям современной биомедицины, в частности к *суррогатному материнству*. Использование человеческого существа, женщины как инкубатора для производства человеческих особей противоречит христианскому пониманию достоинства человека, глубинным онтологическим связям плоти и духа.

Наркомания. Наркомания есть не только медицинская проблема. Огромный процент наркоманов, прошедших реабилитацию в соответствующих медицинских учреждениях, очень быстро опять возвращаются к потреблению наркотиков. Наркомания, как и проституция, есть серьезная *духовная проблема*, и Церковь своими духовными средствами помогает решать эти проблемы. Многие монастыри принимают на излечение бывших алкоголиков и наркоманов...

Культурная функция. Современная глобалистская культура играет на низменных инстинктах человека: безудержное стремление к обогащению, стремление к чувственному наслаждению любой ценой. Эротика, порнография, оглушающая музыка, непрерывные комические *шоу*, сплошной „ржач” (от вульг. „ржать” – страстно смеяться), алкоголь, наркотики – все это направлено на то, чтобы человек забыл о высших ценностях, о дружбе и истинной любви, о героизме, о познании, о семье, о детях, о смысле жизни, о своей неизбежной смерти. Чтобы он превратился только в производственно – потребляющий механизм транснациональных корпораций, поддерживающий своим трудом их существование, и довольствующийся только „хлебом и зрелищами”. Можно сказать, что оглуляющий, калечащий, *наркотический характер* носит почти вся сегодняш-

няя масс-культура, наступательно реализующая проект дегенерации и содомизации человека...

В этой ситуации поддержка *классической и народной культуры* имеет сегодня характер борьбы с отравляющей, разлагающей культурой глобализма. Из произведений Пушкина, прелюдий Шопена, народной песни и танца на нас веет дух истинной жизни, вдохновленной самим Источником жизни – Духом Божиим. Церковь всегда знала это, и ее культуросозидательная деятельность сегодня сознательно опирается на это представление. Яркий пример – последний праздник святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 24 мая 2013, на Красной площади. Патриарх Кирилл предложил всем собравшимся, сказав: „Сегодня мы будем петь! Те лучшие песни, которые пели наши отцы и дети. Те песни, в которых сказалась, в которых живет душа нашего народа!” и объединенный 2-тысячный хор сначала пропел молитву „Отче наш”, а потом начал петь традиционные русские песни: „Катюшу”, „Прощание славянки”, „Я иду, шагаю по Москве...”, „Я люблю тебя жизнь”, „Радость со слезами на глазах” и множество, множество других, неотделимых уже от понятия русского народа, русской души. А вся многотысячная площадь с энтузиазмом подпевала хору...

Вы спросите, какое отношение это имеет к религии, к культуре? – Здесь важно не только то, что своеобразным руководителем этого праздника выступил наш сегодняшний Патриарх, и что сначала была под его руководством прочитана молитва „Отче наш”. Те песни, которые исполнялись на концерте, все несли с собой те ценности русского понимания добра, красоты, нравственности, героизма, которые тысячами нитей связаны именно с основными христианскими ценностями. Хотя и песни эти, в своем большинстве, были советские, тем не менее, в каждой из них чувствовалось присутствие своеобразного вектора, направленного к некоторому нравственному центру, который как бы говорил: „Хотя так много лжи в мире, но есть Истина! Хотя так много зла, но есть Добро! Есть Красота, нетленная, незабываемая, вечная! Красота спасающая!” Короче, „есть Бог в мире, и Он сильнее всего, даже смерти!...” Эта народная песенная культура была как бы живым воплощением теории священника Павла Флоренского. Все эти песни, весь этот энтузиазм артистов и зрителей был как бы амфитеатром расположен вокруг лучащегося центра Надежды, вокруг веры в Бога, Спасителя человека. Вокруг веры русского народа.

Православная школа. В „лихие” 90-е годы нам в России пытались навязать концепцию школы, как только *поставщика образовательных услуг*. Это отвечало общей концепции деидеологизации культуры и ее тотальной монетаризации. Но усилиями, в основном, многотысячного корпуса российских учителей эту порочную тенденцию удалось преодолеть, и в закон об образовании твердо вошло понимание, что школа не только дает знания, но и воспитывает человека. А если мы ставим вопрос о воспитании, то сразу же он влечет за со-

бой вопросы: на каких примерах воспитывает школа новое поколение? какие ценностные ориентиры она здесь предлагает? Постепенно российская школа приходит к пониманию, – этот процесс продолжается и по-сегодня, – что этими ценностями должны быть традиционные ценности нашего народа, построившего уникальную *русскую цивилизацию*. Подобное воспитание не мешает ни усвоению знаний современной науки, ни познанию мировой истории и культуры. Но оно сознательно направлено против понимания школьного образования как только лишь сообщения учащимся определенной суммы знаний, при полном равнодушии к нравственному облику выпускника школы. В этом плане, в число предметов школьного обучения были введены „Основы православной культуры” – культурологический, не вероучительный предмет, без которого, однако, понять русскую литературу, искусство, историю просто невозможно. Большую роль в духовном воспитании подрастающего поколения играют и специальные *православные школы*, в которых уже изучается и Закон Божий и Церковная история. Были созданы и успешно работают высшие учебные заведения, университеты, дающие богословское образование: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет. Во многих светских университетах страны созданы *кафедры теологии*. Они дают возможность студенту не только приобрести богословский диплом государственного образца, но и получать светские специальности, – историка, экономиста, правоведа и т.д., – при одновременном получении и богословского образования. Вся эта система естественно приводит к исследовательской работе в разных областях науки, в которой особое внимание уделяется роли духовного фактора в истории и культуре.

Церковь как национально – примиряющая сила. Политическая стабильность. „В Церкви нет ни эллина, ни иудея...” говорит апостол Павел. Для сегодняшней России, в которой насчитывается более полторы сотни национальностей, и в которой нередки столкновения на национальной почве, этот тезис для многих оказывается полезным отрезвляющим средством. Об этом постоянно напоминают православные священники в храмах, этот тезис настойчиво пропагандируют Патриархи РПЦ, и бывший Алексей II, и нынешний Патриарх Кирилл. Вообще, невозможно не заметить активную роль Церкви в политических событиях последнего 20-летия. В трагических событиях 1991 и 1993 годов Патриарх Алексей неустанно обращался к враждующим сторонам, побуждая их к поискам мирного решения вопросов, к конструктивным переговорам. В результате этого тяжелого нравственного и физического труда он сам пережил несколько инфарктов... Патриарх Кирилл сегодня поражает своей проповеднической активностью, умением и смелостью, с которой он ставит не только перед Церковью, но и перед всем обществом коренные нравственные вопросы. Во внутренней политике православные пастыри и архипастыри осуществля-

ют постоянный контакт с иерархами ислама, иудаизма, других традиционных конфессий России. Во внешней политике нельзя не заметить положительную роль Отдела Внешних церковных связей, осуществляющего консолидацию русскоязычной диаспоры за рубежом, контакты с представителями христианских конфессий в других странах, сознательно работающего над развитием духовного и культурного сотрудничества с народами других стран. Нужно отметить, что верховная политическая власть в России после падения советского режима, в частности, президент В.В.Путин, сознательно использует миротворческие и жизнеспособные духовные начала Православной церкви. В своих выступлениях Путин не раз подчеркивал, что традиционные религии России суть хранители и трансляторы фундаментальных духовных ценностей народа, без которых он просто не может существовать. Церковь, со своей стороны, также всегда активно поддерживает инициативы власти, имеющие позитивное духовное содержание. Несмотря на отделение Церкви от государства, можно смело констатировать, что в сегодняшней России между властью политической и духовной существует определенная *симфония*, помогающая решению проблем как одной, так и другой стороны.

Православная Церковь сегодня в России наиболее уважаемый институт общества. Почти ни одно общественное и культурное начинание – праздники, юбилеи, закладки памятников, зданий, общественные дискуссии и т.д. – не обходится без присутствия священников и представителей Православия. Несмотря на яростные нападки противников, сознательно спланированные провокации, Церковь действительно остается хранителем и учителем основных нравственных ценностей нашего народа. Авторитет Церкви признают и праведники и грешники. В сегодняшней России, в частности, большой проблемой является воровство и коррупция. Однако, вот что любопытно: наряду со строительством частных особняков, мы видим и бум церковного строительства. Повсюду воздвигаются храмы, восстанавливаются монастыри, ставятся часовни и поклонные кресты. На какие деньги идет это церковное строительство? У Церкви самой нет таких средств. В основном строительство идет на пожертвования, и нередко как раз тех людей, которые виновны в воровстве государственных средств. Воруют, но на Церковь дают, воруют, но и каются, боятся Бога!.. И это внушает надежду на лучшее... Ведь даже в Царствие Божие, согласно преданию Церкви, первым вошел покаявшийся разбойник, воскликнувший на кресте: „Помяни нас Господи, егда приидеши во Царствии Твоем!”

MARTA CZABAN

PASJA W KINIE I CERKWI – WSPÓŁCZESNY OBRAZ MĘKI

Z czym dziś kojarzy się słowo *pasja*? Najbardziej chyba ze sferą zainteresowań, hobby. Mówimy o kimś, że ma pasję, oddaje się swojej pracy z pasją. Powoli wypierane jest z ogólnej świadomości inne znaczenie tego wyrazu. Zgodnie z jego definicją słownikową słowo „pasja” wywodzi się od łacińskiego *passio*, czyli „męka, cierpienie”, ale także „namiętność”. Do łaciny wyraz ten trafił z greki, od czasownika *paschein* czyli „cierpieć”. We wschodniej, słowiańskiej tradycji (gdzie unika się słowa pochodzenia łacińskiego) pasję tłumaczy się jako *strasti Christowy* – czyli te męki, które Chrystus wycierpiał przed rozpięciem na krzyżu. Na marginesie można dodać, że sformułowanie „pasja” w cerkiewnej liturgice najbardziej chyba jest kojarzone z nabożeństwami pasyjnymi, które do Cerkwi przeniknęły pod wpływem kultury Zachodu i obrzędu rzymskiego¹. Nabożeństwa te są sprawowane w kolejne niedziele Wielkiego Postu i są rozbudowanymi nieszporami – wzbogaconymi o teksty wspominające Mękę Chrystusa. Nie są one kalką nabożeństw zachodnich, ale sama ich idea przeniknęła z Zachodu.

Wedle tradycji łacińskiej pasja (rozumiana jako nabożeństwo pasyjne) ma obrazować ostatnie godziny ziemskiego życia Mesjasza – od pojmania, aż do śmierci na krzyżu. Ważne jest także to, że katolicka praktyka modlitewna tradycyjnie odznacza się wyrazistą emocjonalnością. Pasja ma pochwycić wszystkie zmysły człowieka, jednocześnie sprawiając, że wierny czuje się tak, jakby rzeczywiście uczestniczył w historycznych wydarzeniach. Podstawowym efektem takiej modlitwy ma być próba zrozumienia co odczuwał Chrystus w trakcie niesienia krzyża, kiedy opuścili go uczniowie, jaki ból znosił wisząc na krzyżu. Poprzez takie doświadczenie człowiek ma zrozumieć swoją winę za śmierć Chrystusa i poznać swoją grzeszność, a w konsekwencji odbyć pokutę. Taka pasja ma odzwierciedlenie w trakcie nabożeństw Drogi

¹ Г. Скляревская, *Словарь православной церковной культуры*, Санкт-Петербург 2000, с. 240.

Krzyżowej oraz Gorzkich Żalów². Oprócz pasji jako nabożeństwa także sam opis męki, zawarty w czterech kanonicznych Ewangeliach, określany jest jako „pasja”. Podobnie jak w tradycji prawosławnej, ewangeliczne pasyjne fragmenty (w liczbie 12) czytane na Jutrzni Wielkiego Piątku są określane jako Ewangelie *Strasti Christowych*.

Ale pasją są również dzieła sztuki: malarskie czy muzyczne oraz filmowe – jak *Pasja* w reżyserii Mela Gibsona. Jest to na pewno dzieło różniące się od wielu poprzednich prób ekranizacji, które cechowała patetyczność. Skąd reżyser czerpał inspirację dla tych momentów akcji filmu, dla których źródła nie możemy odnaleźć w przekazie ewangelicznym? Były nią wizje dwóch katolickich mistyczek: Anny Katarzyny Emmerich oraz Marii z Agredy³. Ich wizje nie są, co prawda, oficjalną nauką Kościoła rzymsko-katolickiego i były poddawane niejednokrotnie negatywnej ocenie, jednak przedstawiają one pewien sposób interpretacji męki Chrystusa, można rzec, popularny na zachodzie Europy. Odnaleźć możemy w treści filmu motywy (jak już wspomniałam) nieznanne przekazowi ewangelicznemu (jak np. ptak wydziobujący oko „złemu” łotrowi. Sam początek filmu jest także dość niekonwencjonalny. Rozpoczyna się modlitwą w Ogrójcu – modlitwa Chrystusa przed pojmaniem tchnie atmosferą grozy, a nawet horroru. Atmosfera wykreowana przez odpowiedni obraz, ale też przez postać szatana (widoczną dla nas i w pewnym sensie odrażającą) i jego rozmowę ze Zbawicielem od pierwszej chwili wprowadza widza w stan niepokoju i napięcia.

Dalej ten nastrój jest już tylko potęgowany. Scena biczowania przedstawiona w filmie jest niezwykle okrutna i zarazem bardzo realistyczna. Trudno byłoby ją obejrzeć bez odrywania wzroku od ekranu, choćby na chwilę. Wrażenie wzmacnia postawa rzymskich żołnierzy – śmiejących się, niewzruszonych. Ale co tak naprawdę niesie za sobą taki przekaz pełen okrucieństwa? Kapłani żydowscy mieli przynajmniej możliwość opuszczenia placu, na którym rozgrywa się ta istic dantejska scena. Ale co ma zrobić widz? W tle pomiędzy gapiami dostrzeże za to szatana z niewielką istotą na rękę. Można się zastanowić skąd wizja szatana trzymającego „dziecko” na rękę. To przedstawienie przywodzi na myśl wizerunki Marii z Dzieciątkiem Jezus, znane z przedstawień ikonograficznych typu *Hodegetria*. Przywołanie obrazu szatana w geście znanym ikonografii chrześcijańskiej ma być drwiną z miłości jaką Matka Boża obdarzyła swego Syna. Postać trzymana przez szatana szyderczo uśmiecha się do Chrystusa⁴, choć ten uśmiech jest w rzeczywistości tylko grymasem zniekształconej twarzy.

Tego obrazu przemocy i brutalności w dalszej części filmu dopełnia droga krzyżowa oraz sama scena ukrzyżowania. Widz zostaje skazany na ten obraz głęboko cierpiącego Chrystusa, nie zostaje mu praktycznie cię nadziei. „Pokaleczony Chrystus coraz

² *Encyklopedia Katolicka*, t. XIV, Lublin 2010, kol. 1432–1436.

³ J. Budzyński, Ł. Kubiak, *Pasja-przewodnik po filmie Mela Gibsona 100 pytań i odpowiedzi*, Warszawa 2004, s. 6.

⁴ Tamże, s. 54–55.

bardziej się odrealnia, przypominając drewnianą nieukończoną rzeźbę, pokaleczoną dłutem. (...) Jego skóra wygląda jak kora i eksponują to również plakaty z filmu”⁵.

Przenieśmy się teraz do cerkwi, gdzie stoi *Golgota* – ikona przedstawiająca ukrzyżowanie Jezusa, zazwyczaj rzeczywistego formatu. To przedstawienie ikonograficzne, mimo, że ewoluowało z biegiem stuleci, niezaprzeczalnie posiada jedną cechę we wschodniej tradycji – Chrystus rozpięty na krzyżu to Chrystus triumfujący, to Chrystus zmartwychwstający. W tradycji wschodniej zmartwychwstanie w pewnym sensie wyprzedza śmierć. Nawet w tekstach triduum paschalnego nieprzerwanie powracają słowa uwielbienia Chrystusa, opisujące jednocześnie jego Zmartwychwstanie. Jako przykład można tu podać antyfonę 15 z nabożeństwa Jutrzni Wielkiego Piątku: „Dzisiaj na drzewie wisi Ten, który na wodach ziemię zawiesił, na króla aniołów zakładana jest korona cierniowa, w szatę hańby przyobleczony jest Ten, Który niebo przyodziewa obłokami, policzkowany jest Ten, który w Jordanie uwolnił Adama, gwoździami przybity jest Oblubieniec Kościoła, włócznią przebity jest Syn Dziewicy, Kłaniamy się Twym cierpieniom, Chryste, Kłaniamy się Twym cierpieniom Chryste, Kłaniamy się Twym cierpieniom Chryste. Okaż i nam Twe chwalebne Zmartwychwstanie”⁶! Na Zachodzie jest na odwrót⁷. Podczas oglądania filmu nieraz przypomniały mi się drogi krzyżowe, w trakcie których odgrywane są sceny Męki Pańskiej. I nie chodzi tu bynajmniej o drogi krzyżowe, odbywające się w Polsce. Niektóre z nich są bardzo krwawe, tak jak te z Filipin, gdzie przybicie do krzyża jest jak najbardziej prawdziwe i niejednokrotnie kończy się tragedią.

Ze względu na drastyczny realizm podczas oglądania filmu może też zastanawiać czy, i w jaki sposób, widoczna jest boska natura Chrystusa. Scenariusz podkreśla jedynie ludzką naturę. Widzimy człowieka bitego, poniżanego, cierpiącego. Trudno dojrzeć tu Boga. Być może na boską naturę ma wskazywać nadludzka siła – widoczna szczególnie w scenie biczowania czy drogi krzyżowej. Obserwując okrucieństwo żołnierzy trudno pojąć w jaki sposób po morderczym wręcz biczowaniu ofiara ma siłę się podnieść. Realizm filmu jawi się przeciętnemu widzowi jako coś wręcz nierealnego.

Na tym tle nabożeństwa pasyjne Kościoła prawosławnego tchną niebywałym spokojem, wyciszeniem. Nawet w opisie kaźni: „Každy członek Twego ciała przecierpiał dla nas poniżenie: Głowa ciernie, oblicze oplucie, szczęki policzkowanie, usta smak octu rozpuszczonego w żółci, uszy urągania niegodne, plecy bicie, a ręka trzcinę, całe ciało boleść krzyża, członki gwoździe, bok włócznią. Przecierpiałeś za nas i uwolniłeś nas od cierpień, zstąpiłeś do nas z przyjaźni do człowieka, i podniosłeś nas, Wszechmogący Zbawco, zmiłuj się nad nami”⁸. (*stichira* jutrzni Wielkiego Piątku). Nabożeństwa prawosławne obfitują w czytania ewangeliczne i na nich głównie

⁵ M. Dopartowa, *Czy kino może nawrócić? Wokół Pasji Mela Gibsona*, Kraków 2004, s. 73.

⁶ *Wielki Tydzień i Święto Paschy w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 73.

⁷ M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, przekł. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 169.

⁸ *Wielki Tydzień...*, dz. cyt., s. 81.

są skupione. Lekcje z Ewangeliarza są obecne nie tylko w trakcie liturgii eucharystycznej, ale także nieszporów, jutrzni czy godzin kanonicznych. Oprócz tego można wysłuchać odpowiednich perykop ze Starego Testamentu, które stanowiły zapowiedź (proroctwo) pasji. Odniesienia do nich można też znaleźć w samych tekstach liturgicznych, które przywołują m.in. postacie Mojżesza, Izaaka czy Habakuka.

Teksty liturgiczne podkreślają boskość Chrystusa, jego Bogoczłowieczeństwo. Mesjasz określany jest m.in. jako Syn Boży, Obraz, Obłok, Emanacja, Majestat, Sprawca, Król, Głowa, Prawo, Prawda, Mądrość, Nauczyciel, Słowo, Światłość, Droga, Brama, Fundament, Kamień, Perła, Pokój, Sprawiedliwość, Ofiara, Pierworodny Całego Stworzenia, Pierworodny Zmartwychwstania Umarłych⁹. Na tym przykładzie widać bogactwo epitetów, jakimi określany jest Chrystus.

Jednym z zarzutów, który często był stawiany filmowi Gibsona jest antysemityzm. Jak można postawić taki zarzut, jeśli Chrystus sam był Żydem? Jednak w trosce o poprawność (można zadać pytanie jaką – polityczną?) do kin trafiła ocenzone wersja filmu. Nie usłyszymy znamienych słów Piłata: „Krew jego na was i na dzieci wasze”. Pozostaje tylko krzyk zebranego tłumu, który jak echo powtarza słowa prokuratora. Krzyk ten jednak nie został podany w napisach do filmu. Miesza się zatem, dla współczesnego odbiorcy, w jeden niezrozumiały, ale jakże potężny huk głosów. W tekstach liturgicznych nie ma możliwości ukrycia sprawców wydania Jezusa na śmierć. Wielokrotnie wspomniani są żydowscy kapłani, jak również naród żydowski jako ten, który wydał Chrystusa Piłatowi. „Oto, co Pan mówił Żydom: „Ludu mój! Cóżem ci uczynił, albo w czym zawinił? Twoich niewidomych uczyniłem widzącymi, trędowatych oczyściłem, podniosłem człowieka leżącego na łożu. Ludu mój! Cóżem ci uczynił? Czym mi odpłaciłeś? Za mannę żółcią, za wodę octem, zamiast miłości przygwoździli mnie do krzyża. Już więcej tego nie zniosę, przywołam mych pogan, i oni Mnie wysławiają, Mnie z Ojcem i Duchem, a Ja im dam żywot wieczny”¹⁰.

Przy okazji krzyku i słów Żydów w filmie wypływa kwestia języka. Zadbano w ekranizacji o tę sferę bardzo dobrze. Posłużono się językami martwymi (aramejskim oraz łacińskim). W ten sposób tworzy się niepowtarzalny klimat. Zbliża do przedstawianych wydarzeń. A może nawet powoduje efekt sakralizacji treści. Przenosi w nieco inny wymiar. Początkowo nawet reżyser chciał oddać film do dystrybucji bez napisów we współczesnych językach. Na pewno jest to element filmu wart podkreślenia.

Na pochwałę zasługuje również dbałość o szczegóły scenerii. Pozwala to przenieść się w klimat Świętego Miasta sprzed dwóch tysięcy lat. Bardzo wyraźnie wy czuwane są nastroje społeczne, atmosfera niepokoju wśród Żydów, chęć buntu.

⁹ T. Spidlik, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu. Przewodnik systematyczny*, przekł. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 60.

¹⁰ *Wielki Tydzień...*, dz. cyt., s. 70–71.

Być może w filmie takim jak *Pasja* przemoc jest konieczna, być może tylko taki obraz trafia do współczesnego odbiorcy, kształtowanego przez kino akcji, gdzie krew leje się strumieniami. Być może tylko taki przekaz trafia do młodych, wychowanych już na mandze i japońskich kreskówkach – gdzie także obecna jest przemoc. Emocje wywoływane przez oglądanie takiego widowiska tak naprawdę nie mogą być rzeczywiście duchowymi, zawsze będą emocjami tylko obserwatora. Widz może głęboko i prawdziwie przeżywać tak doskonale zrealizowane przedstawienie, a przy tym pozostać zupełnie twardym i nieczułym wobec własnej duszy, wobec głosu wzywającego do pokuty – który jest skierowany przeciw bezpośrednio do niego.

Intensywność przeżyć, jakich dostarczyć może prawosławne nabożeństwo Wielkiego Tygodnia (a szczególnie Wielkiego Piątku) jest o wiele silniejsza niż emocje, jakie może wywołać obejrzenie filmu Gibsona. Siła przemocy, muzyki, efektów specjalnych okazuje się być słabsza od słów napisanych przed bizantyjskich ascetów, płaczących nad Chrystusowym Krzyżem. Piękno prawosławnego nabożeństwa potrafi naprawdę przyciągnąć. Jest to ten rodzaj piękna, który trafia i do starca, i do małego dziecka. Często nawet wtedy, kiedy nie do końca rozumie się język nabożeństwa lub nie jest się w stanie odczytać sensu każdego sformułowania liturgicznego, każdego symbolu. Ale wciąż powstają widowiska podobne *Pasji* Gibsona. Czy to filmowe, czy też muzyczne. Kultura świecka próbuje przedstawić Mękę Pańską w różnorodny sposób. Chce stanowić alternatywę dla nabożeństwa. Również coraz częściej na Wschodzie. Wystarczy choćby wspomnieć słynne oratorium pasyjne *Strasti po Matfiej* metropolity Iariona. Jednakże czy to właśnie w tym kierunku należy podążać? Ulegając wszelkim modom, stylom, prądom obecnym w kulturze. A może jednak spróbować wrócić do tradycji i wejść do wnętrza cerkwi? Przeżyć z Chrystusem jego drogę na Golgotę wsłuchując się w liturgiczne teksty i patrząc na ikonę ustawioną pośrodku świątyni.

Słowa i sam sens modlitwy nie są w żadnym razie emocjonalnym przeżyciem uczestnictwa w momencie historycznym. Uczestnictwo w tamtym czasie (rozumiane w sposób dosłowny) nie jest głównym celem nabożeństwa dla prawosławnego chrześcijanina. Nam, żyjącym współcześnie, po prostu nie było dane uczestniczyć w męce i śmierci Chrystusa. I w żaden sposób nie przeniesiemy się fizycznie w tamte czasy, do tamtego momentu. Pasja powinna nas zmusić do zmiany stanu ducha. Ma wywołać w nas dobrowolną chęć wzięcia na siebie swojego krzyża i podążania za Zbawicielem. Czy potrafimy jak Chrystus nieść krzyż w pokorze i cichości? Znosić ponizenie, nie osądzać bliźnich? Czy potrafimy pozbyć się namiętności (*nomen omen* pasji właśnie), żądz ciała, grzesznych myśli i upodobnić się do Chrystusa, który dał się ukrzyżować?

Jeśli tak, to właśnie w ten sposób możemy stać się uczestnikami ofiary Zbawiciela. W centrum uwagi pasji powinna być dusza ludzka – która albo łączy się z Chrystusem, albo go odrzuca.

KOŚCIOŁY I WYZNANIA

Ks. KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK

STATUS OBYWATELA CZY MNIEJSZOŚCI? SYTUACJA I TOŻSAMOŚĆ KOPTÓW NA PRZEŁOMIE XX I XXI WIEKU

Przetaczające się od kilku lat niepokoje i rewolucje w świecie arabskim, które określa się mianem Arabskiej Wiosny, przyniosły dogłębne zmiany w mentalności ludności arabskiej całego regionu. Jednym z efektów tych przemian jest intensywny wzrost siły i roli politycznej politycznego islamu w Egipcie (podobnie zresztą jak w całym regionie) powiązanego ze skrajnymi ruchami muzułmańskimi¹.

25 stycznia 2011 w Egipcie rozpoczęły się protesty przeciw władzy zainspirowane wcześniejszymi wydarzeniami w Tunezji. W pierwszej fazie Arabskiej Wiosny wielu Koptów wspierało działalność ugrupowań pro-demokratycznych i obywatelskich. Istniały wtedy przesłanki, iż jest to rewolucyjny, oddolny ruch, który przypieczętuje demokratyczne zmiany ustrojowe i społeczno-polityczne². Koptowie liczyli na poprawę kondycji społeczności chrześcijańskiej w Egipcie i zaprzestanie akcji anty-koptyjskich, które w ostatnich dziesięcioleciach boleśnie dotykały tę mniejszość

¹ Por.: Kh. Anani, M. Maszlee, *Pious Way to Politics: The Rise of Political Salafism in Post-Mubarak Egypt*, [on:] "Digest of Middle East Politics" 22, nr 1 (2013), p. 57–73; T. Asad, *Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt after Mubarak*, [on:] "Social Research" 79, nr 2 (2012), p. 271–300; F. Ajami, *The Arab Spring at One: A Year of Living Dangerously*, [on:] "Foreign Affairs" 91, nr 2 (2012), p. 56–65; H. Albrecht, D. Bishara, *Back on Horseback: The Military and Political Transformation in Egypt*, [on:] "Middle East Law and Governance" 3 (2011), p. 13–23; A. Amanat, *The Spring of Hope and Winter of Despair*, [on:] "International Journal of Middle East Studies" 44, nr 1 (2012), p. 147–149.

² Por. N. Bernard-Maugiron, *Egypt's Path to Transition: Democratic Challenges in the Constitution Reform Process*, [on:] "Middle East Law and Governance" 3 (2011), p. 43–59.

i w pewnej mierze były tolerowane przez poprzednie rządy³. Wkrótce okazało się jednak, że rewolucja egipska – podobnie jak inne w regionie – nie była powstaniem w imię wolności, demokracji i praw człowieka, lecz przewrotem politycznego islamu. Władzę przejęli radykalni muzułmanie skupieni w obozach Braci Muzułmanów oraz salafitów⁴. Partie i ugrupowania dążące do budowy obywatelskiego państwa w oparciu o rozdział religii od państwa okazały się zbyt słabe i niezorganizowane, a ich zasięg oddziaływania ograniczał się w zasadzie do dużych ośrodków miejskich⁵. Egipska prowincja pozostała w znacznej mierze w strefie wpływów radykalnych ugrupowań muzułmańskich, co wyraźnie pokazały wybory z lat 2011/2012.

Niespotykane dotąd na taką skalę uaktywnienie się skrajnych ugrupowań muzułmańskich, ich legitymizacja i uprawomocnienie polityczne stworzyły niekorzystny klimat wokół mniejszości chrześcijańskiej w Egipcie. Muzułmańscy radykałowie stopniowo, ale systematycznie wytyczyli zakres swych żądań i postulatów, odnoszących się do warunków i zasad życia Koptów. W sferze publicznej zaczęli ograniczać prawa Koptów poprzez presję na rzecz przestrzegania w sferze publicznej norm radykalnego szariat⁶.

W konsekwencji Koptowie przyjęli ambiwalentną postawę wobec wydarzeń politycznych w Egipcie, tym bardziej, że od wybuchu Arabskiej Wiosny stali się celem szczególnie częstych ataków i zamachów ze strony muzułmańskiej. W rzeczywistości kondycja egipskich chrześcijan charakteryzowała się tym rozdarciem od wielu dziesięcioleci. Niniejsze studium właśnie w tych kontekstach analizuje współczesną tożsamość koptyjską.

Status mniejszości czy obywatela?

Przez całe stulecia Koptowie posiadali niższy status społeczny od muzułmanów, co wiązało się z wdrażaniem w życie tzw. *Karty Umara* oraz podatkami *dżizja* i *haracz*. Problem równouprawnienia Koptów ujawnił się z całą mocą po I Wojnie Światowej. Paradoksalnie polityka brytyjska w Egipcie zmarginalizowała wpływy Koptów⁷. W 1919 r. egipski ruch patriotyczny rozpoczął pertraktacje z Brytyjczy-

³ Por.: M. Guirguis, *The Copts and the Egyptian revolution*, "Social Research" 79, nr 2 (2012), p. 511–532; P. Sedra, *Reconstituting the Coptic Community Amidst Revolution*, "Middle East Report" 265 (2012).

⁴ Por. N. Brown, *Egypt's Failed Transition*, "Journal of Democracy" 24, nr 4 (2013), p. 45–58.

⁵ Por.: S.A. Arjomand, *The Islam and Democracy Debate after 2011*, "Constellations" 20, nr 2 (2013), p. 297–311; E. Kienle, *Egypt without Mubarak, Tunisia after Bin Ali: Theory, History and the Arab Spring*, "Economy and Society" 41 nr 4 (2012), p. 532–557.

⁶ Por. M. Tadros, *Sectarianism and Its Discontents in Post-Mubarak Egypt*, "Middle East Report" 259 (2011) p. 26–31.

⁷ Treści przedstawione poniżej zostały opublikowane w: K. Kościelniak, *Przemiany tożsamości koptyjskiej*, w: K. Kościelniak ed., *Państwo, wspólnota i religia. Wybrane zagadnienia procesów modernizacji na Bliskim Wschodzie*, Kraków 2010.

kami, które doprowadziły do ogłoszenia niepodległości 28 lutego 1922 r. Zupełnie niespodziewanie w kontekście dyskusji nad złącznikiem do Deklaracji Niepodległości pojawiły się kontrowersje wokół definicji mniejszości religijno-etynicznych, do których zaliczono Koptów. Koptowie nie akceptowali statusu podobnego do pozycji cudzoziemców, słusznie argumentując, iż są od wieków synami egipskiej ziemi, na długo przed podbojami arabskimi. Z kolei muzułmanie egipscy wyrażali sprzeciw wobec sankcjonowania możliwości, by mocarstwa zachodnie, głównie Anglia, mogły mieszać się w sprawy wewnętrzne Egiptu pod pretekstem ochrony mniejszości. Wobec wyniku sporu, Egipska partia Wafd uznała, że wszyscy mieszkańcy kraju nad Nilem są w pierwszej kolejności obywatelami państwa, a dopiero później muzułmanami lub chrześcijanami⁸. W ten sposób dążono do tego, by Egipt uniknął konfesjonalizmu, który stał się zasadą w Libanie. W atmosferze pierwszych lat niepodległości idea obywatelskości zdobyła popularność, na której nie stracili Koptowie. Niejednokrotnie chrześcijanin wygrywał w kampanii wyborczej w okręgu zdominowanym przez muzułmanów. Np. Wis Wasi, Kopt z Górnego Egiptu został wybrany deputowanym w dolnym Egipcie a następnie awansował nawet na przewodniczącego Izby Deputowanych w 1928 roku⁹.

Utrwalenie zasady „obywatelskości” w odmiennym kształcie nastąpiło po 1952 roku za rządów Nasera, kiedy to dominowała idea budowy państwa świeckiego – obywatelskiego. Powiązana ściśle z panarabizmem idea naseryzmu, nawoływała do tworzenia jedności narodu arabskiego. Jednakże praktyka rozmięła się teorią. Pierwszym niepokojącym sygnałem przeczącym oficjalnej ideologii o równouprawnieniu był fakt, iż Koptowie nie zostali włączeni w struktury administracyjno–państwowe nowego establishmentu. Z drugiej strony nie spotkali się oni z otwartymi prześladowaniami. Niemniej wszystko wskazuje na to, że przynależność do chrześcijaństwa Koptów umiejscowiło ich na marginesie nowych układów społecznych. Chociaż nie było otwartych akcji antykoptyjskich, to jednak niektóre powszechnie akceptowane reformy, posiadały dyskryminacyjny charakter. Np. walka z analfabetyzmem oznaczała dla dzieci koptyjskich przymusową naukę Koranu na pamięć w szkołach publicznych. Z kolei reforma rolna uderzyła w klasę posiadaczy ziemskich i przedsiębiorców, którą tworzyli przede wszystkim Koptowie¹⁰.

Najbardziej zmiennym rysem tej epoki była migracja Koptów z regionów, w których byli zdecydowaną mniejszością. Osiedlając się w większych miastach, głównie w Kairze, Minji i miastach Górnego Egiptu: Asjucie, Beni-Suefie tworzyli nowe, duże skupiska, w których czuli się bezpiecznie. Jednakże jedno pokolenie później ośrodki emigracji koptyjskiej stały się również głównymi centrami fundamentalistów islamskich, którzy skierowali ostrze swych działań m. in. przeciwko religijnym

⁸ Por. M. Kyriakos, *Copts and Muslims under British Control*, London 1911.

⁹ Por. B. L., Carter, *The Copts in Egyptian politics: 1918–1952*, Cairo 1986.

¹⁰ Por. A. Pacini, *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino 1996, s. 210–211.

mniejszościom. Na skutek wzrostu znaczenia fundamentalistów, Koptowie izolowali się we własnych dzielnicach lub emigrowali do Europy i Ameryki¹¹.

W następnych dziesięcioleciach sytuacja Koptów skomplikowała się jeszcze bardziej. W okresie rządów Sadata władze podsycaly wzajemną niechęć grup religijnych, a nawet obarczały Koptów winą za niepowodzenia w polityce wewnętrznej. Różne dyskryminujące akcje spowodowały, iż w roku 1972 chrześcijańskie wspólnoty w Egipcie zwróciły się z memorandum do szefa rządu opisującym dyskryminację, której podlegali we własnej ojczyźnie. Rząd i mass media podjęły kampanie anty-koptyjskie. Sadat polecił nawet uwięzić wszystkich domagających się swych praw Koptów, a działania na rzecz równouprawnienia określił jako akcje przeciw jedności państwa, które winny być karane z całą surowością. 29 września 1972 miały miejsce krwawe rozruchy wymierzone przeciw mniejszości koptyjskiej. Spalono i zdemolowano liczne kościoły, a dziesiątki Koptów zostało ukamienowanych. Kampanie przeciw Koptom pojawiały się regularnie aż do śmierci Sadata w 1981 r.¹²

W związku z Arabską Konferencją na temat mniejszości w 1994 r. ponownie powróciła dyskusja na temat, czy Koptów należy zaliczyć ich do mniejszości czy też nie. Znany publicysta Muhammad Hajkal opublikował dn 22 kwietnia na łamach „Al-Ahram” artykuł pt. *Egypt's Copts are no Minority but Part and Parcel of Egypt's Human and Cultural Fabric*, w którym twierdził, iż Koptowie nie są mniejszością lecz należy ich uważać za obywateli Egiptu. W rezultacie debaty, jaką spowodowała ta publikacja, punkt o Koptach został wycofany z porządku obrad, ponieważ uznano, że ich statusu nie można porównywać do sytuacji Berberów czy Kurdów. Ostatecznie problem ten nie został definitywnie rozwiązany¹³.

Egzystencja w kontekście islamizacji

W ciągu ostatniego stulecia proporcja Koptów do reszty ludności Egiptu zmniejszyła się z 8% do 6%¹⁴. Wszystko wskazuje na to, że w czasach imperium osmańskiego wskaźnik urodzeń w Egipcie był wyższy wśród chrześcijan niż muzułmanów. Tendencja ta uległa diametralnej zmianie w dwudziestym wieku z powodu ograniczenia rozwodów w rodzinach muzułmańskich i migracji Koptów.

Niekorzystnym zmianom demograficznym towarzyszy nietolerancja spowodowana przede wszystkim wpływami nurtów fundamentalistycznych w społeczeństwie

¹¹ Por. Y. Courbage, P. Fargues, *Christians and Jews under Islam*, London 1998, p. 181.

¹² Por. *Kościół Koptyjskie w Egipcie*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda”, 31.03.2003 (źródło URL <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20030331232334745.htm>), (dostęp: 16.01.2014).

¹³ Por. A. Ayalon, *Egypt's Coptic Pandora's Box*, [on:] O. Bengio, G. Ben-Dor, *Minorities and the State in the Arab World*, Boulder 1999, p. 63.

¹⁴ Por. Y. Courbage, P. Fargues, *Christians and Jews under Islam...*, dz. cyt., p. 181.

egipskim. Prześladowania rozwijały się progresywnie. Według *Ibn Khaldoun Center* w latach pięćdziesiątych XX wieku doszło do 6 przypadków przemocy względem Koptów, w latach sześćdziesiątych 2, w latach siedemdziesiątych 49, w latach osiemdziesiątych 111, a w okresie od 1990 do 1993 roku aż 352¹⁵. Raporty *International Religious Freedom Report* regularnie rozpoczynają się od stwierdzenia, iż Egipt posiada ambiwalentne prawodawstwo sprzyjające dyskryminacji. Z jednej strony gwarantuje on wolność wyznania, z drugiej zaś posiada konstytucyjny zapis o islamie jako religii państwowej¹⁶.

Świadomość własnego religijno-kulturowego dziedzictwa, nasilająca się islamizacja i niekorzystne dla chrześcijan zmiany demograficzne inspirują Koptów do nieustannego definiowania swej tożsamości. Próby określenia swej identyfikacji ze strony Koptów wzmacniają nie tylko brutalne ataki. Dyskryminacja bowiem nie jest spontaniczna lecz stanowi owoc ideologii. Przemoc generują wpływy Braci Muzułmanów i salafitów, którzy w wyniku wyborów na początku XXI wieku stali się poważną siłą w parlamencie egipskim. Głoszone przez tych fundamentalistów hasło „Islam jest rozwiązaniem” – zdaniem egipskich chrześcijan – utwierdza konfesyjny podział społeczeństwa. To z kolei doprowadzi do pogłębiającej się marginalizacji Koptów oraz sprowokuje kolejne agresywne akcje przeciwko tej mniejszości.

Fundamentalizm Braci Muzułmanów i salafitów sprawia, iż progresywnie postępuje polaryzacja stanowisk i idei. W rzeczywistości fundamentalistyczne grupy postawiły pytanie o źródła tożsamości egipskich muzułmanów. Spowodowało to podział społeczny bowiem radykalni muzułmanie zaproponowali odmienne wizje państwa od liberalnych wyznawców islamu różnych opcji oraz Koptów. Najwięcej kontrowersji budzi propagowana przez radykałów islamskich idea, że ich walka ma na celu zbudowanie państwa opartego bezwzględnie na zasadach islamu. W konsekwencji Bracia Muzułmanie i salafici na długo przed Arabską Wiosną uprawomocnili dżihad. „Święta wojna” była propagowana nie tylko w klasycznym jej rozumieniu jako defensywnej obronie terytorium muzułmańskiego, czy defensywnych akcji celem rozszerzenia panowania islamu. Dżihad wypowiedziano również egipskiemu rządowi, który – w mniemaniu fundamentalistów – zniekształcił prawdziwe oblicze islamu. Owa zwalczana „deformacja islamu” ujawnia się m.in. w propagowanej przez Zachód demokratyzacji społeczeństwa. Radykalni muzułmanie uważają, że właśnie taka demokracja przyznaje Koptom nieuzasadnioną pozycję społeczną. Według klasycz-

¹⁵ Por. P. van Dorn–Harder, *Copts: Fully Egyptian, but for a Tattoo?*, [on:] M. Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal 2005, p. 50.

¹⁶ Por. *Egypt – International Religious Freedom Report 2008 Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor*; <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108481.htm>, (dostęp: 15.01.2013; Y. Saleh, *Law, the Rule of Law, and Religious Minorities in Egypt*, [on:] “Middle East Review of International Affairs” 8/4(2004), p. 74–86.

nych rozwiązań muzułmańskich, umma w stosunku do chrześcijan winna się kierować – wspomnianą już – Kartą Umara, która sankcjonuje niższy status wyznawców Chrystusa¹⁷. W swej ideologii radykalni muzułmanie (Bracia Muzułmanie, salafici) posługują się pojęciem džahiliji, które wprowadzili do opisu polityczno-religijnej kondycji współczesnego Egiptu. W klasycznych teologicznych dziełach islamskich termin džhilijja oznacza stan niewiedzy i ciemnoty w jakiej tkwiła przez tysiące lat ludzkość przed nadejściem islamu. Zdaniem fundamentalistów, taki stan był m. in. udziałem współczesnego Egiptu pod rządami Mubaraka. W konsekwencji uznali oni, iż ci, którzy popełnili ciężki grzech zdrady islamu (w tym wypadku rząd Mubaraka) winni być uznani za niewiernych (*kafirun*). W tym tonie wypowiadali się Chalid Islambuli i Abd as-Salam Faradz, skazani za zamach na prezydenta Anwara as-Sadata w październiku 1981 roku, a także zwolennicy Islamskiej Partii Wyzwolenia (*Hizb at-Tahrir al-Islami*) założonej w 1952 roku przez absolwenta Al-Azharu szajcha Taiego ad-Dina an-Nabhaniego (1910–1977).

W kontekście ideologii fundamentalistycznych oraz powtarzających się regularnie aktów przemocy i nietolerancji Koptowie coraz mocniej podkreślają integralność chrześcijaństwa z Egiptem¹⁸ i zmuszeni są uciekać się do pomocy międzynarodowych instytucji. Wzmoczone wysiłki organizacji chroniących prawa człowieka przyniosły pewną poprawę. W ciągu 15 lat Egipt z pierwszej dziesiątki krajów represjonujących chrześcijan znalazł się na końcu drugiej dziesiątki.

Po Arabskiej Wiosnie nasiliła się dyskryminacja Koptów. Przejawia się ona w represjach rodzin tych Koptów, którzy przyjęli islam. Apostazje są niejednokrotnie wymuszone, najczęściej w przypadku młodych dziewczyn porwanych przez muzułmańskiego sąsiada. Koptowie oskarżani są również o praktykowanie prozelityzmu. Wydawcy chrześcijańskich książek oraz ich dystrybutorzy bywają zatrzymywani, torturowani (wstrząsy elektryczne, bicie) i więzieni. Raz po raz opinia publiczna dowiaduje się o morderstwach koptyjskich duchownych przez muzułmańskie bojówki. Niejednokrotnie policja nie interweniuje w obronie Koptów zaatakowanych przez fanatyków. Zabójcy i przestępcy Koptów nie są nigdy karani z taką samą surowością jak zabójcy muzułmanów. Zresztą pragmatyka dyskryminacji przed sądem posiada w Egipcie długą tradycję. Obrazuje to głośny przypadek terrorysty Haridiego, który w 1992 roku zamordował w Sanabu trzynaścioro chrześcijan, w tym małe dzieci. Otrzymał on wyrok niższy od przewidywanego¹⁹. Do tego dochodzą problemy ze

¹⁷ Por. O. Carre, *Juifs et chrétiens dans la société islamique idéale d'après Sayyid Qutb (m.1966), le maître à penser des Frères Musulmans radicaux d'aujourd'hui*, [on:] "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 68(1984), p. 50–72.

¹⁸ Por. Ch. van Nispen, *Changes in Relations between Copts and Muslims (1952–1994) in the Light of Historical Experience*, [on:] N. van Dorn-Harder, K. Voigt (ed.), *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today*, Oslo 1997, p. 22–34.

¹⁹ Por. *Copts Demand Equality*, <http://www.copts.net/demands.asp>, (dostęp: 15.01.2009).

zgoda władz na renowację, konserwację czy rozbudowę kościołów. W tej kwestii Egipt rządził się do 2005 roku archaicznym, osmańskim prawem.

Za rządów Mubaraka – które charakteryzowały się korzystniejszym klimatem dla egipskiego chrześcijaństwa – Koptowie nie byli bynajmniej proporcjonalnie reprezentowani w rządzie w stosunku do swojej liczebności (na 454 deputowanych tylko pięciu było Koptami). Dyskryminacja już wtedy wkraczała na uniwersytety, do wojska i urzędów publicznych. Chrześcijanie egipscy nie mieli prawa posiadać własnych uczelni, tworzyć partii politycznych, czy posiadać stacji radiowych i telewizyjnych. Np. w armii stosowano wtedy 5-procentowy cenzus, którego Koptowie nie mogli przekroczyć (w rzeczywistości nie osiągnęli nawet tego progu).

Zdaniem Koptów ideologia „islam jest rozwiązaniem” od lat propagowana w Egipcie – i która tak mocno znalazła swój wyraz podczas Arabskiej Wiosny – potęguje izolacjonizm chrześcijan i muzułmanów. W rezultacie zamiast budować wspólną świadomość narodową i stabilne pluralistyczne społeczeństwo egipskie, Koptowie już od dawna mają pokusę izolacji, tworzenia swoistego „getta”²⁰. Zdaniem niektórych ośrodków koptyjskich pogłębiającą się wzajemną niechęć nie zahamowały działania rządu Mubaraka, które były zbyt powierzchowne. Zazwyczaj jawiły się one jako doraźne akcje a nie próby dogłębnej zmiany sposobu myślenia. Np. po atakach muzułmanów na Koptów policja wprawdzie brała kościoły pod ochronę ale w opinii Koptów władze nie podejmowały dostatecznych kroków, by zapobiegać aktom przemocy. W czasie Arabskiej Wiosny uderzający był brak silnego, publicznego napiętnowania terroru względem chrześcijan oraz zbyt pobłażliwa pragmatyka wobec muzułmanów winnych za prześladowania i dyskryminację. Takie zachowania poszczególnych rządów posiadają zresztą w Egipcie długą tradycję. Tak było choćby po rzezi 21 chrześcijan w pierwszych dniach stycznia 2000 roku w miejscowości El Kosheh około 500 km na południe od Kairu²¹.

Zgoda narodowa jako podwaliny nowej tożsamości egipskiej

Mimo trudności z jakimi borykali się i ciągle zmierzają się egipscy chrześcijanie należy podkreślić, iż nawet w niesprzyjających okolicznościach Koptowie posiadali ambiwalentną pozycję społeczną w Egipcie. Z jednej strony Koptowie byli i są obiektem prześladowań, z drugiej strony zaś stanowili i nadal w pewnym stopniu tworzą intelektualną elitę kraju nad Nilem.

²⁰ Por. P. Heine, *Djihad am Nil: radikale Muslime, Kopten und der Staat*, (w:) „Herder Korrespondenz“ 47(1993), s. 184–187.

²¹ Por. Y. Saleh, *Law, the Rule of Law, and Religious Minorities in Egypt*, [on:] “Middle East Review of International Affairs” 8/4(2004), p. 83; Center for Religious Freedom, *Egypt endangered Christians*, Washington 1999, p. 26–29.

W kraju nad Nilem wielokrotnie dochodziło do wybuchów zamieszek o charakterze antychrześcijańskim. Niemal każde z nich stawiało na nowo pytanie o miejsce i znaczenie Koptów w społeczeństwie egipskim. Po krwawych wydarzeniach z El-Kosheh chrześcijanie egipscy rozpoczęli dyskusję na temat dyskryminacji przed sądem. Uniewinnienie sprawców spowodowało, iż hierarchia i organizacje koptyjskie rozpoczęły kampanię informacyjną i publiczną dyskusję o miejscu chrześcijan w Egipcie. W sposób szczególnie uwidoczniła się działalność biskupa Wisy z diecezji Baljana, który zdecydowanie skrytykował postawę zacierania faktów. Zdaniem tego duchownego jeśli uniewinnieni są rzeczywiście niewinni, powstaje problem, gdzie należy szukać prawdziwych morderców. W przekonaniu tego hierarchy pozostawianie na wolności sprawców zabójstw na Koptach może być postrzegane jako cicha zgoda dla mordowania chrześcijan. Do akcji informacyjnej włączyły się zagraniczne ośrodki koptyjskie. Np. na wieść o planowanym spotkaniu prezydenta Mubaraka z papieżem, *The American Coptic Association* 7 lutego 2001 wystosowało pismo do Jana Pawła II z prośbą, by podczas tej wizyty poruszony został temat respektowania praw człowieka w Egipcie²². Ze względu na fakt, iż Koptowie nie stanowili w Egipcie wystarczająco mobilnej siły politycznej organizacje koptyjskie na całym świecie przejęły rolę informatora o sytuacji Koptów nagłaśniając każdy z aktów nietolerancji w Egipcie²³.

Z drugiej strony warto podkreślić, że fundamentaliści islamscy byli zwalczani przez rząd Mubaraka, szczególnie po zamachu na prezydenta w 1981. Przez całe lata sytuację komplikował fakt, iż Bracia Muzułmanie stanowili frakcję w egipskim parlamencie. Ponadto, o czym już wspomniano, Koptowie zamieszkują te same regiony, w których silne wpływy posiadają fundamentaliści islamscy. Ci ostatni wykorzystują dawne antychrześcijańskie prawa i zwyczaje. W środowiskach wiejskich i małych miast ciągle pielęgnowane są odwieczne uprzedzenia. Zarówno muzułmanie jak i Koptowie oskarżają się wzajemnie o nakłanianie przemocą do zmiany religii. Wśród mniejszości koptyjskiej ciągle żywe są opowiadania o ukrzyżowanych chrześcijanach, zaś muzułmanie oskarżają Koptów o kolportaż pornografii i zatrucie wody. Wreszcie należy pamiętać, że nie każdy atak na Koptów jest rezultatem waśni religijnych. Południowy Egipt do dziś rządzi się zwyczajowym prawem zemsty rodowej. Solidarność klanowa jest niezwykle silna. W wyniku regionalnych „wojen” pomiędzy zwaśnionymi rodzinami, co roku ginie wielu ludzi. Bywa, że obydwoma walczącymi stronami są muzułmanie.

Ponadto warto podkreślić, iż Koptowie stanowią nadal elitę Egiptu. Z ich szeregów wywodzą się nauczyciele, lekarze, prawnicy, filozofowie. Chociaż chrześcijanie egipscy bywają szykanowani, posiadając trudności w awansie zawodowym i społecz-

²² Por. *The American Coptic Association, Letter to H.H. Pope John Paul II*, http://www.amcoptic.com/open_letter/open_letter_h.h.%20popo%20john%20paulII.htm (dostęp: 16.01.2009).

²³ Por. *Minorities at Risk – Assessment for Copts in Egypt*, <http://www.cidcm.umd.edu/mar/assessment.asp?groupId=65101>, (dostęp: 16.01.2009).

nym z powodu ich pochodzenia, niemal trzy czwarte egipskiej inteligencji stanowią Koptowie. W pewnej mierze nadal posiadają wpływ na ekonomię Egiptu²⁴. Bodaj najbardziej znanymi na świecie Koptami są Butros Gali, były przewodniczący ONZ i profesor Azis al-Atija, redaktor ośmiotomowej Wielkiej Encyklopedii Koptojskiej. Pośród Koptów właściwie nie występuje analfabetyzm²⁵. Dzięki międzynarodowym kontaktom i działalności wspólnot koptojskich na Zachodzie postępuje proces modernizacji technicznej i intelektualnej w środowiskach egipskich chrześcijan²⁶.

Znaczenie kulturotwórcze i polityczne chrześcijan egipskich doceniali i nadal cenią niektórzy myśliciele muzułmańscy. Np. Muhammad Sayyid at-Tantawi egipski szejik i imam Al-Azharu, uważał, że Koptowie posiadają identyczne prawa i obowiązki jak muzułmanie²⁷. W duchu dialogu politycznego i jedności narodowej nieustannie wypowiadał się również patriarcha koptojski Szenuda III. Jego słynne powiedzenie, iż „Egipt nie jest ojczyzną, w której mieszkamy, lecz ojczyzną, która mieszka w nas” ukazywało przywiązanie Koptów do swej ojczyzny. Zaś jego gorące poparcie dla arabskich inicjatyw zmierzających do odzyskania Jerozolimy, zyskiwało mu sympatię pośród wielu muzułmanów. Patriarcha używając religijnego autorytetu zakazał Koptom podróżowania do Izraela. 19 marca 2006 roku wypowiedział się nawet, że następnym razem odwiedzi Jerozolimę tylko wraz z głównym szejikiem Muhammadem Sajjidem at-Tantawim²⁸.

Wydaje się, że tego rodzaju postawa przełożyła się na pewne gesty życzliwości rządzących wobec mniejszości koptojskiej. W grudniu 2002 roku prezydent Mubarak zaskoczył Egipt i cały świat, ustanawiając świętem narodowym dzień 7 stycznia, które według kalendarza juliańskiego jest uroczystością Bożego Narodzenia. W samą wigilię tego święta (6 stycznia) syn prezydenta wziął udział we mszy świętej składającej życzenia Koptom na ręce patriarchy Szenudy III. Środowiska koptojskie oceniły te wydarzenia bardzo pozytywnie. Michael Meunier, Prezes Stowarzyszenia Koptów USA wydał oświadczenie, w którym wyrażał nadzieję, że wydarzenia te „rozpoczęły

²⁴ Por. A. Beshai, *The place and the present role of the Copts in the Egyptian economy*, [on:] A. Pacini (ed.), *Christian communities in the Arab Middle East: the challenge of the future*, Oxford 1998, p. 191–199.

²⁵ Por. A. Lebet, *Koptowie – tam czas się zatrzymał?*, <http://www.kuria.gliwice.pl/czytelnia/jezuszyje/index>. (dostęp: 12.12.2013).

²⁶ Por. J. Masson *Les coptes entre tradition et modernité*, w: “Proche-Orient chrétien” 51 (2001), p. 121–136.

²⁷ Por. M. Viorst, *In the Shadow of the Prophet, The Struggle for the Soul of Islam*, New York 1998, p. 44.

²⁸ Por. *Pope Shenouda rejects to internationalize Copts issues*, <http://www.sis.gov.eg/En/Egypt-Online/Politics/000007/020100000000000006069.htm> (dostęp: 20.01.2009); M. Hannā, *O dialogu cywilizacji czyli o potrzebie akceptowania innych*, wybór i tłum. J. Zdanowski, Warszawa 2004, s. 129; R.P. Henderson, *The Egyptian Coptic Christians: the conflict between identity and equality*, [on:] “Islam and Christian-Muslim Relations” 16(2005) p. 155–166; P.E. Makari, *Christianity and Islam in twentieth century Egypt: Conflict and cooperation*, [on:] “International Review of Mission” 89(2000), p. 88–98.

nową erę w historii Egiptu”. Stwierdził, iż „wizyta ta wywarła bardzo pozytywne wrażenie na zwykłych Koptach, którzy poczuli się docenieni i zauważeni przez Pierwszą Rodzinę jako integralna część kraju”. Wyrażono też oczekiwania dla dalszych „potrzebnych i oczekiwanych kroków, gwarantujących Koptom równych możliwości podjęcia pracy, właściwą reprezentację w parlamencie, właściwą ochronę prawną, właściwy czas w mediach i telewizji, właściwą pozycję przywódców, oraz zniesienie 10 ograniczeń budowania kościołów”²⁹.

Między separacją a świeckim nacjonalizmem

Egipt, podobnie jak inne państwa Bliskiego Wschodu, przeżywa odrodzenie religijne zarówno w kręgach muzułmańskich, jak i chrześcijańskich. Temu zjawisku towarzyszy mocniejsza identyfikacja religijna i poczucie tożsamości poszczególnych grup wyznaniowych³⁰. Ujawniła to z całą mocą Arabska Wiosna³¹. Islam zaczyna odgrywać coraz większą rolę w życiu publicznym, co automatycznie wzmacnia wewnętrzne związki Koptów ze swoim Kościołem. Eskalacja konfliktów wiąże się z działalnością fundamentalistów, którzy dążą do zastąpienia narodowej tożsamości egipskiej przez religijną tożsamość islamską. Koptowie nie mogą identyfikować się z ummą muzułmańską zaczynając – wbrew idei naseryzmu – budować swą tożsamość w kategoriach chrześcijaństwa. Czy urzeczywistnia się fragmentaryzacja religijna społeczeństwa?

Wydaje się, że tylko częściowo. Pietrnella van Dorn–Harder przekonuje, iż ożywienie świadomości koptyjskiej nie wynika z separacji muzułmanów od Koptów. Autorka wykorzystując teorię etnicznego potencjału przetrwania Antoniego Smitha³² doszła do wniosku, że ożywienie w łonie Kościoła koptyjskiego zaowocowało różnymi akcjami, które zmierzają do odnowy relacji muzułmańsko–chrześcijańskich w Egipcie. Jednakże nowa świadomość posiada również elementy nacjonalistyczne, wyrażające się w walce o równość wszystkich obywateli Egiptu³³. Wydaje się, że

²⁹ M. Meunier, *Koptyjskie wiadomości*, <http://www.arabia.alleluja.pl/tekst.php?numer=13058>: (dostęp: 16.01.2009).

³⁰ Por. A. O’Mahony, *From survival to revival: The Copts of Egypt*, [on:] “The Month” 27(1994) 298–303.

³¹ Por. E. Dalmasso, F. Cavatorta, *Democracy, Civil Liberties and the Role of Religion after the Arab Awakening: Constitutional Reforms in Tunisia and Morocco*, [on:] “Mediterranean Politics” 18, nr 2 (2013), s. 225–241; Ch. Davenport, W. Moore, *The Arab Spring, Winter, and Back Again? (Re) Introducing the Dissent-Repression Nexus with a Twist*, [on:] “International Interaction” 38 nr 5 (2012), p. 704–13; N. Brown, *Contention in Religion and State in Postrevolutionary Egypt*, [on:] “Social Research” 79, nr 2 (2012), p. 531–552.

³² Por. A. Smith, *National Identity*, Reno 1991.

³³ Por. P. van Dorn-Harder, *Copts: Fully Egyptian, but for a Tattoo?*, [on:] M. Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal 2005, p. 48–57.

wszelkie zabiegi o respektowanie praw człowieka powoduje coraz większy rozdział pomiędzy fundamentalistami a egipskimi chrześcijanami. Antychrześcijańskie działania fundamentalistów są więc głównym wyzwaniem dla Koptów. Jednakże uzyskanie pełnych praw jest uzależnione od rozwoju egipskiej demokracji, a ten proces w znacznej mierze nie jest możliwy do kontrolowania przez egipskich chrześcijan.

Temat jedności państwa jest obecny wśród intelektualistów egipskich od kilku dziesięcioleci. Wielu myślicieli obawia się radykalnej polaryzacji religijnej, która może spowodować głębokie pęknięcie społeczne³⁴. Koptowie są wiernymi sojusznikami budowania świeckiego nacjonalizmu egipskiego widząc w nim szansę pełnego równouprawnienia. Wydaje się jednak, że sam nacjonalizm nie jest jedynym panaceum na egipskie bolączki społeczne. Jak pokazują napięcia religijne z ubiegłych lat atakowana odrębność religijna Koptów nakłada się na problemy natury ekonomicznej i demograficznej. Właśnie dlatego stosunek do mniejszości koptyjskiej stanowi swoisty barometr problemów społecznych, a zapobieganie konfliktom stanowi jeden z kluczowych aspektów polityki egipskiej³⁵.

Ciekawe spostrzeżenia w tej materii przedstawił Charles Smith, który przeanalizował rolę państwa w definiowaniu koptyjskiej tożsamości. Definicja etniczności w kontekście nacjonalizmu, jako postrzeganie siebie pod względem kulturowym i rasowym, którą przedstawił Thomas Hyland Eriksen³⁶ nie sprawdza się dokładnie w przypadku Koptów ponieważ poza religią nie posiadają oni wyraźnej cechy rasowej i kulturowej m. in. z powodu wymieszania ludności i arabizacji³⁷.

Wydaje się, że do opisu sytuacji Koptów nie sprawdza się teoria świeckiego nacjonalizmu Benedykta Andersona, który stwierdza, że nowoczesne technologie komunikacji społecznej, takie jak np. internet sprzyjają laicyzacji. Paradoksalnie w Egipcie najnowsze osiągnięcia techniczne nie sprzyjają rozwojowi idei świeckiego państwa lecz religijnej tożsamości. Również idea terytorialnego nacjonalizmu świeckiego Andersena nie stanowi odpowiedniej kategorii do zrozumienia kondycji egipskich chrześcijan. Przypadek Koptów nie jest paralelny do sytuacji Kurdów w Iraku czy Berberów z Kabilii. Koptowie bowiem nie walczą o własne państwo lecz o równouprawnienie i przestrzeganie fundamentalnych praw człowieka. Nie chcą zostać wtłoczeni w status zimmich, czyli poddanych według klasycznych rozwiązań

³⁴ Por. A. Schlicht, *Le renouveau de l'Islam et les Coptes, ou l'unité égyptienne*, [en:] "Afrique et l'Asie Modernes" 142(1984), p. 26–32.

³⁵ Por. M. Assad, *Coptic Christianity – the process of inculturation and shaping the Coptic identity*, (w:) N. Greinacher, N. Mette (ed.), *Christianity and cultures: a mutual enrichment*, London 1994, p. 41–55.

³⁶ Por. T.H. Eriksen, *Ethnicity, Race, Class, Nation*, Oxford 1996, s. 28–34.

³⁷ Por. Ch. D. Smith, *The Egyptian Copts: Nationalism, Ethnicity, and Definition of Identity for a Religious Minority*, [on:] M. Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal 2005, p. 59.

muzułmańskich, które przez wieki wdrażano w kraju nad Nilem³⁸. Zatem zasadniczy problem w dialogu społecznym pomiędzy Koptami i muzułmanami egipskimi dotyczy podstaw świeckiego państwa³⁹.

Warto pamiętać również o pewnym wątku teologii koptyjskiej, który eksponowany jest niemal po każdym prześladowaniu Koptów. Mianowicie chrześcijanie egipscy postrzegają islam jako szczególny dopust Boży, czyli dana od Boga możliwość, by świadczyć o prawdzie Chrystusa, umierać i cierpieć za wiarę jak pierwsi chrześcijanie w czasach rzymskich. Zatem do dziś odradza się klasyczne rozumienie tożsamości Koptów, które związane jest z Kościołem egipskim. Ta podstawowa baza raz po raz ulega poszerzeniu do pojęcia „egipskiego narodu”. Można to było zaobserwować w oficjalnych wypowiedziach części muzułmanów tuż przed Arabską Wiosną. Np. broszura ministra turystyki rządu Mubaraką pt. *The Holy Family in Egypt* stwierdza, iż zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie są równouprawnionymi obywatelami Egiptu⁴⁰. Obok samych deklaracji praktycznym wymiarem oczekiwanej tolerancji jest postulat zaktywizowania i dowartościowania koptyjskiej części społeczeństwa w polityce i nauce, gdyż – jak to już było wspomniane – stanowią oni kompetentną, zasadniczą część inteligencji egipskiej⁴¹.

* * *

W kontekście wydarzeń XX wieku i Arabskiej Wiosny identyfikacja Koptów wydaje się więc sytuować między statusem mniejszości a pozycją obywateli, wyznających inną religię niż oficjalny, państwowy islam. Owa wspólnota odmienna od oficjalnego sunnityzmu posiada zbieżne cele odnośnie do budowy pozycji polityczno-gospodarczej Egiptu. Relacje pomiędzy mniejszością koptyjską a muzułmanami stanowią złożony kompleks interakcji, który jest wynikiem burzliwej historii dwóch ostatnich wieków. Tożsamość Koptów kształtują pamięć minionych wydarzeń, świadomość odrębności religijnej oraz różne trendy polityczne i religijne.

W Egipcie islam przez wieki stanowił ideologię państwową przyznając Koptom status poddanych („podopiecznych” – *zimmich*). Przez stosunkowo krótki okres od końca XIX wieku do lat 20. XX wieku z sukcesem budowano egipską identyfikację narodową w oparciu o świecką i liberalną koncepcję państwa. Narodowo-liberalna ideologia zdobyła wielką popularność stając u podstaw programu partii Wafd i przyczyniając się do uzyskania przez Egipt niepodległości. Począwszy do roku 1930 po-

³⁸ Por. Ch. D. Smith, *The Egyptian Copts...*, dz. cyt., s. 60–84.

³⁹ Por. B. Botiveau, *The law of the nation-state and the status of non-Muslims*, [on:] A. Pacini (ed.), *Christian communities in the Arab Middle East: the challenge of the future*, Oxford 1998, p. 111–126.

⁴⁰ Por. P. van Dorn-Harder, *Copts: Fully Egyptian...*, dz. cyt., s. 50.

⁴¹ Por. D. Khawaga, *The political dynamics of the Copts: giving the community an active role*, [on:] A. Pacini (ed.), *Christian communities in the Arab Middle East: the challenge of the future*, Oxford 1998, p. 172–190.

stępował systematyczny wzrost znaczenia fundamentalistów. W latach 70-tych XX wieku zakwestionowany został dorobek ideologiczny Wafd, tworzenie państwa narodowego w oparciu o egipską, laicką tożsamość narodową. Od tej pory do dziś coraz większe znaczenie zaczęły odgrywać ruchy promujące islam jako podstawę identyfikacji Egipcjan.

W dialogu społecznym pomiędzy Koptami i muzułmanami ujawnia się konflikt pomiędzy ideą świeckiego państwa popieraną przez chrześcijan a koncepcją państwa wyznaniowego (islamskiego) kreowaną przez salafitów i Braci Muzułmanów. W tej sytuacji tożsamość Koptów przejawia swoistą ambiwalencję. Z jednej strony środowiska egipskich chrześcijan podkreślają swą odrębność, z drugiej zaś akcentują organiczny związek z egipskim społeczeństwem. Tożsamość ta wyraża się m.in. w protestach a zarazem w elementach pozytywnych rozwiązań. Dobrym tego przykładem są inicjowane przez Koptów szkoły międzywyznaniowe, w których obok siebie uczą się zarówno dzieci chrześcijańskie, jak i muzułmańskie. Koptowie winni jednak bardziej dynamicznie uczestniczyć w życiu politycznym wnosząc pozytywny wkład w proces demokratyzacji. Ich stosunkowo duża liczba posiada możliwość wspierania takich sił na scenie politycznej, które na drodze demokratycznej sprzeciwiają się przejściu władzy przez fundamentalistów. Jednocześnie koptyjscy liderzy i działacze łącznie z patriarchą winni dbać o jedność wspólnoty, nie atakując tych, którzy zdecydowali się popierać inne partie. Obecnie toczy się walka o przyznanie Koptom równych praw i tworzenie trwałych demokratycznych struktur. Bowiernie całkowite równouprawnienie może mieć miejsce wraz z ustanowieniem prawdziwego systemu demokratycznego, na który – jak się zdaje – Egipt musi jeszcze długo poczekać.

Na horyzoncie bieżących wydarzeń w Egipcie kładzie się cieniem jednak masowa migracja Koptów. Coraz większa liczba egipskich chrześcijan – szczególnie tych, którzy posiadają środki finansowe – wyjeżdża z kraju, głównie do USA. W kraju nad Nilem pozostają ci najbiedniejsi, którzy po Arabskiej Wiośnie są rugowani z życia publicznego. W tym kontekście przyszłość najliczniejszej mniejszości chrześcijańskiej na Bliskim Wschodzie musi budzić troskę oraz inspirować wsparcie na arenie międzynarodowej. W przeciwnym razie, ta ciągle żywa wspólnota, która symbolizuje tradycyjny pluralizm na Bliskim Wschodzie, w najbliższych dziesięcioleciach może przestać istnieć lub zostać całkowicie zmarginalizowana.

Павло Смицнюк

ЦЕРКОВЬ ПАТРИОТИЧЕСКАЯ И *PATRIA CAELESTIS*

Экклесиальный дискурс на постсоветском пространстве и инсайты современного греческого богословия

На протяжении истории вопрос взаимоотношения Церкви и общества по-разному артикулировался и получал разные ответы с разных сторон¹. Эти ответы были результатом, с одной стороны, различных подходов к интерпретации определенных богословских идей (влиянием Церкви на жизнь общества исходя из ее богословского понимания), а с другой, следствием определенного общественного развития и политической конъюнктуры. В последнем случае цели и лимиты церковного влияния на общество ставились не только и не всегда богословием, но и обществом и властью, или же определялись секулярным мышлением внутри самой Церкви. Не ставя под вопрос легитимность секулярного мышления в Церкви (существует ли вообще разделение на сакральное и секулярное в Христианстве?), мы хотели бы подойти к вопросу соотношения Церкви и нации с богословской точки зрения. Христианская вера и ее богословское осмысление являются не набором отвлеченных истин, а путем ко спасению, руководством к жизни². Согласно такому подходу, богословие

¹ Что касается актуальной постановки вопроса, см. C. Davis, J. Milbank, S. Zizek (ред.), *Theology and the Political: The New Debate*, Duke University Press, Durham 2005. H. de Vries, L. Eugene Sullivan (ред.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York 2006. M. Kirwan, *Political Theology: A New Introduction*, Darton Longman & Todd, London 2008. G. Ward, *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens*, SCM Press, London 2009. О подходе с православной точки зрения, см. P. Kalaitzidis, *Orthodoxy and Political Theology*, World Council of Churches Publications, Geneva 2012. A. Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2012.

² Cp. J. Zizioulas, *The Theological Problem of Reception*, "One in Christ" 21(1985)191. Он же, *The Church as Communion*, "St. Vladimir's Theological Quarterly" 38(1994)12. Он же, *L'essere ecclesiale* [Liturgia e vita], Edizioni Qiqajon, Bose, 2007, pp. 141–142.

имеет определенное влияние на то, как Церковь формулирует свое социальное учение.

Важнейшими богословскими идеями, которые имели особое влияние на отношение Церкви к обществу, являются учение о Воплощении и учение о Царстве Божьем. Воплощение Иисуса Христа – таинство, в котором Логос принимает плоть, живет во плоти и возносится с плотью к Отцу на небеса – говорит нам, что и вера наша, и поклонение наше Богу может и должно быть не только „в Духе и истине”, но и „во плоти”, в конкретной среде, с ее культурными, ментальными и национальными аспектами. Учение о Царстве – которое является не только „жизнью будущего века”, но и привнесенной в наш мир реальностью – служит приглашением созидать общество мира и справедливости в истории. Константиновская эпоха может без всякого сомнения считаться одним из переломных моментов в истории попыток построения Царства на земле. Наследие этой эпохи и характерной ей квазиидентификация земного города и Града небесного, конкретного народа с Народом Божьим, а национального врага – с врагом Господним, представляет собой серьезный вызов для традиционных христианских конфессий, особенно для церквей Восточной традиции. Отголоском описанного восприятия может послужить тропарь Кресту Господню: „Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы на сопротивных даруя и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство”.

В первой части нашего доклада мы сделаем попытку проанализировать „воплощенный” в определенную национальную культуру характер церквей на постсоветском пространстве, в России и Украине. На очень ограниченном количестве примеров мы постараемся проиллюстрировать как Церкви постсоветского блока (наше исследование ограничено Русской Православной Церковью и Украинской Греко-Католической Церковью) видят свою миссию в конкретных странах, в которых они присутствуют и какие задания они ставят перед собой по отношению к народам этих государств. Мы так же затронем деликатный вопрос соотношения церкви и национализма. Во второй части доклада мы задумаемся о некоторых богословских идеях, которые могли бы предложить церквям критерии для духовного анализа их отношения с народом. Поскольку, по нашему мнению, на постсоветском пространстве почти отсутствует серьезный анализ происходящего с богословской точки зрения, мы обратимся к современной греческой мысли, так как она богословствует в относительно похожем контексте, отталкиваясь от восточно-христианского предания. Потом мы посмотрим, как некоторые современные греческие богословы подходят к вопросу ‘воплощения’ Церкви в конкретном народе, ее контекстуализации в определенной национальной, культурной среде, а также попытаемся показать как их богословие может быть полезным на просторах бывшего СССР.

Греческие богословы 60-х годов прошлого века, вслед за богословской школой Свято-Сергиева института в Париже, возвратили в богословие дискурс об эсхатологической и евхаристической природе Церкви, которая способна преодолеть расовые и национальные различия. Нынешнее поколение греческих богословов – Калаитзидис, Стамулис, Папафанасию и др. – пытается сделать определенные заключения, более практического характера, из богословия 60-х: в свете эсхатологии они анализируют, в частности, греческую церковную историю и настоящее. Сразу отметим, что мы не ставим перед собой задачу проследить возможные влияния извне на этот анализ или судить об его оригинальности в контексте христианского богословия.

Церковь и нация на постсоветском пространстве

В европейской истории есть много случаев, когда христианские церкви (не только православные) сыграли совершенно особую роль в сохранении национального самосознания народа, к которому принадлежало большинство их верующих: Армения, Балканы, Ирландия, Польша и т.д.³ Не были исключением и РПЦ и УГКЦ. Наверное не будет преувеличением сказать, что на протяжении веков между каждой из этих церквей и культурой, народной средой их обитания имел время не просто симбиоз, но и перихорезис. Христианская вера, пришедшая к восточным славянам с Византии, была впитанной ими – хотя и без особых литургических и канонических приспособлений – но на понятном для народа языке. В результате более чем тысячелетнего присутствия христианства на этих землях, оно стало неотъемлемой частью национальной истории и культуры.

РПЦ воспринимает себя носителем дореволюционной идентичности, или, скорее, единственным признаком исторической преемственности России от Киевского государства – через Московское царство, Российскую империю и СССР – к современной Российской Федерации или так называемому „Русскому миру”⁴. Документ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (2000) так подчеркивает роль сей церкви в жизни страны: „Во все эпохи Церковь призвала своих чад любить земное отечество и не щадить жизни для его защиты, если ему угрожала опасность. Церковь Русская многожды благословляла народ на участие в освободительной войне. [...] В 1813 году, во время войны с французскими захватчиками, святитель Московский Филарет говорил своей пастве:

³ См. I. Merdjanova, *In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe*, “Religion, State & Society” 28(2000), pp. 233–262.

⁴ Ср. P.A. Bodin, *Language, Canonization and Holy Foolishness: Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition*, Stockholm 2009, p. 26c.

„Уклоняясь от смерти за честь веры и за свободу Отечества, ты умрешь преступником или рабом; умри за веру и Отечество – ты примешь жизнь и венец на небе” (II.2)⁵.

В России судьба православия и государства исторически очень тесно переплетены, а характер этой связи не всегда самым лучшим способом влиял на церковь, что особенно отчетливо видно в Петровскую, а потом в советскую эпохи, когда церковь теряет даже относительную суверенность древнерусского периода⁶.

В отличие от России, в Украине процесс государственного строительства никогда не был завершен, и, за исключением некоторых недолгих моментов, украинский народ, вплоть до конца XX века, не был организован в единое стабильное государство. Если России, начиная с царских времен было свойственно расширяться, то Украина занимала почти исключительно оборонительную позицию. Эти процессы находились в причинно-следственной связи с характером народного самоощущения, что определенным образом влияло и на церковный дискурс в обеих странах.

В годы борьбы украинцев за политический суверенитет, УГКЦ – по словам ее нынешнего предстоятеля архиепископа Святослава (Шевчука) – была для своего народа „матерью и учительницей, советницей и защитницей”, „готовила своих детей к восприятию Божьего дара Независимости”⁷. Общественная элита имела склонность к приятию культуры колонизатора, в то время как духовенство, особенно низшее, придерживалось народной культуры. По мнению украинского религиоведа Людмилы Филипович, в критические периоды украинской истории, церкви, в том числе и УГКЦ, „действовали в качестве единственного защитника национальной идеи и инструмента объединения всех национальных сил, содействуя, таким образом, обособлению украинского этнического общества”⁸. Филипович дает позитивную характеристику религиозному плюрализму украинского общества, отмечая его роль в сохранении украинской иден-

⁵ Здесь и далее, документ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, цитируется по изданию “Церковь и время”, 13(2000) с. 7–122.

⁶ По словам Алексия II, „тесные объятия государственной власти мешали нашей свободе. Не хотел бы такого будущего для Русского Православия” (Патриарх Московский и всея Руси Алексий, *Церковь, общество, политика: Взгляд из Москвы*, „Церковь и время” 42(2008) с. 6.

⁷ Верховный Архиепископ Киево-Галицкий УГКЦ Святослав (Шевчук), *Лист-привітання з нагоди 21-ї річниці Незалежності України*, “Нова Зоря”, 32/940 (23 августа 2012), с. 1 (в нашем переводе).

⁸ L. Filipovich, *Role of Religion for the Ukrainian Nationalism*, [on:] G. Morán (Ред.), *Nacionalismo en Europa, nacionalismo en Galicia. La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*, Universidad de La Coruña 1998, p. 171 (в нашем переводе).

тичности: „Именно конфессиональное многообразие не дало украинцам полностью русифицироваться (в случае наличия только православной Церкви) или полностью полонизироваться (в случае наличия одного только католицизма)”⁹.

Со второй половины XIX века УГКЦ присутствовала почти исключительно на территории Галиции, где украинский народ стоял перед угрозой полонизации. Согласно ученому РАН Алексею Криндачу, „[в] то время как польские мирские и церковные элиты пытались проводить политику полной латинизации украинцев в Галиции, греко-католическая (униатская) Церковь сыграла ведущую роль в сохранении их культурной и религиозной независимости. Вследствие этого, самосознание галичан в значительной степени основано на определенном типе региональной культуры, центром которой является греко-католическая Церковь”¹⁰. Деятельность Львовского митрополита Андрей Шептицкого (†1944) является одним из примеров того, как церковные лидеры УГКЦ выражали и защищали не только религиозные или культурные, но и политические интересы украинского народа. Проблемой, нуждающейся в дополнительном изучении, является поддержка греко-католическим духовенством борьбы украинцев за независимость в середине XX века и взаимоотношение с националистическими организациями на Украине и в диаспоре¹¹. В советское время принадлежность к УГКЦ приобрела значение политического диссидентства¹², а возрождение этой церкви на Западной Украине в конце 1980-х совпало с первыми широко публичными требованиями независимости страны.

Чтобы понять насколько историческое прошлое обуславливает актуальные позиции РПЦ и УГКЦ по отношению к народам России и Украины, следует обратиться к официальным документам и заявлениям представителей этих церквей. Уже цитированный нами документ *Основы социальной концепции РПЦ*, ставит перед собой задачу выразить баланс между вселенским и национальным началами, которые соединяет в себе Церковь (II.2). С одной стороны, подчеркивая что единство Церкви, которая есть „новым народом (...), обеспечивается не национальной, культурной или языковой общностью, но верой во Христа и Крещением”, а „[д]уховная родина всех христиан – не земной, но „вышний”

⁹ L. Filipovich, *Role of Religion...*, p. 171 (в нашем переводе).

¹⁰ A. Krindatch, *Religion in Postsoviet Ukraine as a Factor in Regional, Ethno-Cultural and Political Diversity*, “Religion, State & Society” 31(2003), p. 51–52 (в нашем переводе). Ср. L. Filipovich, *Role of Religion...*, p. 178.

¹¹ Относительно межвоенного периода, см. О. Зайцев, О. Беген, В. Стефанів, *Націоналізм і релігія. Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині (1920–1930-ті роки)*, Видавництво Українського Католицького Університету, Львів 2011.

¹² Связь религиозной позиции с гражданским протестом имела место во многих восточно-европейских странах, см. I. Merdjanova, *In Search of Identity...*, p. 257.

Иерусалим” (II.1), и осуждая „агрессивный национализм, ксенофобию, национальную исключительность” – причиной которых могут стать национальные чувства, документ призывает держаться подальше от тех доктрин, которые „ставят нацию на место Бога или низводят веру до одного из аспектов национального самосознания” (II.4). С другой стороны, любовь к отечеству и „братьям по крови” представляется „одним из способов исполнения заповеди Божьей о любви к ближнему” (II.3). Тут же постулируется – возможно, немного устаревшая для постсекулярной эпохи – идея *православного народа*: „Когда нация, гражданская или этническая, является полностью или, по преимуществу, моноконфессиональным православным сообществом, она в некотором смысле может восприниматься как единая община веры – православный народ” (II.3). Видение РПЦ соотношений между разными народами на территории России и своей собственной роли в жизни страны можно понять из речи на соборных слушаниях по проекту *Русская доктрина* митрополита Кирилла, ныне патриарха Московского: „Государственное строительство в России не делило её коренные народы на „титulyные” и „нетитulyные”, но одновременно исходило из признания неоспоримого факта стержневой роли русских в сохранении устоев Российского государства (...). Такая способность русских людей к интеграции других этносов и наций формировалась благодаря связи его национального самосознания с Православием”¹³. Что касается языкового вопроса, то РПЦ, теоретически не отрицая поощрение разных языков, считает приоритетным использование и продвижение русского¹⁴.

Что касается УГКЦ, то эта церковь тоже чувствует себя в определенной степени ответственной не только за духовное окормление своих верующих, но и за сохранение их национальной идентичности. В *Послании по случаю 21-й годовщины независимости Украины*, Святослав (Шевчук) призывает верующих „любить свое Отечество и развивать украинский мир – как в родном государстве, так и за ее пределами”, возвращая „национальное сознание, культуру и язык”, противо-

¹³ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, *Вступительное слово на соборных слушаниях по проекту “Русская доктрина”* (20 августа 2007), <http://www.patriarchia.ru/db/text/283339.html>, (28.01.2014).

¹⁴ См. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, *Выступление на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира* (3 ноября 2009): “Важным коммуникационным элементом русского мира является русский язык [...]. Он возник как средство общения между разными народами. Поэтому необходимо прилагать усилия по сохранению и распространению этого общего достояния [...]. Однако, высоко цена роль русского языка, мы также не должны забывать и о различных коренных языках Русского мира. (...) Нам необходимо выстроить систему поддержки этого бесценного многоязыкового сокровища Русского мира. Считал бы вполне возможным поддерживать центры изучения украинского, белорусского, молдавского языков при наших зарубежных приходах – там, где есть такая потребность”, <http://www.patriarchia.ru/db/print/928446.html>, (28.01.2014).

действуя попыткам ассимиляции и помогая соотечественникам¹⁵. Что касается языкового вопроса в Украине, архиепископ Святослав придерживается мнения, что единственным государственным языком в Украине должен быть украинский¹⁶.

И в РПЦ и в УГКЦ считают, что Церковь может иметь свой вклад в сохранение национальной идентичности верующих за границей. Патриарх Кирилл, в бытность главой Отдела Внешних Церковных Связей, заявил, что „Православие является не только вопросом религиозным, но и важным фактором связи людей с Родиной”¹⁷. Также и УГКЦ делает усилия по сохранению украинского языка и культуры среди ее прихожан в диаспоре, противостоя их ассимиляции¹⁸. Отдельным, в некоем смысле даже *диалогическим*, вопросом между русскими православными и украинскими греко-католиками стала идея „Русского мира”¹⁹ – в ответ на который УГКЦ предлагает строить ‘Украинский мир’²⁰. Из уст иерархов и представителей общественных организаций обеих церквей можно услышать и чисто националистический дискурс, если не призывы к агрессии. Этому феномену посвящены, среди прочих, исследования Александра Верховского²¹ (о РПЦ) и Софии Сеньк²² (об УГКЦ). Тем не менее этот дискурс является скорее исключением, нежели правилом²³. То, что нас интересует го-

¹⁵ Святослав (Шевчук), *Лист-привітання...*, с. 1.

¹⁶ Ю. Савицький, *Не біймося ‘русского міра’, будуймо український світ. Інтерв’ю з главою УГКЦ Святославом Шевчуком* (30 мая 2012), <http://www.radiosvoboda.org/content/article/24598350.html>, (28.01.2014).

¹⁷ <http://www.patriarchia.ru/db/print/184329.html>, (28.01.2014).

¹⁸ Ю. Савицький, *Не біймося...*

¹⁹ См. *Определение Архиерейского собора РПЦ “О единстве Церкви”* (2008), “Церковь и время” 44(2008), с. 20–213. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, *Выступление на открытии III Ассамблеи...* Он же, *Выступление на открытии IV Ассамблеи Русского мира* (3 ноября 2010), <http://www.patriarchia.ru/db/text/1310952.html>, (28.01.2014).

²⁰ Ю. Савицький, *Не біймося...* О. Климончук, *Глава УГКЦ Святослав: Купуючи-продаючи голоси, продають нашу Батьківщину та майбутнє. Інтерв’ю з Святославом Шевчуком* (5 сентября 2012), <http://www.pravda.com.ua/articles/2012/09/5/6972120/>, (28.01.2014).

²¹ См. А. Верховский, *Национализм руководства Русской православной церкви в первом десятилетии XXI в.*, [в.] А. Малашенко, С. Фиатов (Ред.), *Православная Церковь при новом патриархе*, РОССПЭН, Москва 2012, с. 141–169.

²² S. Senyk, *The Ukrainian Greek Catholic Church Today: Universal Values versus Nationalist Doctrines*, “Religion, State & Society” 30(2002), pp. 317–332, обвиняет УГКЦ в том, что та страдает от, или по крайней мере не осуждает национализм, русофобию и филетизм. По мнению Сеньк, даже экуменические контакты этой церкви с ‘неканоническими’ украинскими юрисдикциями “мотивированы националистическими, а не религиозными причинами” (с. 323). См. реакцию на статью Сеньк, P. Galadza, *A Response to Sophia Senyk on Nationalism and Proselytism in Ukraine: An Outsider’s Inside View*, “Het Christelijk Oosten” 53(2001), pp. 125–142

²³ Можно согласится с замечанием А. Верховского, *Национализм...*, с. 142, “что в церковном мировоззрении на первом месте стоит вовсе не нация и вовсе не интересы нации отстаивает церковь прежде всего. Таким образом, для РПЦ национализм может быть скорее *побочным продуктом* ее деятельности”.

раздо больше, это идея – очень четко выражена в официальных церковных документах и в заявлениях иерархов – что защита и продвижение национальной идентичности является также заботой Церкви. Преувеличенное, на наш взгляд, внимание церквей на постсоветском пространстве к национальным вопросам становится объектом анализа и критики как вне, так и внутри этих церквей²⁴. Однако часто такому анализу часто не хватает *богословской* аргументации. Таковую аргументацию можно увидеть у некоторых современных греческих православных богословов.

Греческое богословие: между Первым и Вторым Пришествием

Перед тем как перейти к теме современного греческого богословия, уместно коротко представить исторический и богословский контекст в Греции. Что касается истории, то кроме константиновского наследия византийской эпохи, о котором шла речь раньше, внимания заслуживает также эхо Османского владычества на греческих землях. С момента завоевания Магометом II Константинополя, православные верующие попали под административную заботу своей церковной иерархии²⁵. Таким образом Церковь во время туркокрации взяла на себя миссию сохранения, главным образом, греческого народа и его культуры, а так же представления его политических интересов²⁶. Этот факт на долго определил отношения Церкви к греческому народу и культуре – и его последствия заметны до сих пор.

Богословский контекст, в котором действуют молодые греческие мыслители, характеризуется, в первую очередь, теологией 1960-х, о которой мы говорили в начале статьи. По отношению к последней, богословы новой генерации сохранили верность эсхатологии, но подвергли критике некоторые принципы так называемого нео-патристического синтеза.

Зизиулас и Яннарас возвратили в греческое богословие *эсхатологический* и *сакраментальный* акцент. Если до этого, вопрос грядущего Царства был последней главой практически каждого систематического изложения теологии²⁷,

²⁴ Одним из примеров попыток такого анализа в РПЦ может послужить сборник А. Малашенко, С. Фиатов (Ред.), *Православная Церковь при новом патриархе*, РОССПЭН, Москва 2012.

²⁵ См. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, pp. 19–30.

²⁶ Церковь в Греции сыграла важную роль в момент восстания греков против турецкого владычества. Началом греческой революции считается 25 марта 1821 г. – день, когда митр. Патрасский Герман поднял флаг с крестом над Великой Лаврой на Пелопоннесе. Половина афонских монахов оставила монастыри, чтобы принять участие в революции. Около 6.000 клириков погибли за независимость Греции. См. Y. Spiteris, *La teologia...*, pp. 28–29.

²⁷ См. например Ch. Androutsos, *Dogmatiki tis Orthodoxou Anatolikis Ekklesias*, “Astir”, Athinai 1992 или P. N. Trembelas, *Dogmatiki tis Orthodoxou Katholikis Ekklesias*, т. 3, “O Sotir”, Athinai 1979.

то начиная с 60-х, эсхатология становится главной осью богословия, а грядущее Царство – причиной и архетипом Церкви. Идентичность Церкви находится не в ее прошлом, не в настоящем, но в будущем: „Церковь отражает будущее, окончательное положение вещей, а не исторические события прошлого”²⁸. Согласно Зизиуласу, обретение сыновства Божьего в крещении, освобождает от „ограниченности природы и семьи [...]. [Христианин] имеет Отца на небе, а его братья – это члены Церкви”²⁹. Евхаристия же является „снятием всех природных и социальных разделений”³⁰. Принадлежность к евхаристической, а значит и церковной общине может определяться территориально, но никак не этнически³¹. Внимание к эсхатологической и евхаристической природе Церкви остается решающим и для молодых греческих богословов.

Поколение греческих богословов 60-х (Ниссиотис, Романидис, Зизиулас, Ян-нарас) – „восстало против академического богословия, сформированного предыдущими поколениями”³². Эти мыслители, каждый на свой манер, богословствовали исходя из принципа возврата к Отцам, который предложил Георгий Флоровский. Некоторые молодые богословы греческого происхождения считают, что далеко не все плоды этого движения были позитивными. Ректор Волоской Богословской Академии Панделис Калаитзидис считает, что, на практике, неопатристический синтез вместо того чтобы быть путем *вперед* с отцами (как этого желал Флоровский) стал путем *назад* к отцам. Православное богословие таким образом слишком сильно сконцентрировалось на миссии сохранения предания древней Церкви, и потеряло способность дать ответы на вызовы современного мира³³. Похожее мнение разделяет и иеромонах Иоанн Пантелеимон Мануссакис. Согласно последнему, „Православную Церковь можно рассматривать как учебный пример Церкви, которая подрезает свое богословское будущее, становясь жертвой нарциссической ностальгии по славному прошлому”³⁴.

После того, как „шестидесятники” *теоретически* обосновали решающую роль эсхатологии для идентичности Церкви, молодое поколение греческих богословов сегодня требует более *практических* выводов из этого принципа для

²⁸ J. Zizioulas, *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, “One in Christ” 24(1988), p. 296.

²⁹ Y. Spiteris, *La teologia...*, с. 387 (в нашем переводе).

³⁰ J. Zizioulas, *Les groupes informels dans l’Eglise : Un point de vue orthodoxe*, [в.] R. Metz – J. Schlick (Ред.), *Les groupes informels dans l’Eglise* [Hommes et Eglise 2], C.E.R.D.I.C., Strasbourg 1971, pp. 255 (в нашем переводе).

³¹ См. J. Zizioulas, *Communion et altérité*, “Contacts” 46(1994), pp. 106–123.

³² И. Зизиулас, *Православное богословие и вызовы XXI века*, <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/13434-pravoslavnoe-bogoslovie-i-vyzovy-xxi-veka.html> (8.12.2011).

³³ См. P. Kalaitzidis, *From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology*, “St. Vladimir’s Theological Quarterly” 54(2010), p. 9.

³⁴ J. P. Manoussakis, *The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church*, “Harvard Theological Review” 100(2007), p. 44 (в нашем переводе).

жизни Церкви и богословия. Если предание идентично грядущему Христу, а не обычаям, идеям и традициям прошлого, тогда – как скажет Калаитзидис – „Христианский эллинизм является одним из типов или образцов христианского отношения к миру, а не „вечной категорией христианского существования”, или неизменной и вечной парадигмой”³⁵. Если не история, а эсхатология, является критерием для Церкви, тогда, по мнению Мануссакиса, „церковные структуры открыты к (само-)критике на основе того, насколько хорошо они иконизируют эсхатон”³⁶. „Ничто не угнетает нас больше, чем непоправимое прошлое”, поэтому ударение на эсхатологии является освободительным моментом для Церкви, или, как говорит Мануссакис *богословием освобождения* – с конкретными последствиями для нашей реальной жизни³⁷. Важный аспект эсхатологического подхода, который по-разному подчеркивается и Мануссакисом и профессором Богословского Факультета Солунского Университета Хризостомом Стамулисом, это акцент на том, что с воплощением Христа произошло вторжение Царствия небесного в настоящее, таким образом эсхатон уже присутствует в этом мире³⁸.

Современное греческое богословие в вопросе соотношения Церкви и культуры движется в двух противоположных, но дополняющих друг друга, направлениях: с одной стороны оно критикует плохо устроенную связь Церкви и конкретной культуры, а с другой – подвергает критике слишком острое разделение секулярного (культуры) и религиозного (Евангелия). На основании упомянутых выше принципов, молодые богословы пытаются дать оценку прошлой и современной церковной реальности в Греции. Одно из исследований Калаитзидиса, касающееся взаимоотношения Церкви и греческого народа, носит название „Искушение Иуды”. Этот богослов идет по линии тех ученых, которые считают что Иуда поддерживал тесную связь с движением зилотов, а причиной предательства стало „разочарование в его мессианских надеждах, вызванное тем, что Иисус отказался отождествить Свою миссию со свержением римской тирании”³⁹. В данном исследовании Калаитзидис утверждает, что

³⁵ P. Kalaitzidis, *From the 'Return...*, p. 33 (в нашем переводе).

³⁶ J. P. Manoussakis, *The Anarchic Principle...*, p. 44 (в нашем переводе).

³⁷ J. P. Manoussakis, *The Anarchic Principle...*, p. 30. Одним из таких последствий, согласно Мануссакису, может стать изменение позиции церквей в межхристианском диалоге. Этот диалог должен определяться надеждой и верой в совместное эсхатологическое будущее, а не только историческими причинами раскола (p. 44).

³⁸ J. P. Manoussakis, *The Anarchic Principle...*, pp. 29–46. Ch. Stamoulis, *Eglise et culture de l'Incarnation*, “Istina” 55(2010), pp. 81–95, особ. pp. 84–85. Акцент на некотором присутствии эсхатона уже в теперешнем мире делается многими богословами, в т.ч. Флоровским (*Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* [Collected Works of George Florovsky т. 1], Nordland Publ., Belmont 1972, p. 36). Последний предпочитает говорить об *открывающейся* (inaugurated), а не о *осуществленной* (realized) эсхатологии.

³⁹ П. Калайцидис, *Искушение Иуды: церковь и национальная идентичность*, “Страницы” 13(2008/2009), с. 376.

Элладская Церковь неосознанно приняла на себя те ценности „которые так характерно и так трагично воплотил в себе Иуда и которые и привели его в итоге к предательству”⁴⁰. Церковь, таким образом, восприняла то, от чего отказался Христос, а именно „замкнутость в узких национальных рамках, национальный снобизм, ограниченность мирского мессианства”⁴¹. По мнению ректора Волосской Богословской Академии, христианская жизнь должна соответствовать принципу „эсхатологического анархизма”, выраженному в *Посланию к Диогнету*, в котором говорится, что христиане живут „в своем отечестве, но как пришельцы (...). Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество – чужая страна”⁴². Этот „эсхатологический анархизм” позволяет Церкви не стать как мир и не поддаться мирскому менталитету⁴³.

В современной греческой религиозной мысли присутствует акцент не только на эсхатологии, „жизни будущего века”, но и на ценности настоящего времени, культуры и пригодности последней к преображению. Согласно Хризостому Стамулису, культура, которая имеет полное право считаться „следствием и продолжением сотворения”⁴⁴, имеет свою великую богословскую ценность, ибо была принята Христом для преобразования. Отделение секулярного от несекулярного, церковного, в истории христианства было роковой ошибкой⁴⁵. По мнению этого богослова, в истории Церкви „отвержение – сознательное или неосознанное – Воплощения (...) начинается очень рано, сразу после самого Воплощения”⁴⁶. Этот феномен проявляет себя в „идентификации всего мирского со грехом, с антихристианским или с делом дьявола”, а также в дуализме, каким бы он ни был, – будь то космологическим, религиозным или философским⁴⁷. Различие, на которое делает ударение Евангелие, „между *сим миром и жизнью вечной* – (...) должно пониматься в моральном или пастырском смысле, но никак не в онтологическом”⁴⁸. В то же время Стамулис признает, что культура может быть „как спасительной так и фатальной по отношению к Воплощению”⁴⁹.

⁴⁰ Там же, с. 375.

⁴¹ Там же, с. 383.

⁴² *Послание к Диогнету*, V, 1–10 [*Ранние Отцы Церкви. Антология*, Издательство „Жизнь с Богом”, Брюссель 1988, с. 595–596].

⁴³ P. Kalaitzidis, *La relation de l'Eglise à la culture et la dialectique de l'eschatologie et de l'histoire*, „Istina” 55(2010), pp. 12–13.

⁴⁴ Ch. Stamoulis, *Eglise et culture de l'Incarnation*, „Istina” 55(2010), p. 92 (в нашем переводе).

⁴⁵ См. Ch. Stamoulis, *Eglise...*, p. 81–95. Cp. A. Yannoulatos, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, WCC Publications – St. Vladimirs Seminary Press, Geneva – Crestwood 2003, pp. 83–84.

⁴⁶ Ch. Stamoulis, *Eglise...*, pp. 82–83 (в нашем переводе).

⁴⁷ Ch. Stamoulis, *Eglise...*, p. 83 (в нашем переводе).

⁴⁸ Ch. Stamoulis, *Eglise...*, p. 84 (в нашем переводе).

⁴⁹ Там же, p. 92 (в нашем переводе).

Еще один греческий богослов, редактор журнала *Synaxi* Афанасиос Папафанасию, не уменьшая роли иудео-библейской и эллинистической культуры для становления и жизни православия, напоминает, что культура является не статической, а динамической величиной⁵⁰. Восприятие культуры как статической, неизменной сущности „помешает нам серьезно задуматься об отношении Евангелия к культурам в контексте тех быстрых изменений, которые происходят сегодня”⁵¹.

Из сказанного выше можно сделать заключение, что молодые богословы из Греции – настаивая на эсхатологии, как на образе церковного устройства – не предлагают какой-то „чистой”, целиком духовной, не зависимой от культуры, религиозной жизни. Наоборот, они выступают за Церковь полностью воплощенную в культуру, но не в культуру далекого прошлого, воображаемого „золотого века” христианства, а в реальную культуру нашей эпохи, в настоящее время Бога, который есть Богом не мертвых, а живых.

Заключение

Мы не уверены, что эсхатологическое мышление само по себе сможет дать окончательный ответ на все вопросы корреляции Церкви и народа. Обращение к эсхатологии в политическом (в широком смысле слова) дискурсе не так однозначно, как может показаться на первый взгляд. Во-первых, если история предлагает нам массу парадигм отношения между Церковью и народом (учение о двух градах/мечах, симфония и т.д), то эсхатология – в силу своего *будущего* характера – не может предложить нам концептуально почти ничего: она может стать очень важным герменевтическим критерием и предостережением против абсолютизации определенных парадигм, но никак не источником новых. Во-вторых, ожидая справедливости Нового Иерусалима мы можем позабыть поливать оливы в старых Афинах, и не заметить как Афины превратятся в Аушвиц. Сделав эти замечания, нельзя теперь не отметить той позитивной роли, которую эсхатологический подход мог бы сыграть на постсоветском пространстве. Роль эта, на наш взгляд, в первую очередь *освобождающая*: сознание того, что образом Церкви является будущее царство, поможет Церкви ограничить идентификацию себя с национальными, культурными и институциональными парадигмами прошлого, и найти новые модели отношения с обществом. Служение Церкви народу, к которому принадлежит большинство ее верующих (если такое выражение

⁵⁰ См. А. Papathanasiou, *Some key themes and figures in Greek theological thought*, [в.] М. Cunningham – Е. Theokritoff (Ред.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, University Press, Cambridge etc. 2008, p. 228.

⁵¹ А. Papathanasiou, *Some key themes...*, p. 228 (в нашем переводе).

вообще имеет богословский смысл)⁵² – не должно оттенять ее католической, вселенской природы, ни стать на пути в деле преобразования и критики этой культуры в евангельском духе⁵³. В случае мультинационального общества, как в России, или мультикультурного как в Украине, чрезмерная идентификация Церкви с определенной частью общества – содержит в себе риск, что такая деятельность Церкви будет отвергнута другой частью. Этот прагматический аргумент тем не менее не лишен богословского момента, который гласит, что в Церкви нет „ни Еллина, ни Иудея ... но все и во всем Христос”⁵⁴. В отличие от УГКЦ – которая в основном сосредоточена на Западе Украины, РПЦ – это транс-национальная Церковь, весомо присутствует почти во всех странах бывшего СССР, среди разных народов. РПЦ, будучи Церковью многонациональной, имеет теоретически больше стимулов проявлять свой вселенский характер, не зацикливаясь на одной определенной национальной идентичности. Возможно похожую цель преследует идея „русского мира”, но, чтобы быть воспринятой на сверх-национальном уровне – если это вообще возможно, принимая во внимание артикуляцию похожих идей в прошлом – то она нуждается в серьезной доработке. Эсхатология также является освобождением от инкультурации веры в культуру прошлого. Церковь не может существовать „не воплощенной” в определенную культуру, но она должна помнить, что культура Святой Руси или культура довоенной Галиции – не идентичны той культуре, в которой живут люди сегодня. Не прекращая критически смотреть на современную эпоху, Церковь должна вступать в диалог именно с ней, вдохновляя евангельским духом культуру современности.

⁵² „Мнение о том, что „Церковь должна служить своему народу”, взятое на вооружение Русской Церковью в XX в., а особенно со времен войны 1941–1945 гг. с целью выживания и легитимации в условиях антирелигиозных гонений, оказалось весьма укорененным в сегодняшнем церковном сознании. Однако, не будучи подвергнуто церковному уточнению, это мнение делает затруднительной критику тех сторон народной жизни, которые противоречат Евангелию; тем самым „служение народу” рискует выхолостить религиозное, вселенское, наднациональное содержание Церкви и превратиться в потакание наличного состояния населения” (П. Мещеринов, *Современное церковное сознание и светские идеологи из коммунистического прошлого*, [в.] А. Малащенко, С. Фиатов (Ред.), *Православная Церковь...*, с. 134).

⁵³ Примером переориентации с национального на социальный дискурс может послужить *Обращение епископов УГКЦ о заданиях христианина в современном мире*, в котором говорится, что человек, отказывающийся от взяточничества является не меньшим героем, чем те воины которые в прошлом защищали свой народ (http://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ugcc_doc/33839/, (28.01.2014)), или следующая позиция игумена Петра (Мещеринова) «от Церкви и ожидается, что она скажет внятное слово не только по поводу истории, но и о современности. [...] Нельзя не замечать полного бесправия и незащищенности людей, произвола, беззакония, лжи, воровства, презрения к людям и молчать, не обличать ответственных за эти вопиющие с точки зрения Евангелия вещи – и вовсе не из-за каких-то политических, диссидентских и тому подобных соображений, а в силу христианского жаления людей, печалования за них” (П. Мещеринов, *Современное церковное сознание...*, с. 136).

⁵⁴ Кол 3,11. Ср. так же Гал 3,28.

Ks. MIROSLAW DRABIUK

CHRZEŚCIJAŃSKIE WYCHOWANIE PRZEZ WYKORZYSTANIE KATECHEZY SZKOLNEJ W ŚRODOWISKU DIASPORY. UWARUNKOWANIA SPOŁECZNO-POLITYCZNE

Chrześcijaństwo – objawiona przez Boga religia powstała w wyniku nauczycielskiej i mesjańskiej działalności Jezusa Chrystusa. Dzieje Apostolskie opisujące początki istnienia chrześcijaństwa pokazują działalność Apostołów i pierwszych wyznawców, która jest wzorowana na misji samego Nauczyciela Jezusa Chrystusa. Ta działalność obejmuje przede wszystkim przekazywanie nauki Chrystusowej, jej interpretację ówczesnemu odbiorcy, który w wyniku prowadzonej pracy misyjnej stawał się kontynuatorem, apostołem swoich czasów. Ten proces trwa do dzisiaj, chociaż w swojej formie na przestrzeni wieków ulegał przeobrażeniom, stosownie do warunków społecznych i politycznych.

Apostołowie i sukcesywnie ustanawiana hierarchia poprzez nauczanie kształtowała duchowo wiernych do przyjmowania służby w Kościele, w oczekiwaniu, że wniosą oni odnowę w pogański świat i dzięki ich poświęceniu nastąpi realizacja „ostatniego rozkazu” Jezusa Chrystusa – „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19; Mdr 16,15). Księga Dziejów Apostolskich oraz Listy Apostolskie ukazują heroizm i determinację w wypełnianiu tego posłannictwa. Z tych źródeł dobitnie widać, że misja przejęta przez Kościół polegała nie tylko na przekazywaniu i objaśnianiu prawd wiary, ale w dużym stopniu również na kształtowaniu postaw moralnych i wychowaniu zgodnie z przykazaniami Chrystusa: ”Będziesz miłował Pana Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego” (Łk10,27).

Nauczanie kościelne z ambony można podzielić na następujące rodzaje:

1. Nauczanie biblijne, którego zasadą była pomoc w zrozumieniu ogromu i piękna wzniosłości prawdy Bożej. Zgodnie ze wskazaniem św. Pawła powinno być wyrażone w formie przystępnej przystosowanej do poziomu umysłowości odbiorcy.

2. Nauczanie dogmatyczne, które ma nauczać, utrwalać i pogłębiać wiarę w Boga. Werbalna prezentacja doktryny swoją formę i treść uzyskuje w liturgii. Dąży ono do tego abyśmy „czyniąc prawdę w miłości, wzrastali we wszystko w tym, który jest głową, tj. w Chrystusie” (Ef 4,15).
3. Nauczanie etyczne i estetyczne, zadaniem którego jest kruszenie twardych serc i leczenie zranionych oraz przekonywanie do dobrego życia. Powinno ono dokonywać zmian w życiu człowieka aby zaistniała świadomość, że chrześcijanin jest sobą nie dlatego, że tak się nazywa, ale dlatego, że tak żyje.
4. Nauczanie filozoficzno-apologetyczne, które ma pomóc niektórym odbiorcom rozszerzyć horyzonty i pomóc poznawać cel życia. Dowiedzenie poprzez Objawienie Pierwszej Przyczyny powinno pomóc błędzącym w niewierze znaleźć odpowiedź na zagadnienia istnienia Boga, Opatrzności Bożej, poznawalności Boga, zgodności wiedzy z religią, problemu zła i cierpienia, problemu duszy i życia wiecznego.
5. Nauczanie społeczne, w którym tłumaczy się etykę chrześcijańską na język ludzkich stosunków społecznych, ale również stosując alegorie i porównania opisuje teraźniejszość w kontekście obrazów biblijnych. Zwraca uwagę na osobę ludzką jako indywidualną i społeczną substancję natury rozumnej. Wyraża dostojność i godność społeczności rodzinnej spinając miłością jak klamrą wszystkich jej członków. Odnosi się również do odpowiedzialności jednostki za społeczność lokalną i międzynarodową. W szczególny sposób skupia uwagę na społeczności kościelnej, gdzie zawsze znajdziemy depozyt prawdy, życia i mocy.

Rozwój cywilizacyjny świata mocno ograniczał czas na refleksję religijną. Standardy w poziomie życia, pogoń za dobrami doczesnymi, obowiązki, wykradły i czynią to nadal, poczucie swobody dysponowania czasem. Coraz mniej chcielibyśmy poświęcać swojego czasu na słuchanie długich nauczających kazań. Zmuszało to również Kościół do pewnej rewizji i przystosowania misji nauczania i programu wychowania wiernych w zależności od istniejących okoliczności. Opracowano programy edukacyjne dla młodego pokolenia wiernych, które były realizowane w nauczaniu powszechnym, szkołach przykościelnych, szkółkach sobotnio-niedzielnich. To nauczanie, oczywiście na odpowiadającym odbiorcy poziomie było i jest uformowane w oparciu o wyżej wymienione rodzaje nauczania. W ustroju demokratycznym nauczanie religijne jest włączone do ogólnego systemu oświaty, w ustroju dyktatury komunistycznej odbywało się za przyzwoleniem władzy w przykościelnych salkach katechetycznych. Można powiedzieć, że nauka głoszona z ambony jest lepiej przyswajana jeśli odbiorca jest przygotowany poprzez katechezę. Dlatego tak ważny jest ten etap i rozpoczyna się on już w wieku przedszkolnym, kiedy w młodym człowieku stabilizuje się świadomość dobra i zła, rodzi się dojrzewanie emocjonalne.

W naszym współczesnym systemie edukacyjnym edukacja religijna jest traktowana na równi z innymi dziedzinami. Ma umocowanie w prawie oświatowym wy-

nikającym z zewnętrznych źródeł prawa, takich jak: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 roku, Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 roku, z późniejszymi zmianami Protokołów nr 3, 5, 8 i 11, oraz uzupełniona Protokołem nr 2 oraz Protokołem nr 7 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzonym dnia 22 listopada 1984 r. w Strasburgu, Międzynarodowy Pakiet Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 16 grudnia 1966 r. oraz Konwencja o Prawach Dziecka z dnia 20 listopada 1989 r. przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ (w Polsce obowiązuje od 7 lipca 1991 r.), gdzie w art. 14 zapisano, że dziecko ma prawo do swobody myśli, sumienia i wyznania, oraz w prawie wewnętrznym z którego najważniejsze to: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 kwietnia 1997, Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Porozumienie pomiędzy Polską Radą Ekumeniczną oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 4 lipca 2001 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, oraz ważne dla środowisk mniejszości narodowych: Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 30 kwietnia 2007 r. w sprawie warunków i sposobu wykonywania przez szkoły i placówki publiczne zadań umożliwiających podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej i językowej uczniów należących do mniejszości narodowych i grup etnicznych oraz społeczności posługującej się językiem regionalnym.

W tym miejscu trzeba powiedzieć, że edukacja religijna jest jedną z nadrzędnych trosk Kościoła, i jej realizacja odbywa się pod ścisłą kontrolą. Słowa kaznodziej i słowa katechety są głosem Kościoła, dlatego też ich wyrażanie odbywa się na mocy dekretu lub misji kanonicznej władzy biskupiej.

Po wprowadzeniu nauczania religii do szkół, Kościoły przystąpiły do opracowywania programów nauczania oraz kształcenia nauczycieli. Św. Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego pismem z dnia 15 maja 1998 r. powołał komisję do opracowania programów nauczania w szkołach podstawowych i średnich, które zostały opublikowane drukiem w 1999 r. oraz po reformie szkolnictwa w 2002 roku. Po wydaniu Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2007 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Kościół Prawosławny opracował podstawę programową i program nauczania religii prawosławnej, która została przyjęta i zatwierdzona przez Św. Sobór Biskupów PAKP w dniu 9 listopada 2010 r. z terminem obowiązywania od 1 września 2012 r. Kształcenie kadr nauczycieli – katechetów odbywało się dwutorowo. Duchowni posiadający wykształcenie teologiczne byli kierowani do ukończenia studium pedagogicznego przy Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie celem uzupełnienia wykształcenia pe-

dagogicznego, natomiast katecheci świeccy posiadający wykształcenie akademickie pedagogiczne mieli możliwość ukończenia studium teologicznego na tejże uczelni lub na Wydziale Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku. W bardzo szybkim czasie Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej wykształciły profesjonalnych zawodowo pedagogów nauczania religii.

Programy nauczania, jak napisano w treści, są dostosowane do możliwości ucznia, jego poziomu rozwoju duchowego. Objęte są nimi treści teologiczne wynikające ze Słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym i Świętej Tradycji, zachowane w Kościele, wyrażane w nabożeństwach, mające odzwierciedlenie w wartościach religijnych i moralnych. Cel jaki zakłada katecheza to edukacja religijna, w których nacisk położony jest na kwestie wychowawcze. Przyjęto, że program edukacyjny ma ukazywać Boga obecnego wśród ludzi: Żywego, Miłującego, Zbawiającego, objawiającego swoją wolę, pragnącego dobra każdego człowieka. Edukacja powinna kształtować również właściwe postawy, dlatego istotne są skutki. Założeniem jest nie tylko wpajanie wiedzy o prawdach wiary i prawach moralnych, ale zintegrowanie z praktyką życia i poprzez wolną wolę podjęcia aktywnego uczestnictwa w życiu liturgicznym Kościoła.

Spółeczność wiernych różnych denominacji religijnych i wyznaniowych od zawsze w części tworzyła zwarte skupiska i w części była rozproszona w diasporze. Tak jest i dzisiaj. Kościoły w różnych warunkach realizują swoje posłannictwo, dostosowując formy do możliwości ich realizacji. W społecznościach zwartych wyznaniowo, wzajemne oddziaływanie poszczególnych członków bardzo wspomaga proces edukacji i wychowania. Można powiedzieć, że sama atmosfera stosunków międzyludzkich, wzajemny przykład kształtuje zachowania.

Inaczej jest w środowisku rozproszonym wyznaniowo. Każdą opcję wyznaniową cechuje trochę odrębny sposób bycia, ocena wartości otaczającej rzeczywistości. W wielu przypadkach człowiek jest nie do końca zintegrowany z lokalną większością może czuć się osamotniony. Kontakt ze swoją społecznością wyznaniową jest niezwykle przydatny i budujący, ale może być uwarunkowany wieloma czynnikami. Istotną rolę odgrywają takie czynniki, jak: odległość, położenie materialne, wiek i stan zdrowia, przywiązanie do tradycji, sytuacja rodzinna. Kościoły ze swej strony wyrażają dużą determinację w utrzymaniu łączności z wiernymi, chociaż efekty nie zawsze są zadawalające, z powodu wielu przyczyn natury obiektywnej.

Również katecheza w środowisku rozproszonym nie jest łatwym zadaniem. Przebieg wszystkim odbywa się ona najczęściej poza szkołą, w międzyszkolnych punktach katechetycznych. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej o warunkach i sposobie organizacji nauki religii wprowadza pewne limity osobowe, które ograniczają możliwości organizowania grup (powinno być minimum 3 uczniów) oraz organizowania lekcji na terenie szkoły (limit 7 osób). Pomimo, że w opinii prawnej ministerstwo zaleca dużą elastyczność co do przestrzegania tych limitów, to najczęściej dla organu

prowadzącego jest to wyznacznikiem i nie chce odstępować od zapisów wspomnianego rozporządzenia. Kościołom mniejszościowym z kolei spełnienie tych limitów czasami okazuje się niemożliwe, dlatego zdarza się, że pojedyncze osoby nie są objęte szkolną edukacją religijną lecz w ramach misji edukacyjnej poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych. Kolejnym problemem o negatywnym znaczeniu jest duże rozproszenie i duże odległości dzielące wiernych od siedzib ich parafii. Nie zawsze materialna zasobność, jak również czas potrzebny na pokonanie dużego dystansu tam i z powrotem, pozwalają na częsty kontakt. Wtedy katecheza odbywa się nieregularnie, trudno jest zrealizować w całości założony program nauczania. Katecheci często stosują autorski program. Do punktu katechetycznego uczęszczają uczniowie z najbliższej okolicy lub tacy, których rodziców stać na dowóz swojego dziecka.

Innym mankamentem rozproszenia jest to, że z powodu tego, iż dzieci uczęszczają do różnych szkół i każde ma inny plan lekcyjny, nauka religii w punkcie może odbywać się tylko po zakończeniu lekcji w szkole. Zazwyczaj bywają to godziny popołudniowe lub wczesno wieczorne. Po całodziennym wysiłku uczniom trudno jest na lekcji religii skoncentrować uwagę, są przemęczone, trudno im okazywać aktywność.

Ale Kościoły zdają sobie sprawę również z tego, że część ich młodych wyznawców z powyższych powodów, jak również z powodu pewnej presji środowiskowej uczestniczy w edukacji religijnej prowadzonej przez większościowy Kościół rzymskokatolicki. Bywa tak, że w szkole uczy się jedno dziecko mniejszościowego wyznania. Dowóz do własnej parafii jest kosztowny lub niemożliwy. Aby dziecko nie wyróżniało się na tle społeczności szkolnej, rodzice, którzy muszą złożyć deklarację o uczęszczaniu ich dziecka na lekcje religii, najczęściej wyrażają zgodę aby uczęszczało na religię katolicką.

Można też dopatrzeć się pewnych pozytywnych cech w katechezie prowadzonej w diasporze. Po pierwsze, z natury rzeczy grupy są bardzo nieliczne, co pozwala na bardzo bliski kontakt katechety z uczniami, co też pomaga w angażowaniu uczniów w temat lekcji. Katecheta bardzo dobrze jest zorientowany, w jakim stopniu jest przyswajana treść przez poszczególne osoby. Po drugie, lekcje prowadzone przy świątyni nie są tylko teorią ale w każdym momencie przekazywaną treść można wspomóc rzeczywistym przedstawieniem przedmiotu religijnego, o którym jest mowa w temacie lekcji. Dziecko ma możliwość nie tylko teoretycznego ale i realnego poznania.

Przedstawione zagadnienia są realizacją, przy zastosowaniu pewnych kompromisów obowiązującego prawa, jakim jest Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, gdzie w Rozdziale 2, art. 15 pkt. 1. zapisano, iż Kościół ma prawo do prowadzenia katechezy i nauczania religii i w pkt. 2. Katecheza i nauczanie religii są organizowane na zasadach i w trybie przewidzianych w odrębnych przepisach.

DOŚWIADCZENIA WSPÓLNOTOWE

MAREK KITA

EKLEZJA – PUSTYNNNA PIĘKNOŚĆ. WIZJA KOŚCIOŁA W DOŚWIADCZENIU NOWYCH WSPÓLNOT KATOLICKICH

*Śniada jestem, lecz piękna,
córk jerozolimskie,
jak namioty Kedaru (...)
Kim jest ta, co się wylania z pustyni,
wsparta na oblubieńcu swoim?*

Pnp 1, 5; 8, 5

Pozwalam sobie niniejszym na małą teologiczną *licentia poetica*, w nawiązaniu do duchowej egzegezy *Pieśni nad pieśniami*, dokonywanej w epoce patrystycznej według klucza eklezjologicznego. Oblubienicą – wypowiedającą się w zacytowanym wersecie jako spalona słońcem, śniada piękność, oraz wylaniającą się na oczach chóru „córek jerozolimskich” z pustynnego krajobrazu – była, zgodnie z tym odczytaniem, właśnie *Eklezja* (polskie słowo „Kościół” jest niestety, inaczej niż grecki oryginał, rodzaju męskiego¹ i szczęśliwiej brzmiałby w kontekście takiej mistycznej lektury inny słowiański termin: „Cerkiew”, zbyt wyraźnie jednak nacechowany konfesyjnie). Jak wiadomo dla Orygenesa ciemna barwa skóry Oblubienicy oznaczała jej „niskie pochodzenie”, przywołując wspomnienie czarnoskórej Etiopki (postaci spoza kręgu przymierza z JHWH) wziętej za żonę przez Mojżesza ku zgorszeniu Miriam i Aarona (por. Lb 12, 1–2). W podobny sposób duchowe zaślubiny z Chrystusem społeczności dawnych pogan (por. 1 Kor 11, 2) zbulwersowały jerozolimską społeczność

¹ Zob. np. uwagi na ten temat zawarte we Wstępie do: F. Palau y Quer, *Listy*, przekł. Karmelitanki Misjonarki, Wyd. Flos Carmeli, Poznań 2012, s. XI–XII.

pierwszych uczniów oraz pierwszy Lud Wybrany². Śniadość oznaczałaby więc brak „blasku szlachectwa Abrahama”, ale Eklezja z pogan ma w sobie piękno wrodzonego wszystkim ludziom Bożego obrazu, oraz duchowe piękno nabyte przez zbliżenie się do wcielonego Słowa Boga dzięki wierze i pokucie. Dla świętego Ambrożego z Mediolanu śniadość Oblubienicy to „ułomności ludzkiej natury” wierzących, natomiast piękno oznacza działającą w Eklezji łaskę Chrystusa³. Z kolei święty Beda Czcigodny pisał o Kościele „czarnym od trudów ewangelizacji” i dzięki temu pięknym w oczach Bosko-ludzkiego Oblubieńca⁴.

Cokolwiek aktualizując alegoryczną interpretację wersetów o pustynnej Piękności, myślę o postaci Kościoła wyłaniającej się z pustyni współczesnej sekularyzacji, jaka dotknęła najpierw Europę zachodnią, naznaczając tamtejszy katolicyzm (podobnie jak inne formy chrześcijaństwa) swoistym piętnem wypalenia. Z jednej strony Kościół zachodni wydaje się zabiedzony, ogorzały od smagających go podmuchów nieprzyjaznych opinii i potężnego promieniowania sekularnego ducha, wychudły wskutek odpływu wiernych i wykruszania się duszpasterzy, a także zaniku tradycyjnych form pobożności. Bardzo szczególnie pejzaż owego „post-chrześcijańskiego” pustynnienia stanowi Francja – marnotrawna „najstarsza córka Kościoła” (pytana w 1980 r. przez Jana Pawła II „co zrobiła ze swoim chrztem?”)⁵, nad której kondycją lubią się czasem użalać polscy katolicy, przywołując dane statystyczne lub doraźne obserwacje. Zarazem ten właśnie kraj, dotknięty przecież postępującą laicyzacją od czasów Wielkiej Rewolucji oraz mocno naznaczony obyczajową rewoltą roku 1968, stanowi dziś sceneryę pełnego wdzięku⁶ powrotu na arenę wydarzeń Eklezji „wspartej na swoim Oblubieńcu” i naprawdę przyciągającej spojrzenia (por. Pnp 7, 1). Dlatego omawiając w niniejszym przedłożeniu ciekawy i ważny aspekt odrodzenia życia kościelnego pragnę skupić uwagę na doświadczeniach francuskich (promieniujących zresztą na resztę świata, nie tylko zachodniego), jakkolwiek z podobną rzeczywistością można się też spotkać w Szwajcarii, Hiszpanii i we Włoszech... Francuski fenomen nowej misyjności (zanim jeszcze zrobiło karierę określenie „nowa ewangelizacja”) fascynował już, co warto przypomnieć, młodego księdza Karola Wojtyłę na początku lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku⁷.

² Zob. Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, II, 1; przekł. S. Kalinkowski, Wyd. WAM, Kraków 1994, s. 62–64.

³ Zob. J. Salij, *Skąd tyle zła w świętym Kościele*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/dlaczego_kocham/skad_zlo.html (dostęp: 21.05.2013).

⁴ Zob. Benedykt XVI, *Święty Beda Czcigodny albo Wielebny*, Audiencja generalna 18 lutego 2009, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_18022009.html (dostęp: 21.05.2013).

⁵ Zob. J. Poniewierski, *Pontyfikat 1978–2005*, Wyd. Znak, Kraków 2005, s. 45.

⁶ W kontekście „egzegezy duchowej” nie od rzeczy wydaje się spostrzeżenie, że w grece i łacinie ten sam wyraz (*charis, gratia*) może oznaczać zarówno „wdzięk”, jak i „łaskę”.

⁷ Zob. K. Wojtyła, *Mission de France [w:] tenże, Aby Chrystus się nami posługiwał*, wybór i układ J. Hennełowa, Wyd. Znak, Kraków 2009, s. 7–15.

Katolicki feniks

Jeśli chodzi o szczególny rozkwit tego znaku czasów obecnych, jakim okazują się tak zwane „nowe wspólnoty kościelne”⁸, to ziemia Diderota i Woltera wydaje się szczególnie żyznym gruntem, jak gdyby przypominając empirycznie, że jest również ziemią Proboszcza z Ars i Małej Teresy. To właśnie we Francji narodziły się takie społeczności nowego typu, jak L’Arche (Arka) zainicjowana przez Jeana Vaniera⁹, lub Berdine, którą założył Henri Catta¹⁰, albo Szkoła Kontemplacji i Ewangelizacji Jeunesse Lumière Daniela Ange’a¹¹. Tam też powstały, wyrastające (podobnie jak dzieło Daniela Ange’a) z odnowy charyzmatycznej¹² wspólnoty braterskiego życia, modlitwy i misji, łączące „protestancko-pentekostalną” inspirację z czerpaniem pełnymi garściami ze skarbcza tradycji katolickiej: nawiązująca do kultu Serca Jezusowego Wspólnota L’Emmanuel¹³, integrująca przeżycie „chrztu w Duchu Świętym” z duchowością ignacjańską Wspólnota Chemin Neuf (Nowa Droga)¹⁴, czy nawiązująca do duchowości bł. Karola de Foucauld Wspólnota Pain de Vie (Chleb Życia)¹⁵, a także stworzona przez konwertytów z protestantyzmu, asymilująca ele-

⁸ Rzeczono formy przeżywania chrześcijańskiego zaangażowania są też nazywane „nowymi ruchami kościelnymi” (zob. J.S. Gajek, *Przedmowa* [w:] F. Lenoir, *Nowe wspólnoty*, przekł. D. Szczerba, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1993, s. 5), choć dałoby się chyba wprowadzić w ową terminologię pewne niuanse, intuicyjnie odróżniając np. szeroki i polimorficzny nurt ruchu charyzmatycznego od jego konkretyzacji we wspólnotach typu Chemin Neuf czy Emmanuel, albo uwzględniając różnicę między specyfiką np. swobodnie zrzeszonego ruchu w rodzaju Communione e Liberazione, oraz domów Foyers de Charité (nie mówiąc już o wyraźnie zarysowanej różnicy sposobu realizacji podobnego charyzmatu przez tworzącą „wspólne gospodarstwa” L’Arche i działający „w rozproszeniu” ruch Foi et Lumiere).

⁹ Jeśli chodzi o sylwetkę i dzieło tej charyzmatycznej postaci zob. K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka*, przekł. D. Waszkiewicz, Wyd. Znak, Kraków 2008. Zob. także F. Lenoir, dz. cyt., s. 54–79.

¹⁰ Zob. F. Lenoir, dz. cyt., s. 170–185.

¹¹ Zob. tamże, s. 186–201, oraz D. Szczerba, *Nowe wspólnoty w Polsce. Przewodnik subiektywny*, Wyd. Więź, Warszawa 2012, s. 118–121.

¹² Nurt odnowy charyzmatycznej w Kościele katolickim stanowi wariant ogólnochrześcijańskiego fenomenu odkrywania na nowo dynamizmu Zesłania Ducha Świętego jako wydarzenia wciąż aktualnego i powracającego w żywym doznaniu (por. Dz 4, 31). Początkiem doświadczenia „nowej Pięćdziesiątnicy” w dwudziestym wieku były przeżycia uczestników tzw. Szkoły Biblijnej „Bethel” pastora Charlesa Parhama w Topeka (Kansas, USA) na początku roku 1901. Zob. V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*, przekł. M. Wilkosz, Inst. Wyd. Compassion, Kraków-Szczecin 2006, s. 58.

¹³ Zob. F. Lenoir, dz. cyt., s. 93–107, oraz D. Szczerba, dz. cyt., s. 32–47.

¹⁴ Zob. F. Lenoir, dz. cyt., s. 128–146, oraz D. Szczerba, dz. cyt., s. 89–102. Nawiasem mówiąc, jakkolwiek nazwa tej powstałej na historycznym wzgórze Fourviere w Lyonie wspólnoty niewątpliwie odpowiada nowości życia, jaką proponuje ruch charyzmatyczny i w ogóle chrześcijaństwo, to zarazem pozostaje faktem, że wspólnota wzięła imię „po prostu” od ulicy Montée du Chemin Neuf, gdzie powstał jej pierwszy dom...

¹⁵ Zob. F. Lenoir, dz. cyt., s. 147–169, oraz D. Szczerba, dz. cyt., s. 122–126. W przypadku Chleba Życia mamy do czynienia z powołaniem zbliżonym do misji wspomnianej wyżej Berdine, ale tu

menty liturgii żydowskiej oraz prawosławnej i przyznająca się do duchowości karmelitańskiej Communauté de Beatitudes (Wspólnota Błogosławieństw)¹⁶.

Pierwsza ze wspomnianych wspólnot – L'Arche – widzi realizację ducha ewangelicznych Błogosławieństw z Kazania na Górze w integrowaniu osób upośledzonych umysłowo i zdrowych, mieszkających razem i wspólnie gospodarujących. Druga z nich, zapoczątkowana w alpejskiej owczarni La Berdine, gromadzi we wspólnocie życia i pracy osoby z marginesu społecznego: ludzi wychodzących z alkoholizmu lub narkomanii, a także byłych więźniów, uczących się na nowo funkcjonować w normalnym życiu. Trzecia z wymienionych rzeczywistości to rodzaj ewangelizacyjnego wolontariatu dla młodych chrześcijan, gotowych poświęcić rok lub dwa lata swego życia na pogłębioną formację i służbę misyjną. Kolejne wymienione społeczności, o których będzie jeszcze dokładniej mowa poniżej, wprowadzają swoich członków w pogłębione życie modlitwy i aktywny apostołat, a także otwierają ich na rozmaite „radości i nadzieje, smutki i trwogi ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i cierpiących” (by posłużyć się sugestywnym wyrażeniem ojców ostatniego soboru)¹⁷. Obraz Kościoła, rysujący się w doświadczeniu tych wspólnot, cechuje radosna afirmacja drugiego człowieka w jego (trudnej nieraz) odmienności, oraz godzenie się z cudzą i własną słabością, duch wzajemnej pomocy, wreszcie (*last but not least*) pełna prostoty kontemplacyjność i radość z wiary. Ewangelię przyjmuje się w nich absolutnie serio w powiązaniu z konkretem codziennego życia, a nawrócenie oznacza odkrycie Boga żywego i bliskiego. Co istotne, ewangeliczny radykalizm (od łacińskiego *radix* – „korzeń”, a więc pogłębienie, nie skrajność) nie oznacza tu wyboru tradycyjnego życia zakonnego, lecz staje się udziałem tak zwanych „świeckich”¹⁸. W ten sposób

w dzielenie życia z ubogimi włączone są od początku całe rodziny – obok konsekrowanych celibatariuszy. Tak więc choć na gruncie polskim „twarzą” wspólnoty pozostaje s. Małgorzata Chmielewska, warto wiedzieć, że Chleb Życia stanowi dzieło chrześcijan świeckich, a u jego początków stoi para małżeńska, Marie-Annick i Pascal Pingault, oraz grono ich przyjaciół, nawróconych anarchistów... Jeśli chodzi o dokładniejszy opis rodzenia się Pain de Vie zob. P. Pingault, *Kwiatki „Chleba Życia”*, przekł. D. Szczerba, Wyd. WAM, Kraków 1993.

¹⁶ Zob. F. Lenoir, dz. cyt., s. 108–127, oraz D. Szczerba, dz. cyt., s. 139–143. Pierwotna nazwa tej wspólnoty brzmiała Lyon de Juda (Lew Judy). Gdy idzie o bardziej rozbudowany opis jej początków, nakreślony przez założyciela, zob. Brat Efraim, *Desczce jesienne*, tłum. A. Liduchowska, Wyd. „M”, Kraków 1992. Wspólnota Błogosławieństw przeżywała w ostatnich latach niezwykle poważny kryzys, związany z nadużyciami ze strony jej prominentnych członków (w tym samego założyciela) i obecnie została w znacznej mierze zreorganizowana pod kierunkiem Stolicy Apostolskiej. Zob. <http://kosciol.wiara.pl/doc/1010995>. Wspólnota-Błogosławieństw-wyjasnia-i-przeprasza (dostęp: 21.05.2013).

¹⁷ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, 1.

¹⁸ Głębsza refleksja ekklezjologiczna prowadzi do wniosku, że kategoria „świeccy” nie tylko nie jest adekwatnym określeniem, ale w gruncie rzeczy nie posiada desygnatu – w perspektywie teologicznej kogoś takiego w Kościele nie ma, co najwyżej na poziomie socjologicznego opisu można określić w ten sposób masę „osób nie pełniących funkcji urzędowych”. Chrześcijański laikat, zgodnie z Nowym Testamentem, stanowi gremialnie „królewskie kapłaństwo (...) lud Bogu na własność przeznaczony”

bardzo dobitnie falsyfikowany jest nieszczęsny stereotyp, pokutujący często w języku mediów i mowie potocznej, w myśl którego z „Kościołem” identyfikuje się jedynie specyficzną kastę „funkcjonariuszy kultu”. W przeciwieństwie do tego w nowych wspólnotach rysy Eklezji odzyskują swe właściwe proporcje, jej obraz przestaje być karykaturą. Do tej kwestii przyjdzie jeszcze powrócić w końcowym paragrafie niniejszego przedłożenia.

Odnowa kościelnej świadomości i zarazem odrodzenie Kościoła w jego głównej masie laikatu stanowią nie tylko owoc teologicznego powrotu do źródeł, ale także spełnienie wizji francuskiej mistyczki i stygmatyczki, Marty Robin (1902–1981) – będącej inspiratorką wielu z nowych wspólnot powstałych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w., oraz założycielką wcześniejszych od nich o około czterdzieści lat Foyers de Charité (Ognisk Miłości)¹⁹. Ogniska są domami, gdzie grupki ludzi świeckich żyją wspólnie z kapłanem (zwanym ojcem) pod jednym dachem i przyjmują gości pragnących pogłębienia swojego życia duchowego, oferując im wyciszające rekolekcje. Marta Robin, prosta kobieta, przez większą część życia unieruchomiona w łóżku wskutek choroby i nie przyjmująca żadnych pokarmów poza komunią świętą, stała się powierniczką i doradczynią wielu odwiedzających ją osób, w tym wspomnianego wyżej Jeana Vaniera, Abbe Pierre’a – założyciela wspólnot Emmaüs (zbliżonych powołaniem do Berdine), oraz Gerarda Croissanta (vel Brata Efraima) – założyciela Communauté de Beatitudes, a także Pierre’a Goursata i Martine Catta-Lafitte – założycieli L’Emmanuel. Notabene obok inicjatorów wspólnot gromadzących „Bożych laików”²⁰ gośćmi Marty bywali również założyciele nowych rodzin monastycznych: Marie-Dominique Philippe – twórca Communauté Saint-Jean, oraz Pierre-Marie Delfieux – ojciec Fraternités Monastiques de Jérusalem²¹. Fenomen odnowionych wspólnot mniszych, męskich i żeńskich, także zachwyca jako przejaw dynamizmu przeżytej po nowemu tradycji – której afirmacja nie oznacza sztywnego konserwatyizmu, lecz połączenie ciągłości z elastycznością ewolucji, świadectwem, że tradycja żyje. Nowe wspólnoty monastyczne, do których należałoby dodać jeszcze

(por. 1 P 2, 9), a zarazem „ciało z wielu członków” mających rozmaite, komplementarne funkcje (por. 1 Kor 12, 12 n.). Nie jest bynajmniej tak, że jedni są „poświęceni Bogu”, a drudzy pozostawieni „w świecie” – każdy chrześcijanin (łącznie z księżmi) ma żyć „na świecie nie będąc ze świata” (por. J 17, 15–16), a Kościół stanowi wspólnotę jednej i tej samej łaski powołania do głębokiej wspólnoty z Chrystusem (por. 1 Kor 1, 24) oraz różnorodności charyzmatów i służb (por. 1 Kor 12, 7 n.). Por. E. Adamiak, Świeccy [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wyd. „M”, Lublin–Kraków 2002, s. 1202–1205.

¹⁹ Zob. F. Lenoir, dz. cyt., s. 33–53, oraz D. Szczerba, dz. cyt., s. 72–88. Na temat posiadanej przez Martę Robin intuicji wielkiego przebudzenia katolickiego laikatu zob. F. Lenoir, dz. cyt., s. 51, oraz D. Szczerba, dz. cyt., s. 74.

²⁰ Warto przypomnieć, że zgodnie ze swą grecką etymologią termin „laik”, potocznie oznaczający dziś dyletanta w danej dziedzinie, w pierwotnym kościelnym sensie oznaczał członka Ludu Bożego (gr. *Laos tou Theou*).

²¹ Zob. F. Lenoir, dz. cyt., s. 32, oraz D. Szczerba, dz. cyt., s. 74–75.

Famille de Bethléem, przeżywają swoje powołanie bez kastowej wyniosłości (np. bracia i siostry z Jérusalem pracują zawodowo poza wspólnotą, choć wyłącznie na pół etatu), w duchu prostoty, a także bez powierzchownego aktywizmu, pielęgnując osobistą modlitwę w ciszy i liturgię pełną pokoju oraz piękna (strojów, śpiewu, gestów, aranżacji miejsca). Domy tych wspólnot stają się przystaniami kontemplacji dla pozostałych chrześcijan, funkcjonujących w zgiełku świata.

Obecność w omawianym nurcie odnowy życia kościelnego wspomnianych tradycyjno-nowatorskich form monastycyzmu nie zmienia faktu, że zasadniczym rysem ruchu nowych wspólnot pozostaje podkreślone już wyżej przebudzenie laikatu, odkrywanie (obok powszechnego wezwania do świętości jako relacji z żywym Bogiem)²² wspólnotowego wymiaru Kościoła i powszechnego powołania do partycypacji w jego misji przez osoby prowadzące normalne życie rodzinne, towarzyskie i zawodowe. Nawet jeśli zaangażowanie w nowych wspólnotach w oczywisty sposób nie stanowi drogi dla wszystkich wierzących – nie jest jedyną alternatywą dla katolickich chrześcijan odkrywających, zgodnie z wezwaniem św. Leona Wielkiego, pełnię swojej godności²³ – to przecież pozostaje niewątpliwą inspiracją dla członków ruchów i stowarzyszeń o swobodniejszej formule, oraz po prostu dla „zwyčajnych” parafian. Zresztą wokół samych wspólnot tworzą się też szersze kręgi osób stowarzyszonych lub tylko zaprzyjaźnionych, korzystających w swobodniejszy sposób z ich duchowości oraz współpracujących z ich misjami. Przy tym nierzadko nowe wspólnoty okazują się swoistą „Arką Noego”, łodzią ratunkową dla osób, które nie mając doświadczenia żywego Kościoła zatonełyby w zalewie sekularyzacji bez ich dobitnego świadectwa.

Tak więc obraz sekularnej pustyni we współczesnej Francji, dosyć często przeciwstawiany na zasadzie kontrastu naszemu polskiemu katolicyzmowi o charakterze wciąż jeszcze masowym, nie jest bynajmniej pełny. Obok parafii, w których brakuje mieszkającego na stałe księdza, a praktykujących starszków można zliczyć na palcach, oraz obok zmieniających przeznaczenie, wymarłych opactw, żyją i rozrastają się (nieradko przejmując i zagospodarowując na nowo owe wymarłe konwenty) bardzo dynamiczne, wielopokoleniowe społeczności, w których odkrycie żywego Boga owocuje automatycznie odnowieniem wizji Kościoła – ten ostatni ze staroświeckiej, klerykalnej instytucji staje się wspólnym, pełnym świeżości doświadczeniem, żywym Ciałem, wiecznie młodą i urzekającą piękną (gdyż zakochaną) Wybranką Chrystusa, biegnącą za swoim Królem w głąb Jego komnat i ogrodów (por. Pnp 1, 4).

²² O powszechnym powołaniu do świętości (oczywistym z biblijnego punktu widzenia) przypomina, rzecz jasna, Sobór Watykański II – zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 39–40.

²³ Por. św. Leon Wielki, papież, *Kazanie I o narodzeniu Pańskim*, 3.

„Młode wino” zachowane aż dotąd

Specyficznym i bardzo ciekawym rysem części francuskich „nowych wspólnot” jest wspomniane już harmonijne połączenie doświadczenia odnowy charyzmatycznej, które zostało przejęte od pentekostałnych protestantów²⁴, z jak najbardziej tradycyjnymi formami pobożności katolickiej. Zresztą generalnie nowe wspólnoty i ruchy kościelne w zupełnie naturalny sposób korzystają z duchowych bogactw całej chrześcijańskiej ekumeny, asymilując je bez porzucania własnej tożsamości konfesyjnej. Mamy więc do czynienia z katolikami lojalnie utrzymującymi więź ze swymi biskupami i Stolicą Rzymską, celebrującymi mszę oraz śpiewającymi liturgiczne oficja, adorującymi Najświętszy Sakrament i odmawiającymi różaniec, ale zarazem kochającymi ikony i modlitwę Jezusową, oraz praktykującymi bliskie protestantomu formy studium Biblii i modlitwy spontanicznej (łącznie ze „śpiewem w językach”)²⁵. Nawiasem mówiąc duchowy i praktyczny ekumenizm (bez zaniedbywania bynajmniej ekumenizmu teologicznego)²⁶ potrafił w przypadku Wspólnoty Chemin Neuf przybrać formę na pozór karkołomną, a jednak pozytywnie zdającą egzamin, to znaczy formę wspólnego przeżywania powołania do pracy na rzecz jedności przez protestantów, prawosławnych i katolików w sytuacji, gdy przedstawiciele dwóch pierwszych grup angażują się za zgodą swych Kościołów (oraz katolickiej hierarchii) do katolickiego publicznego stowarzyszenia wiernych (bo taki status posiada Chemin Neuf)²⁷.

²⁴ Jak wiadomo w roku 1967 w kilku grupach modlitewnych, gromadzących katolickich studentów oraz wykładowców teologii z amerykańskich uniwersytetów, miało miejsce doświadczenie „wylania Ducha Świętego” pod wpływem modlitwy wstawienniczej goszczących tam zielonoświątkowców. Zob. M. Hébrard, *Charyzmatycy. Zarys historii odnowy w Duchu Świętym – fakty, postacie, wydarzenia, wspólnoty*, przekł. T. Jania, Wyd. „M”, Kraków 1994, s. 10.

²⁵ Dosyć charakterystyczne dla zgromadzeń modlitewnych odnowy charyzmatycznej zjawisko „śpiewu w językach” niekoniecznie stanowi fenomen o charakterze nadprzyrodzonym, jednak nie należy pochoćnić kwalifikować go jako pseudomistycznego dziwactwa. Jest wysoce prawdopodobne, że w przypadku nucenia na modlitwie improwizowanych swobodnie sylab lub nieartykułowanych dźwięków mamy do czynienia ze znaną w tradycji patrystycznej, oraz w doświadczeniu ludzi modlitwy „od średniowiecza do czasów nowożytnych” praktyką „jubilacji” („wykrzykiwania w radości na cześć Pana”), o której dawali świadectwo m.in. św. Augustyn, św. Teresa Wielka i św. Jan od Krzyża. Zob. F.A. Sullivan, *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*, przekł. T.M. Micewicz, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1986, s. 127–130.

²⁶ Odnośnie do trzech rodzajów ekumenizmu: duchowego (praktyka wewnętrznej przemiany), naukowego (wysiłek intelektualny w dialogu) oraz praktycznego (zaangażowanie we współpracy na różnych płaszczyznach), zob. „Karta ekumeniczna” podpisana w Strasburgu 22 kwietnia 2001 roku przez prawosławnego Metropolitę Jeremiasza i katolickiego kardynała Miloslava Vlka, <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/477994.Karta-ekumeniczna> (21.05.2013)

²⁷ Warto przy okazji podkreślić, że Wspólnota Chemin Neuf rozumie swe powołanie do pracy na rzecz jedności bardzo szeroko, angażując się nie tylko w dialog ekumeniczny, ale również w pracę na rzecz integracji osoby ludzkiej (proponując sesje o charakterze rekolekcyjno-psychotherapeutycznym, prowadzone przez kompetentne zespoły) oraz w służbę jedności małżeństw i rodzin (ważną częścią wspólnotowej misji są tzw. sesje Kana, propozycja dla par małżeńskich, by odkryć na nowo świeżość łączącej ich relacji, „przemienić wodę codzienności w szlachetne wino”).

Jednak owo harmonijne łączenie tradycyjnej pobożności katolickiej (w postaci zwłaszcza szczególnie ukochanej we wspólnotach adoracji eucharystycznej) oraz życia liturgiczno-sakramentalnego z realizowanym w oparciu o pentekostalne doświadczenia otwarciem na poświadczone w Dziejach Apostolskich i Listach Pawłowych korzystanie z „różnych darów łaski” (por. 1 Kor 12, 4) pokazuje też, że często spotykany na gruncie polskim „anglosaski” i przy tym nieraz jednostronnie „protestantyzujący” sposób przeżywania odnowy charyzmatycznej nie jest jedyną możliwą opcją²⁸. Połączenie zaś (z dobrym skutkiem) daru „nowych Zielonych Świąt” z przywoływaną już różnorodnością specyficznych charyzmatów obecnych w tradycji – ducha objawień św. Małgorzaty Marii Alacoque w L’Emmanuel, *Ćwiczeń Duchowych* św. Ignacego Loyoli w Chemin Neuf, duchowości św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Beatitudes – wspaniale ilustruje tezę, której bronił swego czasu kard. Leo Joseph Suenens²⁹, że ruch charyzmatyczny nie stanowi kolejnej organizacji kościelnej, nie jest w istocie ruchem w sensie jakiegś zorganizowanej struktury³⁰. Słowo „ruch” używane jest w tym przypadku w sposób analogiczny, jak w odniesieniu do „ruchu biblijnego” lub „ruchu liturgicznego”³¹, będąc określeniem raczej pewnego duchowego fermentu, fali zainteresowania zaniedbanym, lecz odkrywanym na nowo aspektem chrześcijaństwa jako takiego. Nie istnieje w gruncie rzeczy partykularna „duchowość charyzmatyczna”, świeżość i dynamizm Zielonych Świąt komponują się doskonale z dziedzictwem tak Paray-le-Monial, jak Manresy i Karmelu. Krótko mówiąc, nowe wspólnoty francuskie wyrosłe z odnowy charyzmatycznej stanowią zarówno świadectwo wyjątkowo udanego skorzystania z wymiany darów w ramach duchowego i teologicznego ekumenizmu (bowiem nie mamy bynajmniej do czynienia z bezrefleksyjnym kopiowaniem, lecz z rozeznaniem oraz życzliwą reinterpretacją zielonoświątkowych doświadczeń i nauk), jak i przykład właściwego odczytania oraz zastosowania w kościelnym życiu teologii charyzmatów. Nie chodzi o powstanie w łonie katolicyzmu „klubu mówiących językami”, tylko o „powrót do pierwszej miłości” (por. Ap 2, 4), a zarazem odkrycie wierności Boga i Chrystusa, który nie przestał obsypywać Eklezji klejnotami narzeczeńskich prezentów, ani nie zaniedbał zaopatrywania jej w środki do dawania świadectwa. „Moc z wysoka” (Łk 24, 49) nie została nam odebrana, czas łaski nie przeminął i przed każdym z „szeregowych” katolików jak najbardziej stoi otworem ścieżka „przyjaciół Bożych i proroków” (Mdr 7, 27)³². Każdy chrześcijanin jest charyzmatykiem, co wcale nie znaczy, że każdy musi codzien-

²⁸ Por. J.S. Gajek, *Przedmowa* [w:] F. Lenoir, *Nowe wspólnoty*, dz. cyt., s. 6. 7–8.

²⁹ Arcybiskup Brukseli-Malines, jeden z ojców, a nawet moderatorów obrad Soboru Watykańskiego II (podczas którego stanął w obronie teologii charyzmatów jako „normalnego wyposażenia Kościoła” – zob. M. Hébrard, *Charyzmatycy*, dz. cyt., s. 14–15), zaangażowany w ruch charyzmatyczny i mianowany przez papieża Pawła VI jego opiekunem z ramienia Stolicy Apostolskiej.

³⁰ Zob. Kard. L.J. Suenens, *Trwać w sercu Kościoła*, przeł. T.M. Micewicz [w:] *Otrzymać Jego moc. O odnowie w Duchu Świętym*, red. M.A. Babraj, Wyd. „W drodze”, Poznań 1986, s. 134.

³¹ Zob. B. Dembowski, *Ruch odnowy charyzmatycznej w Kościele* [w:] Ibidem, s. 35.

³² Zob. M. Kita, *Laboratoria nowej ewangelizacji. Doświadczenia ruchu odnowy charyzmatycznej*, „Znak” nr 556 (9) 2001, s. 45–46.

nie dokonywać niezwykłych dzieł – jednak z drugiej strony nie powinien, przy całej niezbędnej pokorze, z góry takiej możliwości wykluczać (por. J 14, 12)...

W przypadku wspólnot o charyzmatycznej proveniencji szczególnie mocno rzuca się także w oczy charakterystyczna cecha wszystkich nowych wspólnot katolickich, którymi się tu zajmujemy. Chociaż wpisują się one doskonale w logikę i ramy imponującego poruszenia reformatorskiego, do którego dał impuls Sobór Watykański II, to jednak wcale nie stanowią owoców realizacji jakiegoś planu duszpasterskiego, nie zostały wymyślane, ani w żaden sposób zaprojektowane. Rodziły się spontanicznie i „oddolnie” (choć spojrzenie wiary powie, że rodziły się właśnie „z góry”, z Ducha Świętego, por. J 3, 3.7)³³. W budzącym kontrowersje okresie posoborowego wrzenia, kiedy zapalowi wielu reformatorów towarzyszyło, jak się zdaje, zaniedbywanie dobrego rozeznawania duchów „czy są z Boga” (1 J 4, 1) – co łączyło się z racjonalistyczną infiltracją w teologii akademickiej – pojawiła się nowa rzeczywistość, nie zaplanowana przy biurkach kurialistów ani w gabinetach uczonych eklezjologów. Swego czasu kardynał Ratzinger w swoim głośnym *Raporcie o stanie wiary* zwracał uwagę na pozytywny fenomen odnowy charyzmatycznej, nie będącej teologiczno-duszpasterskim eksperymentem, lecz danym w nieoczekiwany sposób darem „nowej Pięćdziesiątnicy”³⁴, o jaką modlił się w wigilię Vaticanum II papież Jan XXIII.

Przy tym wszystkim kierując spojrzenie ku nowym wspólnotom katolickim wyrosłym z odnowy charyzmatycznej dostrzeżemy tam nie tylko odzyskaną świeżość modlitwy i profetyzm (można by powiedzieć, że Oblubieniec Eklezji zachował „młode wino” aż do tej pory – por. J 2, 10; Dz 2, 13), ale również subtelne odnawianie struktur życia kościelnego, jednak nie na drodze forsowania rozwiązań prawno-kanonicznych, lecz poprzez przeżywanie (owszem, refleksyjne) duchowego doświadczenia bycia „królewskim kapłaństwem, (...) ludem Bogu na własność przeznaczonym” (1 P 2, 9). Struktury wspólnego życia, rodzące się dyskretnie ze wspólnotowych doświadczeń i pokornie przedkładane do rozeznania odpowiedzialnym Kościoła – biskupom, okazują się także znakiem proroczym. Generalnie w kontekście rozkwitu nowych ruchów i wspólnot kościelnych można przywołać spostrzeżenie, wyartykułowane niegdyś przez papieża Jana Pawła II na kartach wywiadu-rzeki *Przekroczyć próg nadziei*, że wydają się one stanowić zjawisko analogiczne do nowych form monastycznych łacińskiego średniowiecza i nowożytności³⁵. Obecnie duchowa odnowa Kościoła (odnowa

³³ Greckie wyrażenie *anóthen*, użyte w ewangelicznym opisie dialogu Jezusa z Nikodemem na określenie charakteru „narodzin z wody i z Ducha”, jest dwuznaczne i może znaczyć zarówno „na nowo” (lub „powtórnie”, jak czytamy w Biblii Tysiąclecia) lub właśnie „z góry”, co akcentowałoby nadprzyrodzoną nowość życia.

³⁴ Por. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, przekł. Z. Orszyn, J. Chrapek, Wyd. Michalineum, Kraków – Warszawa – Struga, 1986, s. 131–133. Por. także F. Lenoir, *Nowe wspólnoty*, dz. cyt., s. 26–27.

³⁵ Zob. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Red. Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 129–130.

społeczności dzięki odnowie serc jej członków) ma za narzędzie wspólnoty i ruchy, ucieleśniające odnowioną według nowotestamentowych i patrystycznych wzorców eklezjologię epoki Vaticanum II.

Eklezjologia komunii

Omówione wcześniej zjawisko przebudzenia laikatu w nowych wspólnotach nie ma oczywiście nic wspólnego z jakąś wewnątrzkościelną kontestacją w rodzaju tej uprawianej przez austriacki progresistowski ruch „Wir sind Kirche”. Promocja laików nie oznacza tu deprecjonowania hierarchii, ale z drugiej strony nie jest też elementem budowania swoistej „równowagi sił” między „charyzmatem” i „urzędem” usytuowanymi jakby naprzeciw siebie – raczej mamy do czynienia z przywodzącą na myśl „chalcedoński” paradygmat religijnej filozofii rosyjskiej intuicją „nierozdzielności bez pomieszania”, oraz czegoś w rodzaju (analogicznej jak w chrystologii) „jednostronnej *perychorezy*”: jakkolwiek kapłaństwo „chrzcielne” i kapłaństwo na mocy święceń zachowują nietknięte swe rozróżnienie, to jednak pierwsze z nich (podobnie jak wspólnotowy charyzmat) przenika i ogarnia to drugie.

Wielkie wspólnoty charyzmatyczne, takie jak L’Emmanuel, Chemin Neuf, Pain de Vie, czy Beatitudes, ofiarują Kościołowi katolickiemu bardzo konkretną realizację wizji zarysowanej u św. Pawła („jedno Ciało, choć z wielu członków”, por. 1 Kor 12, 12), oraz przypomnianej przez ostatni sobór w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (zwłaszcza w jej drugim rozdziale). Przypominają też w wyjątkowo dobitny sposób lekcję o Kościele płynącą z doświadczenia pierwszej wspólnoty w Jerozolimie, gdzie „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4, 32) – powtarzając, przynajmniej częściowo, przedsięwzięcie dzielenia się dobrami, a w pewnym zakresie nawet wspólnego zamieszkiwania osób o różnych osobistych powołaniach: celibatariuszy obojga płci oraz małżeństw, duchownych³⁶ i świeckich. Szczególne znaczenie ma właśnie fakt nierozdzielania wspomnianych grup gdy chodzi o przyjmowaną w danej wspólnotcie ścieżkę duchowości i wspólnotową misję. Szanując różnorodność możliwych stopni zaangażowania (niektórzy mieszkają i gospodarują wspólnie, inni prowadzą życie we własnych rodzinach i regularnie się spotykają na modlitwie oraz dzieleniu się doświadczeniami; jedni przyjmują wszystkie zobowiązania wspólnotowe, inni angażują się w część z nich; zaangażowanie bywa permanentne lub okresowe), a także uwzględniając zróżnicowanie darów, charyzmatów i urzędów kościelnych, nowe wspólnoty akcentują w ten sposób zasadniczą jedność powołania

³⁶ Warto być może zaznaczyć, że wymienione wspólnoty mają własne instytuty kleryckie, czyli dysponują „swoimi” księżmi, co nawiasem mówiąc pozwala uniknąć bycia w pewnych wypadkach zdanymi „na łaskę lub niełaskę” niekoniecznie rozumiejących specyfikę danego charyzmatu lokalnych duszpasterzy – z którymi skądinąd wspólnoty starają się zawsze lojalnie współistnieć i współdziałać.

oraz misji chrześcijan jako takich. Pokazują, że przede wszystkim jesteśmy braćmi w łasce Chrystusa, oraz „królestwem i kapłanami dla naszego Boga” (Ap 5, 10), a dopiero potem ktoś jest kapłanem, diakonem, teologiem, człowiekiem wykonującym jakikolwiek zawód „na chwałę Bożą” (por. 1 Kor 10, 31), lub osobą prowadzącą dom – a także konsekrowanym celibatariuszem, małżonkiem, lub osobą stanu wolnego, lecz otwartą na ewentualne małżeństwo, albo tak zwaną „osobą samotną” z jakichś przyczyn losowych. Osobiste powołanie nie izoluje z braterskiej relacji, nie czyni nikogo uprzywilejowanym, ani upośledzonym. Brat-kapłan może spokojnie uczestniczyć we wspólnym sprzątanu domu rekolekcyjnego, a zamężna gospodyni domowa może poprowadzić modlitwę lub wygłosić duchową konferencję. Każdy może w ramach modlitwy wstawienniczej wypraszać łaski Ducha Świętego dla brata lub siostry. Uwidacznia się w ten sposób, na oczach świata i chrześcijan nie uczestniczących w tych szczególnych formach życia, fundamentalna prawda o Kościele „soborowym” w znaczeniu zaszczerpionym teologii prawosławnej przez Chomiakowa (lub „kolegialnym”, mówiąc językiem Congara), a także po katolicku (i prawosławnemu) zhierarchizowanym bez tworzenia kast – ani klerikalnym, ani egalitarystycznym³⁷. Realizowana jest „eklezjologia komunii” w ramach komunijnej duchowości, o którą apelował Jan Paweł II na progu obecnego stulecia³⁸.

Realizacja w praktycznym przeżywaniu duchowości i misji omawianych nowych wspólnot tak zwanej „komunii różnych stanów życia” (owo połączenie zostało wręcz wskazane jako „istotny rys swego charyzmatu” przez *Communauté de Beatitudes*)³⁹ sprawia, że widoczna w tych doświadczeniach wizja Kościoła ma w sobie piękno życia braterskiego (czy może lepiej byłoby powiedzieć: bratersko-siostrzanego), sławionego w Psalmie 133, a także piękno – „chwałę” – odbicia w międzyludzkich relacjach jedności we wzajemnym oddaniu i przyjęciu, panującej między Chrystusem i Jego Ojcem (por. J 17, 21–22)⁴⁰. Bez idealizowania życia we wspólnotach (których członkowie zresztą sami mają zwykle świadomość własnej kruchości, noszenia „skar-

³⁷ Zob. ujęcie przez Evdokimova w teologii kapłaństwa „królewskiego” wszystkich wiernych i „służebnego” kapłaństwa prezbiterów „tego, co zasadnicze w tradycji wschodniej”, a co w gruncie rzeczy jest wyrazem katolickiej tradycji patrystycznej: „nie jest ona ani antyhierarchicznym egalitaryzmem, ani klerikalnym przecięciem jednego Ciała na dwoje, lecz kapłańskim uczestnictwem wszystkich w jednym boskim Kapłanie poprzez dwojakie kapłaństwo” (*Wieki życia duchowego*, przekł. M. Tarnowska, Wyd. Znak, Kraków 1996, s. 259). Można by to ujęcie dopełnić jeszcze bardziej „antyklerykalnym”, choć z pewnością nie egalitarystycznym spojrzeniem Jana Pawła II, cytującego na samym początku wywiadu-rzeki udzielonego Messoriemu frazę św. Augustyna *vobis sum episcopus, vobiscum christianus*, z komentarzem: „o ileż więcej znaczy to *christianus* niż *episcopus* – nawet gdyby chodziło o Biskupa Rzymu!” (*Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 32).

³⁸ Zob. Jan Paweł II, List Apostolski *Novo millennio ineunte*, 43–45.

³⁹ Zob. D. Szczerba, *Nowe wspólnoty w Polsce*, dz. cyt., s. 140.

⁴⁰ Popularyzatorka nowych wspólnot na polskim gruncie dzieli się refleksją, że „nieprzypadkowo obrazem, który (...) uznały za swój, jest ikona Trójcy Świętej Andrzeja Rublowa” (D. Szczerba, dz. cyt., s. 13).

bu w glinianych naczyniach”, por. 2 Kor 4, 7) można jednak stwierdzić, że pokazują one w praktyce Kościół jako komunię, zgodnie z nauczaniem papieży Pawła VI i Jana Pawła II⁴¹, a także intuicjami Brata Rogera z Taizé, chrześcijanina niezwykle wrażliwego na piękno zmartwychwstałego Chrystusa, jawiącego się w ludzkiej „miłości, współczuciu i pocieszeniu”⁴².

Szczęśliwe ubóstwo

Wizja Kościoła, jaką niosą w sobie nowe wspólnoty, urzeka świeżością i pięknem, których nie niweczą przytrafiające się im potknięcia czy wręcz oczywiste aberracje – jak niedawno ujawnione nadużycia we Wspólnocie Błogosławieństw (jakkolwiek te ostatnie dostarczyły amunicji krytykom niekiedy druzgocącym sam ideał „wspólnot życia” oraz „komunii stanów”). By nawiązać do jednej z wypowiedzi papieża Franciszka: tego, kto wychodzi na miasto, może spotkać wypadek, jednak lepiej mieć Kościół po wypadku, niż chory⁴³, unieruchomiony w domowym zaciszu, zatechły w pieleszach. Pustynnej Oblubienicy z Pieśni nad pieśniami też przytrafiają się złe przygody, gdy poszukuje swojego Ukochanego „wśród ulic i placów” – zostaje poturbowana i znieważona przez strażników miejskich, niemal publicznie obnażona (Pnp 5, 7). A jednak w końcu „wyłania się z pustyni, wsparta na swym Oblubieńcu”.

Doświadczeniem Kościoła rodzącego inspirujące nas nowe wspólnoty są ubóstwo środków, brak społecznego prestiżu, oraz ryzyko wyruszenia w drogę z Panem natychmiast, gdy wciąż jest się przecież niedoskonałym i „potrzebującym lekarza” (por. Mt 9, 9.12). Odważna bezpretensjonalność okazuje się przy tym źródłem uroku tego „ludu pokornego i biednego” (por. So 3, 12). Oto Eklezja, poszukująca w obojętnym lub szyderyczym otoczeniu śladów swego „pięknego Pasterza” (*ho poimen ho kalos*, J 10, 11)⁴⁴, odarta z „płaszcz” historycznego splendoru, zostaje doprowadzona do mistycznej nagości. Jej jedynym bogactwem staje się Chrystus, jedynym płaszczem – purpura Jego krwi. Kościół ubogi w duchu, Eklezja według Bożego serca, wyłania się z pustyni zsekularyzowanej Europy doświadczona biedą i poniżeniem, ale piękna, gdyż polega jedynie na swoim Ukochanym, zmartwychwstałym Królu ze śladami męki na chwalebny ciele.

⁴¹ Zob. Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, 19.

⁴² Por. Rozważanie Brata Aloisa *Brat Roger był człowiekiem pokoju i pojednania* z 16 sierpnia 2011 roku: http://www.taize.fr/pl_article12779.html (dostęp: 21.05.2013).

⁴³ <http://nowaewangelizacja.org/pp-franciszek-wole-kosciol-po-wypadku-niz-kosciol-chory/> (dostęp: 21.05.2013).

⁴⁴ Oczywiście zwyczajowe tłumaczenie przywołanego sformułowania – „Dobry Pasterz” – jak najbardziej odpowiada kontekstowi ewangelicznej frazy, lecz dwuznaczność greckiego *kalos* pozwala, jak się zdaje, na kolejną *licentia theologica*...

JÓZEF KUFFEL

ПРАВОСЛАВНОЕ ПОДВИЖНИЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Краковские встречи „Христианство и проблемы современного мира” начали организовываться с 2011 г. – параллельно с ежегодными конференциями, обсуждавшими тему „Афон – уникальное духовное и культурное достояние современного мира”. Пока состоялись две встречи – в Зальцбруке (2011 г.) и в Веймаре (2012 г.) – собравшие современных афонитов, учёных и любителей Святой горы, а через несколько дней после нашего симпозиума (23–26 июня) будет проходить третья конференция в Белграде.

Оба форума, которые в этом году совпадают с 1700 годовщиной Миланского эдикта, соединяет вопрос актуальности идеи и духовной практики христианства в современном мире. В Кракове рассматривается целостно христианская традиция во всей совокупности её явлений. Афонская конференция отправляется от существенного стержня этой же традиции, которым являются мистика и аскеза, культивируемые в главном духовном центре восточного христианства. Эти два подхода комплиментарны друг другу – они встречаются в практике духовной жизни членов Церкви – и это особенно чётко проявилось в подборке тем наших очередных встреч. Исходя из общей темы христианства мы – через христианскую антропологию – приходим к рассмотрению роли Церкви.

На конференциях об Афоне, которым сопутствует особая электронная страница¹, проблематикой, близкой моему докладу, занимается проф. Сергей Хоружий. В своём зальцбургском выступлении „Афонский исихизм в его значении для современного понимания человека” основатель Института Синергийной Антропологии определяет исихизм как ядро православия и – ссылаясь на авторитет прот. Иоанна Мейендорфа – указывает на исихастскую антропологию, способную дать конструктивный ответ на вызовы, брошенные христи-

¹ См. <http://www.holy-mountain-athos.org/> (07.04.2014).

анству философиями Нового Времени². В православной мистико-аскетической практике рассматриваются два аспекта: опытный процесс духовного восхождения, который ведёт к обожению, и его конструктивное описание, т.е. исихастский дискурс³. Исихастская антропология – особенно с времён Григория Паламы (первая пол. 14 века) – пользуется энергийным образом человеческой личности. Взаимные отношения человека и Бога выражены понятием „синергия”. Сергей Хоружий предлагаемую „синергийную конституцию человека”, вместе с опытным, синтетическим и целостным характером стратегии и герменевтики исихазма считает качествами, благодаря которым эта традиция очень актуальна, так как пользуется языком близким современному дискурсу, имеющему постсекулярный характер – „где органически сочетаются языки религиозной практики и светской науки”⁴.

Я думаю, что именно эта последняя способность, которую демонстрирует с успехом синергийная антропология, открывает уникальную возможность преодоления многовекового, искусственного конфликта между христианством и учёными. Наша конференция есть также шаг в этом направлении.

На прошлогодней конференции в Веймаре Сергей Хоружий выступил с докладом „Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации”, в котором обсуждался феномен старчества. Это характерное проявление восточнохристианского подвижничества изначально своим влиянием перебрасывает через грани монашеской среды. Парадоксальное сопоставление противостоящих друг другу понятий – в виде оксюморона: «исихастская социализация» – намекает на дилемму между уходом от мира и служением людям, всегда присущую христианскому подвижничеству. В православной аскезе между обоими полюсами существования человека устанавливается взаимосвязь и чёткая последовательность:

„В данном случае, уход в себя – это уход в священнобезмолвие, в уединенное творение непрестанной молитвы, в прохождение Умного Делания, возводящего человека к встрече со Христом в Божественных энергиях, в синергии и обожении. Такой уход – это полное переустройство человека, и чтобы его достичь, чтобы обрести искусство Умного Делания, уход от общества и общения, отказ от всякой социализации оказывается необходимостью. (...)

В то же время, исихазм никогда не отрицал, не отвергал и другой, противоположной установки, выхода к людям и в общение. Но при этом, оба первичных импульса в конституции «общественного существа» он не считал независимыми друг от друга. Изначально он видит их тесно связанными между собой, образуя-

² Ср. С. Хоружий, *Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека*, с. 1, http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf (20.05.2013).

³ Ср. там же, с. 2.

⁴ Там же, с. 3–4.

щими единую икономию, в которой реализуется назначение личности и общества; и в этой икономии, меж ними – определенная очерёдность. (...)

Притом, имеется главное, критически важное условие: при возврате не должно быть утраты добытых плодов, разрушения выстроенного в безмолвии духовного уклада!⁵

Представитель синергийной антропологии в обоих афонских докладах смотрит на упомянутую проблему, главным образом, через призму становления личности (её укрепление и рост) путём преобразования, т.е. трансцендирования человека. В связи с этим в православном Умном искусстве, характеризующемся цельностью, исследователь византийского исихазма вычисляет три вида деятельности: врачевание, управление собой и руководство другими, которые в совокупности он отождествляет с исихастской социализацией⁶.

Но существует ещё вопрос, который ставит человеческое общество всех времён, – вопрос, касающийся смысла, долга и пользы от подвига безмолвника, выражающий проблему ответственности человеческого индивидуума перед другими. Такого вида сомнения рождаются не только в обществах, не разделяющих христианского мировоззрения, но даже в самой Церкви и в монашеской среде пустынножительство нередко вызывает недоумение. Вспомним только из истории Московской Руси иосифлянское направление весьма влиятельное в религиозно настроенном обществе 16 столетия. Тем более, никого особенно не удивит такой подход в наше время, в которое доминирует прагматизм и стремление к материальным благам. В *Слове на житие прп. Петра Афонского* свт. Григорий Палама ставит перед святогорскими монахами образец истинного исихаста с целью возродить практику мистико-аскетического подвижничества. Демон в виде любимого слуги посещает отшельника на Афоне с намерением посеять в нём сомнения, заставляя вспомнить о всех близких и друзьях, которые остались в миру. Таким образом злой дух пытается изгнать безмолвника из *рая исихии*:

„Ты ведь не забыл всех [своих] сверстников, и тех, кто в преклонных летах. Пока жил с ними, ты был для них причиной всех радостей и [служил] примером всякого блага. Ныне же, поселившись [здесь], из-за долгого отсутствия ты стал [для них] причиной нескончаемой скорби. И ведь наверняка [тебя] по справедливости сильно печалит то, что чада не успели насладиться твоим [духовным] совершенством, а равно и то, что ты не оставил себе в жизни никого, кто будет вспоминать о тебе как о изобилующем добродетелями. На что же ты рассчитываешь, – продолжает [искуситель], – любезный хозяин мой, что так влюбился в одиночество и без оглядки убежал от людей? (...)

⁵ С. Хоружий, *Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации*, с. 12, <http://www.holy-mountain-athos.org/ru/vystupleniya> (20.05.2013).

⁶ Ср. там же, с. 15.

Не пренебрегаешь ли ты заповедью, говорящей: „каждый да угождает ближнему” (Рим 15,2)? Почему ты так уверен, будто угождаешь здесь Богу, если стремишься [к выгоде] только для себя, забыв о том, что „никто да не ищет своей пользы, но пользы другого” (1 Кор. 10,24)? Как же ты оправдаешься, если для тебя ничего не значит не только спасение людей, через тебя [подаваемое им], но и твоё собственное спасение, которое, словно по кругу, перейдет к тебе от спасаемых тобой...”⁷.

Логические аргументы лукавого духа, совпадающие с рациональным мышлением человечества, имеют смысл лишь в рамках нашей культуры и цивилизации, связанных с падшим состоянием человеческого естества. Но сути подвига безмолвия нельзя понять на уровне актуального состояния человечества. Он указывает на новый, совершенный модус бытия, осуществляемый в синергии Бога и человека, к которому ведёт вся исихастская стратегия. Герменевтика исихазма подчёркивает универсализм своего духовного опыта и вопреки возражениям и доводам мудрецов мира сего, она уверена в его необходимости для всего человечества.

Сергей Хоружий пишет об этом в *Аналитическом словаре исихастской антропологии*, который является систематической реконструкцией полной стратегии византийского исихазма:

„Установка Подвига уникальна, иноприродна всем установкам обычного существования – и соответственно, для её реализации оказывается необходимым уникальное обустройство, выводящее человека из рамок такого существования. Реализуемое же остаётся всеобщим. Подвиг не для всех, но он – обо всех; не для каждого, но – о каждом. Как ниже увидим, он даже в определённом смысле за всех и каждого”⁸.

Автор приведённых слов – выдающийся представитель современной науки, доктор физико-математических наук, профессор философии, переводчик Улисса Джеймса Джойса – выступает как *адвокат* восточнохристианской, мистико-аскетической традиции. Такое явление – почти немислимое в 20 веке, особенно в России и странах Восточного блока – разве не указывает на перспективу совершенно иных отношений христианства и науки в 21 столетии? Синергизм, выросший вследствие исследований византийского исихазма и в соотношении с многообразными отраслями современной науки, создавший свой особый дискурс, – намечает новую роль учёного, который, служа универсальной правде, согласует научные методы и результаты с подлинным, глубоким опытом веры. Разве это не знамение сегодняшних постсекулярных времён, показывающее на выход из тупика нашей антидуховной цивилизации?

⁷ Свт. Григорий Палама, *Слово на житие прп. Петра Афонского*, Пер. с древнегреч. А. Волкевич, А. Крюковой; науч. ред. Д. Поспелова, Святая гора Афон 2007, с. 87–91.

⁸ С. Хоружий, *Аналитический словарь исихастской антропологии*; глава «В. Установка» // с. Хоружий, *К феноменологии аскезы*, Москва 1998, с. 77.

JAKUB KUDROŃ

ROSYJSKA CERKIEW PRAWOSŁAWNA WZGLĘDEM CIERPIENIA I CIERPIĄCYCH. NAUCZANIE I DZIAŁALNOŚĆ

Zagadnienie cierpienia należy do kluczowych elementów chrześcijańskiej wizji świata i człowieka. Pytanie o przyczyny i sens najbardziej dramatycznych ludzkich doświadczeń jest próbą przeniknięcia jednej z największych egzystencjalnych tajemnic, wpisanej w tragiczną logikę *mysterium iniquitatis*. Z licznych fragmentów Ewangelii czy też z wypowiedzi zawartych w *Listach Apostolskich* można wręcz wnioskować, że zasadniczo wiara w Chrystusa oparta jest na swoistej logice krzyża, to znaczy takiej interpretacji cierpienia, która łączy jego sens ze zbawczą męką Syna Bożego. Jak pisał święty Paweł: „Głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani [...] mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 21–25).

Pierwsze wieki historii Kościoła, naznaczone hekatombą kolejnych prześladowań, utwierdziły chrześcijan w przekonaniu o męczeńskim charakterze ich powołania, zgodnie ze słowami Jezusa: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (Mk 8, 27–35). To właśnie *martyres*, zamęczeni świadkowie, wśród których pierwszymi byli sami Apostołowie, zyskali miano „naśladowców Pańskich [...] bezgranicznie przywiązanych do swego Króla i Nauczyciela [...] co już zwycięsko wyszli z zapasów”¹. Ich krańcowe poświęcenie potwierdziło nadprzyrodzoną wartość cierpienia w dziele zbawienia, scementowała wspólnotę wiernych i uznane zostało za najwznioślejszy wzorzec do naśladowania, stanowiący punkt odniesienia w indywidualnym życiu każdego chrześcijanina.

Tradycja chrześcijańskiego Wschodu zagadnienie cierpienia, a Męki Chrystusa w szczególności, traktuje z pokorą, jako tajemnicę, której nie należy sprowadzać do

¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, przekł., wstęp i objaśnienia ks. Arkadiusz Lisiecki, Kraków 1993, s. 170.

biologicznej dosłowności. Językiem, najtrafniej odzwierciedlającym prawosławne rozumienie tego tematu, jest język ikony, która nawet Jezusa na krzyżu przedstawia w postaci chwalebnej i odczytuje sens krzyża z perspektywy Zmartwychwstania i Przemienienia. Wybitny badacz prawosławnej antropologii i mistyki, Segiusz Choruży, wskazuje przy tym na ambiwalentną naturę cierpienia i na konieczność jego przetworzenia, przeżycia go w łączności z Bogiem, co stanowi warunek jego duchowej owocności. Przetworzenie to oznacza przejście od empirycznej rzeczywistości bólu do mistycznego aktu poddania się woli Boga². W podobnym duchu na temat cierpienia wypowiada się współczesna Rosyjska Cerkiew Prawosławna, poświęcając temu tematowi wiele uwagi w oficjalnym nauczaniu jak i szeroko rozumianej działalności duszpasterskiej i społecznej.

1. Ujęcie dogmatyczne

Tak jak już zaznaczyliśmy, zagadnienie cierpienia od samego początku zajmuje centralne miejsce w chrześcijańskim doświadczeniu. W kontekście życia i działalności Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, zagadnienie to rozpatrywane jest na kilku płaszczyznach, które postaramy się tutaj zarysować. Podstawą wszelkich rozważań na ten temat są źródła biblijne, patrystyczne i wynikające z nich nauczanie dogmatyczne. Jako że w przedmiocie tym dysponujemy bogatą literaturą, w tym miejscu poprzestaniemy jedynie na krótkim zestawieniu najważniejszych kwestii.

Załączkiem biblijnej interpretacji tego problemu, będącego punktem wyjścia dla rozważań późniejszych pisarzy ascetycznych, jest fragment *Księgi Rodzaju*, mówiący o upadku pierwszych ludzi i Bożym wyroku wygnania, który w konsekwencji spadł na nich. Od tego czasu rodzaj ludzki miał przychodzić na świat w bólach, zdobywać pożywienie i środki przetrwania w *pocie oblicza*. Wyjaśnienie sensu cierpienia odnaleźć możemy w natchnionych tekstach biblijnych. Pełna trudów i niedoli historia Izraela, dramat Hioba, osobiste wyznania Psalmisty, czy też płomienne nawoływania Proroków uzmysławiają odbiorcy Biblii, że w Bożym planie kara nałożona na człowieka jest w istocie pokutą i w całej swej grozie, ma mimo wszystko moc naprawczą, gdyż, jak mówi Księga Przysłów, „Karci Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi” (Prz 3,12).

Przewyciężenie tej krytycznej sytuacji miało nastąpić dopiero wraz z przyjściem na świat Mesjasza, jednak nie oznaczało ono realizacji utopijnej wizji raju na ziemi, ale raczej ostateczne wskazanie na ofiarny i zdolny do odkupienia grzechów charakter cierpienia. Wezwanie Chrystusa, by każdy naśladował Go, niosąc swój krzyż, wskazuje na cierpienie jako sposób zjednoczenia z Nim. W listach św. Pawła krzyż, ów

² С. Хоружий, *Опыт страдания в православно-аскетической перспективе*, <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=2985> (dostęp: 04.04.2014).

„symbol głupstwa i zgorzienia”, stał się dla chrześcijan „powodem chluby i znakiem ocalenia”. Udział w cierpieniu i śmierci okazał się rękojmą przyszłego życia.

Podsumowując chcielibyśmy wskazać na swoisty paradoks, będący istotnym elementem prawosławnej wykładni podjętego przez nas tematu: cierpienie stało się częścią ziemskiej rzeczywistości jako bezpośrednia konsekwencja grzechu popełnionego przez pierwszych ludzi. Co więcej grzech, będąc raną zadaną ludzkiej naturze, zrywającą jej pierwotną łączność z Bogiem, sam w sobie stanowi rodzaj cierpienia, z którym zmagają się ludzkość. Jednocześnie, zgodnie z nauczaniem i przykładem życia Chrystusa, cierpienie może się stać środkiem zaradczym przeciw wskazanym tu nieszczęściom – narzędziem oczyszczenia i uświęcenia człowieka, czego szersze wyjaśnienie Cerkiew zawarła w teologii pokajania: „Если человек совершил против другого неправедный 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”³. Na potrzeby naszej pracy pragniemy podkreślić istnienie tych zależności, które naszym zdaniem mają zasadnicze znaczenie dla właściwego zrozumienia podjętej w niniejszym artykule tematyki.

Мęczeńство

Prawosławie nawołuje do odczytywania każdego cierpienia w kontekście Krzyża Chrystusa, a prawdziwym szczytem zjednoczenia z cierpiącym i unizonym Zbawicielem w Jego *kenosis* jest przyjęcie męczeńskiej śmierci. Kwestia ta ma znaczenie kluczowe dla duchowości rosyjskiego prawosławia – od zarania jego historii aż do dnia dzisiejszego.

Nie sposób omówić to zagadnienie wyczerpująco w ramach kilku akapitów, dlatego na potrzeby naszych rozważań posłużymy się swego rodzaju historyczną kłamrą, łączącą poprzez kult świętych męczenników historyczne początki rosyjskiej Cerkwi z jej teraźniejszością. Tego rodzaju paralelę dostrzegamy w kulcie pierwszych ruskich świętych – „stratotierpców” Borysa i Gleba oraz współczesnym kulcie tzw. nowych męczenników.

Geneza ich męczeńskiej ofiary ma zupełnie odmienny charakter: święci książęta przyjęli w pokorze i bez sprzeciwu śmierć z ręki zaślepionego żądzą władzy brata⁴,

³ *Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (dostęp: 30.12.2013).

⁴ Patrz m. in.: Г. Федотов, *Святые древней Руси*, <http://www.vehi.net/fedotov/svyatyte/01.html> (dostęp: 30.12.2013).

zaś nowi męczennicy byli prześladowani wprost za wierność wierze. Naszą uwagę zwraca tu jednak inny fakt, a mianowicie, że zarówno budowa rusko-prawosławnej tożsamości u początków jej historii, jak i jej odbudowa po dramatycznej epoce komunistycznego totalitaryzmu, dokonywała się i dokonuje na fundamencie krwi męczenników, jest zatem owocem ich cierpienia, czemu Cerkiew daje wyraz w swoich oficjalnych dokumentach: „Русская Православная Церковь почитает святость новомучеников и исповедников, утверждая их особый вклад во вселенское Православие. Благодаря их жертвенному свидетельству о Христе в Православии вновь в небывалых масштабах, сопоставимых с гонениями первых веков христианства, был явлен подвиг мученичества и исповедничества, на котором возрастала христианская Церковь. Духовные плоды этого подвига должны быть усвоены нашим обществом [...] Памятуя слова церковного писателя III века Тертуллиана – «кровь мучеников есть семя христианства», Собор призывает всех членов Церкви быть по духу верными наследниками новомучеников и исповедников, твердо стоять в подвиге жертвенного свидетельства Истины, не отступать от нее, малодушно пугаясь вызовов мира, все более удаляющегося от Христа”⁵.

Czciciele rosyjskich męczenników za wiarę w XX wieku nie mają wątpliwości, że to ich ofiara stanie się zaczynem odnowy Cerkwi, państwa i narodu. Jak głosi tytuł jednego z ważniejszych zbiorów żywotów nowych męczenników, to „ich cierpieniami oczyści się Ruś”⁶. Skala prześladowań, których ofiarą padli, każe widzieć w masowych mordach rosyjskich chrześcijan ogólnonarodową tragedię, mogącą jednak – w całej swej grozie – stać się uniwersalnym spoiwem religijnej i narodowej wspólnoty. W tym kontekście rolę pierwszoplanową odgrywa kwestia dynamicznie rozwijającego się kultu cara Mikołaja II i jego rodziny, zamordowanych przez bolszewików w Ekaterinburgu, w lipcu 1918 roku.

Od roku 1989 Rosyjska Cerkiew kanonizowała ponad 1700 nowych męczenników⁷. Jak podkreśla o. Cyryl Kaledoj, przełożony cerkwi pod wezwaniem św. św. Nowych Męczenników w Butowie, w pobliżu jednego z największych miejsc kaźni rewolucyjnego terroru, umacnianie pamięci i kultu pomordowanych za wiarę

⁵ *О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших*. Документ принят 2 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. http://www.fond.ru/index.php?menu_id=373&menu_parent_id=358&show_date=1&category_id=13&article_page_content=0&show_preview_img=0&show_file_list=0&flag=ajax&page=1®ime=site&content_id=190 (dostęp: 30.12.2013).

⁶ *Их страданиями очистится Русь. Жизнеописание новомучеников и исповедников Российских*, Храм Сошествия Святого Духа на Лазаревском кладбище, http://www.golden-ship.ru/load/zhitija/ikh_stradanijami_ochistitsja_rus_zhizneopisanija_novomuchenikov_i_iskpovednikov_rossijskich/3-1-0-33 (dostęp: 30.12.2013).

⁷ Синодальная комиссия по канонизации святых, <http://www.patriarchia.ru/db/text/65980.html> (dostęp: 30.12.2013).

może mieć fundamentalne znaczenie dla odbudowy rosyjskiej wspólnoty religijnej i narodowej: „Обращение к этой памяти может стать платформой для объединения народа”⁸.

2. Przestrzeń miłosierdzia

Cierpienie męczenników – cierpienie heroiczne, rozpatrywane przez Cerkiew w kategoriach eschatologicznych, rozumiane jest zgodnie z ewangeliczną przypowieścią o ziarnie, które musi obumrzeć, aby przynieść owoc. W tym sensie stanowi ono oczyszczającą i uświęcającą ofiarę, przynoszącą chwałę męczennikom i wzniosłe przykłady do naśladowania dla ich czcicieli. Nauczanie Cerkwi na temat cierpienia nie ogranicza się jednak do tych tragicznych i wzniosłych zarazem motywów.

W życiu społecznym i w indywidualnym doświadczeniu poszczególnych ludzi cierpienie staje się często momentem dramatycznym, godziną próby. W takich sytuacjach prawosławie postrzega cierpienie jako swego rodzaju przestrzeń miłosierdzia, w której chrześcijanie winni okazywać swoim bliźnim wsparcie i „wzajemnie nosić swoje brzemia” (Ga 6,2) zgodnie z wezwaniem: „Члены Церкви соприкасаются со Христом, понесшим все грехи и страдания мира, встречая каждого голодного, бездомного, больного, заключенного. Помощь страждущим есть в полном смысле помощь Самому Христу, и с исполнением этой заповеди связана вечная судьба всякого человека (Мф. 25. 31–46). Христос призывает Своих учеников не гнушаться миром, но быть «солью земли» и «светом миру»”⁹

W ramach tak pojętej misji Cerkiew podejmuje szeroko zakrojone działania na rzecz osób dotkniętych przemocą, chorobami, ubóstwem, uzależnieniami i cierpieniem duchowym. O skali i różnorodności wysiłków podejmowanych przez przedstawicieli Cerkwi na rzecz cierpiących możemy się przekonać studiując listy przycerkiewnych organizacji dobroczynnych, z których ponad trzysta zarejestrowanych jest w samej Moskwie¹⁰.

W zależności od możliwości i potrzeb starania te przybierają zarówno wymiar bezpośredniej pomocy potrzebującym, jak i interwencji o charakterze dyplomatycznym, czego przykładem mogą być wystąpienia Synodu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w sprawie nasilenia wystąpień skierowanych przeciw chrześcijanom w świecie: „Русская Православная Церковь с глубокой озабоченностью воспринимает приходящие из разных стран мира сообщения об участившихся проявлениях

⁸ *Обращение к подвигу новомучеников – основа для объединения народа. Интервью с настоятелем храма святых Новомучеников и Исповедников Российских священником Кириллом Каледой* <http://www.pravoslavie.ru/guest/4555.htm> (dostęp: 30.12.2013).

⁹ *Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt.

¹⁰ База данных по социальному служению в Москве. Церковные социальные объекты, подразделения и службы, <http://www.miloserdie.ru/database.php?fid=3> (30.12.2013).

христианофобии. Христиане подвергаются преследованиям, становятся жертвами нетерпимости и дискриминации в различных формах [...] Русская Православная Церковь выступает за активизацию диалога религиозных лидеров с международным сообществом с целью выработки основ мирного сосуществования верующих, принадлежащих к различным традициям [...] Мы молимся и призываем верных чад Церкви усилить молитвы о страждущих и гонимых братьях и сестрах, об укреплении их веры и духовного мужества”¹¹.

Głos Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej słyszalny jest również w ramach ogólnorosyjskiej i międzynarodowej debaty na temat godności i praw człowieka oraz konieczności ich ochrony. Do dyskusji zdominowanej często przez silnie zlaicyzowane środowiska, Cerkiew stara się wprowadzić kategorie i wartości ważne z punktu widzenia chrześcijaństwa, wskazując na porządek stworzenia i prawo Boże jako punkt wyjścia dla zrozumienia istoty człowieczeństwa: „Базовым понятием, на которое опирается теория прав человека, является понятие человеческого достоинства. Именно поэтому возникает необходимость изложить церковный взгляд на достоинство человека. Согласно библейскому откровению, природа человека не только сотворена Богом, но и наделена Им свойствами по Его образу и подобию. Только на этом основании можно утверждать, что человеческая природа обладает неотъемлемым достоинством [...] никакие человеческие установления, в том числе формы и механизмы общественно-политического устройства, не могут сами по себе сделать жизнь людей более нравственной и совершенной, искоренить зло и страдания. Важно помнить, что государственные и общественные силы имеют реальную способность и призвание пресекать зло в его социальных проявлениях, но они не могут одержать победу над его причиной – греховностью. Сущностная борьба со злом ведется в глубине человеческого духа и может иметь успех лишь на путях религиозной жизни личности”¹².

Cytowany powyżej dokument jest nie tylko deklaracją troski o dobro człowieka, ale też stanowczym potwierdzeniem przekonania cerkiewnych hierarchów, iż rzeczywistym podłożem wszelkiego cierpienia są nadużycia o charakterze duchowym, dlatego też skuteczną walkę z nimi można podjąć nade wszystko w sferze ducha i przy pomocy duchowych środków. Kwintesencję tego nauczania odnajdujemy w cytowanym wcześniej cerkiewnym dokumencie z 2000 roku pt. *Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви*: „Православная Церковь с неизменно высоким уважением относится к врачебной деятельности, в основе которой лежит служение любви, направленное на предотвращение и облегчение человеческих страданий. Исцеление поврежденного болезнью человеческого естества

¹¹ *Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с ростом проявлений христианофобии в мире*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/1498832.html> (dostęp: 30.12.2013).

¹² *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека*, dz. cyt.

предстает как исполнение замысла Божия о человеке [...] Тело, свободное от порабощения греховным страстям и их следствию – болезням, должно служить душе, а душевные силы и способности, преображаясь благодатью Святого Духа, устремляться к конечной цели и предназначению человека – обожению. Всякое истинное врачевание призвано стать причастным этому чуду исцеления, совершаемому в Церкви Христовой”¹³.

Prawosławna duchowość i nauka społeczna poświęcają różnym, obecnym w świecie formom cierpienia wiele uwagi. Ukazują je na różnorodnych płaszczyznach, jako symptom niedoskonałej kondycji ludzkiej natury, środek heroicznego samodoskonalenia, poświęcenia i zjednoczenia z Bogiem, czy też jako przestrzeń do realizacji chrześcijańskiego powołania służby bliźniemu.

Rosyjska Cerkiew podejmuje aktywne działania na rzecz osób dotkniętych różnego rodzaju cierpieniem, ale także zabiera głos w międzynarodowej i międzykulturowej dyskusji na jego temat, przeciwstawiając się stanowczo redukcji definicji cierpienia do kwestii psychologiczno-fizycznych i materialnych, będącej w istocie redukcją definicji samego człowieka, pomijającą jego wymiar duchowy.

W rozumieniu prawosławia cierpienie jest elementem trudnej prawdy o człowieku, jako istocie potrzebującej radykalnej przemiany, pokajania i oczyszczenia – będących nieodzownymi warunkami zjednoczenia z Bogiem, czyli nadrzędnego celu każdej, indywidualnej ludzkiej egzystencji.

¹³ *Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt.

KS. PIOTR PIETKIEWICZ

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ МУЖЕМ И ЖЕНОЙ В ПРАВОСЛАВНОМ БРАКЕ

Апостол Павел сравнивает союз мужчины и женщины с союзом Христа и Церкви. В *Таинстве Брака* супругам дается *благодать*, освящающая их союз. Она таинственным образом соединяет мужчину и женщину в единую духовную общность. По своей природе ни жена не способна повиноваться своему мужу так, как Церковь повинуется Христу, ни муж не способен любить свою жену так, как Христос возлюбил Церковь. Те идеальные взаимоотношения, которые, в соответствии со словами апостола, должны существовать между супругами-христианами, могут быть достигнуты не благодаря их человеческим силам, а только с помощью Божией благодати, силой Христова благословения, которое передается им во время таинства брака.

Святитель Иоанн Златоуст, поясняя слова апостола Павла о супружестве, говорит: „Надо призвать священников и молитвами, и благословениями утвердить в сожительстве единомыслие, чтобы тем и любовь жениха усиливалась, и целомудрие невесты укреплялось, [...] и супруги в веселье провели жизнь, соединяемые помощью Божией”¹.

Свт. Иоанн Златоуст сформулировал следующее определение: Брак есть таинство любви². Благодаря любви супруги должны переживать и делить вместе все обязанности и проблемы повседневной жизни. Любовь есть искусство эмпатического восприятия потребностей и забот другого человека, которое основывается на собственном восприятии другого человека, с учетом его уникальности, истории жизни, воспитания, восприятия себя и окружающей действ-

¹ Свт. Иоанн Златоуст, *Произведения, Беседа 48 на Книгу Бытия*, раздел 6, 1898, с. 539. Далее цитируется по: *Собрание сочинений святителя Иоанна Златоуста, издательство прп. Максима Исповедника*, Барнаул 2004, т.4, ч.2.

² Свт. Иоанн Златоуст, *In Epistolam i ad Cor*: 7,39, цит. по: Павел Евдокимов, *Духовная жизнь в городе*, пер. М. Журовска, Познань 2011, с. 110.

вительности. Поэтому настоящее супружество может возникнуть только тогда, когда мужчина и женщина испытывают взаимную любовь. Тогда они ощущают потребность сделать счастливыми друг друга, одаривая друг друга плодами этой любви. Таким образом, забота о правильных проявлениях любви является самым важным заданием супругов, потому что любовь создает из супругов *Малую Церковь*³, в которой они спасают свои души, реализуя основную цель жизни – достижение святости.

Святые – это спасенные люди, одаренные Богом **славой и честью**, поэтому священник произносит слова эпиклезы⁴ во время таинства брака и они являются молитвой о даре спасительной благодати. Таким образом, священник, благословляя молодоженов, просит: «Боже, спаси их». Сотворенное над ними крестное знамение обозначает, что спасение достигается через жертвенную любовь, смирение и мученичество. Во время венчания молодожены начинают совместный крестный путь по дороге в Царство Божие.

Проблема власти в супружестве

Лишение другого человека свободы – даже во имя любви – уничтожает саму любовь, поэтому ни мужчина, ни женщина не обладают в супружеском союзе абсолютной властью.

«Повинуйтесь друг другу в страхе Божиим. Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее». (Еф.5:21–25). Толкование этого текста часто представляет собой проблему для супругов. Много несчастий для супружеской жизни принесло то, что один из супругов посчитал себя «собственником» другого супруга. Некоторые видят в словах ап. Павла умаление роли женщины по сравнению с мужчиной. Однако ап. Павел уже в самом начале дает ключ к пониманию этого фрагмента, говоря: «Повинуйтесь друг другу в страхе Божиим». Эти слова указывают на природу «верховенства» мужа над женой, которая должна проявляться через смирение и любовь⁵.

Взаимоотношения между Христом и Церковью дают нам совершенный пример взаимоотношений мужа и жены. Поиск такого взаимопонимания яв-

³ Свт. Иоанн Златоуст, *Толкование на Послание к Ефессянам*, глава 6, цит. по: Мишель Ф. Лярош, *Малая Церковь: мистическая природа семьи*, пер. И. Гжегорчык, Хайнувка 2006, с.11.

⁴ *Господи Боже наш, славою и честью венчай я (их)!* – слова троекратного благословения, произносимые священником перед молодоженами после возложения на их головы венцов во время таинства венчания.

⁵ См. *Малая Церковь*, с. 34.

ляется основой для понимания и согласия в супружеской жизни. Поэтому муж и жена взаимно принадлежат друг другу, и имеют одинаковую власть друг над другом, и независимость друг от друга в рамках общего супружеского союза. Подтверждением этого тезиса являются слова свт. Иоанна Златоуста, адресованные мужьям, в *Беседе XX на Послание к Ефесеянам*, в которой говорится: «Хочешь, чтобы жена повиновалась тебе, как Христу повинуется Церковь? Заботься и сам о ней, как Христос о Церкви. Хотя бы нужно было пожертвовать за нее жизнью, хотя бы нужно было тысячекратно быть рассеченным, или потерпеть и пострадать что бы то ни было, не отказываясь; но и хотя бы ты потерпел все это, не думай, что ты сделал что-нибудь подобное тому, что сделал Христос. Ты терпишь это, будучи уже в союзе с женой; а Он (страдал за Церковь) отвращавшуюся от Него и ненавидевшую Его»⁶. Свт. Иоанн Златоуст подчеркивает, что взаимоотношения между супругами должны быть полностью проникнуты любовью, выражением чего будет постоянна забота мужа, готового сделать все для своей избранницы. Любовь со стороны жены должна проявляться в доброжелательности и кротости, говорящих о полном доверии.

Конфликты в супружестве

Христианский брак подразумевает жертвенность и самоотверженность, а также ответственное, разумное построение семьи. Не тот брак сильный и удачный, в котором нет конфликтов и ссор, а тот, в котором супруги могут преодолеть их и достигнуть согласия, помня о словах ап. Павла: «Солнце да не зайдет во гнев вашем» (Еф.4:26).

Кризисы случаются в каждой, даже самой любящей семье. Супружеские конфликты могут иметь источник в несходстве характеров, разности взглядов на жизнь и амбициях партнеров. Кроме причин, существующих внутри брака, также могут существовать причины, не зависящие от супругов: экономические условия, затрудняющие удовлетворение ежедневных жизненных потребностей на желаемом уровне, социальная ситуация либо вмешательство третьих лиц.

Степень затруднений, возникающих в супружестве, зависит от желания и способности супругов к разрешению возникающих в рамках их союза конфликтов. Нахождению совместных мирных решений способствует толерантный подход, основанный на понимании, желании вникнуть в ситуацию другого человека, а также личное смирение, склоняющее человека к извинениям и взаимному прощению с целью достижения согласия.

⁶ Свт. Иоанн Златоуст, *Беседа XX на Послание к Ефесеянам*, цит. по: И. Мейендорф, *Брак в православии*, Люблин 1995, с. 95.

Семейные проблемы необходимо разрешать совместно, уважая право другого человека на собственную точку зрения. Настоящая любовь – это доверие, готовность пожертвовать собой ради другого человека. Она не является «наградой за что-то», но «даром своего сердца несмотря на что-то», например, недостатки другого человека. Любовь – это диалог, языком которого овладеть труднее всего, его необходимо учить на протяжении всей жизни. Понимание друг друга, согласное общение друг с другом означает достижение единодушия, источником и средством укрепления которых должно быть Святое Причастие, то есть совместное участие супругов в таинствах исповеди и причастия. Благодаря им супружеская любовь должна обновляться, а вместе с ней умножаться благодать, освящающая их союз.

Сексуальные отношения в супружестве

Ап. Павел в I Послании к коринфянам говорит: «Муж, оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (1Кор.7:3–5).

Согласно комментариям Отцов Церкви, эти слова означают, что ни муж жене, ни жена мужу не должны отказывать в близости, не ставящем своей целью продолжение рода. Такие взаимоотношения демонстрируют их взаимную любовь, а также служат для удовлетворения желания близости друг с другом. Желание близости является естественным и законным, сам акт соединения служит удовлетворению чувств, становится доказательством любви и супружеской верности. Отцы говорят о праве на получение удовольствия от акта любви. Выражение «неоскверненное супружеское ложе», о котором молится Церковь во время таинства венчания, определяет целостность акта любви, который является чистым и представляет собой тайну супругов⁷.

С православной точки зрения, близость в супружестве не является лишь результатом слабости необузданных чувств, но естественным результатом и радостным плодом любви двух людей, жаждущих своего счастья. Осуждая «жажду телесную», приводящую к половой распущенности и несовместимой с природой страсти, восточное христианство благословляет акт плотской любви в рамках супружеского союза и считает его священным⁸.

⁷ См. Ф. Лярош Мишель., *Малая Церковь: мистическая природа семьи*, с. 57.

⁸ Еп. Иларион (Алфеев), *Таинство веры*, пер. Я. Харкевич, Варшава 2009, с. 187.

По отношению к интимной жизни православная Церковь занимает необычно сдержанную, и в то же время полную доверия к чувству собственной ответственности супругов позицию. Священники (если духовное состояние отдельного человека не приводит к такой необходимости), руководствуясь тактичностью, не задают вопросы об интимных отношениях во время исповеди. Это происходит потому, что эта область отношений между мужем и женой является более чем деликатной, чтобы в ней было место для вмешательства священника (кроме случаев, когда супруги сами просят об этом). Проблемы сексуальных отношений между супругами не должны быть предметом исследования со стороны православного священника⁹.

В соответствии с традициями православной Церкви, телесное соединение мужчины и женщины является одним из наиболее важных свидетельств соединения их душ. Оно является естественным следствием таинства супружества. «Дай им совершенное согласие душ и тел, и дай им ложе непорочное» – эти слова из таинства венчания подчеркивают святость супружества. Они показывают, что ложе (т.е. телесное соединение) в рамках супружества является чистым само по себе. Телесная близость не является какой-то стыдной частью супружества, а наоборот – отражением глубочайших духовных отношений и образом той возвышенной тайны, которой является любовь.

В понимании христианина предметом секса не является достижение удовольствия само по себе, появляющееся и заканчивающееся одновременно с телесным действием двух людей. Человек создан для святости, а также для преображения всех своих дел – в святые¹⁰. С этой точки зрения стоит рассматривать и сексуальную жизнь, как выражение и плод взаимной любви.

Супруги, через способность к продолжению рода, принимают участие в особой тайне жизни, где по Божьей воле созданы они для разумного совместного творения нового человека. Однако учение православной Церкви называет самой важной целью супружества не продолжение рода, но взаимную любовь, приводящую к достижению единства и спасению во Христе.

Готовность супругов к выполнению роли родителей обязывает их к приобретению необходимых знаний и понимания опасностей, следующих из неконтролируемой сексуальной жизни.

Приспосабливая свою близость к достижению той цели, которая является предназначением близости, при полном понимании возможных последствий, любящая друг друга пара должна стремиться к выработке соответствующих индивидуальных правил для своих супружеских отношений. При этом долж-

⁹ См.Ф. Лярош Мишель, *op.cit.*

¹⁰ Horia Roscanu, *Le mystère du mariage dans L'Église d'Orient*, Monreal 2000, p. 3. <http://www.pagesorthodoxes.net/mariage/mariage-mystere.htm>, on line 12.10.2013.

ны приниматься во внимание условия, возникающие вследствие религиозных ограничений (например, воздержание от близости в дни поста или дни, посвященные подготовке к таинству причастия), а также обстоятельства, связанные с жизнью семьи, трудовой деятельностью и здоровьем (в том числе обстоятельства, связанные с фертильностью женщины).

Рассматривая возможность использования противозачаточных средств в браке следует отметить, что у Церкви не существует однозначного мнения по этому вопросу. «Многие православные богословы и духовные отцы считают, что разумное использование противозачаточных средств в супружестве само по себе не является грехом. Они считают, что лучше всего, чтобы сами родители, руководствуясь голосом собственной совести, регулировали число детей и интервалы, через которые дети должны появляться на свет»¹¹. Поэтому некоторые теологи не запрещают использование определенных противозачаточных средств¹², а также рекомендуют использование естественных методов планирования семьи.

Однако следует однозначно исключить использование веществ¹³, используемых для медикаментозных абортс или прерывания беременности на ранних сроках (раннеабортивные средства). Остальные методы, не причиняющие вред здоровью и жизни супругов, не должны запрещаться.

Противозачаточные действия (лат. *anti conceptio* – против зачатия) – это любые действия, препятствующие оплодотворению. Противозачаточным действием, или действием против зачатия являются, например, блокирование овуляции, либо предотвращение процесса попадания сперматозоидов в маточные трубы. Если что-то вмешивается в процесс развития человеческого эмбриона (уже после процесса оплодотворения), то мы имеем дело с раннеабортивными

¹¹ Каллист Уэр, *Православная церковь*, <http://www.reformed.org.ua/2/209/2/Wer>, дост. 02.09.2013.

¹² Если не принимать за основу взгляды римско-католической церкви на то, что основной ценностью и достоинством секса в браке является возможность появления потомства, как достижение основной цели супружества, то не существует явных отсылок теологического характера для осуждения различных методов регулирования фертильности женщины.

Если принимать эту цель как наивысшую, то при таком строгом подходе к супружеской жизни не должно быть также места для естественных методов планирования семьи, основанных на наблюдении за циклами фертильности женщины (поскольку в использовании таких методов также может быть усмотрено необоснованное вмешательство в исполнение «Божьей воли»). Таким образом, если говорить о том, что близость, не приведшая к зачатию, имеет греховный характер, то использование любого естественного метода как способа избежать нежелательных последствий соития – беременности, может трактоваться единственно как выбор наименьшего из двух зол.

¹³ Следует очень внимательно ознакомиться с действием различных противозачаточных средств и спросить совета у врача относительно описания различных способов и последствий их применения. Это имеет большое значение, поскольку в информационном листке средство может быть описано как неабортивное, однако в зависимости от времени его применения (до или после овуляции) может иметь абортивный механизм действия, поскольку противодействие прикреплению яйцеклетки внутри матки приводит к смерти эмбриона.

средствами, но не противозачаточными. Применение средств, обладающих таким действием, Церковью однозначно запрещается.

В *Социальных основах концепции Русской православной Церкви* (раздел XII. 3.) говорится, что: «Супруги несут ответственность перед Богом за полноценное воспитание детей. Одним из путей реализации ответственного отношения к их рождению является воздержание от половых отношений на определенное время. Впрочем, необходимо помнить о словах апостола Павла, обращенных к христианским супругам: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве» (1Кор. 7:5), из которых следует, что решения в этой области супруги должны принимать по обоюдному согласию, прибегая к совету духовника. Последнему же надлежит с пастырской осмотрительностью принимать во внимание конкретные условия жизни супружеской пары, их возраст, здоровье, степень духовной зрелости и многие другие обстоятельства, различая тех, кто может справиться с высокими требованиями воздержания, от тех, кому это не «дано»¹⁴ (Мф. 19:11), и заботясь прежде всего о сохранении и укреплении семьи. Противозачаточные средства, использование которых не связано с пресечением уже зачатой жизни, ни в какой степени нельзя приравнять к раннеабортным средствам¹⁵.

Определяя отношение Русской Православной Церкви к неабортным противозачаточным средствам, стоит отметить, что вышеуказанный документ не запрещает их использование, однако не содержит прямой рекомендации к их использованию, при этом указывая на положительное воздействие рождения детей с целью укрепления супружеского союза. Также в документе содержится напоминание о том, что отказ от воспроизведения потомства из эгоистичных побуждений делает брак неполноценным и утверждение о том, что такой подход к супружеству является греховным.

Возможное неправильное использование чего-то – не является аргументом против чего-то, если оно может быть использовано во благо. Поэтому возможность неправильного использования противозачаточных средств не является аргументом против их самих. Следует помнить, что их разумное и правильное использование может дать положительные результаты, предотвратив многие несчастья, причиной которых являются последствия аборт и следующие за ними осложнения для физического, психического и духовного здоровья.

Также неправильным было бы обобщать и сравнивать проблему контрацепции в браке двух набожных, любящих и верных друг другу людей с контрацепцией, используемой людьми, не состоящими в браке, предающихся беззаконию

¹⁴ См. Мт. 19:11: „Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано. [...] Кто может вместить, да вместит”.

¹⁵ См. *Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви*, цит. по <http://www.patriarhia.ru/db/print/141422.html>, от 15.05.2013, XII.3, дост. 12.04.2013.

и телесному разврату. Для них контрацепция является единственным способом гарантировать сексуальную готовность, дающую возможность проявления эротической активности «по требованию».

Отсутствие однозначной позиции православной Церкви на предмет одобрения или запрета противозачаточных средств является следствием уважения по отношению к тайне интимной стороны супружеского союза, а также уважения к человеческой свободе. Человек должен самостоятельно, сознательно и обдуманно, принимая во внимание все обстоятельства, принимать ответственные решения в своей жизни. Церковь может помогать человеку и сопровождать его на этом пути, однако никогда не принуждает делать тот или иной выбор.

Церковь должна остерегаться ригоризма по отношению к темам, касающимся интимной жизни в браке. Широта взглядов на некоторые вопросы определяется ответственным использованием принципа церковной икономии. Ясно определяя цель жизни верующего, Церковь не определяет единственной верной дороги для ее достижения¹⁶. Уважая индивидуальность личности, каждого поддерживает и укрепляет в его стараниях. Руководствуясь снисходительностью, а прежде всего – любовью, оценивает любые усилия, укрепляющие в людях надежду и веру. Дает своим прихожанам ощущение свободы и побуждает их стремление к совершенству. Ключевым словом для такого подхода является ответственность. Ее степень определяется совестью верующего и духовной мудростью священника – проводника, который ставит своей главной целью заботу о спасении человека. Во страхе Божиим, смирении и любви он должен помочь верующему найти его собственную, верную дорогу к Богу.

¹⁶ Срав. 1Кор 9:22: „Для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых”.

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
-------------	---

Kościół a współczesne chrześcijaństwo

Bogdan Szlachta (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Kościół a świat współczesny. Czy Kościoły mogą przedstawiać swoje propozycje normatywne w sferze publicznej?</i> ..	7
Bp Jerzy (Pańkowski) (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa), <i>Экклесиологическое измерение современного христианства</i>	13
Ks. Michał Janocha (Uniwersytet Warszawski), <i>Chrześcijaństwo we współczesnym świecie. W centrum czy na peryferiach?</i>	19
Ks. Aleksander Posacki SJ, (Ignatianum, Kraków), <i>Św. Ignacy Loyola i znaczenie Kościoła w Regulach o rozeznawaniu duchów</i>	27
Ks. Maksim (Kozłow) (Moskiewska Akademia Duchowna), <i>Браки между православными и католиками: видение пастырского аспекта проблемы в России начала XXI века</i>	43

Teologowie o kościele współczesnym

Ks. Paweł (Chondzyński) (Uniwersytet Humanistyczny im. Św. Tichona, Moskwa), <i>Идеи блаженного Августина в экклесиологии святителя Филарета и «новом русском богословии»</i>	59
Natalia Suchowa (Uniwersytet Humanistyczny im. Św. Tichona, Moskwa), <i>Человек Вселенской Церкви: экклесиологические воззрения архимандрита Киприана (Керна)</i>	81
Natalia Suchowa (Uniwersytet Humanistyczny im. Św. Tichona, Moskwa), <i>Концепция святителя Филарета Московского по воспитанию пастыря и учителя в высшей духовной школе</i>	91

Kościół wobec wyzwań współczesnej nauki

S. Teresa Obolevitch (Uniwersytet im. Jana Pawła II), <i>К проблеме отношения между наукой и религией: восточно- и западно-христианская перспективы</i>	105
Krzysztof Leśniewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), <i>„Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz?...” Antropologiczne podstawy prawosławnej refleksji bioetycznej</i>	115
Ks. Artur Aleksiejuk (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa), <i>Православие и биоэтика</i>	133

Manifestatio credendi we współczesnym świecie

Ks. Władimir Baszkirow (Akademia Duchowna w Mińsku), <i>Непрестанно молитесь (1 Сол. 5, 17). Как понимать молитву и как молиться современному человеку? (По свидетельствам аскетического предания Церкви)</i>	141
Wiktor Lega (Uniwersytet Humanistyczny im. Św. Tichona, Moskwa), <i>Что такое вера? Православный и католический взгляд</i>	153
Jolanta Kraśniewska (Akademia Ignatianum, Kraków), <i>Kardynał Tomáš Špidlík – Kościół uduchowiony. Katechezy o Kościele</i>	165
Ks. Tadeusz Nosek (Uniwersytet im. Jana Pawła II), <i>Problemy świata w duszpastersko-katechetycznej świadomości Kościoła</i>	177
Lidia Macheta (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Duchowość biskupa w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II Pastores gregis</i>	189

Kościół, społeczeństwo, polityka

Hanna Kowalska-Stus (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Модернизм и либерализм в осуждении Ватикана</i>	205
Ks. Andrzej Zwoliński (Uniwersytet im. Jana Pawła II), <i>Udział Kościoła w wychowaniu politycznym społeczeństwa</i>	217
Paweł P. Wróblewski (Uniwersytet Wrocławski), <i>Ekumenizm jako instrument globalizacji. Krytyka fenomenu z perspektywy greckiego prawosławia</i>	239
Anna Raźny (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Kościół katolicki wobec ideologii genderyzmu</i>	247
Hieromn. Symeon (Tomaczyński) (Seminarium Duchowne Klasztoru Srietieńskiego, Moskwa), <i>Идол политкорректности и самоубийство Европы</i>	259
Katarzyna Walasek (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Dyplomacja, geopolityka, religia w poglądach Edmunda A. Walsh</i>	265
Aleksandra Sopowa (Redakcja „Izwestii”), <i>Религия в светских СМИ: шельмование, катехизация и откуда что берется</i>	275
Daria Janowiec (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>СМИ и культура в социальном учении Бенедикта XVI</i>	285

Kościół a kultura

Natalia Maslennikowa (Uniwersytet Moskiewski), <i>И слово было Бог</i>	295
Władimir Katasonow (Uniwersytet Humanistyczny im. Św. Tichona, Moskwa), <i>Церковь и культура</i>	309
Marta Czaban (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa), <i>Pasja w kinie i Cerkwii – współczesny obraz męki</i>	319

Kościoty i wyznania

- Ks. Krzysztof Kościelniak (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), *Status obywatela czy mniejszości? Sytuacja i tożsamość Koptów na przełomie XX i XXI wieku* 325
- Pawlo Smytsnyuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki), *Церковь патриотическая и patria caelestis* 339
- Ks. Mirosław Drabiuk (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa09), *Chrześcijańskie wychowanie przez wykorzystanie katechezy szkolnej w środowisku diaspory. Uwarunkowania społeczno-polityczne* 353

Doświadczenia wspólnotowe

- Marek Kita (Uniwersytet im. Jana Pawła II), *Eklezja – pustynna piękność. Wizja Kościoła w doświadczeniu nowych wspólnot katolickich* 359
- Józef Kuffel (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), *Православное подвижничество в современном мире* 371
- Jakub Kudroń (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), *Rosyjska Cerkiew Prawosławna względem cierpienia i cierpiących. Nauczanie i działalność* 375
- Ks. Piotr Pietkiewicz (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa), *Отношения между мужем и женой в православном браке* 383