

CHRZEŚCIJAŃSTWO A WSPÓLCZESNE  
KONCEPCJE CZŁOWIEKA



POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI  
PRACE KOMISJI KULTURY SŁOWIAN

Rocznik I

CHRZEŚCIJAŃSTWO A WSPÓŁCZESNE  
KONCEPCJE CZŁOWIEKA

pod redakcją  
Hanny Kowalskiej-Stus



KRAKÓW 2013

Redaktor serii:  
Lucjan Suchanek

Redaktorzy:  
Petar Bunjak  
Łoła Zwonariowa  
Paweł Chondzyński

Recenzenci:  
Lucjan Suchanek  
Jerzy Kapuścik  
Paweł Chondzyński

Na okładce:  
ikona św. Jerzego

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności  
Kraków 2013

Dystrybucja:  
PAU, ul. Sławkowska 17  
31-016 Kraków

ISBN 978-83-7676-156-5

Polska Akademia Umiejętności  
Ark. wyd. 19,98, ark. druk. 21,50, nakład 300 egz.  
Druk i oprawa: Alnus Sp. z o.o.

## WSTĘP

Niniejsza książka stanowi pokłosie międzynarodowej konferencji poświęconej zagadnieniu: chrześcijaństwo a współczesne koncepcje człowieka. Jest to drugie spotkanie naukowe z cyklu: miejsce chrześcijaństwa we współczesnym świecie.

Organizatorem cyklu jest Katedra Kultury Bizantyńsko-Pravosławnej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Współorganizatorami są: Komisja Kultury Słowian PAU i Pravosławna Parafia pw. Zaśnięcia NMP w Krakowie.

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. Nauka koncentruje się przede wszystkim na wymiarze: politycznym, społecznym, ekologicznym, medycznym. Nawet ocena zjawisk współczesnej kultury, sztuki, czy historii pozbawiona jest treści związanych z wymiarem religijnym. Czyni to ogląd naukowy współczesnej rzeczywistości ułomnym.

Wydaje się, że istotne jest także uświadomienie sobie istnienia w naszej części Europy dwóch horyzontów oceny współczesnych zjawisk: rzymskiego i prawosławnego. Tego rodzaju dialog może wskazać na istotne różnice w sposobie rozumienia takich kategorii, jak: państwo i Kościół, polityka, wspólnota społeczna, człowiek, edukacja, historia, sztuka.

Pierwsze spotkanie (2011 r.) miało na celu wyłonienie najważniejszych problemów. Publikacja referatów<sup>1</sup> została przekazana 15 sierpnia 2012 roku patriarsze moskiewskiemu – Cyrylowi i metropolicie przemyskiemu – Józefowi Michalikowi.

Druga konferencja (2012 r.) – której pokłosie zawiera niniejsza książka – poświęcona została niezwykle brzemiennej w skutki problemowi niemożności uzgodnienia we współczesnym świecie, kim jest człowiek. Poruszone zostały następujące aspekty tego zagadnienia: chrześcijańskie odmiany antropologii zależne od tradycji i wyznań; nauka społeczna kościołów chrześcijańskich; liberalne i globalistyczne koncepcje człowieka; new age i wpływy nowych ideologii na kreowanie

---

<sup>1</sup> „Politeja”, Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Nr 1.19. Kraków 2012.

współczesnego wizerunku człowieka; człowiek a współczesne środowisko: polityczne, społeczne, ekonomiczne; wizerunek człowieka w kulturze współczesnej; człowiek we współczesnych koncepcjach pedagogicznych, systemie oświaty i medycynie; człowiek i współczesna rodzina; współczesne niewolnictwo; człowiek współczesny w przestrzeni medialnej.

Tematem spotkania w roku 2013 był: Kościół a świat współczesny.

Wszystkie spotkania były bardzo owocne, zgromadziły uczonych z uczelni Krakowa, Warszawy, Wrocławia, Częstochowy, Moskwy, Mińska, Kijowa, Lwowa, Londynu i Bose – współpracowników Patriarchatu Moskiewskiego, rosyjskich wydawnictw, prasy i Internetu, środowisk Kościoła katolickiego i prawosławnego: Polski, Rosji, Białorusi, Ukrainy, Włoch i Anglii.

H. Kowalska-Stus

## METAFIZYKA CZŁOWIEKA

BOGDAN SZLACHTA

### RACJONALNOŚĆ WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLITYKI (ZARYS PROBLEMATYKI)

Francis Fukuyama, popularny również w naszym kraju, pisał: „Były czasy, kiedy religia odgrywała wszechpotężną rolę w polityce europejskiej, protestanci i katolicy organizowali się we frakcje polityczne i marnowali bogactwo Europy w wojnach wyznaniowych. Angielski liberalizm [...] powstał w bezpośredniej reakcji na fanatyzm religijny angielskiej wojny domowej. Wbrew tym, którzy wówczas sądzili, że religia jest koniecznym i trwałym elementem krajobrazu politycznego, liberalizm pokonał w Europie religię. Po wielu stuleciach konfrontacji z liberalizmem religie nauczono tolerancji”<sup>1</sup>. Fragment ten, eksponujący z jednej strony znaczenie liberalizmu dla Europy (być może, na co wskazuje od lat Quentin Skinner, kosztem tradycji republikańskiej), z drugiej zaś znaczenie zwarcia między liberalizmem i tym, co uznaje autor za religię, wyraźnie wskazuje, iż religie miały zostać nauczono tolerancji. Przywołany autor nie tylko dokonuje swoistej „antropomorfizacji” i liberalizmu, i religii, ale także sugeruje, że pierwszy miał czegoś nauczyć drugie, że liberalizm stanowi swoisty nośnik „oświeconego rozumu” mającego rozwiewać „mroki wiary religijnej”, że to on – czy jego zwolennicy – to depozytariusze rozumu (wiedzy) wykluczającego wiarę (o ile tę skojarzymy z religią, usuwając z niej rozum, zatem ją irracjonalizując, upodobniając do zbioru irracjonalnych, może tylko emocjonalnych, „mitów”). Pytanie, które interesuje także współczesnych filozofów polityki, w pewnej mierze

---

<sup>1</sup> *Ostatni człowiek*, tł. T. Biedroń, Poznań 1997, s. 108.

nawiązuje do tej konstatacji: wobec dominacji wśród filozofów polityki zwolenników podejścia liberalnego, ogólniej nawet: wobec dominacji perspektywy liberalnej, ważna jest świadomość badacza i czytelnika, że dominacja ta związana jest z podobnym, jak u Fukuyamy, przekonaniem, iż liberalizm jest właśnie depozytariuszem tego, co właściwe (na „danym etapie rozwoju dziejowego ludzkości”?) ludzkiej rozumności. Pomińmy w tym tekście kwestię swoistej historiozofii tkwiącej u podstaw tego przekonania; pomińmy też kwestię wiązania dynamiki historycznej z rozwojem rozumności, treści występujących w ludzkich umysłach, ongiś mających walor religijny, teraz – zapewne – pozareligijnych, a w każdym razie różnych od religijnych (na marginesie odnotujmy, że interesująca filozofów polityki szczególnie kwestia normatywnego ugruntowania zasad współdziałania miałyby się ongiś wiązać z treściami religijnymi, a dzięki dominacji podejścia liberalnego, poza- lub areligijnymi, wśród których – jak u Fukuyamy – rolę szczególną miałyby odgrywać tolerancja; tolerancja będąca zapewne jednym z głównych „momentów racjonalności”). Istotna jest jednak kwestia, w jaki sposób można budować miary racjonalności i czy możliwe jest w dobie dominacji bliskiego liberalom metodologicznego indywidualizmu i postulatywnie tolerowanych partykularyzmów uzasadnienie „racjonalności współdziałań”?

Rozpoczynając krótkie, wprowadzające jedynie w temat, rozważania poświęcone temu zagadnieniu zauważmy, że zagadnienie to podejmowali „już starożytni Grecy”; że stanowiło ono nawet kluczową kwestię w sporze Platona z sofistami, zwłaszcza Protagorasem, dla którego najważniejsze były „sprawy praktyczne” (a nie teoretyczne, jak dla Platona), co sprawiało, że sofista nie przykładął wielkiej wagi do pojęcia prawdziwości i przyjmował, iż skoro każdy z ludzi żyje w świecie własnych doznań i złudzeń i skoro nie istnieje wspólny im wszystkim świat przedmiotów istniejących niezależnie od tego, czy i jak jest postrzegany, to niepodobna oceniać jednego sposobu patrzenia na świat jako prawdziwego, innego zaś jako fałszywego. Protagoras pozwalał zatem wierzyć każdemu w to, co uważał za słuszne wedle własnego mniemania, a odrzucając tezę, jakoby istniało „pojęcie prawdy obiektywnej”, przyjmował w jego miejsce znane jednostkom (jakby im „immanentne”) kryterium korzyści i pożytku (zwane kryterium utylitarnym); w tym ujęciu to, co korzystne dla danego człowieka, miało być traktowane jako prawdziwe, lecz prawdziwe dla niego, co sprawiało, że jednostki przyjmowały „różne”, „swoje prawdy”. Wraz z „relatywizacją prawdy” następowała relatywizacja dobra: ten sam postępek mógł być „dobry” dla jednej osoby (tak długo, jak uznawała je ona za takie), dla innej mógł być „zły” (z podobnym zastrzeżeniem). Koncepcja ta, zastosowana do kwestii szczególnie interesujących również współczesnych filozofów polityki, doprowadziła Protagorasa do tezy, iż prawa uznawane przez „państwo” są dla niego (i tylko dla niego) słuszne tak długo, jak długo uznaje je ono za takie (wiele zależy jednak od tego, kto – występując w imieniu „państwa” – miałyby orzekać o tym, co jest słuszne właśnie dla „państwa”); co więcej, „sprawiedliwość” była przezeń utożsamiana z „tym, co



jest zgodne z prawem”, prawo zatem miało się pojawiać jako pierwsze wobec miar sprawiedliwości, a nawet miało miary te ustalać, co jeszcze bardziej komplikowało problem orzekania przez „państwo” albo raczej przez tego (tych), który działał w jego imieniu, bo to ostatecznie ono, „państwo” właśnie (albo raczej piastun lub piastuni organu działającego w jego imieniu), miałyby ostatecznie ustalać miary sprawiedliwości ustalając treść norm prawnych.

Wraz z sofistami pojawił się ważny także dla współczesnych dyskusji toczonych w obrębie filozofii polityki problem funkcji języka, w którym konstytuuje się również treść norm prawnych. To sofisci mieli przyjąć, że choć jest on instrumentem o wielorakich użyciach, to nie osłania on treści sprawiedliwości jako takiej, treści niezależnych od opinii lub poczuczeń poszczególnych jednostek czy poszczególnych obywateli, a nawet „państwa” lub tych, którzy działają w jego imieniu. To oni wreszcie zaproponowali, by rozpatrywać problem treści norm jako rezultatu ustaleń dokonywanych przez człowieka (choćby działającego w imieniu „państwa”), treści norm mających od niego pochodzić, być zatem rezultatem orzeczeń jego woli. Inaczej Platon, który wspominał, że nasze poznanie nie odnosi się do tego, co zmysłowo uchwytnie, lecz do tego, co jedynie intelekt zdolny jest rozeznąć; głosił on, że mniemania człowieka nie mogą stanowić jedyne materiały, w oparciu o który miałyby on ustalać treść norm, nawet jeśliby mniemania te miały być uwarunkowane historycznie i „wspólnotowo”, a nie pochodzić z arbitralnych orzeczeń poszczególnych jednostek. Rzetelne poznanie tego, co istnieje niezależnie od woli jednostek i co ma swoisty walor językowy miało być warunkiem prawidłowego rozstrzygnięcia o treści norm wyznaczających podstawy dla „racjonalności” współdziałania jednostek także we wspólnotach politycznych (być może nawet we wspólnocie gatunkowej); szło przecież Platonowi o rozeznanie odwiecznych, niezmiennych idei, wśród których miała znajdować się idea sprawiedliwości, uprzednia wobec wszelkich – orzekanych przez człowieka – norm.

Można pominąć kwestię „elitarności” tych, którzy mieliby rozeznawać treść idei sprawiedliwości, „odpominąć” ją sobie i stanowić normy z nią zgodne; można też pominąć kwestię „powszechnego odpominania” takiej treści przez członków wspólnot nazywanych demokratycznymi, powszechnego dostępu zatem do tych samych treści. Przecież współcześni filozofowie polityki są sceptyczni wobec istnienia takich treści, zwłaszcza jeśli miałyby one być niesione przez objawienie Boże albo i przez naturę gatunkową przez Boga ustanawianą; przyjmują raczej stanowisko zaproponowane przez Protagorasa, mając często Platona za autora projektu dla demokratycznej rzeczywistości niezwykle niebezpiecznego, znoszącego możliwość dostosowywania rozstrzygnięcia do nieusuwalnego i nierozstrzygalnego konfliktu partykularyzmów jednostkowych i grupowych; przyjmują raczej stanowisko Protagorasa uznając, że każda jednostka tkwi w zamknięciu własnego myślenia, nawet własnego „językowego więzienia”, i biorąc udział w politycznej grze językowej nie jest się w stanie z niego wyzwolić ani wtedy, gdy włącza się do dyskusji publicznej, ani wówczas,

gdy wraz z innymi podejmuje działanie. Relatywistyczne konkluzje epistemologiczne krytyków Platona są niekiedy przez nich samych uzupełniane zastrzeżeniami dotyczącymi zagrożenia, jakie ich własne stanowisko niesie dla najcenniejszej ludzkiej władzy, jaką stanowi rozum. Dość bowiem wskazać, że stanowisko to prowadzi do niejkiej deprecjacji znaczenia owej władzy, gdyż „partykularyzuje rozum” (umysł), utwierdza przekonanie, że jest to wyłącznie występująca u wszystkich jednostek władza poznawcza nie otwierająca ich na powszechne a niezmiennie treści, lecz utwierdzająca ich partykularność. Co więcej, stanowisko to w jakiejś mierze wiąże się z deprecjacją tezy, zgodnie z którą rozum jednostek odnosi się do dziedziny zawierającej takie same przedmioty poznania, „oczekujące” na ich rozpoznanie przez umysły, nie kreujące swoich światów, lecz otwierające się na to, co powszechne, co przekracza je wszystkie i w jakiś sposób określa ich poznanie, skoro stanowi jego przedmiot.

Podejmowany przez liberalnych krytyków atak na stanowisko Platona wiąże się z konstatacją zagrożenia, jakie dla społecznej rzeczywistości niosą lub niosły rozmaite ideologie uniwersalistyczne, które pretendując do roli powszechnie obowiązujących projektów o charakterze racjonalnym, sprowadzały opresję, prześladowania nawet, odwołując się do uprzednio rozeznaczonych treści przekraczających umysły uwięzione w sobie samych. Wiedzą oni, że nikogo nie można nawracać „na siłę”, zmuszać go do przyjmowania „treści racjonalnych”, bo każdy jest w jakiejś mierze odmienny od pozostałych; wiedzą, że podobne próby mogą doprowadzić do prześladowań. Lecz czy ich świadomość niebezpieczeństw znosi wszelkie racje poszukiwania treści racjonalności wspólnej wszystkim ludziom albo członkom danej wspólnoty? Racjonalistyczni krytycy Platona, zajmujący stanowiska liberalne, odwołujący się często do kategorii praw człowieka chroniących swobodę posługiwania się przez jednostkę „jej” rozumem, zmierzają przecież do wykazania, że rozum danej jednostki i każdej innej w jakiejś mierze uczestniczy w rozumności gatunkowej lub przynajmniej wspólnotowej; że istnieją jakieś miary racjonalności, które uzasadniają choćby racje istnienia praw człowieka jako gwarancji podejmowania swobodnych wyborów przez jednostki; że w jakichś miarach racjonalności przekraczającej rozum jednostki (umysł – tę kategorię będę stosował gwoli uniknięcia nieporozumień w dalszych wywodach) skrywają się kryteria, wedle których on – racjonalistyczny liberał – może oceniać projekty ideologiczne i uznawać je za niebezpieczne, a niekiedy nazywane nawet nieracjonalnymi. Dostrzega on wszakże, że deprecjonując pozaindywidualną racjonalność stawia się na stanowisku krytyka, który – wyzbywszy się owej racjonalności – miałby do dyspozycji jedynie takie narzędzia, z jakich korzysta twórca krytykowanego projektu. Wie przecież, że w sferze epistemologicznej, mimo krytyki kierowanej pod adresem Platona, musi w jakiejś mierze zachować postawę racjonalistyczną, by w sferze moralno-społeczno-politycznej obronić cenne dla siebie instytucje, gwarantujące to, co partykularne, w szczególności cenioną najbardziej wolność jednostki jako jej możliwość określania celów dla siebie i dobierania środków gwoli ich

realizacji niezależnie od ingerencji ze strony kogokolwiek innego, tak innej jednostki, jak i organów władzy publicznej. Dwa przekonania racjonalistyczne: wiara w ogólną ludzką racjonalność i wiara w wartość umysłu-rozumu jednostkowego, łączą się w rozważaniach racjonalisty-liberała i stają się racją niejakiego napięcia między nimi, a nawet prowadzą do sprzecznych konkluzji<sup>2</sup>.

Donald Davidson zauważył, że relatywizm schematów pojęciowych można formułować przyjmując tezę o istnieniu neutralnej, niezależnej od jakichkolwiek schematów pojęciowych rzeczywistości empirycznej, złożonej z czystych faktów, rzeczy samych w sobie, organizowanej w rozmaite „siatki pojęciowe”. W jego przekonaniu rzeczywistość nie istnieje realnie, a pojęcie neutralnej, biernej rzeczywistości może być tylko pozbawionym konkretnej, praktycznej treści postulatem czystego rozumu (wobec tego niepodobna zasadnie formułować tezy o relatywizmie schematów pojęciowych). Stanowisko to przejął jeden z najbardziej wpływowych dla dominującego stanowiska liberalnego autorów, mianowicie Richard Rorty. Uchodzący za skrajnego relatywistę, bo odrzucający tradycyjne dążenie filozoficzne do znajdowania tego, co stałe i bezwzględne, w tym „idei sprawiedliwości” albo „gatunkowej natury” (fundującej koncepcje „prawa naturalnego”, zwłaszcza nazywane klasycznymi), miał on preferować kategorię „etnocentryzm” dla tradycyjnego stanowiska relatywisty, uznając za właściwe takie sposoby zdobywania, uzasadniania i oceny wiedzy, które są właściwe – co znaczące – „wspólnocie zachodnich liberalnych intelektualistów” i tradycji przez nich reprezentowanej; członkowie tej wspólnoty nie mogą już podejmować badań dotyczących orzeczeń Bożych lub „treści wiecznych”, winni natomiast pozostawać na „poziomie etnocentrycznym”, którego „lepszość” związana jest z konsekwencjami praktycznymi poglądu przez nich przyjmowanego. Nie prawdziwość zatem, która jest ustalana przez odniesienie do jakiegoś (nie wiadomo, czy istniejącego) „punktu metafizycznego”, lecz tylko odniesienie do praktycznych konsekwencji sądu, zdania, działania, staje się w tym ujęciu interesujące. Także Rorty zbliża się

---

<sup>2</sup> Zob. szerzej A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 223–226. Popper, jeden z najbardziej znanych krytyków Platona, który należy do grona krytyków stanowiska pozytywistycznego i przekonuje o tym, że każdy z nas, jak każdy z twórców teorii naukowych, z konieczności pozostaje w „intelektualnym więzieniu”, głosi optymistyczną tezę o możliwości każdej jednostki porzucania ograniczeń, wystarczy, byśmy przyjmowali nie błędną, lecz „poprawną metodę krytyki”, nie pytali, w jaki sposób można wykazać słuszność nowej teorii (bo z konieczności popadniemy w dogmatyzm), lecz jedynie, jakie są konsekwencje naszej tezy, czy teorii, byśmy zatem pytali o to, czy są one *dla nas* akceptowalne, czy są *dla nas* lepsze, nieuchronne – zwróćmy uwagę – zbliżając się do krytycznej pozycji Platona, obierając jednak inny punkt widzenia, bo czysto partykularny. Właśnie z tym partykularnym punktem widzenia wiąże Popper, kojarzony z tendencjami liberalnymi, rozum, nie umysł poszczególnego podmiotu, lecz uniwersalny jakoby moment racjonalności. Tym samym, co uwydatnia tezę o niejkiej paradoksalności stanowiska liberalnego, broniąc przeciwko dogmatykom idei racjonalnej krytyki i racjonalności w ogóle zbliża się przecież do stanowiska zajmowanego przez epistemologicznych, a nie tylko językowych i moralnych relatywistów (antyracjonalistów).

więc do stanowiska sofisty Protagorasa: uznając się za etnocentrystę, odmawia jednak racji tym, którzy zwali go relatywistą<sup>3</sup>.

Na innych podstawach oparł krytykę relatywizmu kolejny współczesny myśliciel, wiązany zwykle ze środowiskiem komunitarystycznym, Alasdair MacIntyre. Godzi się on, wbrew Davidsonowi, z tezą o filozoficznej sensowności stanowiska relatywistycznego, stara się przekonywać, że w  *pewnym istotnym, teoretycznym sensie jesteśmy skazani na relatywizm*, zarazem jednak z *praktycznego punktu widzenia możemy znajdować sposoby jego przewyciężenia*. Czyniąc to nie dostarcza teoretycznego rozwiązania problemu relatywizmu, nie przewycięża go raz na zawsze, a jedynie wskazuje sposób praktycznego usuwania go w konkretnych kontekstach; z pewnością więc nie staje po stronie Platona w sporze z sofistą Protagorasem, choć nie bierze również strony Protagorasa, w jakiejś mierze nawiązuje zaś do opcji Kartezjusza, który w refleksji etycznej odwoływał się do aktualnych w danej wspólnocie norm zwyczajowych, obyczajowych itp., mając je za wyznaczniki treści normatywnych obowiązujących jednostki. MacIntyre zwraca się przeciwko stanowisku liberalnemu (tak ważnemu dla Rorty'ego, określającemu wszak treść jego „wspólnotowej świadomości etnocentrycznej”) uznając, że uzasadnia ono istnienie jednej wspólnoty o ściśle określonej tradycji, dalekiej od uniwersalności i jedynej słuszności, mimo że jej uczestnicy przypisują jej takie walory<sup>4</sup>. Najbardziej krytykowane jest ich założenie o ostatecznej redukowalności bytu społecznego do jednostek ludzkich, stanowiących autonomiczne, nieredukowalne już dalej atomy, które – jako „racjonalne praktycznie – mogą się łączyć w grupy polityczne, a nawet w ponadetniczną, ponadpartykularną, uniwersalną wspólnotę ludzką. MacIntyre zauważa jednak, że każda jednostka w jakiś sposób należy do rozlicznych wspólnot decydujących o jej zakorzenieniu; że liczne determinanty społeczne, ekonomiczne i kulturowe wpływają na wytwarzanie takich wspólnot, które z pewnością nie powstają w następstwie decyzji woli jednostek-atomów. MacIntyre zdaje się pytać liberałów: skąd bierze się *ludzki* walor jednostek? „Na czym polega proces historyczno-społeczny, którego zwieńczeniem jest ukonstytuowanie – absolutyzowanej przez ahistoryczny indywidualizm – jednostki ludzkiej obdarzonej określonym stopniem autonomii i racjonalności?”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przekł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 233–291. Stanowisko Rorty'ego jest tym istotniejsze, że w słynnym tekście o wyższości demokracji nad filozofią dał on wyraz dominacji etnocentrycznego właśnie punktu widzenia, rozwiązującego problem wyższości procedur wobec wszelkich kryteriów pozwalających na wartościowanie sądów. Istotne jest jednak również spostrzeżenie, że Rorty udzielił odpowiedzi usuwającemu problem relatywizmu Davidsonowi; jego rozwiązanie, choć przyjmuje istnienie relatywizmu jako etnocentryzmu, nie uchyla zasadniczego pytania o relację między tym, co możemy nazwać racjonalnością w ogóle, i tym, co nazywamy umysłem, lecz rozwiązuje go przez wskazanie primatu umysłowości pewnej wspólnoty i nad umysłem jednostkowym, i nad „racjonalnością ogólną”.

<sup>4</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Ind. 1988, s. 326–348.

<sup>5</sup> A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 260.

Projekt MacIntyre'a opiera się na tezie, że jednostka nabywa przekonania etyczne we wspólnotach ludzkich, złożonych nie z autonomicznych jednostek, lecz z osób obdarzonych pewnym stopniem autonomii będących wytworem wspólnot, w których rodzą się i uczą języka, powolnych sposobów zachowania i czynności warunkujących trwanie w tych wspólnotach; jednostki pracują na rzecz przetrwania i kontynuacji swoich wspólnot, włączając się we wspólnotowe praktyki narracyjne. Proponowana w tym projekcie „narracyjna koncepcja osobowości” ma antyindywidualistyczny walor choćby dlatego, że wychodzi od zakwestionowania Nietzscheańskiego przekonania o autokrecyjności i dowolności indywidualnych sposobów mówienia o sobie, przekonania właściwego nie tylko Rorty'emu, ale także licznym współczesnym myślicielom francuskim. MacIntyre zdaje się przekonywać, że zdolności indywidualnej autokreacji, o ile mają być skuteczne, muszą być uprzednio „wspólnotowo zaszczone” i kultywowane w przyszłej jednostce zanim będzie ona zdolna pojąć je sama i rozwijać w sposób „autonomiczny”, wciąż pozostając w skomplikowanej sieci zależności wspólnotowych, w konkretnej sieci stosunków ukształtowanych w rozlicznych wspólnotach. Taki pogląd na istotę człowieka zdaje się prowadzić do zanegowania, przyjmowanej przez liberałów, „negatywnej koncepcji wolności”, skoro nie pozwalała ona na formułowanie kryteriów oceny zasadności np. kontraktów zawieranych przez jednostki korzystające z wolności: ani na wprowadzenie powszechnie obowiązujących norm i miar umożliwiających ocenę z jednej strony zgodnego z prawem kontraktu lekarza i pacjenta, ani na ocenę kontraktu ubogiej kobiety o świadczenie usług seksualnych<sup>6</sup>. Tymczasem, zdaniem MacIntyre'a, każda wspólnota jest zespołem praktyk życiowych i nierozzerwalnie z nimi związanych praktyk narracyjnych; czynności praktyczne w niej podejmowane mają na celu pozyskiwanie pewnych dóbr w rodzaju władzy, majątku, sławy, które są wobec praktyk zewnętrzne, albo dóbr innego rodzaju, choćby dzielności moralnych, które są wewnętrzne wobec praktyk wspólnotowych. Odwołanie się do cnót na sposób bliski arystotelesowskiej tradycji wiąże się z krytyką oświeceniowego ujęcia dominującego w etyce nowożytnej,

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 259–261 i 269–270, oraz Charles Taylor, *What is Wrong with Negative Liberty?*, [w:] tegoż, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, t. II, Cambridge 1985, s. 211–228. MacIntyre, krytyk stanowiska emotywistycznego, pozytywizmu i właściwego mu dualizmu faktów i wartości lub powinności, szukający rozwiązania problemu relatywizmu, twierdzi, że dominująca dotąd koncepcja liberalna nie jest w stanie przekroczyć własnych ograniczeń głównie dlatego, że opisuje stan faktyczny, w jakim znajduje się jednostka, że ześrodkowuje namysł na jej aktach faktycznych i partykularnych, a nie pozwalając na wywodzenie powinności z opisu tego, co faktyczne, uniemożliwia przypisanie rozumowi innej roli, niż tylko instrumentalna. Warto jednak dodać, że instrumentalny walor rozumu odnosi go jako władzę intelektualno-moralną nie do treści racjonalności ponadindywidualnej, lecz do jednostkowych uczuć: w ujęciu dominującym umysł jednostki nie tylko nie odnosi się poznawczo do tego, co go przekracza i wyznacza treści istoty gatunkowej człowieka (jak chcieli klasycyści w rodzaju Platona, Arystotelesa czy św. Tomasza), ale także traci możliwość kontrolowania uczuć lub wręcz, jak działa się u Davida Hume'a, staje się *niewolnikiem uczuć* miast ich panem.

ześrodkowanego na jednostce, a nie na określonej koncepcji dobra, które jednostka miałaby realizować w swoim życiu.

MacIntyre wskazuje, że „budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi”<sup>7</sup>, stanowi alternatywę dla skutków tych przemian, prowadzących – jak pokażemy – nie tyle do eksponowania podmiotowości, ile do „wielopostaciowej ery jednostki”, do Nietzscheańskiego „czystego zróżnicowania”, wręcz do „indywidualizmu bez podmiotu”, do porzucenia intelektualnego i kulturowego kontekstu kształtowania się jednostki, a może i porzucenia jej bytu na rzecz tylko pustego treściowo, w pełni od niej zależnego „jej własnie” bycia. Wbrew tradycyjnemu indywidualizmowi liberalnemu, wymagającemu uznania jednostek ludzkich, ich osobowości i jaźni, za nieredukowalne, nie poddające się analizie i swoiście neutralne „atomy”, łączące się dowolnie w definiowane przez siebie związki, mające raczej charakter stowarzyszeń niż wspólnot, związki o celach i dobrach definiowanych przez ich członków, MacIntyre utrzymuje nade wszystko, że istnieją wspólnoty, które moglibyśmy nazwać na użytek tego tekstu „wspólnotami zakorzenienia”. Nie są one wciąż-na-nowo konstytuowane przez członków, jednostki należą do nich i w nich zyskują tożsamość, nie tworząc jedynie „dowolnych” czy nawet dobrowolnych stowarzyszeń, przez siebie i inne „neutralne” jednostki konstytuowanych i definiowanych, o ile spełniają – co jest teoretycznie możliwe dla każdej jednostki – właściwe im warunki przynależności. MacIntyre zwraca w związku z tym uwagę na kluczowe znaczenie zasad i prawidłowości kształtowania tożsamości jednostkowej (a nawet, jak niekiedy się mawia, „ludzkiej natury”) poprzez „wspólnoty zakorzenienia”, w których jednostki uczestniczą, do których każda z konieczności (a nie z wyboru) przynależy.

Zagadnienie pozostające poza polem widzenia zwolenników indywidualizmu metodologicznego, którzy odwołują się do bliskich liberałom koncepcji atomistycznych, przyjmujących w istocie nie tylko tezę o neutralności jednostek wyzutyk z istotnych dla ich tożsamości odniesień wspólnotowych, ale także tezę o naturalnej równości jakby początkowo „pustych” intelektualnie jednostek, jednostek wolnych i racjonalnych zasadniczo w „planie indywidualnym”, a w pewnej mierze, jakby „dodatkowo” w „planie społecznym” (przy zachowaniu zastrzeżenia o niejaki paradoksalności tego stwierdzenia), zostaje uwyrażnione właśnie w krytykach MacIntyre’a i komunitarystów. Zwolennik krytykowanej przez nich opcji, John Rawls (o którym wkrótce powiemy znacznie szerzej), kojarząc „jaźń noumenalną” z istotą racjonalną, wolną i równą innym, przyjmuje, że w niej wyraża się natura ludzka, która ujawnia się wówczas, gdy działamy na podstawie zasad wybieranych przez nas w osobliwych

---

<sup>7</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 466.

warunkach, gdy „natura” jednostek byłaby uwolniona od ukontekstowania społecznego. W warunkach tych jednostki miałyby ujawniać swą wolność, swą niezależność od przygodnych cech społeczeństwa, miałyby działać wedle zasad, które honorowałyby znajdując się w hipotetycznej, pozaspołecznej, „naturalnej” sytuacji wyjściowej (albo „pierwotnej”). Także Rawls traktuje o równych, wolnych i „neutralnie definiowanych” jednostkach, mających swobodę samorealizacji, tworzenia siebie poprzez tworzenie swojego języka, nie złożonego z zapożyczonych słów i znaczeń ustalonych przez innych, lecz ze słów, których znaczenia ustala jednostka. Mówiąc o sobie własnymi słowami, każda jednostka konstytuuje siebie jako „partykularność”; tworzy to, co w niej najistotniejsze – własny umysł, w którym mają się pojawiać jedynie „swoje”, zatem właściwe tylko jej jaźni, nie zapożyczane od kogokolwiek innego ani od „wspólnot” albo „kultury” słowa i znaczenia. Każda jednostka zdaje się mieć w takich ujęciach, identyfikowanych jako liberalne, nieograniczoną możliwość stałego kwestionowania sensów słów pochodzących skądinąd, słów nie-własnych<sup>8</sup>.

Zdaniem Rorty’ego, komunitaryści (nie tylko MacIntyre, ale także Michael Sandel i Charles Taylor, Robert Bellah i wczesny Roberto Unger) odrzucają oświeceniowy racjonalizm indywidualistyczny i pojęcie praw człowieka, różnią się od pragmatystów, bo zarazem kwestionują instytucje i kultury państw demokratycznych. Według komunitarystów, podobnie jak wedle Heideggera i przedstawiciele szkoły frankfurckiej, tak instytucje liberalne, jak i kultura współczesnych państw demokratycznych nie przetrwają klęski swojego filozoficznego uprawomocnienia wywodzącego się z Oświecenia. Zdaniem Rorty’ego, komunitaryści głoszą trzy tezy: pewną empiryczną przepowiednię, iż żadne społeczeństwo nie byłoby w stanie przetrwać, jeśli – idąc za radą Deweya – wyrzekłoby się pewnej ponadczasowej prawdy moralnej (na marginesie, także Adorno i Horkheimer wskazywali, że w „odczarowanym” świecie nie da się utrzymać moralnej wspólnoty, gdyż tolerancja prowadzi do „ślepego pragmatyzmu”, stanowiącego nieuchronny rezultat oświeceniowego

---

<sup>8</sup> Należałoby jednak zapytać, czy przyjęcie takiej opcji nie prowadzi do problematyzacji wszelkich uzasadnień tego, co powszechne: już nie tylko „metafizycznych” uzasadnień realistów w traktowaniu uniwersaliów, „odsyłających” umysły poszczególnych poznających podmiotów, także zatem władców-prawodawców (o czym przekonywali zarówno Platon i Arystoteles oraz święci Augustyn i Tomasz z Akwinu, ostatni relacjonujący zresztą wymagające poznania pojęcia do osobowego Boga, jak i zajmujący stanowisko konceptualne John Locke, przeciw „ojciec” nowożytnego liberalizmu), ale także wszystkich tych, którzy próbowali wskazać inne uzasadnienia treści powszechnie dostępnych umysłom ludzi (powtórzmy raz jeszcze, zatem także prawodawcom, przez dwa tysiące lat opisywanym w roli poznających raczej, zatem posiłkujących się treściami poznawanymi, a nie w roli arbitralnie decydujących o treści norm powszechnie wiążących nie relacjonowanych już do poznanych uprzednio treści; prawodawców, których wola „wyzwolona” zostaje w ten sposób z zależności od rozumu, jakby w duchu uwalnianej od relacji do rozumu indywidualnego woli jednostki pozostającej w Hobbesowskim „stanie natury”, wiązana zaś z instynktem partykularnym i namiętnościami na wymaganiach instynktu opartych)?

racjonalizmu jako filozofii niezdolnej do urzeczywistnienia wspólnoty moralnej); pewien sąd moralny, iż instytucje liberalne i liberalna cywilizacja wytwarzają niepożądany typ człowieka; wreszcie zdanie, iż instytucje polityczne zakładają pewną teorię dotyczącą natury człowieka, która jako z istoty swej historyczna musi być przez tę teorię wyjaśniona, co wymusza odrzucenie racjonalizmu Oświecenia. Zwłaszcza z tezą pierwszą związana jest krytyczna uwaga Rorty'ego dotycząca głoszenia przez komunitarystów potrzeby istnienia „społecznego spoiwa” dla przetrwania każdego społeczeństwa; z drugą – krytyczna uwaga o problematycznym sędzie o przewadze szkodliwych skutków „liberalnej demokracji” nad korzyściami przez nią niesionymi. Szczególne znaczenie przywiązuje jednak Rorty do trzeciej tezy, związanej z uznaniem potrzeby wskazania „pewnej teorii dotyczącej natury człowieka”, z nią bowiem wiąże Rorty zasadnicze pytanie: czy liberalna demokracja **potrzebuje** filozoficznego uzasadnienia? Jego odpowiedź, udzielana w imieniu pragmatystów, którzy nawiązują do Deweya, brzmi: być może potrzebuje ona (tylko) filozoficznej **artykulacji**, ale nie potrzebuje żadnego filozoficznego uzasadnienia, nie tylko dlatego, że mimo licznych poszukiwań nikt nie zdołał wskazać takiego uzasadnienia, ale przede wszystkim dlatego, że filozofia pragmatystów nie domaga się odnalezienia założeń bardziej akceptowalnych czy też bardziej prawomocnych niż same te instytucje; wręcz przeciwnie: na pierwszym miejscu stawiane są wymogi polityczne i do nich dopiero dostosowuje się filozofię, co następuje wbrew przekonaniu komunitarystów, jakoby instytucje polityczne nigdy nie mogły być lepsze od ich filozoficznego uprawomocnienia. Rorty formułuje jednak jeszcze jedno pytanie: czy do liberalnej demokracji lepiej przystaje teoria, według której – jak mówi Charles Taylor – „wspólnota tworzy jednostkę” czy odziedziczona po oświeceniu teoria indywidualistyczna. W interpretacji Rorty'ego, wedle Taylora dziedzictwem oświecenia miało być przekonanie o godności człowieka, wsparte na tezie, iż człowiek jest wolny jeśli może postępować autonomicznie bez ingerencji ze strony innych czy też bez podporządkowania się jakiemuś autorytetowi. Tak dla Taylora, jak i dla Heideggera, ów „ideał oświecenia” związany jest z „typowo nowoczesnym” wyobrażeniem na temat „skuteczności, siły i niezłomności” oraz ze współczesną wykładnią „nauki o świętości sumienia indywidualnego” – to znaczy z twierdzeniem Dworkina, że apel odwołujący się do praw człowieka wyprzedza każdy inny apel. Taylor pragnie w miejsce tego ideału wprowadzić mniej indywidualistyczne wyobrażenie – takie, które miałyby bardziej do czynienia z zależnością, a mniej z autonomią.

Rorty przekonuje, że komunitarystyczna interpretacja „Ja” lepiej pasuje do demokracji niż interpretacja indywidualistyczna, że „pewność filozoficzna” jest bardziej po stronie komunitarystycznego „Ja” niż liberalnego indywidualizmu prezentowanego m.in. przez Rawlsa, którego stanowisko zostaje określone i jako „metafizyczne”, i jako „na wskroś historycystyczne i antyuniwersalistyczne”, prowadzące do zastąpienia filozofią uprzednio podejmowanych prób teologicznych. Rorty wskazuje więc, że



prawdziwe może być tylko to, co powstaje w wyniku wolnej dyskusji, prowadzącej w szczególności do wskazania kryteriów stosowania przymusu i treści norm obowiązujących wszystkich. Proponowana metoda wymaga zestawiania partykularnych, bo właściwych jednostce, intuicyjnie akceptowanych zasad moralnych z partykularnymi, bo właściwymi jednostce reakcjami na konkretne zdarzenia. Zasady moralne są relacjonowane zatem do swoistej władzy poznawczej jednostki (intuicji), ich punkt odniesienia natomiast jest wiązany ze swoistymi dla jednostki reakcjami na sytuacyjnie określone zdarzenia. Zapewne należy zapytać i o to, czy możliwe jest występowanie jednolitych reakcji na podobne zdarzenia, i o to, czy możliwe jest ustalenie jednolitych zasad moralnych, które intuicyjnie uchwytywałyby jednostki. Jeśli do tych pytań odniesiemy zastrzeżenie Rorty'ego o braku pierwszeństwa zasad wobec reakcji i reakcji wobec zasad, konfuzja wydaje się powiększać. Jej treść nie tylko skłania do konkluzji, że niepodobna wskazać trwałych zasad jako kryteriów ewentualnych reakcji (skoro nie byłyby one pierwsze wobec reakcji i nie mogłyby stanowić dla nich normatywnych miar), ale także wymaga uznania, że reakcje nie są związane z ludzką rozumnością zdolną wskazać jakieś ich miary, lecz ich przyczyny znajdowane są na poziomie bardziej fundamentalnym, różnym od rozumności.

Rorty wskazuje, że Rawls nie dostarcza uzasadnienia dla instytucji demokratycznych, poprzestając na systematyzowaniu zasad i przekonań akceptowanych przez liberałów, że co najwyżej pragnie usunąć poza dyskurs istotny dla polityki fanatyków („szaleńców”) w rodzaju Loyoli z jednej strony, Nietzschego zaś (co bardziej interesujące) z drugiej, obu formułujących poglądy irrelewantne dla ogólnego konsensusu, który mamy nadzieję (jako liberałowie) realizować. Odrzucenie fanatyków i szaleńców nie dokonywałoby się zatem w następstwie krytycznego oglądu ich poglądów z punktu widzenia kryteriów racjonalności, ale jedynie z relatywnego punktu widzenia słowników ukontekstwowionych historycznie, z perspektywy wciąż zmieniających się narracji właściwych w różnych czasach różnym społeczeństwom, skoro Rorty wymaga odnoszenia nawet instytucji demokratycznych do instytucji historycznie uwarunkowanego społeczeństwa, któremu mają one służyć (miarę „służenia” społeczeństwu zna „intuicyjnie” zapewne każda składająca się na nie jednostka).

Tymczasem Rawls wskazuje w *Prawie ludów*, że: „idea publicznego rozumu na najgłębszym poziomie określa podstawowe wartości moralne i polityczne, które wyznaczać mają relacje między konstytucyjnym rządem demokratycznym i obywatelami”, określając tym samym powinny sposób rozumienia „relacji politycznej”<sup>9</sup>. Zarazem przenosi on rozważania na poziom instytucjonalny („polityczne wartości publicznego rozumu różnią się od innych tym, że realizują je instytucje polityczne i że charakteryzują one te instytucje”<sup>10</sup>), przekraczając w ten sposób poziom rela-

<sup>9</sup> J. Rawls, *Prawo ludów*, tł. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 189.

<sup>10</sup> Tamże, s. 205.

cji między obywatelami, którzy – o ile wyposażeni w rozum publiczny, bo znający wspomniane kryteria – nie popadają w konflikt, honorując odmienności dzielące „nadrzędne doktryny”. Skądinąd idea ta nie stosuje się do wszystkich dyskusji politycznych w kwestiach fundamentalnych, lecz jedynie do dyskusji prowadzonych na forum publicznym, obejmującym jedynie: dyskurs sędziów w podejmowaniu decyzji, dyskurs wyższych urzędników, zwłaszcza ustawodawców i członków rządu, wreszcie – i jest to trzeci dyskurs wieńczący zbiór identyczny z „forum publicznym” – dyskurs kandydatów na urzędy publiczne i osób prowadzących ich kampanie, zwłaszcza w wystąpieniach publicznych, na platformach partyjnych i w oświadczeniach politycznych. Ograniczając zbiór podmiotów, do których stosuje się „rozum publiczny” lub które mają stosować tę ideę, Rawls zaznacza, że najbardziej wymaganie to stosuje się do pierwszej grupy, tj. do sędziów, jak się wydaje powołanych do strzeżenia granic wyznaczanych przez – rozum publiczny, definiowany – przypomnijmy – jako zasób podstawowych wartości moralnych i politycznych. Okazuje się nie tylko, że „podstawowe wartości moralne i polityczne”, choć są różnicowane, w związku z ideą rozumu publicznego nieodmiennie występują łącznie, ale także że sędziowie, którzy w niektórych kulturach lub tradycjach prawnych ujmowani są jako „usta ustaw”, jako strzegący niesprzeczności ładu normatywnego nie każdego jednak, lecz jedynie wpisanego w system prawny, zyskują w ujęciu Rawlsa legitymację do strzeżenia niesprzeczności działań podejmowanych przez obywateli i organy władzy z normami systemu prawnego, ale także ich niesprzeczności z „podstawowymi wartościami moralnymi”, jakby grupa ta odnosiła się do obu rodzajów wartości traktowanych łącznie, z pewnością zaś wzajem niesprzecznych (jakże bowiem, w razie sprzeczności owych wartości sędzia mógłby orzekać?).

Niezależnie od tego, czy „sprawiedliwość dystrybucyjna” omawiana przez Rawlsa ma stanowić element owej „powinności”, czy treść jego wyznaczać będzie „równość”, to zasięg „rozumu publicznego” z pewnością nie będzie już powszechny, skoro zostanie związany z grupami pretendentów do orzekania o treści norm i ich stosowania oraz z orzekającymi o ich treści i stosującymi je. „Zwykłym obywatelom” ma wystarczać „kultura podłoża”, rozumiana jako *kultura społeczeństwa obywatelskiego*, która w *demokracji* nie kieruje się *jakąś jedną zasadą czy centralną polityczną lub religijną ideą*. W demokracji, którą Rawls niezmiennie traktuje niby rzecz, a nie mechanizm, jako przedmiot raczej niż zbiór procedur gwarantujących decydującą rolę ilościowej większości, „liczne i różnorodne stowarzyszenia, z ich wewnętrznym życiem, działają w obrębie prawa, które zapewnia wolność myśli i słowa oraz prawo do stowarzyszeń. Idea rozumu publicznego”, powtarza w końcu Rawls, „nie stosuje się do kultury podłoża z jej licznymi formami rozumu niepublicznego ani do żadnego rodzaju mediów”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 191–192.

Pomijając w tym miejscu zagadnienie, jak wytłumaczyć pojawianie się rozumu publicznego w sędziach, urzędnikach i ustawodawcach, jak dochodzi do wykształcenia powszechnie honorowanych „podstawowych wartości” i to tak politycznych, jak i moralnych, skoro nie są one obecne w „kulturze podłoża”, a nawet nie „wyrastają” z niepublicznego wszak rozumu stowarzyszeń, należy uświadomić sobie inne problematyczne elementy poszukiwań amerykańskiego filozofa. Rawls nie tylko nie wyjaśnia bowiem tych problemów, ale problematyzuje je jeszcze mocniej, gdy mówi, że każdy wyborca „w demokracji” winien w akcie wyborczym postępować tak, jakby był ustawodawcą, zatem jakby znał ideę rozumu publicznego, podstawowe wartości polityczne i moralne, gdyż tylko wówczas będzie w stanie odrzucić takich kandydatów, *którzy łamią zasady publicznego rozumu*, a nawet, że podobna ich dyspozycja (nie będąca jednak obowiązkiem prawnym), o ile jest to dyspozycja szczerza i rozpowszechniona, stanowi jeden z politycznych i społecznych *korzeni demokracji i jest niezbędna do zachowania jej siły i żywotności*. Podobne uwagi krytyczne można sformułować pod adresem tezy Rawlsa, iż: „obywatele są **rozsądni**, gdy postrzegając siebie nawzajem jako wolnych i równych w wielopokoleniowym systemie społecznej wspólnoty, wyrażają gotowość, by zaoferować **uczciwe** warunki współpracy zgodnie z koncepcją polityczną, którą uważają za najrozsądniejszą, oraz gdy godzą się działać na tych warunkach nawet, w szczególnych sytuacjach, kosztem własnych interesów, ale tylko wtedy, gdy inni obywatele także akceptują te warunki” (wyr. B.Sz.)<sup>12</sup>. Jakie są jednak podstawy uczciwości, stanowiącej wszak przesłankę rozsądku obywateli i miarę proponowanych warunków współpracy?

Pytanie to (a zwłaszcza ewentualna na nie odpowiedź) ma – podobnie jak poprzednie – tym większe znaczenie, że Rawls formułuje następujący wniosek: kiedy istnieje zgoda co do podstaw konstytucji i kwestii elementarnej sprawiedliwości, wszyscy zaś powołani do tego urzędnicy państwowi kierują się publicznym rozumem, a wszyscy rozumni obywatele myślą o sobie jako o idealnych ustawodawcach kierujących się publicznym rozumem, legalne ustanowienia wyrażające opinię większości stają się legitymizowanym prawem. Być może nie każdy uzna je za najrozsądniejsze czy najwłaściwsze (istnieją zatem miary rozsądku związane z uczciwością opartą na „pozaindywidualnych kryteriach” czy należy wiązać „rozsądek” wyłącznie z tym, co „partykularnie odczuwane”?), *lecz jest ono politycznie (moralnie) wiążące dla obywateli i jako takie winno być zaakceptowane*. Mimo że nie wszyscy uznają za „najrozsądniejsze” *legalne ustanowienia wyrażające opinię większości* i jako takie stające się *legitymizowanym prawem*, to ustanowienia te są politycznie, czyli moralnie, wiążące dla każdego. Rozsądek obywatelski, którego miarą jest gotowość oferowania uczciwych warunków współpracy zgodnie z koncepcją polityczną uznaną przez jednostkę za najrozsądniejszą politycznie, to nie tylko zdanie zawierające przynajmniej ślad

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 193–194.

błędu logicznego, ale także wskazujące na podstawę współbycia obywateli; podstawę jednak, którą można chyba nazywać „zasadą racjonalnego współdziałania”, zestawia Rawls z legalnym ustanowieniem odzwierciedlającym opinię większości, rezygnując w ten sposób z „rozsądku obywatelskiego” jako zasady głównej i albo zastępując go opinią większości, albo też – co pozwala na dalsze poszukiwania – łącząc go tylko z większością (jak jednak wówczas wytłumaczyć zarzut niektórych, że rozwiązanie legalnie przyjęte nie było „najrozsądniejsze”?). W każdym razie wydaje się, że Rawls próbuje rozwikłać ten problem przyjmując nastawienie czysto proceduralne, mówi bowiem: „Każdy stwierdzi, że wszyscy wypowiedzieli się i zagłosowali przynajmniej rozsądnie, a zatem wszyscy kierowali się publicznym rozumem i uszanowali obowiązek obywatelski”<sup>13</sup>. Ostatni związany jest z honorowaniem legalnie ustanowionych rozwiązań, zyskujących walor legitymizowanego prawa, jak jednak uzasadnić „głosowanie rozsądne” i kierowanie się publicznym rozumem? Można to uczynić, wraz z Rawlsem, przez odniesienie do „zasady współdziałania”, tłumaczącej pozostawanie we wspólnocie jednostek, bo opartej na wzajemności, na kryterium, które „nie jest zwykle spełniane, gdy odmawia się podstawowych wolności”<sup>14</sup>. Tym samym Rawls sugeruje, że w rozsądnej koncepcji politycznej każdej jednostki musi się znajdować respekt dla podstawowych wolności, wciąż jednak nie odpowiada na pytanie, skąd każda jednostka czerpie wiedzę o „podstawowych wolnościach”, jak nie odpowiedział, skąd sędziowie, urzędnicy i ustawodawcy czerpią wiedzę o podstawowych wartościach moralnych i politycznych zarazem.

Mimo tego zaniechania, Rawls głosi – jak się wydaje – jednoznacznie, że podstawowe wolności i podstawowe wartości istnieją, a nawet, że są znajdowane i posiadają uzasadnienie poza rozległymi doktrynami. Ponieważ idea publicznego rozumu na najgłębszym poziomie wyznacza podstawowe wartości polityczne i określa sposób rozumienia relacji politycznej, ci, którzy sądzą, że fundamentalne zagadnienia polityczne powinny być rozstrzygnięte według, ich zdaniem, najlepszych racji, zgodnych z ich ideą jedynej prawdy – zawierającej nadrzędną doktrynę religijną bądź świecką – nie zaś zgodnie z racjami, które mogą być wspólne wszystkim wolnym i równym obywatelom, odrzuca oczywiście ideę publicznego rozumu. Wciąż jednak pozostaje otwarte pytanie o racje, które mogą uzasadnić wydzielenie racji wspólnych wszystkim wolnym i równym obywatelom i racji, które ten zasób przekraczają; wciąż otwarte jest też pytanie o to, skąd ów pierwszy zasób pochodzi, jaka jest racja ostateczna tłumacząca jego powszechne występowanie w umysłach jednostek. Rawls powiada nadto: liberalizm polityczny postrzega owo dążenie do osiągnięcia całej prawdy w polityce jako niezgodne z obywatelstwem demokratycznym i ideą legitymizowanego prawa, jakby chciał zdyskredytować stanowisko tych wszystkich, którzy wyprowadzają racje

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 195.

<sup>14</sup> Tamże, s. 196.

z nadrzędnych doktryn religijnych bądź świeckich i pragną je zastosować w dyskursie publicznym, zatem także tych, którzy na tego rodzaju doktrynach pragną oprzeć uzasadnienie powszechności treści wiedzy występującej w ludzkich umysłach<sup>15</sup>.

Warto odnotować, że sygnalizowany problem nie był obcy Locke'owi; że także ten myśliciel zmuszony był wskazać racje powszechności normatywnych treści występujących w umysłach ludzi i uczynił to odwołując się do stanowiska konceptualnego w sposobie traktowania o źródle uniwersaliów, do koncepcji normy prawnonaturalnej znanej każdemu umysłowi, ale też przez każdy umysł konstruowanej, a nie relacjonowanej do jakiegoś „momentu metafizycznego”, uprzednio przez ów umysł rozezanego. Wydaje się, że Rawls nie zna lub nie chce stosować rozwiązania Locke'a; że – opierając się na obcej Locke'owi, a typowej dla późniejszych liberałów konstrukcji – wskazuje na istnienie jakichś treści normatywnych honorowanych w niewyjaśnialny sposób przez jednostki z pewnością, przynajmniej w hipotetycznym stanie natury, abstrahujące od tego, co partykularne. Rawls nie rozwiązuje problemu nawet wówczas, gdy w późnej pracy omawia zagadnienie treści publicznego rozumu. Powtórzywszy po raz kolejny, że: „obywatel uczestniczy w publicznym rozumie wtedy, gdy w obrębie tego, co uważa za najrozsądniejszą koncepcję sprawiedliwości, rozważa koncepcję, co do której można rozsądnie oczekiwać, że zawarte w niej wartości polityczne mogłyby zostać zaakceptowane przez innych jako wolnych i równych obywateli. Każdy z nas musi mieć zasady i wytyczne (zapytajmy po raz kolejny: dlaczego, z jakiego źródła bijące?), do których odnosimy się w taki właśnie sposób”<sup>16</sup>. Identyfikacja tych politycznych zasad i wytycznych prezentowana w *Teorii sprawiedliwości* w koncepcji „sytuacji pierwotnej” nie jest już dla Rawlsa najrozsądniejsza. Treść publicznego rozumu ma pochodzić: „od rodziny koncepcji sprawiedliwości, a nie tylko z jednej z nich. Istnieje wiele liberalizmów i związanych z nimi praw, a więc wiele form publicznego rozumu wyznaczonych przez rodzinę rozumnych koncepcji politycznych, zawierających listę pewnych podstawowych praw; przyznających szczególnie priorytet tym prawom, wolnościom i szansom, szczególnie w stosunku do roszczeń dobra wspólnego i wartości perfekcjonistycznych, wreszcie zakładających podjęcie kroków w celu zapewnienia wszystkim obywatelom odpowiednich wszechstronnych środków umożliwiających czynienie efektywnego użytku z wolności”<sup>17</sup>. Rozumność wiązana jest wyraźnie ze stanowiącymi już teraz „rodzinę” stanowiskami liberalnymi i wpisanymi w nie koncepcjami sprawiedliwości; choć Rawls utrzymuje, że: „czymkolwiek jest sprawiedliwość i bezstronność, jest ona jedna”, to zarazem dodaje, że nawet liberalizm polityczny „nie usiłuje ustalić raz na zawsze publicznego rozumu w formie jednej wybranej koncepcji sprawiedliwości”.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 196–197.

<sup>16</sup> Tamże, s. 200.

<sup>17</sup> Tamże, s. 200–201.

dopuszczając w końcu nie tylko dyskursywną koncepcję legitymacji Habermasa, ale także (nawet) „katolickie poglądy na dobro wspólne i solidarność, gdy wyrażane są w kategoriach wartości politycznych”<sup>18</sup>.

Rawls sytuuje się między skrajnie relatywistycznym stanowiskiem Rorty’ego i rozwiązującym zagadnienie, choć nie ostatecznie, stanowiskiem MacIntyre’a. Ten ostatni zdaje się odrzucać propozycję Rorty’ego, by uznać swobodną samokreację jednostki przez kreację własnego, partykularnego języka, nieprzekładalnego na język innych samokreujących się jednostek; zdaje się przyjmować, że indywidualność każdej jednostki jest konkretnym tworem społecznym, że każda próba kreowania siebie podejmowana jest, wbrew Rorty’emu, przez jednostkę jako istotę już w pewnym stopniu ukształtowaną przez wspólnoty zakorzenienia i ich rozmaite tradycje, że zatem zakres metodologicznego indywidualizmu jest bardziej ograniczony niż zwykli przyjmować liberałowie. Cnoty, o których wspomina się w tradycji Arystotelesowskiej, do której odwołuje się MacIntyre, nie poddają się prostemu indywidualnemu wyborowi, jak nie jest rzeczą wyboru „natura jednostki” ani nawet jej tożsamość. W tradycji tej, w tej jej wersji, którą przyjmuje MacIntyre, kluczową rolę ogrywa język, w którym mówimy o sobie i którego – wbrew Rorty’emu – nie tworzymy dla siebie; język, którego słowa zyskują znaczenie nie w następstwie arbitralnych decyzji jednostki, lecz dzięki tradycyjnie ukształtowanym praktykom społecznym, w których uczestniczą jednostki, tak że zrozumienie znaczenia i roli danego słowa wymaga ujęcia go w perspektywie praktyk, z których każda ma swoją historię. Dlatego MacIntyre przekonuje, że świadomość własnej tradycji, historii własnej wspólnoty, jest warunkiem koniecznym jednostkowej samoświadomości. Świadomość własnej tradycji umożliwia ponadto stawianie pytań o jej treść, czynność będącą warunkiem racjonalnej, toczącej się w ramach danej tradycji debaty dotyczącej celów życia i środków ich osiągnięcia, a nawet definiowania wspólnego dobra. Tradycje są jednak różne, ich warunkujące świadomość treści są odmienne, wydaje się więc, że rozmaite będą także „racjonalne debaty”. MacIntyre próbuje jednak dowodzić istnienia zasad racjonalnej akceptacji twierdzeń w ramach różnych tradycji: w historii danej tradycji, w procesie historycznego kwestionowania, uzasadnialne są te twierdzenia, które wykazały swą wyższość wobec historycznych poprzedniczek. Chronologicznie pierwsze zasady epistemologiczne danej wspólnoty nie mogą jednak uzyskiwać podobnego uzasadnienia: muszą być samooczywiste i samouzasadniające się<sup>19</sup>. „Absolutystyczna” idea ostatecznej prawdy zostaje zanegowana, wymagałaby bowiem uznania istnienia jakiegoś niezdeterminowanego wspólnotowo przedmiotu poznania. Odrzucona zostaje także Hegłowska idea finalistyczna, bo żaden umysł wspólnotowo uwarunkowany nie jest w stanie w oparciu o własne kategorie stwierdzić ostatecznego waloru swego

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 200–203.

<sup>19</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 416.

poznania. MacIntyre odrzuca dwie wpływowe propozycje rozwiązania problemu relatywizmu. Przyjąwszy negowaną przez wielu, nie tylko przez Poppera, perspektywę historycystyczną głosi, że to, co racjonalne, odwieczne i logiczne jest historyczne i przygodne: wszelka racjonalność i uniwersalność winna być ujęta jako lokalna i racjonalna wyłącznie w ograniczonych ramach tradycji, w której się zrodziła (teza ta ma, oczywiście, kapitalne znaczenie dla rozważań dotyczących uniwersalnego waloru takich pojęć i zjawisk, jak demokracja czy prawa człowieka). Tym samym zawieszeniu ulega inna jeszcze pretensja racjonalistyczna, by badania prowadzone na płaszczyźnie semantycznej i epistemologicznej zmuszały do zaakceptowania odpowiednich konsekwencji moralnych i politycznych. Uwaga ta dotyczy także pretensji Hegla, Kojeve'a i Fukuyamy, którzy na różne sposoby dowodzili istnienia logicznego kresu historycznego rozwoju.

Relatywizm przekroczony w planie jednostkowym przez otwarcie jednostki na właściwy jej kontekst wspólnotowy, na tradycje uwzględniające historyczny i kulturowy wymiar, przy zachowaniu „relatywizmu wspólnotowego”, nie wpisywanego już w szersze, absolutystyczne uogólnienia ani w finalistyczne perspektywy, a jednak także przekroczony dzięki ukazaniu uwarunkowania każdego podmiotu poznającego treściami narracji właściwych jego wspólnotcie, to stwierdzenie, które zdaje się oddawać istotę stanowiska MacIntyre'a; stanowiska odmiennego nie tylko od tego, które właściwe jest Rawlsowi, jednak honorującego tradycyjną (choć treściowo odmienną) opcję racjonalistyczną, ale różnego także od stanowiska Rorty'ego i wielu tzw. postmodernistów, którzy – podobnie jak MacIntyre i Rorty – oddalają tezę liberalistów o istnieniu jakiejś uniwersalnej, „obiektywnej” racjonalności. Tezę, która utrudniała realizację pewnego istotnego projektu demokratycznego, przypisywanego zazwyczaj Janowi Jakubowi Rousseau, a prowadzącego do wyzwolenia jednostki od dawnych korporacyjnych wspólnot gwoili ułatwienia identyfikacji indywidualnej, partykularnej zatem woli z „wolą powszechną” (wolą, zwróćmy uwagę, która miała być jedynym źródłem powszechnie obowiązujących norm prawnych, a nie „powszechnym rozumem”, jak zdawali się sądzić myśliciele klasycy) oraz umocnienia jego pozycji przez przyznanie mu praw: wolności i uprawnień jako wstępnych przesłanek realizowania przez nią obywatelskich powinności. Ów demokratyczny projekt miał prowadzić do spustoszenia albo „oczyszczenia” rozległej przestrzeni rozciągającej się między jednostką i zdolnym kreować swą „powszechną wolę” państwem. Przestrzeni, którą dotąd zapełniały rozliczne naturalne i tradycyjne ciała pośredniczące, w których jednostki nabywały tożsamość, zyskiwały wiedzę o powszechnie akceptowanych a nie pochodzących od państwa (nie orzeczonych przez „wolę powszechną”) normach postępowania i wzorcach obyczajowo-moralnych, wreszcie o treści powszechnie akceptowanych przeświadczeń. Przestrzeni tak istotnej dla komunitarystów, nie tylko dla wspomnianego już MacIntyre'a, ale także m.in. dla Michaela Walzera, zwracającego uwagę, że wkrótce po Wielkiej Rewolucji Francuskiej, w trakcie której

usiłowano realizować ów projekt Rousseau, liberałowie i demokraci, spadkobiercy jej ideałów, „zaczęli stopniowo doceniać znaczenie cząstkowych stowarzyszeń, które spełniały ową pustą przestrzeń. dostrzegając w nich formy artykulacji jednostkowych interesów i przekonań oraz traktując je jako szkołę demokracji”<sup>20</sup>. Stowarzyszenia te jednak – dodajmy – pojawiały się w innej roli niż dotąd; ich istota, przynajmniej w ujęciu przedstawicieli obu wspomnianych opcji, była już różna od ciał pośredniczących znajdowanych w zhierarchizowanych i „organicznych” w jakiejś mierze społeczeństwach przedrewolucyjnych, bowiem „cząstkowe stowarzyszenia”, o których tak wiele pisał de Tocqueville, traktując je jako struktury użyteczne dla przechowania niejakiego zróżnicowania w procesie demokratyzacji prowadzącej nieuchronnie do negacji różnorodności, były już „ciałami sztucznymi”, nie tradycyjnymi ani nie naturalnymi; ciałami, które z pewnością ułatwiają wypracowywanie „mechanizmów demokratycznych”, a nawet wzmacniają „postępy demokratyzacji”, lecz nie jest oczywiste, czy – na podobieństwo dawnych struktur – ułatwiają rozeznawanie wspólnej, by nie rzec powszechnej wiedzy, choćby o „substancjalnych kryteriach” pozwalających na waloryzowanie treści norm prawnych. Budowanie owych struktur pośredniczących, głównych składowych „stowarzyszeń” raczej niż „wspólnot”, o których na przełomie XIX i XX wieku wspominali Durkheim i Tönnies, pisząc o nowym rodzaju więzi społecznych, dokonywało się przecież „od strony jednostek”, a nie w oparciu o to, co tradycyjne lub naturalne. Niejako z konieczności zatem dochodziło do ich tworzenia gwoili wzmocnienia jednostkowych pretensji i aspiracji, ostatecznie gwoili umocnienia pozycji jednostki, wsparcia jej autonomii, by nie rzec gwoili przechowania jej partykularności albo partykularności sztucznie wykreowanej grupy o analogicznych zainteresowaniach lub przeświadczeniach. Ma tedy rację Walzer, gdy pisze, że: „koegzystencja silnych grup i wolnych jednostek [...] jest trwałym znamieniem nowoczesności”<sup>21</sup>, warto jednak pamiętać, że siła owych grup od XVIII wieku, od doby oświecenia, nie opierała się już na czynnikach tradycyjno-naturalnych, lecz raczej na innym walorze, który można nazwać „indywidualistycznym”.

W ostatnich dwóch stuleciach odrywania się społeczeństw od tradycji nie tylko poszerzała się „refleksyjność społeczna”, której istotą jest filtrowanie przez jednostki różnych informacji istotnych dla ich sytuacji życiowej i rutynowe działanie na podstawie tego procesu filtrowania, ale także zanikała ta „wersja demokracji”, którą mieli na względzie liberałowie i demokraci wspomniani przez Walzera, mianowicie „demokracja liberalna”, definiowana np. przez Webera i Bobbio przez system reprezentacji, jako forma rządów cechująca się regularnie rozpisywanymi wyborami, powszechnym prawem głosowania, wolnością sumienia i powszechnym prawem do ubiegania się o urząd albo do tworzenia organizacji politycznych. Ten rodzaj demokracji, odnoszony

---

<sup>20</sup> M. Walzer, *O tolerancji*, tł. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 104.

<sup>21</sup> Tamże, s. 107.



zwykle do pluralizmu i wyrażania rozmaitych interesów, zanika, niezależnie bowiem od wpisanego weń napięcia między uprawnieniami jednostek i wolą powszechną, między „atomizującym momentem liberalnym” i „scalającym momentem demokratycznym”, istotnie osłabiają go tendencje charakterystyczne dla „ponowoczesności”. Z jednej strony Walzer notuje wzrost znaczenia takiego ponowoczesnego projektu, który w inny sposób ujmuje zagadnienie tolerancji niż w demokracji liberalnej (ze względu na nowe rodzaje odmienności, zwłaszcza grup imigranckich, których członkowie doświadczają czegoś, co można by scharakteryzować jako życie bez wyraźnych granic i bez trwałych czy jednorodnych tożsamości, nazwać „odmiennością rozproszoną”, odrywaniem się od swoich zaściankowych uwikłań bez asymilowania się w nowym środowisku, bez przyswajania sobie wspólnej tożsamości), z uwagi na potrzebę „składania” przez jednostki własnych jaźni z różnorodnych tożsamości albo – inaczej – z uwagi na dominację „jaźni podzielonych”, nie mających już własnych, jednorodnych, także narodowych identyczności<sup>22</sup>. „Ten ponowoczesny projekt unicestwia wszelkie formy wspólnej tożsamości i wzorcowych zachowań: toruje drogę społeczeństwu, w którym zaimki w liczbie mnogiej, „my” i „oni” (a nawet zaimki mieszane „my” i „ja”), nie mają stałego odniesienia: kieruje się w stronę całkowitej pełni jednostkowej wolności”<sup>23</sup>. Po kilku generacjach realizujących ów ponowoczesny projekt jednostki coraz wyraźniej zrywają nawet więzi rodzinne i budują swoje „jaźnie” z fragmentarycznych pozostałości dawnych kultur i religii [...]. Stowarzyszenia tworzone przez owe jednostki o samodzielnie ukształtowanej lub kształtującej się tożsamości będą zapewne jedynie doraźnymi sojuszami, które mogą bardzo łatwo się rozpaść, gdy tylko pojawią się inne, bardziej atrakcyjne możliwości. Czy w takich okolicznościach tolerancja i nietolerancja nie ustąpią miejsca czysto osobistym sympatiom i awersjom? Czy pozostaną jeszcze jakieś znaki, które umożliwić będą rozpoznawanie grup, także politycznych? Czy dawnych sporów publicznych i politycznych konfliktów dotyczących tego, kto ma być tolerowany i jak daleko powinna sięgać tolerancja, nie zastąpią teraz prywatne melodramaty? Skoro bowiem bliźni – owi inni – nie będą się pojawiali w łatwo rozpoznawalnych kostiumach, nasze reakcje nie będą miały stałego wzorca, orzeka autor zaliczany do środowiska komunitarystów; albo inaczej: nikt już nie będzie zachowywał tożsamości, dzięki czemu każdy stanie się obcy, bo nikt już nie będzie obcym: jeżeli bowiem nie doświadczamy tożsamości w jakiejś wyrazistej postaci, to jesteśmy nawet w stanie rozpoznać inności<sup>24</sup>.

Projekt ponowoczesny nie usuwa tedy projektu nowoczesnego, kojarzonego z typem demokracji liberalno-demokratycznej; ów wcześniejszy projekt zapowiada bowiem projekt ponowoczesny, dopełniający go jedynie, choć z pewnością uzasadniający przekraczanie kolejnych granic znanych „oświeceniowemu projektowi

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 107–108.

<sup>23</sup> Tamże, s. 109.

<sup>24</sup> Tamże, s. 108–110.

modernistycznemu” i jako taki niosący znane Walzerowi zagrożenie, związane ze znoszeniem jednej z granic, mianowicie „nieodzownego tła historycznego”, a polegający na prawdopodobieństwie tworzenia *coraz bardziej powierzchownych jednostek i radykalnie zubożonego życia kulturalnego*. Znosząc nawet ten rodzaj „słabej wspólnotowości”, o której wspominało de Tocqueville’em, projekt ponowoczesny prowadzi do zakwestionowania wszelkiej identyfikacji; przekracza on zatem najważniejsze bodaj ograniczenie ostrożnych a osłabiających zagrożenia demokratyczne projektów nowoczesnych, kwestionując potrzebę istnienia *stałego napięcia między jednostką a grupą, między obywatelem państwa a członkiem grupy* choćby gwoli umocnienia respektu dla odmienności jednostkowej gwarantowanej przez „prawa podmiotowe”. Dzieje się tak, ponieważ ponowoczesność wymaga nie tego napięcia, lecz raczej stałego napięcia „między nią samą a nowoczesnością: między obywatelami państwa i członkami grup z jednej strony a wewnątrz podzieloną jaźnią i kulturą obcością z drugiej”. Proces ten postępuje, mimo że – jak zauważa Walzer – „radykalna wolność jest rzeczą mało pociągającą, jeśli nie istnieje w świecie, który stawia jej znaczący opór”<sup>25</sup>. W końcu, nawet realizowanie nowego, ponowoczesnego modelu tolerancji z pewnością nie zapewni „społecznej harmonii”; umocni raczej różnorodność i partykularyzmy, nie da zaś tego, co mogłoby stanowić powszechny zasób wiedzy jednostek, uzasadniający istnienie więzi je łączących. Wprawdzie tolerancja „kładzie kres prześladowaniom i bojaźliwości, ale nie jest ona kluczem do społecznej harmonii. Grupy, które od niedawna korzystają z przywilejów tolerancji, jeśli istotnie charakteryzują się odmiennością, również nie będą stroniły od konfliktów i będą starały się uzyskać polityczną dominację”<sup>26</sup>, dlatego konieczne się staje pilne wskazanie przynajmniej rudymenarnych zasad, które także one winny honorować, o ile ma trwać podobna harmonia. Być może jedynym wyjściem pozostaje nauczanie elit obecnie rządzących i przyszłych przynajmniej „sposobów dochodzenia do porozumienia”. Ta „praktyczna, demokratyczna wiedza” staje się w ujęciu niektórych autorów jedyną możliwą „wiedzą powszechną”, przynajmniej jedyną z możliwych do uzyskania.

Anthony Giddens, zwracając za Fukuyamą uwagę na zagrożenia niesione przez tradycję demokratyczno-liberalną opartą na uprawnieniach jednostkowych, zmierza w analogicznym kierunku, co Walzer. Giddens przywołuje tezę Fukuyamy (*że myśl nowoczesna nie stawia barier przyszłej nihilistycznej wojnie przeciwko demokracji liberalnej prowadzonej przez tych, którzy wychowali się w jej łonie, że – co więcej – relatywizm jako doktryna, która utrzymuje, że wszystkie wartości są względne, i która atakuje wszystkie „uprzywilejowane perspektywy” – musi ostatecznie podkopać także wartości demokracji i tolerancji, gdyż jest on bronią, którą można skierować wybiórczo na wyselekcjonowanych wrogów; wypala on bowiem, nie wybierając,*

<sup>25</sup> Tamże, s. 112–113.

<sup>26</sup> Tamże, s. 121.

wybija co do nogi nie tylko „absolutyzmy”, dogmaty i pewności tradycji zachodnich, ale także unicestwia nacisk kładziony przez tę tradycję na tolerancję, różnorodność i wolność myśli) i wskazuje, że „kwestia nihilizmu jest alarmująca”, niewykluczone bowiem, że rację mają neokonserwatywni krytycy relatywizmu, zwracający uwagę, że „zniszczenie tradycyjnych cnót prowadzi do fundamentalnego i być może nie dającego się naprawić rozkładu solidarności społecznej”<sup>27</sup>; solidarności trudnej do obrony na gruncie dominujących propozycji racjonalności lub rozumności, choćby komunikacyjnej zaledwie postulowanej przez Habermasa, które uchodzą za kluczowe dla najbardziej dziś popularnej propozycji liberalnej; propozycji dominującej we współczesnej filozofii polityki.

---

<sup>27</sup> A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tł. J. Serwański, Poznań 2001, s. 122–123.



Протоиерей Владимир Башкиров

## СМЕРТЬ ЧЕЛОВЕКА В СВЯТООТЕЧЕСКОМ ПРЕДАНИИ: МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТЫ

### I. Метафизический аспект смерти

В одном из недавно изданных сборников изречений монахов пустынноиков под несколько забавным названием «Отцы – пустынноики смеются» я прочитал замечательное высказывание о смерти, одновременно простое и глубокое. Вот оно:

«Авва Афанасий был при смерти. Врачу, который уверял его, что у него нет ничего серьезного, он сказал:

– Какая удача! Я умираю в добром здравии»<sup>1</sup>.

На первый взгляд может показаться, что старец непомерно бравирует и похвалается своим бесстрашием, но на самом деле он, пусть и в несколько парадоксальной форме, высказывает чисто христианское отношение к феномену смерти: «Смерти не следует бояться, потому что ее нет!».

Этой жизнеутверждающей библейской идеей смерти проникнуто практически все богословское наследие Церкви, от раннехристианской письменности и вплоть до нашего времени.

---

<sup>1</sup> *Отцы – пустынноики смеются*. Москва, 1996, с. 28. *Примечание автора*. Для удобства пользования справочный материал расположен постранично. В ряде русскоязычных репринтных изданий указываются только выходные данные оригиналов.

## 1. Смерть в Ветхом Завете

1.1. В Ветхом Завете смерть (*mawet* – угасание жизни) воспринимается вполне реалистично. Бог дает Свою жизненную силу (*ruach*) лишь на ограниченное время (3 Цар. 17, 17; Иов. 34, 14). Тело человека, как созданное из праха, возвращается в землю, а дух его возвращается к Богу, Который дал его (Пс. 145, 4; Эккл. 12, 1–7). Жизнь человеческая коротка и быстро проходит (Ис 40, 6; Пс. 38, 5–7; 89, 4–6; 102, 15–16; Иов. 14, 1–2; Эккл. 3,2), ибо «дней наших – семьдесят лет, а при большой крепости – восемьдесят лет, и самая лучшая пора их – труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим» (Пс. 89, 10). Однако на деле жизнь оказывалась гораздо короче – около 30 лет у мужчин и еще меньше у женщин, в связи с родами и высокой детской смертностью. Считалось счастьем умереть в старости, «насыщенным» днями (Быт. 25, 8; Иов. 42, 17; ср. Втор. 34, 7).

Ветхий Завет не нашел ответа на вопрос, как быть с преждевременной смертью? Ведь для того, чтобы жизнь раскрылась полностью, требуется время. Сам человек мог сделать немного, например, не отпускать новобрачных на войну (Втор. 20, 7; 2 Цар. 18, 33). А в остальном, оставалось скорбеть и уповать на всемогущество Божие, которое иногда себя проявляло. (3 Цар. 17, 17–24; 4 Цар. 18–37; 4 Цар. 20, 9–11).

1.2. Смерть, неумолимую и безжалостную, Израиль не воспринимал как самостоятельную сверхъестественную силу. Ею пользуется Бог, поражая (евр. *nkh*) людей. Так Господь поражает жестокого и злого нравом Навала (1 Цар. 25, 3, 25, 38), Озу, дерзновенно простершего свою руку к ковчегу Божию (2 Цар. 6, 6–7), Содом и Гоморру (Быт. 19, 24); первенцев в земле Египетской (Исх. 12, 29); Дафана, Авирона и людей Корея (Чис. 16, 19–25); посылает моровую язву на израильтян за народную перепись (2 Цар. 24, 15–25) и др. Попытка приблизиться к Богу чревата смертью (Исх. 19, 16–25; 33, 5, 20–23; Лев. 16, 1; Ис. 6, 5). В общем, Бог Яхве умерщвляет и оживляет, поражает и исцеляет, и никто не может избавиться от Его руки (ср. Втор. 32, 39). Он низводит в преисподнюю и возводит (1 Цар. 2, 6); Его могущество изумительно: «Скроешь лицо Свое – мнутяся, отнимешь дух – и все умирают и в персть свою возвращаются» (Пс. 103, 29). Любое приближение к Нему уже таит в себе смерть (Исх. 19, 16–25; 33, 5, 20–23; Лев. 16, 1. Ис. 6,5).

Смерть как орудие возмездия Божия проявляет себя через болезни, боли, гонения, одиночество, нужду, страх, богооставленность, и угрожает жизни как отдельного индивидуума, так и целого общества людей (ср. Пс. 6, 5–9; Пс. 21, 12–22; Пс. 29, 2–4; Пс. 37; 59, 3–5; 78, 1–5). Пророки дерзновенно могли объявить целый город или целую страну повергнутыми в прах, хотя в момент пророчества эти места были процветающими и им, казалось, ничто не угрожало. Такое

пророчество Исаия изрекает о Сионе (Ис. 1, 21–23), а пророк Амос – о доме Израилевом (Ам. 5, 1–2)<sup>2</sup>.

1.3. Смерть в Ветхом Завете связана с преисподней или шеолом, который находится в недрах земли и является общей могилой всего человечества. Сойти в шеол или быть погребенным означало стать жертвой могущественной силы смерти. И хотя с шеолом связывалась идея о жизни после смерти, существование в этом царстве теней было безысходным, поскольку смерть является результатом греха и наказанием за грех (Быт. 2–3; Прем. 1 13–16; 2, 22–24)<sup>3</sup>.

Однако во времена Маккавеев<sup>4</sup> в связи с борьбой с иноземным порабощением отношение к смерти меняется, и в первой книге Маккавеев впервые в Ветхом Завете смерть героизируется (1 Мак. 13, 25–30). С этого времени постепенно развивается идея ожидания воскресения умерших, высказанная уже в книге пророка Даниила (Дан. 12–13; Ср. 2 Мак. 7, 9, 14). Она подхватывается затем в еврейской апокалиптике, письменности мудрых Израиля (Сир. 15, 6; Прем. 2, 23) и в сочинениях книжников, близких к фарисейской партии (Деян. 23, 8)<sup>5</sup>.

## 2. Смерть в Новом Завете

2.1. В Новом Завете, смерть человека рассматривается через призму крестной смерти и воскресения Иисуса Христа. Бессмертие принадлежит только Богу (1 Тим. 6, 16), и люди, естественно, боясь смерти (Мф. 4, 16; Евр. 2, 15). Но поскольку Бог является животворящим источником всякой жизни (Рим. 4, 17), то смерть могла появиться только в результате отрешения человека от Бога, что и произошло с Адамом (Рим. 5, 15, 17–18; 1 Кор. 15, 22) и что повторяется в жизни всех людей (Рим. 6, 23; Евр. 9, 27). Таким образом, смерть овладевает человеком не только в конце его телесной жизни, но господствует в нем всю его жизнь. Это так называемое плотское мудрование, нравственная или духовная смерть (Рим. 8, 6; 1 Ин. 3, 14), ибо грех, порождающий смерть и являющийся её жалом, живет в человеке вопреки Божественному закону (Рим. 7, 9; 1 Кор. 15, 56; Иак. 1, 15). Потому диавол, от которого грех, называется в Писании имею-

<sup>2</sup> W. Dietrich, *Vollenweider Samuel. Tod. II. Altes und Neues Nestament. Theologische Realenzyklopaedie*. Band 33. Walter de Gruyter. Berlin–New York, 2002. S. 582–583.

<sup>3</sup> J. Finkenzeller. *Tod. Lexikon der katholischen Dogmatik*. Herder. Freiburg im Breisgau, 1991. S. 509.

<sup>4</sup> См. историческую справку о семействе Маккавеев: Никифор, архимандрит. *Маккавеи. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия*. Москва, 1891. С. 446–447).

<sup>5</sup> A. Sand, *Tod, Sterben. Biblisch. Lexikon des Mittelalters*. Band 8. Verlag J. B. Metzler. Stuttgart; Weimar, 1999. S. 823.

щим державу смерти (Евр. 2, 14), а сама смерть считается демонической силой (1 Кор. 15, 26–27; Откр. 6, 8; 20, 13–14).

2.2. Новый Завет свидетельствует о том, что Христос, который не должен был умирать, ибо был безгрешен, вступил в область смерти, смирил Себя, быв послушным даже до смерти и смерти крестной (Флп. 2, 7; 1 Кор. 5, 7; 1 Пет. 3, 18), и умер за нас (1 Фес. 5, 10; Ср. Мр. 10, 45; Рим. 5, 6; Евр. 2, 9). В Своем воскресении Он покорил диавола и смерть, и держит ключи ада и смерти (Евр. 2, 14–15; Откр. 1, 17–18). Затем Христос поправил власть смерти над уверовавшими в Него, т. е. теми, кто крестился во Христа (Рим. 6, 3–4) и умер с Ним для мира и греха (Рим. 7, 6; Гал. 6, 14; Кол. 2, 20). Христианин проходит через смерть во Христе и отделяется не от Бога, а от мира и от греха. Мир и грех умирают в нем, поскольку в верующем открывается жизнь Иисуса (2 Кор. 4, 10; 5, 14–15; Кол. 3, 3). Иными словами, Христос дарует жизнь или воскрешает из мертвых, причем не в конце веков, а в то же мгновение и немедленно. Все вверяющие себя Христу переходят от смерти в жизнь (Ин. 5, 24) и не увидят смерти во век (Ин. 8, 51–52), хотя весь мир уже пребывает в смерти (Откр. 3, 2) и движется ко второй смерти, как вечному отрешению от Бога (Откр. 20, 14)<sup>6</sup>.

Христиане остаются смертными, они умирают физически, но умирают во Христе (1 Фес. 4, 16) или почивают в Нем (Деян. 7, 60; Ин. 11, 11–14; 1 Кор. 7, 39; 15, 6, 18; 51; 1 Фес. 4, 13–15). Физическая смерть это тот последний враг, которого истребил Христос (1 Кор. 15, 26), однако эту победу дал нам в возможности, а сама смерть будет и далее поражать телесную жизнь конкретного индивидуума (Рим. 8, 9–11). Но у неё отнято жало, и она не может отлучить христианина от Христа, напротив, приближает его ко Христу (Рим. 8, 38–39; 2 Кор. 5, 1–10; Флп. 1, 20–21). Он, воскресший из мертвых, первенец из мертвых, призовет всех верующих к новой жизни, воскресит и преобразит их тела, и тогда дух и тело будут пребывать в полной гармонии (Ср. 1 Кор. 15, 20; Кол. 1, 12)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Понятие «вторая смерть» встречается во всем Священном Писании только в Откровении св. Иоанна Богослова, причем 4 раза (Откр. 2, 11; 20, 6, 14; 21, 8). Оно связывается с огненным озером, куда будут ввергнуты по Божию суду все, имена которых не обрелись в книге жизни, а также сама смерть и сам ад. Те же, кто сохранил верность Богу, избегнут второй смерти. Это выражение предполагает, что первой смертью является естественная смерть человека как конец его телесной жизни. отождествление второй смерти с огненным озером вписывается в апокалиптическую традицию соотносить последний суд с огнем (Ср. Иез. 38, 22; Мф. 25, 41; Откр. 14, 10). Предположительно, понятие «вторая смерть» являлось достаточно распространенным термином в некоторых кругах древнего иудаизма. Хотя этот термин и не находится в еврейских текстах до Откровения, что-то подобное встречается в Таргумах и в сочинениях ученого раввина Елиезера (D. M. Scholer. *Death, The Second. Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by W. A. Elwell. Baker Book House, 1992. P. 300–301).

<sup>7</sup> P. H. Davids. *Death. Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by W. A. Elwell. Baker Book House, Michigan, 1992. Указ соч. P. 300.



Отметим, что апостол Павел, говоря о конечной судьбе человека, четко различает три смерти: смерть физическую (Рим. 5, 12; 6, 21–23; 2 Кор. 1, 9–10), смерть духовную, т. е. смерть от греха, (Рим. 7, 10; 8, 6) и смерть вечную, когда наступает окончательное разлучение человека с Богом (2 Кор. 2, 15–16).

### 3. Смерть в доникейском богословии

3.1. Уже св. Иустин философ<sup>8</sup> (+ок. 165) учил о реальности и всеобщности смерти и видел в ней действие божественной педагогики<sup>9</sup>.

Ученик Иустина Татиан (+ок. 175)<sup>10</sup> в своей апологии *Речь против эллинов* видит причину смерти исключительно в свободе человека. Человек изобрел зло, причину смерти, и он же может это зло отвергнуть, обратившись к Богу<sup>11</sup>.

Афинагор (2-й век)<sup>12</sup> в своем трактате *О воскресении мертвых* подчеркивает аналогию сна и смерти и повторяет вслед за Гомером: «Сон и смерть суть близнецы»<sup>13</sup>.

Он рассуждает так: В смерти, как и во сне, прерывается жизненная деятельность души и тела. С пробуждением и воскресением эта аномалия уничтожается, сознание возвращается, и единение души и тела восстанавливается<sup>14</sup>.

3.2. А св. Ириней Лионский<sup>15</sup> (+ок. 202) первым из доникейских отцов увидел в смерти деятельное начало, обращенное к вечности: «Он (Бог) задержал

<sup>8</sup> См. подробнее об Иустине: В. Altaner, A. Stuiber. *Justinus, Patrologie*. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 1966. S. 65–71.

<sup>9</sup> Иустин философ. *Апология 1 (17). Раннехристианские отцы Церкви*. Брюссель: Изд. Жизнь с Богом, 1978. С. 288–289.

<sup>10</sup> См. подробнее о Татиане Сирийце: W. Cramer, P. Bruns. *Tatian der Syrer. Diatessaron. Lexikon fuer Theologie und Kirche*. 9. Band. Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 2006. S. 1274–1275.

<sup>11</sup> Татиан. *Речь против эллинов (11). Раннехристианские отцы Церкви*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. С. 379–380.

<sup>12</sup> См. подробнее об Афинагоре: *The Oxford Dictionary of the Church*. Edited by F. L. Cross, Oxford, 1985, p. 102–103.

<sup>13</sup> Киприан (Керн), архимандрит. *Антропология св. Григория Паламы*. Паломник, Москва, 1996. С. 94. // Гомер говорит о смерти и сне как о близнецах в связи с героической гибелью ликийского царя Сарпедона, убитого в схватке с Патроклом, ближайшим другом Ахилла, главного героя троянской войны // Гомер. *Илиада (Песнь XVI, 672)*. Перевод Н. Гнедича. Илиада – Одиссея. Художественная литература, Москва, 1967. С. 283).

<sup>14</sup> Н. И. Сагарда, проф. А. И. Сагарда, проф. *Полный корпус лекций по Патрологии*. Воскресение, Санкт-Петербург, 2004. С. 417.

<sup>15</sup> См. подробнее об Иринее Лионском: Православная Богословская Энциклопедия под редакцией А. П. Лопухина. Т. 5. Петроград, 1904. С. 1017–1021. // С. А. Федченков. *Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность*. Изд. Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2008. С. 522–563.

грех, полагая смерть и прекращая грех, и полагая ему конец чрез разрушение плоти, которая должна быть в земле, дабы человек, некогда переставая жить для греха и умирая ему, начал жить для Бога»<sup>16</sup>.

Эта мысль становится затем общей для святоотеческого предания. Так думал, например, Климент Александрийский (ок.+215)<sup>17</sup>, так утверждал и Тертуллиан (ок. 225)<sup>18</sup>. Грех Адама и Евы Тертуллиан считает причиной смертности людей<sup>19</sup>.

Св. Ипполит Римский (ок. 236)<sup>20</sup> заявлял об абсолютной неуничтожимости человеческих тел, которые только разлагаются на свои составные части, но не уничтожаются<sup>21</sup>.

3.3. Эту же идею разделял и другой известный церковный писатель 3-го века Ориген (+254)<sup>22</sup>.

Он, как и другие древнехристианские писатели, считал грех причиной смертности человеческого рода и понимал под кожаными одеждами (Быт 3, 21) нынешнее смертное тело человека: «Кожаные одежды суть та смертность, в которую облеклись Адам и Ева, осужденные за грех на смерть»<sup>23</sup>.

Св. Мефодий Олимпийский (+ок. 311)<sup>24</sup> видит в смерти действие божественной педагогики. Для человека лучше смерть, чем отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения<sup>25</sup>.

<sup>16</sup> Иринеи Лионский, свт. *Творения. 5 книг обличения и опровержения лжеименного знания*. Книга 3 (XXIII, 6). Паломник, Москва, 1996. с. 310.

<sup>17</sup> Климент Александрийский. *Строматы*. Книга 2, 19 (98). Изд. Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2003. С. 312. // Климент Александрийский. *Увещание к язычникам*. Глава 10 (С1). Изд. Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2009. С. 126. // См. подробнее о Клименте Александрийском: F. Drączkowski. *Klemens Aleksandryjski. Encyklopedia Katolicka*. Lublin, 2002. S. 98–102.

<sup>18</sup> См. подробнее о Тертуллиане: *Tertullian. Apologeticum*, herausgegeben von C. Becker. Koesel-Verlag, Muenchen, 1961. S. 14–18.

<sup>19</sup> Тертуллиан. *О душе*. Глава ЛII (2). Изд. Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2008. С. 127.

<sup>20</sup> См. подробнее об свт. Ипполите: N. Roy. *Hippolytus of Rome, St. New Catholic Encyclopedia*. V. 6. Thomson, 2003. P. 859.

<sup>21</sup> См. Макарий (Оксиюк), митр. *Эсхатология св. Ипполита Римского*. // *Эсхатология св. Григория Нисского*. Паломник, Москва, 1999. С. 100–101.

<sup>22</sup> Ориген. *О началах. Против Цельса*. Книга 3 (5), Вивлиополис, Санкт-Петербург, 2008. С. 327–328. // См. подробнее об Оригене: A. M. Ritter. *Dogma und Lehre in der Alten Kirche. Christentum und Wissenschaft bei Origenes. Handbuch der Dogma und Theologiegeschichte*. Band 1. Vandenhoeck und Ruprecht in Goettingen, 1999. S. 116–125.

<sup>23</sup> Киприан (Керн), архимандрит. *Антропология св. Григория Паламы*. Паломник, Москва, 1996. С. 125.

<sup>24</sup> Мефодий, сщмч. *Пир десяти дев или о девстве*. Речь 9, гл. 2. См. сборник: *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика*. Паломник, Москва, 1996. С. 115. // См. подробнее о Мефодии Олимпийском: Михаил (Чуб), архиеп. *Святой священномученик Мефодий и его богословие. Богословские труды*, № 10. Москва, 1973. С. 8–24.

<sup>25</sup> См. В. Н. Лосский. *Первородный грех. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Богословские труды*, № 8. Москва, 1972. С. 163.

#### 4. Свв. Василий Великий и Григорий Богослов о смерти

4.1. Как и более ранние богословы, свт. Василий Великий (+379)<sup>26</sup> считал, что причина смерти коренится в человеческой воле, которая предпочла вещество духу и иллюзию – реальности. «Адам...находясь под защитой Бога и наслаждаясь Его благами, скоро пресытился всем, и, как бы надмившись от своего пресыщения, умной красоте предпочел показавшееся прекрасным для плотских очей и выше духовных наслаждений поставил пресыщение чрева. Вскоре он стал вне рая, вне прежней блаженной жизни, сделавшись злым не по необходимости, но по безрассудству. Поэтому он, как согрешил по причине худого произволения, так и умер по причине греха. «Ибо возмездие за грех – смерть» (Рим. 6, 23). В какой мере удалился от жизни, в такой приблизился к смерти; потому что от Бога – жизнь, а лишение жизни – смерть»<sup>27</sup>.

Таким образом, первопричиной смерти является неведение Бога: «Телу, – говорит он, – невозможно жить без дыхания, и душе невозможно существовать без Творца, ибо неведение Бога – смерть для души»<sup>28</sup>.

Смерть так глубоко вошла в природу человека, что вся его жизнь есть постепенное умирание, поскольку телом он живет в смертном мире и по законам материального мира<sup>29</sup>.

4.2. Для св. Григория Богослова (+ок. 389)<sup>30</sup> смерть – действие Божественного суда. Она пресекает грех, «чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом, самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> См. подробнее о свт. Василии Великом: Филарет (Гумилевский), архиеп. *Историческое учение об отцах Церкви*. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. С. 127–158. // *Святой Василий Великий. Его жизнь и деятельность. Творения Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской*. Т. 1. Изд. Сойкина, Санкт-Петербург, 1911. С. I–XXIII.

<sup>27</sup> Василий Великий, свт. *Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. Творения*. Т. 2. Изд. Сойкина, Санкт-Петербург, 1911. С. 156.

<sup>28</sup> Василий Великий, свт. *Беседа 13. ...* С. 193.

<sup>29</sup> Василий Великий, свт. *Беседа* Т. 1. ... С. 218–219.

<sup>30</sup> См. подробнее о свт. Григории Богослове: *Gregor von Nazianz. Die fuenf theologischen Reden, herausgegeben von J. Barbel*. Patmos – Verlag, Duesseldorf, 1963. S. 5–36. // Ф. В. Фарпар. *Св. Григорий Назианзин. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви*. Т. 1. Изд. Сретенского монастыря, 2001. С. 470–560. // Сергей (Спасский), архиеп. *Полный месяцеслов Востока*. Т. 3. Святой Восток. Москва, 1997. С. 37–38.

<sup>31</sup> Григорий Богослов, свт. *Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя. Творения*. Т. 1. Изд. Сойкина, Санкт-Петербург, б. г. С. 528// Григорий Богослов, свт. *О суетности и неверности жизни, и об общем всем конце. Творения*. Т. 2. Изд. Сойкина, Санкт-Петербург, б. г. С. 77–78.

Свт. Григорий верит, что при последнем издыхании всякий «бывает искренним судьей самого себя, по причине ожидающего там судилища»<sup>32</sup>. И потому можно сказать, что жизнь и смерть проникают друг друга и являются разными формами одного и того же бытия<sup>33</sup>.

### 5. Свт. Григорий Нисский о смерти

Тема смерти чрезвычайно интересовала и свт. Григория Нисского (+395)<sup>34</sup>. К ней он много раз возвращался в своих сочинениях и, опираясь на умозрение своих выдающихся предшественников и современников, наиболее полно разработал христианское учение о смерти и ее месте в жизни отдельного человека и всего человеческого рода. Причем сделал он это со свойственным ему талантом, несравненной силой и глубиной. Данное качество отмечают практически все исследователи его наследия<sup>35</sup>. Поэтому на его концепции следует остановиться подробнее.

#### Телесная смерть

5.1. Подобно всем другим отцам и учителям Церкви свт. Григорий Нисский рассматривает саму жизнь человека как результат теснейшего взаимодействия двух субстанций, из которых он сотворен: души и тела. «Существо человеческое, – говорит он в *Большом огласительном слове*, – есть нечто двойное, срастворенное из души и тела»<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Григорий Богослов, свт. *Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому. Творения*. Т. 1. С. 320// Григорий Богослов, свт. *Слово 10, о человеческой природе. Творения*. Т. 2. С. 42.

<sup>33</sup> См.: Григорий Богослов, свт. *Слово 7, надгробное брату Кесарию. Творения*. Т. 1. С. 174.

<sup>34</sup> См. подробнее о свт. Григории Нисском: *Житие св. отца нашего Григория Нисского. Жития святых*. Книга пятая. Январь. Москва, 1904. С. 292–298.

<sup>35</sup> Ф. В. Фаррар. *Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви*. Москва, 2001. Т. 2. С. 87–88. // Ср. также: *Православная богословская энциклопедия*. Санкт-Петербург, 1903. Т. 4, С. 638. // *The Oxford Dictionary of the Christian Faith*. Edited by F. L. Cross, D. D. Oxford University Press, 1983. P. 599–600.

<sup>36</sup> Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово* (глава 37). *Творения*. Часть 4. Москва, 1862. С. 96.

Душа в человеке и является тем жизненным началом, которое сообщает жизнь находящемуся в общении с ним телу<sup>37</sup>. Она «равно и подобно проникает все части, составляющие тело, и каждой сообщает жизненную деятельность»<sup>38</sup>.

Следовательно, смерть есть разъединение души и тела, т. е. в смерти, по мнению свт. Григория, телесная природа в человеке лишается души, прекращается внутренняя связь между душой и телом, и угасают чувственные органы, и разнообразные стихии, из которых слагается тело, разлагаются на сродное им<sup>39</sup>. Происходит это потому, что тело по своему составу – сложное, т. е. сложенное из разных элементов, телесных частиц, каждая из которых возвращается в свое место.

Есть у него и еще одно чрезвычайно важное определение смерти. Она представляется ему как совокупность свойств и отправления, какие явились в человеческом организме после грехопадения наших прародителей<sup>40</sup>.

5.2. Святитель Григорий решительно отстаивает тезис о неуничтожимости человеческого состава<sup>41</sup>. Такое представление вполне соответствует учению святого отца о природе материи:

«...Из усматриваемого в теле ничто само по себе не есть тело, не тело – наружный вид, и цвет, и тяжесть, и протяжение и количество, и всякое иное видимое качество..., напротив, каждое из них есть понятие, взаимное же их стечение и соединение между собой делается телом»<sup>42</sup>.

«Эта динамическая теория материи, – отмечает В. Н. Лосский (1958), – позволяет постигнуть разные степени материальности, тела более или менее материальные; она также объясняет как изменение, произошедшее в первоначальной природе после грехопадения, так и воскресение тел. Элементы материи переходят из одного тела в другое таким образом, что вселенная представляет собою единое тело»<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup> Макарий (Оксиюк), митр. *Эсхатология св. Григория Нисского*. Паломник, Москва, 1999. С. 258. // В. Несмелов, *Учение св. Григория Нисского о человеке. Догматическая система святого Григория Нисского*. Санкт-Петербург, 2000, С. 374.

<sup>38</sup> Григорий Нисский, свт. *О душе и воскресении. Творения*. Часть 4. Москва, 1862. С. 226.

<sup>39</sup> Григорий Нисский, свт. *Против Евномия. Книга вторая. Творения*. Часть 5. Москва, 1863. С. 351.

<sup>40</sup> Григорий Нисский, свт. *О душе и воскресении. Творения*. Указ. соч. С. 315. // О составе человеческой природы до и после грехопадения см.: Феофан Затворник. свт. *Толкование первого послания к Солунянам* в сборнике: *Толкование посланий св. апостола Павла к Филиппийцам и Солунянам*. Москва, 1895. С. 418–419. // Феофан Затворник. свт. *Толкование первых восьми глав послания к Римлянам*. Москва, 1890. С. 421–422.

<sup>41</sup> Ср.: Макарий (Оксиюк), митр. *Эсхатология св. Григория Нисского*. С. 262.

<sup>42</sup> Григорий Нисский, свт. *О душе и воскресении*. Указ. соч. С. 296.

<sup>43</sup> В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной церкви*. Указ. соч. С. 56.

Более того, святой отец заявляет о полной сохранности элементов человеческого тела в первоначальных стихиях, которые всегда сохраняют свое бытие.

«Тело не исчезает окончательно, но разрешается на части, из которых сложено; и эти части существуют в воде и воздухе, в земле и огне. Поскольку первообразные стихии всегда пребывают, и в них возвращается после разрешения то, что от них заимствовано; то в сих стихиях совершенно остаются целыми и части тела»<sup>44</sup>. Но и это не все!

Оказывается, элементы нашего тела, соединяясь с этими первоначальными стихиями, отнюдь не растворяются в них, утрачивая свое индивидуальное своеобразие, а сохраняют в себе особые знаки, отличающие их от элементов иных тел<sup>45</sup>.

## 6. Смерть бессмертной души и ее загробное состояние

6.1. Грех как источник смерти<sup>46</sup>, коснулся не только тела, но и души, и потому смерть охватила всего человека, т. е. тело и душу. Лучше даже будет сказать, что прежде всего погибла душа, ведь преслушание является грехом воли, а не тела. Воля же, от которой зло распространилось на всю природу, принадлежит душе<sup>47</sup>.

Поэтому вслед за апостолом Павлом он говорит о двух смертях:

«...Поскольку... общение греховных страстей бывает в душе и теле, то есть некоторое сходство смерти телесной с душевной смертью; ибо как в плоти смертью называется удаление жизни чувственной, так и в душе отлучение жизни истинной тоже именуем смертью»<sup>48</sup>.

6.2. Но что происходит с душой после смерти и разложения тела, она, ведь, как субстанция остается бессмертной? Свт. Григорий с полной уверенностью утверждает, что душа только оставляет свое тело и переселяется в иной мир<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Григорий Нисский, свт. *Слово на святую Пасху о воскресении. Творения*. Часть 8. Москва, 1866. С. 79// Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово. Творения*. Часть 4. Москва, 1862. С. 29–30.

<sup>45</sup> Григорий Нисский, свт. *Об устройении человека*. Глава 27. Часть первая. Москва, 1861. С. 187–188.

<sup>46</sup> Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово*. Указ. соч. С. 28–29.

<sup>47</sup> См. подробнее: Макарий (Оксиюк), митр. Указ. соч. С. 263–281. // В. Н. Лосский, Указ. соч. С. 70.

<sup>48</sup> Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово*. Указ. соч. С. 31. Там же. С. 29. // Ср. так же: Симеон Новый Богослов, прп. *Слово первое. Слова*. Москва, 1892, т. 1. С. 22–23, 46.

<sup>49</sup> Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово*. Указ. соч. С. 29.

А в толковании на Песнь Песней высказывается мысль о «возобладании смерти над половиной естества, потому что бессмертной остается только душа»<sup>50</sup>, которая подобно ангелам простирается в вечность<sup>51</sup>.

«Не плоть ли разрушается в землю, а ум остается с душой, сохраняя бытие и после утраты плоти? И доказывается это тем, что богач помнит о находящихся на земле и молит Авраама за связанных с ним родством. ... На себе испытал неизбежность суда, он предается заботе о близких к нему»<sup>52</sup>.

Святитель пытается проникнуть и в тайну бытия души в загробном мире и приходит к очень глубокомысленному выводу о том, что душа после смерти человека пребывает при элементах его разложившегося на первоначальные стихии тела, но не по своей природе, а своей особой «познавательной силой»<sup>53</sup>. Он сравнивает её *со стражем*, стерегущим свое достояние<sup>54</sup>.

В доказательство своего мнения он приводит два живописных примера работы художника и гончара<sup>55</sup>.

Эти рассуждения о метафизической взаимосвязи души и тела святой отец заканчивает очень интересным замечанием, которое, однако, не комментирует:

«... Кто... подразумевает в словах Писания такой смысл, что у души по разложении телесного состава есть земля, и око, и язык и все прочее, тот не погрешает против вероятности»<sup>56</sup>.

## 7. Смерть как наказание с доброй целью

7.1. Человек был создан совершенным, или, по слову преп. Иоанна Дамаскина (+749), «обоживающимся», т.е. тяготеющим к Богу<sup>57</sup>, а значит, отмечает св. Григорий Нисский, способным наслаждаться божественными благами, вечностью и бессмертием<sup>58</sup>.

<sup>50</sup> Григорий Нисский, свт. *Точное изъяснение Песни песней Соломона. Творения.* Часть 3. Москва, 1862. С. 371.

<sup>51</sup> Григорий Нисский, свт. *Против Евномия. Книга седьмая. Творения.* Часть 6. Москва, 1864. С. 133.

<sup>52</sup> Григорий Нисский, свт. *Опровержение мнений Аполлинария (антирритик). Творения.* Часть 7. Москва, 1865. С. 124.

<sup>53</sup> Григорий Нисский, свт. *О душе и воскресении.* Указ. соч. С. 254. // Макарий (Оксиюк), митр. Указ. соч. С. 299–300.

<sup>54</sup> Там же. С. 255.

<sup>55</sup> Там же. С. 252–254, 256–257.

<sup>56</sup> Григорий Нисский, свт. *О душе и воскресении.* Указ. соч. С. 262–263.

<sup>57</sup> См. подробнее: В. Н. Лосский. Указ. соч. С.168.

<sup>58</sup> Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово.* Указ. соч. С. 16.

Причину же бедственного положения Адама и его потомков он видит в неправильном пользовании свободой, которая избирает грех или зло<sup>59</sup>.

Вслед за Филоном Александрийским (+ок. 50 по Р. Хр.)<sup>60</sup> он аллегорически истолковывает «кожаные ризы» (Быт. 3, 21) как смертность тела, наше грубое биологическое состояние<sup>61</sup>.

Смерть становится всеобщей, ибо дети происходят от своих смертных родителей: «От смертного рождения и рождаемое по необходимости смертно»<sup>62</sup>.

7.2. Однако святитель не считает смерть только наказанием Божиим, но видит в ней действие Божественной педагогики, имеющее благоую и спасительную цель, она лишь средство и в ней есть процесс<sup>63</sup>, ибо она полагает предел развитию зла в человеческой природе<sup>64</sup>.

У этого процесса есть три стороны<sup>65</sup>, и он включает в себя устранение из будущего психофизического состава человека:

- а) порочных страстей нашего тела,**
- б) потребностей нашего тела, которые являются для нас необходимыми в настоящей жизни, но совершенно ненужными в будущей,**
- в) частей нашей природы, предназначенных только для служения нуждам нашего тела.**

<sup>59</sup> Там же. С. 19.

<sup>60</sup> О Филоне Александрийском см. подробнее: *Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopaedie zur Heiligen Schrift in zwei Baenden*, herausgegeben von G. Cornfeld und G. J. Botterweck. Manfred Pawlak Verlagsgesellschaft. Herrsching, 1991. S. 628.

<sup>61</sup> Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово*. Указ. соч. С. 29// Ср.: Игнатий (Брянчанинов), ств. *Слово о смерти. Аскетические опыты*. Т. 3. Джорданвиль, 1983. С. 74// О свт. Игнатии см.: *Аскетические опыты*. Т. 1. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Джорданвиль, 1983. С. 7–80// *Собрание писем святителя Игнатия, епископа Кавказского*. Москва–Санкт-Петербург, 1985. С. 27–38.

<sup>62</sup> Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово*. Указ. соч. С. 85.

<sup>63</sup> Григорий Нисский, свт. *Надгробное слово Пульхерии. Творения*, Часть 8. Москва, 1866. С. 405// О Пульхерии и Плакилле см. подробнее: А. Величко Св. *Феодосий I Великий // История Византийских императоров*. Т. 1. Фив, Москва, 2009. С. 250–251// Григорий Нисский, свт. *Надгробное слово императрице Плакилле. Творения*. Часть 8. Москва, 1866. С. 392, 411.

<sup>64</sup> Там же. С. 405. // Григорий Нисский, свт. *Слово к скорбящим о преставльшихся от настоящей жизни к вечной. Творения*. Часть 7. Москва, 1865. С. 502. // См. так же: В. Несмелов. Указ. соч., С. 387–388, 389. // Григорий Нисский, свт. *О душе и воскресении*. Указ. соч. С. 267. // Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово*. Указ. соч. С. 91–92. // Киприан (Керн), архимандрит. *Антропология св. Григория Паламы*. Паломник, Москва, 1996. С. 165.

<sup>65</sup> См. подробнее: Макарий (Оксинок), митр. Указ. соч. С. 286–290. // Григорий Нисский, свт. *Слово к скорбящим о преставльшихся от настоящей жизни к вечной*. Указ. соч. С. 522, 523, 525. // Григорий Нисский, свт. *Большое огласительное слово*. Указ. соч. С. 49. // Ср.: М. Барсов. *Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия*. Санкт-Петербург, 1893, Т. 2, С. 445–446.



В результате произойдет подлинное преображение человека с восстановлением первозданного состояния человеческой нравственности<sup>66</sup>.

Интересно отметить, что в аскетическом предании преображение чувств является одной из целей практического делания подвижника уже здесь на земле<sup>67</sup>.

Св. Григорий предполагает, таким образом, в будущем веке иной состав тела, в котором не будет важных для земной жизни органов. Как может выглядеть такое преображенное тело, он, естественно, не говорит, потому что не хочет гадать.

## II. Духовно-нравственный аспект смерти

### 8. Почему Господь оставил физическую смерть?

8.1. Вопрос о том, почему люди умирают, если Христос поправил смерть, ставили уже перед апостолами, и его упоминает св. апостол Петр в своем втором соборном послании: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается также» (2. Петр. 3, 4).

Но сами христиане рассуждали по иному. Для них крестная смерть и воскресение Христа были всегда непреложной истиной и основой их веры. Эту общую мысль хорошо выразил богослов 14-го века Николай Кавасила (+1371): «Последнее средоточие – владычество смерти Спаситель совершенно изгнал из природы воскресением»<sup>68</sup>. И если физическая смерть остается, то у нее должен быть какой-то высший смысл. И когда мы его найдем, то сразу отпадут и все сомнения.

8.2. Вот как на эту тему рассуждает святитель Димитрий Ростовский (+1709).  
Есть три вида смерти: телесная, душевная и вечная – преисподняя.

Телесная смерть – это разлучение души от тела. О ней говорится в псалмах: «Отнимешь дух их, и умирают, и в персть свою возвращаются» (Пс. 103).

Душевная смерть – разлучение благодати Божией от души. Эта смерть происходит от греха, который отгоняет благодать Божию от души, как ночь

---

<sup>66</sup> Григорий Нисский, свт. *Слово к скорбящим*. Указ. соч. С. 525. // Григорий Нисский, свт. *О душе и воскресении*. Указ. соч. С. 312–313. // Ср.: Игнатий (Брянчанинов), свт. *Слово о смерти*. Указ. соч. С. 74–75. 366.

<sup>67</sup> См. о внутреннем преображении, как задаче аскетической жизни уже здесь на земле: С. М. Зарин. *Аскетизм по православно-христианскому учению*. Москва, 1996, С. 278, 286. // Феофан (Затворник), свт. *Толкование послания св. апостола Павла к ефесеям*. Москва, 1893. С. 366.

<sup>68</sup> Цит. по: В. Н. Лосский. *Очерк мистического богословия восточной Церкви. Богословские труды*, № 8. Москва, 1978. С. 73.

отгоняет свет. «О человек, – говорит св. Иоанн Златоуст (+407), – ты плачешь над телом, с которым разлучилась душа, но не плачешь о душе, с которой разлучился Бог» и наконец, вечная смерть, как продолжение этого состояния разлучения с Богом в вечности»<sup>69</sup>.

8.3. Из этих трех видов смерти Христос попрам только две первых, а смерть телесную Божественная педагогика оставила на этом свете до конца веков. По нескольким причинам!

Во-первых, чтобы люди отвергали грех и гнушались им, потому что смерть – дочь греха (Иак. 1, 15).

Во-вторых, Христос оставил телесную смерть, чтобы люди не липли к мирским удовольствиям и телесной красоте.

В-третьих, смерть помогает нам исправлять наши нравы. Уздой смерти Бог обуздывает бесконечное расплождение зла в человеческом роде.

В-четвертых, смерть смиряет гордыню человека. Если бы её не было, люди высокомерно утвердились бы в своей самодостаточности и обожествили бы самих себя.

Есть еще причины, почему Господь не уничтожил смерти. Он оставил её на утешение бедным, дряхлым, несчастным, больным, которые желают найти в смерти себе упокоевание, а также избранныкам Божиим, которые всю надежду возлагают на небесную жизнь (Флп. 3, 20)<sup>70</sup>. «Смерть есть такой яд, – говорит свт. Иннокентий Херсонский (+1857), – который будучи перетворен на кресте кровью Христовой, сделался врачевством против себя самого»<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> О душевной и вечной смерти см. также: Г. Дьяченко. *Почему Господь не уничтожил смерти на земле. Примеры христианской веры*. Изд. Паломник, 1998, С. 349. // Толковая Библия. Издание преемников // А. П. Лопухина. *Книга пророка Иезекииля*. Петербург, 1909. С. 326, 327. // Василий Великий, свт. *О том, что Бог не виновник зла. Беседа 9*. Т. 2. *Творения*. Санкт-Петербург, 1911. С. 156. // Симеон Новый Богослов, прп. *Слово первое* (2). *Слова*. Выпуск первый. Москва, 1892. С. 22// Симеон Новый Богослов, прп. *Слово четвертое* (1). Указ. соч. С. 44. // Ср. его же: *Слово 73. Слова*. Выпуск второй. Москва, 1890. С. 233. // Иоанн Златоуст, свт. *Беседы на Евангелие св. апостола Иоанна Богослова. Беседа 5* (4). *Творения*, Т. 8. Книга первая. Санкт-Петербург, 1902. С. 49–50. // Иоанн Златоуст, свт. *Беседы о диаволе. Беседа 2* (5). *Творения*. Т. 2. Книга первая. Санкт-Петербург, 1896. С. 291–292.

<sup>70</sup> О других причинах физической смерти см. подробнее: Г. Дьяченко, прот. *Утешение и ободрение умирающих. Помощник и Покровитель*. Т. 1. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, Москва, 1993. С. 356–358. // Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. *Слово в четверток светлых седмицы*. Сочинения. Т. 4. Санкт-Петербург, 1870. С. 395, 397. // О свт. Иннокентии см. подробнее: *Иннокентий (Борисов). Православная Богословская Энциклопедия*. Издание под редакцией проф. А. П. Лопухина. Т. 5. Петроград, 1904. С. 954–962. // Н. И. Барсов *Иннокентий (1800–1857). Христианство. Энциклопедический словарь*. «Большая Российская Энциклопедия», Т. 1. Москва, 1993. С. 613–614.

<sup>71</sup> Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский и Таврический. *Слово в четверток светлых седмицы*. Указ. соч. С. 402.

## 9. Смерть младенцев и детей

9.1. Наверное, нет большего горя для родителей, чем смерть их детей, особенно в младенческом возрасте? Отцы Церкви в этих случаях не столько утешают родителей, сколько приглашают их поразмышлять о будущей судьбе безвременно умерших детей.

Человек существо смертное, и потому может умереть в любой момент своей жизни, будь-то в утробе матери, будь-то младенцем, юношей, взрослым или глубоким старцем<sup>72</sup>.

Зачатому плоду уже с самого начала угрожает немало опасностей смерти. Первая опасность – смерть во чреве матери. Прп. Ефрем Сирийский (+373) различает два вида такой смерти: 1) смерть матери во время чревоношения, когда вечная участь и её и младенца будет благословенной, и 2) смерть младенца, когда мать сознательно умертвила зачатый плод. Её вечная судьба представляется ему ужасной, причем её судьей будет умерщвленный младенец, и она повторит его земную судьбу<sup>73</sup>. Но есть ряд смягчающих обстоятельств смерти младенца во чреве, так что вину не всегда можно приписать матерям – родильницам.

В *Основах социальной концепции Русской Православной Церкви* так определяется отношение Церкви к женщинам, решившимся на аборт: «Не отвергая женщин, совершивших аборт, Церковь призывает их к покаянию и к преодолению пагубных последствий греха через молитву, несение епитимии с последующим участием в спасительных таинствах. В случаях, когда существует прямая угроза жизни матери при продолжении беременности, особенно при наличии у неё других детей, в пастырской практике рекомендуется проявлять снисхождение. Женщина, прервавшая беременность в таких обстоятельствах, не отлучается от евхаристического общения с Церковью, но это общение обуславливается исполнением ею лично покаянного молитвенного правила, которое определяется священником, принимающим исповедь»<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Классические мнения отцов Церкви о смерти детей см.: Василий Великий, свт. *К Нектариевой супруге. Письмо 6. Творения*. Т. 3. Изд. Сойкина, Санкт-Петербург, 1911. С. 13–14. // Василий Великий, свт. *Беседа 5. На память мученицы Иулитты. Творения*. Т. 2. Изд. Сойкина, Санкт-Петербург, 1911. С. 112 // Василий Великий, свт. *К Нектарию. Письмо 5. Творения*. Т. 3. Там же. С. 12. // Иоанн Златоуст, свт. *О терпении, и о том, что не следует горько оплакивать умерших. Творения*. Т. 9. Книга вторая. Санкт-Петербург, 1903. С. 931.

<sup>73</sup> Ефрем Сирийский, прп. *О страхе Божиим и о последнем Суде. Беседа 137. Творения*. Часть 4. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 105.

<sup>74</sup> *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*. Москва, 2001. С. 91. // О смягчающих обстоятельствах см. так же: Ипполит, монах. *О загробной участи младенцев, не сподобившихся почему-либо св. Крещения и мертворожденных, а также о том, какая должна быть за них молитва*. Киев, 1911. С. 6–7. // О всегдашней возможности покаяться в самых

9.2. О вечной жизни некрещеных младенцев в церковной письменности по большей части высказывается несколько мнений, и все они достаточно оптимистичны. Так, свт. Григорий Богослов учит:

«Последние (т. е. не сподобившиеся крещения по малолетству – В. Б.) не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны»<sup>75</sup>.

Свт. Григорий Нисский в своем трактате о младенцах, преждевременно похищаемых смертью, видит действие смерти в младенцах как благо, причем независимо от того, крещены они или нет, поскольку они избегают последствий действия в человеческой природе первородного греха. Первородный грех действует в потомках Адама как сила зла, следовательно, не приобщившийся к нему сознательно младенец прямо приобщается к Божественному свету<sup>76</sup>, ибо он не приобрел еще греховных навыков, которые как гной<sup>77</sup>, служат препятствием к приобщению к истинному свету.

«Подобная же проблема, – отмечает известный русский богослов протоиерей Сергей (Булгаков) (+1944), – существует и для учения о загробном воздаянии относительно судеб слабоумных, уродов, идиотов, всех тех, чья жизнь представляет собой обреченность наследственности и бессознательности. Они могут быть очеловечены, войти в полноту своего человеческого бытия, лишь освободившись от уз и оков земного бытия. Сюда же должны быть, по крайней мере, в известной доле, отнесены и душевнобольные. В загробной жизни соответствующим индивидуальным образом восполнится и совершится подлинное содержание жизни, здесь его лишенных»<sup>78</sup>.

9.3. В общем, причины ранней смерти младенцев и детей богословы обобщали так: «Иногда добрые дети возьмутся от нас потому, что они уже достаточно преуспели в незлобии и благочестии, в чистоте тела и духа и, стало быть, как бы достигли старости (Прем. 4, 9).

Иногда жизнь добрых детей пресекается рано потому, что Господь, по особенной к ним любви и благоволению, заблаговременно изводит их из сей юдоли бедствий и злополучия (Прем. 4, 11).

страшных содеянных грехах см.: *Житие преподобной матери нашей Марии Египетской. Жития святых*. Книга восьмая. Апрель. Москва, 1906. С. 1–16.

<sup>75</sup> Святитель Григорий Богослов. *Слово 40, на святое Крещение. Творения*. Т. 2. Изд. П. П. Сойкина, б. г. С. 558.

<sup>76</sup> Божественный свет (*phos*) или озарение (*ellampsis*) можно определить как видимый признак Божества, божественных энергий или благодати, в которой познается Бог. Это – Его «лучи», творческие силы, пронизывающие мир, в которых Бог открывает себя (См. подробнее: В. Н. Лосский. *Божественный свет. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Богословские труды*. Москва, 1972. С. 114–116).

<sup>77</sup> Григорий Нисский, свт. *О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. Творения*. Часть 4. Москва, 1862. С. 343, 345, 349–350, 351, 359, 360.

<sup>78</sup> Сергей (Булгаков), прот. *Жизнь за гробом*. У М К А – Р Е С С, Париж, 1897. С. 14.

Иногда добрые дети предварают родителей в смерти потому, что Всевышний этим хочет испытать веру отца или матери, усовершенствовать родителей в добродетели терпения.

Иногда добрые дети рано отходят ко гробу потому, что этих детей не бывают достойны ни сами родители, ни родственники.

Иногда дурные дети рано умирают потому, что Создатель, провидя злобу и последующее нечестие их, и не желая, чтобы они были в язву и озлобление ближним, не медлит воззвать их от земли.

Но всегда дети, если живут для Господа живут, и если умирают – для Господа умирают. И потому живут или умирают – всегда Господни (ср. Рим. 14, 8)<sup>79</sup>.

## 10. Внезапная и насильственная смерть

10.1. А может ли быть смерть вообще внезапной? Человек живет в обществе, которое стремится здесь на земле создать наиболее комфортные условия своего быта и упорно добивается этого<sup>80</sup>.

Однако такая цивилизация таит в себе и опасность внезапной или насильственной смерти, и человек, соглашаясь на жизнь в относительном удобстве и комфорте, пусть и неохотно, но соглашается и на риски такого образа жизни, а значит, должен быть готов в любой момент умереть. Но тогда нельзя и говорить о внезапной смерти: человек должен в любой момент ожидать её вторжения.

Именно в этом смысле христианские мыслители всегда особо подчеркивали важность нравственного начала в смерти. Получается, что значение имеет не сама смерть, как факт, а то, с каким нравственным потенциалом человек подошел к ней, потому что в зависимости от этого и жизнь может быть смертью и смерть может быть наполненной жизнью: «Смерть – вещь безразличная – заявляет свт. Иоанн Златоуст (+407), – не смерть – зло, но зло после смерти мучиться. Равно смерть и не добро, но добро после смерти быть со Христом; что бывает после смерти, то добро или зло. Итак, мы должны скорбеть не просто об умирающих, и радоваться не просто о живущих. Как же? Мы должны плакать о грешниках, не умирающих только, но и живущих, а радоваться о праведниках не только живых, но и скончавшихся. Первые и при жизни умерли, а вторые и после

---

<sup>79</sup> См. подробнее: Г. Дьяченко, прот. *Причины преждевременной смерти младенцев. Помощник и покровитель. Христианские утешения несчастных и скорбящих*. Часть 2. Москва, 1898. С. 53–55. // Ср.: Феофан Затворник, свт. *Советы православному христианину*. Москва, 1994. С. 169.

<sup>80</sup> О безуспешных попытках создать рай на земле см.: Феофан Затворник, свт. *Толкование первого послания св. апостола Павла к Коринфянам*. Москва, 1893. С. 152–154 // Ср.: В. Н. Лосский. *Смысл Ветхого Завета. Догматическое богословие*. Указ. соч. С. 165.

смерти живут. Первые и в этой жизни жалки для всех, так как оскорбляют Бога, а последние, и туда переселяясь, блаженны, так как отошли ко Христу»<sup>81</sup>.

10.2. Ну а как быть с несправедливой смертью? Вот как объясняет её причины Немезий Эмесский (IV век)<sup>82</sup>: «Убиваемый убивается или по справедливости, или для пользы. По справедливости иногда – за постыдные действия, нам неизвестные, для пользы – когда Провидение предупреждает будущие его злоключения, и потому лучше прекратить ему жизнь до наступления этого, как было с Сократом и святыми мужами. Но убийца убивает несправедливо, потому что делает это... произвольно – из-за корысти и грабежа. Ведь действовать в нашей власти, а подвергаться страданию, как например, быть убиваемым, – не в нашей власти. Никакая смерть не есть зло – разве только та, которая посылается за грех. Это показывает смерть святых мужей»<sup>83</sup>.

10.3. В аскетической литературе есть немало примеров, подтверждающих, что ни одно убийство не остается для убийцы безнаказанным. Вот только некоторые способы воздействия божественной педагогики на убийц и наказания их:

- убийца испытывает невыносимые мучения совести за совершение человекоубийства;
- убийца сам погибает внезапной смертью, будь-то от несчастного случая, будь-то от нападения хищного зверя;
- убийца наказывается Промыслом Божиим часто той же смертью, какой он умертвил свою жертву.
- убийца обличается по молитвам святых, причем в этом случае действия святых носят явный мистический характер.

В общем, можно смело сделать вывод, что ни одно преступное кровопролитие не остается у Бога незамеченным и безнаказанным<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Иоанн Златоуст. *Беседы на послание к Филиппийцам. Беседа 3 (3). Творения*. Т. 11. Санкт-Петербург, 1905. С. 247.

<sup>82</sup> О Немезии Эмесском см.: P. Szczur. *Nemezjusz z Emesy. Encyklopedia Katolicka*. Т. 13. Lublin, 2009. S. 899–900.

<sup>83</sup> Немезий Эмеский, еп. О том, чего касается Промысел Гл. 44. О природе человека. Изд. «Канон + О И «Реабилитация», Москва, 1998. С. 150–151. // Один из примеров невинного убийства подвижников см.: *Второе издание преподобных отцов в Синае и Раифе. Жития святых*. Книга пятая. Январь. Москва, 1904. С. 446). // См. так же: *О напрасной смерти и о суде, и о вопрошении Александра*. Пролог. Месяц Март, 23 день. Мартовская четверть. Москва, 1875. Лист Р К Г (123).

<sup>84</sup> Иоанн Мосх, блж. *Жизнь разбойника, ставшего иноком и потом добровольно отдавшего себя на казнь*. Глава 166. *Луг духовный*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896. С. 195–196 // Там же. Глава 21. *Смерть отшельника и его убийцы*. С. 27. // Г. Дьяченко, прот. *Примеры правосудия Божия, открывшего тайные человекоубийства. Помощник и Покровитель. Христианские утешения несчастных и скорбящих*. Часть 2. Москва, 1898. С. 300–308.

Особое отношение сложилось к внезапной смерти воинов. Смерть этих людей при исполнении своих воинских обязанностей считается благословенной, и участь этих людей в ином мире будет благоприятной<sup>85</sup>.

## 11. Самоубийство

11.1. Уже в античную эпоху отношение к самоубийцам было, в основном, отрицательным.

В Греции от тела самоубийцы отсекали руку, которой он лишил себя жизни, и полагали отдельно. В Спарте и на Кипре их тела совсем не погребали. Тарквиний Приск (6 в. до Р. Хр.), легендарный царь Рима, победивший латинян и построивший в Риме величественный храм Юпитера и Большой цирк, повелел распинать тела самоубийц на крестах и отдавать их потом на съедение диким зверям и птицам<sup>86</sup>.

В отличие от таких суровых законов древности Ветхий Завет еще не знает однозначного осуждения самоубийства (Суд. 9, 53–54; Суд. 16, 30; 2 Мак. 14, 41–46)<sup>87</sup>.

11. 2. В житийной литературе сохранились имена нескольких христианских женщин, которые перед опасностью бесчестия прерывали свою жизнь, и свт. Иоанн Златоуст и отец церковной истории Евсевий, епископ Кесарийский (+340), прославляли их как мучениц. Это св. мученица Пелагия, дева антиохийская, пострадавшая в начале IV века<sup>88</sup>.

Св. Иоанн Златоуст видит в действиях Пелагии одновременно благоволение Божие и её мужество<sup>89</sup>: «О, отроковица, по роду и полу женщина, а по духу мужчина! – восклицает он. – О, дева, которую должно восхвалять двумя названиями, как поставленную в сонме дев и в лике мучеников»<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> Феофан Затворник, свт. *Собрание писем. Письмо 202*. Выпуск первый. С. 256–257. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и издательства «Паломник», 1994. // Ср.: А. П. Лебедев. *Царствование Византийского императора Никифора Фоки в церковно-историческом отношении* (963–969). *Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви в IX–XI веках*. Москва, 1902. С. 278–279. // Никодим, епископ Далматинско-Истрийский. *Правила Василия Великого. Правило 13. Правила Православной Церкви с толкованиями*. Т. 2. Санкт-Петербург, 1912. С. 394. *Правила святых апостол и отец с толкованиями*. Паломник, 2000. С. 211.

<sup>86</sup> См.: *О самоубийцах. Смерти нет*. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1954. С. 42.

<sup>87</sup> A. Holderegger. *Selbsttoetung(Suizid). Neues Lexikon der christlichen Moral*, herausgegeben von Hans Rotter und Guenter Wirt. Tyrolia-Verlag, Wien, 1990. S. 675.

<sup>88</sup> *Память святой Пелагии девы. Жития святых*. Книга вторая. Октябрь. Москва, 1904. С. 164–165.

<sup>89</sup> Иоанн Златоуст, свт. *Похвальная беседа о св. мученице Пелагии, что в Антиохии. Творения*. Т. 2. Книга вторая. Санкт-Петербург, 1896. С. 625.

<sup>90</sup> Иоанн Златоуст, свт. *Беседа вторая о св. мученице Пелагии*. Указ соч. С. 632.

Необходимо упомянуть также св. мученицу Евфрасию, пострадавшую в 303 г., и свв. мучениц Домнину и дочерей её Виринею и Проскудию, пострадавших около 305 г.<sup>91</sup> Свт. Иоанн Златоуст видит и в их столь необычной смерти высший смысл: «Итак, вошла мать в середине, держа по обе стороны дочерей, замужняя среди незамужних; и было супружество среди девства, а посреди их Христос. ... Она сопротивлялась силе самой природы, устояла против пламени материнских мук, против невыносимого смятения сердца и против возмущения утробы...»<sup>92</sup>.

11.3. Знает житийная литература и случаи намеренного членовредительства, опять с той же целью сохранения целомудрия и во избежание соблазнов для других. Такова история прп. Матридии девы<sup>93</sup>.

В отличие от свт. Иоанна Златоуста и Евсевия, блж. Августин (+430) не оправдывал даже такую добровольную смерть. Он считал, что нельзя ничем сломить волю человека к сохранению нравственной чистоты и целомудрия<sup>94</sup>.

Это убеждение блж. Августина подтверждается и житийной литературой. В житии мученицы Лукии (+304) сохранился её ответ на угрозу Пасхазия, градоначальника гор. Сиракузы в Сицилии: «Без произволения духа, – дерзновенно говорит Лукия, – никогда не может быть осквернено тело... И насильственное лишение девства Он только попускает, как попускает искушения, разбой, язычество. Поэтому, если ты и прикажешь надругаться надо мной, то этим только увеличишь награду за мою чистоту»<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> *Месяц октябрь 4 день. Святые мученицы Домнины и дочерей ея Виринеи и Проскудии. Пролог* (месяцы сентябрь, октябрь, ноябрь). В типографии единоверцев, Москва, 1875. Лист 145 (Р М Е). // См. так же: Сергей (Спасский), архиеп. *Мученицы Домнина, Вереника и Просдока. Полный месяцеслов Востока*. Т. 3. *Святой Восток*, части вторая и третья. Москва, 1997. С. 413.

<sup>92</sup> Иоанн Златоуст, свт. *Похвальная беседа о святых мученицах Вернике и Просдоке девах и матери их Домнине. Творения*. Т. 2. Книга вторая. Санкт-Петербург, 1896. С. 684–685. // Иоанн Златоуст, свт. *Слово о четверодневном Лазаре*. Указ. соч. С. 690.

<sup>93</sup> *Память преподобной Матридии. Жития святых. Книга третья*. Ноябрь. Москва, 1902. С. 698–699.

Подобный сюжет встречается и в других источниках. См.: Иоанн Мосх, блж. *Удивительный поступок одной благочестивой женщины*. Глава 60. Луг Духовный. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896. С. 76–77.

<sup>94</sup> Августин, блж. *О граде Божиим*. Книга первая. Глава 18, 19. Творения. Часть 3. Киев, 1906. С. 32, 33, 37.

<sup>95</sup> *Страдания святой мученицы Лукии. Жития святых*. Книга четвертая. Декабрь. Москва, 1906. С. 388.

Подобный эпизод содержится и в житии мучеников Феодоры и Дидима: *Страдания святых мучеников Феодоры и Дидима. Жития святых*. Книга девятая. Май. Москва, 1908. С. 725. // Таких сюжетов в житиях святых немало. Таково, напр., житие мучеников Тараха, Прова и Андроника (12 октября ст. ст.); мучеников Зиновия и Зиновии (30 октября ст. ст.); Анисии девицы (30 декабря ст. ст.) и др.



11.4. В каноническом праве есть правило, которое определяет отношение к самоубийце и к самому акту суицида. Это 14 правило Тимофея, епископа Александрийского (+ок. 385)<sup>96</sup>. Оно звучит так: «Вопрос. Если кто, будучи вне себя, поднимет на себя руки, или повержет себя с высоты: за такового должно ли быть приношение или нет?»

Ответ. О таком священнослужителе должен рассудить, подлинно ли, будучи вне ума, соделал сие. Ибо часто близкие к пострадавшему от самого себя, желая достигнуть, да будет приношение и молитва за него, говорят неправду и говорят, что он был вне себя. Возможно, он сделал это от обиды на людей, или по иному какому случаю от малодушия. О таком не подобает быть приношения, ибо есть самоубийца. Посему священнослужитель непременно должен со всяким тщанием испытывать, да не подпадет осуждению»<sup>97</sup>.

По существующим ныне правилам отпевание лица, совершившего самоубийство в припадке сумасшествия, всё-таки, не может быть совершено священником без особого разрешения епископа, которому надо при этом представить и доказательства того, что есть основания признавать данное самоубийство, как совершенное в безумии (медицинское свидетельство или показания заслуживающих доверия лиц)<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> См. о Тимофее: Л. Петров, прот. *Справочный богословский преимущественно церковно-богословский словарь*. Санкт-Петербург, 1889. С. 254.

<sup>97</sup> См.: Никодим, епископ Далматинско-Истрийский. *Правила Тимофея, епископа Александрийского. Правила Православной Церкви с толкованиями*. Т. 2. Санкт-Петербург, 1912. С. 486–487. // В своем комментарии еп. Никодим опирается на толкование этого правила еп. Тимофея, данное Вальсамоном Федором (+ок. 1195). См.: *Канонические ответы святейшего Тимофея. Правила апостол и святых отец с толкованиями*. Изд. «Паломник», 2000. С. 531.

Соборы Западной Церкви в городах Arles и Braga 452 и 563 гг. объявили самоубийство преступлением и беснованием (*furor diabolicus*). Фома Аквинский (+1274), а вслед за ним и вся последующая традиция нравственного богословия аргументировали этот тезис тем, что Властелином жизни и смерти является Бог, и потому человек не вправе сам распоряжаться своей жизнью. Жизнь – это дар, и человек должен со всей ответственностью провести её от рождения до смерти. Из этого правила исключения составляют только случаи самопожертвования ради спасения чье-то жизни и свободы, связанные с риском потери жизни (А. Holderegger. *Selbsttoetung (Suizid)*. *Neues Lexikon der christlichen Moral*, herausgegeben von Hans Rotter und Guenter Wirt. Tyrolia-Verlag, Wien, 1990. S. 676).

<sup>98</sup> Ср.: Книга правил святых апостол, святых соборов Вселенских, и поместных и святых отец с пояснительными примечаниями, составленными протопресвитером Георгием Граббе. *Части 2 и 3. Вопрос 14-й и ответ на него Тимофея, епископа Александрийского*. изд. Братства прп. Иова Почаевского, Монреаль, 1974. С. 255. // Об отношении святых к психически больным самоубийцам см.: *Житие святого отца нашего Парфения, епископа Лансакийского. Жития святых*. Книга шестая. Февраль. Москва, 1905. С. 128.

О мужественном перенесении всех жизненных обстоятельств: *Житие преподобного отца нашего Макария Египетского. Жития святых*. Книга пятая. Январь. Москва, 1904. С. 598–601. // *Житие преподобного отца нашего Ефрема Сирина. Жития святых*. Книга пятая. Январь.

11.5. Сейчас много говорят о праве безнадежно больного на ускорение смерти, так называемой эвтаназии. Но такая просьба часто бывает обусловлена состоянием депрессии, когда человек не может правильно оценить свое положение.

«Право на смерть», – подчеркивается в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», – легко может обернуться угрозой для жизни пациентов, на лечение которых недостает средств. Таким образом эвтаназия является формой убийства или самоубийства, в зависимости от того, принимает ли в ней участие пациент»<sup>99</sup>.

К сожалению, все эти люди не хотят прибегнуть к подкреплению и лекарству, которые предлагает религиозное чувство, вера в Бога и Церковь<sup>100</sup>.

11.6. Часто спрашивают, можно ли молиться за самоубийц? На этот вопрос богословы и подвижники отвечали очень осторожно. В качестве примера приведу мнение свт. Феофана Затворника:

«Молиться ли за самоубийц? Церковь не велит, как же сыны и дочери будут молиться? Мысль о том, что можно молиться о тех, которые удостоились церковных похорон, предполагая, что разрешившие церковное погребение не признали убийцу убившим себя сознательно. Мне иногда думается, что можно молиться дома в своей частной молитве. Но тут проглядывает покушение показать, что милосерднее церкви и даже Самого Бога... Довольно ограничиться жалением о нем, предавая участь его безмерному милосердию Божию»<sup>101</sup>.

Москва, 1904. С. 890–891. // *Житие святых Гурия, архиепископа Казанского и Варсонофия, епископа Тверского. Жития святых*. Книга вторая. Октябрь. Москва, 1904. С. 75–76.

Об оправдании самоубийцами своего поступка см.: Г. Дьяченко, прот. *Чем самоубийцы оправдывают свое покушение на жизнь, а посторонние – совершенное самоубийство. Помощник и Покровитель*. Христианские утешения несчастным и скорбящим. Часть первая. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, Москва, 1993. С. 322–325.

<sup>99</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Москва, 2001. С. 100. // О вине окружающих в акте самоубийства см.: *Житие преподобного отца нашего Пахомия Великого. Жития святых*. Книга девятая. Май. Москва, 1908. С. 497.

<sup>100</sup> О религиозном чувстве и вере в Бога как средствах предупреждения суицида см.: А. Смирнов, проф.-прот. *Самоубийство и христианский взгляд на жизнь*. «Вестник военного и морского духовенства». № 9. Санкт-Петербург, 1914. С. 348. // Жорж Занд. *Бабушкины сказки*. Изд. И. В. Губинского, Санкт-Петербург, б. г. С. 5–6.

<sup>101</sup> Феофан Затворник, свт. *Письмо 583. Собрание писем*. Выпуск четвертый. Москва, 1899. С. 58–59. См. сборник: *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем*. Выпуск III и IV. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и издательства «Паломник», 1994. // Ср. так же: Феофан Затворник, свт. *Письмо 301. Собрание писем*. Выпуск второй. Москва, 1898. С. 160–161. См. сборник: *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем*. Выпуск I и II. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и издательства «Паломник», 1994.

В Церкви издревле существует обычай поминовения усопших. См. подробнее: Meyer Hans Bernard. *Gottesdienst der Kirche*. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1994. S. 82–83. // И. Смолин, диакон. *О молитве за умерших. Миссионерский щит*

Иногда говорят о мужестве и храбрости людей, решившихся на такой отчаянный шаг как самоубийство<sup>102</sup>. О таких искушениях хорошо сказал св. прав. Иоанн Кронштадтский (+1908): «Ты в горести души своей желаешь иногда умереть. Умереть легко, недолго, но готов ли ты к смерти? Ведь за смертью последует суд твоей жизни. Ты не готов к смерти, и если бы она пришла к тебе, ты затрепетал бы всем телом. Не трать же слов по-пустому, не говори: «Лучше бы мне умереть», а говори чаще: «Как бы мне приготовиться к смерти по-христиански- верой, добрыми делами и великодушным перенесением случающихся со мною бед и скорбей, и встретить смерть без страха, мирно, непостыдно, не как грозный закон природы, но как отеческий зов бессмертного Отца небесного, святого, блаженного в страну вечности. Вспомни старца, который утрудившись под своим бременем, захотел лучше умереть, чем жить и стал звать к себе смерть. Явилась, не захотел, а пожелал лучше нести тяжкое бремя свое»<sup>103</sup>.

## 12. Неизвестность кончины и память о смерти

12.1. Но почему Бог не открывает нам время нашей смерти, ведь в таком случае мы могли бы лучше к ней приготовиться?

Не происходит это по трем основным причинам:

1) Из-за нашей легкомысленности и беспечности<sup>104</sup>.

---

*веры*. Санкт-Петербург, 1913. С. 77. // Кирилл Иерусалимский, свт. *Поучение тайноводственное пятое* (10). *Поучения*. Москва, 1900. С. 336. // Григорий Великий Двоеслов, свт. *Что может принести пользу душам умерших. О пресвитере Центумцелленском и о душе монаха Иуста. Собеседования*. Книга Четвертая. Глава 55. *Избранные творения*. Паломник, Москва, 1999. С. 699–700. // Симеон, архиеп. Фесалоникийский. *Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных* (Глава 337). *Писания св. отцов и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения*, Санкт-Петербург, 1856. С. 540–541. // Вениамин (Румовский-Краснопевков), архиеп. *Третины, девятины, сорокоусты и годовщины. Новая скрижаль или объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах*. Джорданвиль, 1975. С. 461–464. // Филарет (Дроздов), свт. *Слово (97) по освящении храма Святого Духа на Московском Даниловском кладбище. Слова и речи*. Т. 3. (1826–1836 гг.). Москва, 1877. // И. Сергиев, прот. *Моя жизнь во Христе. Полное собрание сочинений*. Т. 5. Санкт-Петербург, 1892. С. 213, 247–248. // Гермоген (Добролюбов), еп. *Утешение в смерти близких сердцу*. «Православная жизнь» № 6 (330). Джорданвиль, 1977. С. 51. С. 212. // Г. Дебольский, прот. *Дни поминовения усопших. Дни богослужения Православной Кафолической Восточной Церкви*. Изд. «Харвест», б. м., 2002. С. 830–832. // Митрофан, монах. *Как живут наши умершие, и как будем жить мы по смерти*. «Православная жизнь» № 10 (298). Джорданвиль, 1974. С. 13–14 и др.

<sup>102</sup> *Смерть и бессмертие в нас. О самоубийцах. Смерти нет*. Указ. соч. С. 42.

<sup>103</sup> И. Сергиев, прот. *Моя жизнь во Христе. Полное собрание сочинений*. Т. 4. Санкт-Петербург, 1893. С. 26–27.

<sup>104</sup> См. подробнее: Г. Дьяченко, прот. *Уроки и примеры христианской веры*. Санкт-Петербург, 1902. С. 349–351. // Ср.: Иоанн Лествичник, прп. *О памяти смерти. Слово 6 (9). Лествица*. Сергиев Посад, 1908. С. 72–73.

2) Узнав точную дату своей смерти, люди могли бы впасть в отчаяние и до безумия враждовать друг с другом<sup>105</sup>.

3) Чтобы расположить нас к бодрствованию и трезвению (1 Петр. 5, 8)<sup>106</sup>.

Такое состояние называется памятью о смерти и рекомендуется с древнейших времен как весьма эффективное духовное упражнение: «Во всех делах твоих, – говорится в книге Премудрости Иисуса Сирахова сына, – помни о конце твоём, и во век не согрешишь» (Сир. 7, 39).

«Память об исходе, или о смерти, – поучает свт. Феофан Затворник, – не есть голая память. Она содержит в себе переселение сердцем из сей жизни в другую... У святых подвижников часто слышится завет: «Хочешь успешно идти путем Господним, умри наперед»<sup>107</sup>.

Получается, что если себя так приучить, то отрезвляться сознание будет от действия дурных привычек и память о смерти будет выполнять две полезные функции: а) удерживать человека от греха и б) укреплять его в борьбе с искушениями и соблазнами, а также воспитывать к вечности<sup>108</sup>.

12.2. Но как память о смерти может удерживать от греха? Способ – простой – постоянно размышлять о ней. Для прп. Антония Великого, основателя монашества (+356), мысль о смерти обязательно напомнит человеку и о его вечной судьбе, трепет же перед судом и вечными муками поможет ему держать себя в руках. Так, по его мнению, следует понимать слова апостола Павла: «Я каждый день умираю» (1 Кор. 15,31)<sup>109</sup>.

Но память смертная обладает еще и силой укреплять человека в борьбе с искушениями и грехом. Прп. Иоанн Лествичник (+ ок. 649) уверен, «что память смертная, как и все другие блага, есть дар Божий; ибо часто находясь и у самых гробов, мы пребываем без слез и в ожесточении, а в другое время, и не имея такого печального зрелища, приходим в умиление»<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> Феофилакт Болгарский, блж. *Толкование на Евангелие от Марка* (гл. 14). *Благовестник. Толкование на святые Евангелия*. Санкт-Петербург, б.г. С. 250.

<sup>106</sup> Святитель Иоанн Златоуст. *Беседы на книгу Бытия. Беседа 50 (451). Творения*. Т. 4. Книга первая. Санкт-Петербург, 1898. С. 548.

<sup>107</sup> Феофан Затворник, свт. *Толкование св. апостола Павла к ефесеянам*. Москва, 1893. С. 474–475.

<sup>108</sup> О делении памяти смертной на две духовные силы см.: Н. Василиадис. *Таинство смерти*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 268–275.

<sup>109</sup> *Житие преподобного Антония Великого. Жития святых*. Книга пятая. Январь. Москва, 1904. С. 536. // Ср. так же: Ефрем Сирин, прп. *Молитва 38. О памятовании смерти*. Творения. Часть 4. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 454// Ефрем Сирин. *Писания духовно-нравственные. 88. О памятовании смерти, о добродетели и о богатстве*. Творения. Часть третья. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1897. С. 116–117. // *Древний патерик, изложенный по главам*. Глава 5 (33). *Разные повести к управлению против восстающих на нас браней*. Москва, 1899. С. 81.

<sup>110</sup> Иоанн Лествичник, прп. Указ соч. С. 75. // *Древний Патерик, изложенный по главам*. Глава 11 (19). *О том, что должно всегда бодрствовать*. Москва, 1899. С. 209.

22.5. Воспитательное же значение смерти состоит в том, что человек, памятуя о ней, сам готовит себя к вечности, и тогда у него появляется ясное ощущение жизни и смерти, как единого процесса<sup>111</sup>: «Стоишь ты над гробом своего ближнего, – рассуждает свт. Феофан Затворник, – смотри и поучайся. Вчера очи эти видели, уши слышали, уста говорили и тело было в движении, но дух жизни отошел, и что перед тобою? ... Помни же всякий эту минуту и действуй так, как внушает памятование о ней. Ныне он, завтра мы: путь один. Не ищи же услад зрению и слуху – завтра око закроется и ухо перестанет слышать. Не давай воли рукам и ногам – завтра свяжет их рука смерти и тебя самого прикует к одру, с которого уже не встанешь. Не желай пышных и светлых жилищ – завтра вот в какую тебя облекут одежду и вот какой уготовят тебе дом. Не желай отличий – они поместятся лишь на время около твоего гроба, как бы посмеиваясь над твоим тщеславием. Не привязывайся к земле и ко всему земному – завтра коса смерти порежет все эти узы, и против воли и желания твоего пойдешь в иную сторону, где всё иное по сравнению с земным. Переселяйся же заблаговременно туда мыслью и сердцем, чтобы, когда введут тебя в ту область, не очутиться словно в чужом месте, не знакомым с тамошними порядками»<sup>112</sup>.

У того же свт. Феофана Затворника есть очень хорошее сравнение. Он говорит, что тот, кто помнит о смерти, похож на ученика, которому предстоит экзамен. Что он ни делает, а экзамен не идет из головы. Для него дорога каждая минута, и все свое время он тратит на подготовку к экзамену.

«Вот бы и нам так настроиться», – вздыхает он<sup>113</sup>. И, правда, какую почувствовали бы пользу...!

<sup>111</sup> Тихон Задонский, свт. *Об истинном христианстве. Беседа LXXXVIII. Творения*. Т. 2. Книга первая. Москва, 1889. С. 48. // Тихон Задонский, свт. *Беседа LXXXIX*. Указ. соч. С. 48–49.

<sup>112</sup> Феофан Затворник, свт. *Урок при гробе ближнего. Размышление и созерцание*. Москва, 1998. С. 206–207. // Примеры памяти смертной из житийной литературы см.: *Житие Иоанна Милостивого. Жития святых*. Книга третья. Ноябрь. Москва, 1902. С. 291. Об Иоанне Милостивом: см. С. Дестунис. *Жития святых. Составлены по Четь-Минеям и другим книгам*. Ноябрь. Санкт-Петербург, 1892. С. 63–70). // *Житие прп. Мартирия Зеленецкого (Великолуцкого). Жития святых*. Книга восьмая. Апрель. Приложение. Москва, 1906. С. 362. // *Словарь исторический о святых, проставленных в Российской Церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых*. Санкт-Петербург, 1862. С. 159–160. // В. Н. Ильин. *Преподобный Серафим Саровский*. Нью-Йорк, 1971. С. 57–58.

Об опасности играть со смертью см.: *Житие святого Григория Неокесарийского. Жития святых*. Книга третья. Ноябрь. Москва, 1902. С. 458–459. // *Житие святого Епифания Кипрского. Жития святых*. Книга девятая. Май. Москва, 1908. С. 417–418. // *Житие преподобных Иулия и Иулиана. Жития святых*. Книга десятая. Июнь. Москва, 1908. С. 482–483. // *Житие святого Иакова Низибийского. Жития святых*. Книга пятая. Январь. Москва, 1904. С. 395–396.

<sup>113</sup> Цит по: *Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника*. Издание Введенской Оптиной пустыни, 2003. С. 339.



Павло Смицнюк

## ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК И ПРОТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО. ПОДХОД СОВРЕМЕННОГО ГРЕЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

В последние десятилетия мы стали свидетелями небывалого развития греческого богословия, которое – не без толчка со стороны богословов русской эмиграции – влияет и вызывает интерес сегодня не только в других православных странах, но и в среде западного богословия, среди католиков и протестантов<sup>1</sup>. В данном исследовании мы намерены представить персоналистическую антропологию митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, одного из самых выдающихся православных богословов современности, с особым вниманием к тем аспектам, которые касаются отношений человека, общества и мира. В конце мы коротко коснемся некоторых более практических заключений молодых греческих теологов – по поводу преображения христианами народов и культур.

По мнению митрополита Пергамского, христианству есть что сказать современному человеку<sup>2</sup>. Вопросы антропологии рассматриваются Зизиуласом в более широком христианском контексте, и исходя из тех предпосылок, на которых этот греческий мыслитель строит все свое богословие, а именно евхаристии и эсхатологии: Зизиулас, который считается одним из самых ярких выразителей православного, да и вообще христианского персонализма XX века, никогда не рассматривает проблем антропологии отдельно от вопроса Церкви

---

<sup>1</sup> Здесь ярким примером может послужить изучение богословского дела Зизиуласа. Число ученых принадлежащих к католической и протестантским церквям, которые посвятили ему свои диссертации или статьи намного превышает число исследований, опубликованных православными.

<sup>2</sup> См. I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia: approccio teologico al problema dell'ecologia*, Ed. Qiqajon, Bose 1994, p. 81. Ср. он же, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, «Contacts» 57(1967)84.

и ее идентичности, которая находится в грядущем Царстве Божиим, а в этом мире раскрывается в евхаристическом собрании христианской общины.

Мысль митрополита Пергамского вписывается в богословскую парадигму, которую принято называть 'нео-патристическим' синтезом, или возвратом к отцам. Тем не менее он не избежал критики тех, которые увидели в его богословии следы и влияние западной философии. Зизиулас был, в частности, обвинен в том, что вставляет в уста отцов Каппадокийцев идеи философского персонализма и экзистенциализма<sup>3</sup> и т.д. Если очень синтетически выразится об влияниях на мысль Зизиуласа, можно сказать, что он, в очень оригинальной форме, соединяет свой персоналистический подход (на который по разному повлияли: Владимир Лосский, Христос Яннарас, Мартин Бубер и др.) с евхаристической еkkлeзиологией Николая Афанасьева и Георгия Флоровского<sup>4</sup>.

### *Троичный Бог и человек*

Персонализм Зизиуласа базируется на его понимании отношений между ипостасями Троичного Бога. Зизиулас во многих сочинениях делает ударение на то, что наша вера, церковные символы и догматы являются не просто теоретическими утверждениями, а указателями для жизни и спасения человека<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> См. Σ. Αγουριδίη, *Μποροῦν τὰ πρόσωπα τῆς Τριάδος νὰ δώσουν τὴ βάση γιὰ Περсонаλιστικὲς ἀπόψεις περὶ τοῦ Ἀνθρώπου; Σχόλια σὲ κάποιες σύγχρονες Ὀρθόδοξες θεολογικὲς προσπάθειες*, «Σύναξη» 33(1990)67–78; Ιω. Παναγόπουλου, *Ὀντολογία ἢ θεολογία τοῦ προσώπου. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στὴν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου*, «Σύναξη» 13(1985)63–79, 14(1985)34–47; Π. Ταμβάκη, *Περὶ τοῦ προσώπου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου*, «Σύναξη» 54(1995)81–93 и 55(1995)123–131; A. De Halleux, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse*, «Revue théologique de Louvain» 17(1986)129–155 и 265–292; M. Stavrou, *Le fondement de la personnalité: la théologie trinitaire dans la pensée de Jean Zizioulas*, «Contacts» 48(1996)268–291. Ср. ответ на эту критику самого митрополита Пергамского: Ι. Ζηζιούλα, *Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου*, «Σύναξη» 37(1991)11–36; он же, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, London–New York 2006, с. 171–177, а также некоторых других богословов: K. Agoras, *Personne et Liberté ou «être comme communion» – «εἶναι ὡς κοινωνία» dans l'œuvre de Jean Zizioulas*, Université de Paris / Sorbonne – Institute Catholique de Paris, Paris 1992, с. 379 и след.; Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, с. 409–416 и A. Papanikolaou, *Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu*, «Modern Theology» 20(2004)601–607.

<sup>4</sup> См. A. Papanikolaou, *Personhood and its Exponents in Twentieth-Century Orthodox Theology*, M.B. Cunningham, E. Theokritoff (Edd.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, University Press, Cambridge etc. 2008, с. 238.

<sup>5</sup> См. И. Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, СФПХИ, Москва 2006, с. 117. Он же, *The Church as Communion*, *StVl* 38(1994)12. Ср. он же, *The Theological Problem of Reception*, «One in Christ» 21(1985)191.



Перенесение, *mutatis mutandis*, способа бытия Бога на Церковь или на отношения между людьми – не новое. Богословы разных эпох связывали бытие человека с бытием Бога, но кажется только русские религиозные мыслители XIX и начала XX века соединили идеи тринитарного бытия Бога и бытия личности как общения<sup>6</sup>.

Троичное богословие митрополита Пергамского основывается, среди прочего, на его прочтении Каппадокийцев, особенно в том, что касается двух вопросов: (1) соотношения *ousia*, *hypostasis* и *prosopon*; и (2) учения о сотворении мира. В настоящем исследовании мы коснемся только первого из них. Согласно нашему богослову, гений Каппадокийцев заключался в том, что они идентифицировали понятие ипостаси (которое в античной философии было связано с идеей сущности, не включая в себя намека на отношение) и *prosopon/persona* (понятие, которое в античной философии было категорией отношения, но не имело онтологического смысла). В следствие этой идентификации, «реляционности и свободе, к которым отсылает идея *prosopon* было дано онтологическое содержание»<sup>7</sup>. Таким образом «*prosopon* является не вторичным, а первичным и полным значением существования»<sup>8</sup>. В Троице, без Бога Отца нету Бога Сына<sup>9</sup>; Один предполагает Другого<sup>10</sup>: «Если Бог в своем истинном бытии – Троица, то это значит что его бытие образовывается в и через событие общения. [...] сущность Бога, т.е. его истинное бытие существует только в и через ‘способ существования’ который предполагает личностные отношения»<sup>11</sup>.

Зизиулас, как и многие другие богословы, придерживается тезиса – который, кажется, принадлежит французскому иезуиту Теодору де Реньйону († 1893) – что в то время, когда в тринитологии западное богословие исходило из сущности, восточное предание делало удар на ипостасях<sup>12</sup>. Это различие акцентов важно, так как «сущность всегда указывает на единство, а личности

<sup>6</sup> См. А. Papanikolaou, *Personhood and its Exponents...*, с. 232.

<sup>7</sup> А. Papanikolaou, *Personhood and its Exponents...*, с. 239 (в нашем переводе).

<sup>8</sup> I. Ζηζιούλα, *Η συμβολή τῆς Καππαδοκίας στὴ Χριστιανικὴ σκέψη*, F. Pimanides, S. Roides (Изд.), *Sinasos in Cappadocia*, National Trust for Greece – Agra Publications, London 1986, с. 34 (в нашем переводе). Ср. он же, *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective, Credo in Spiritum Sanctum*, v. 1, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1983, с. 35 и след.

<sup>9</sup> См. I. Ζηζιούλα, *Δογματική*, www.oodegr.com/oode/dogmat1, 29.09.2008.

<sup>10</sup> См. I. Zizioulas, *Le Mystère de l’Eglise dans la tradition orthodoxe*, «Irénikon» 60(1987)330. Он же, *Communion and Otherness...*, с. 126: “person is a relational term. This means that when we utter the word ‘Father’ we indicate automatically a relationship, that is, a specific identity which emerges from a relationship and connotes a relationship”.

<sup>11</sup> J. Zizioulas, *Ortodossia, Enciclopedia del Novecento*, т. 5, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, Roma 1980, с. 17 (в нашем переводе).

<sup>12</sup> См. Th. De Regnon, *Etudes de théologie positive sur Sainte Trinité*, Victor Retaux et Fils, Editeurs, Paris 1892–1898. Ср. J. Zizioulas, *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council...*, с. 48

указывают на отличия и разницу»<sup>13</sup>. В связи с этим важна идея монархии Отца и Его свободы: не божественная природа, а ипостась Отца является свободной и любящей причиной существования Сына и св. Духа. Таким образом отношения, общение, свобода, любовь перестают рассматриваться как акциденции, а становятся самым ядром бытия<sup>14</sup>.

Такая ‘революция’, согласно Зизиуласу, была, среди прочего, последствием церковного опыта, опыта межличностной жизни в церковной общине отцов Каппадокийцев: этот опыт позволил им уйти от ловушки онтологического монизма – что не произошло в случае таких богословов, предшественников Каппадокийцев, как Иустин, Климент Александрийский или Ориген, которые были, в первую очередь, академическими учителями<sup>15</sup>.

### Личность и индивид

Источником богословия общения Зизиуласа является построенный на отношениях (*relational*) троический способ бытия Бога, эсхатологический дар миру и человеку в Церкви<sup>16</sup>. Человеческая личность понимается греческим митрополитом в отношении общения с другими (*koinonia*), а не как монада. ‘Личность’ не является синонимом слова ‘индивид’. Различие между личностью и индивидом является очень важным аспектом антропологии нашего богослова: общение с другими – это именно то, что делает личность отличной от индивида<sup>17</sup>. «‘Я’ [...] может существовать только постольку, поскольку оно находится в отношении к «Ты», утверждающему его существование и его инаковость»<sup>18</sup>. В общине человек становится личностью, а вне общины, вне общения, в отдалении человек личностью быть не может<sup>19</sup>. Зизиулас утверждает, что «превосходство

и след. К. Agoras, *Personne et Liberté...*, с. 366 и след. М. П. Мπετζου, *Το μέλλον του παρελθόντος. Κριτική εισαγωγή στην θεολογία της ὀρθοδοξίας*, Ἐκδόσεις Ἀρμός, Αθήνα 1993, с. 129.

<sup>13</sup> I. Ζηζιούλα, *Προτεραιότητα της παγκόσμιας Εκκλησίας*, Ζηζιούλα, Δογματική, ΣΤ/2/Α.

<sup>14</sup> Α. Παπανικολαου, *Personhood and its Exponents...*, с. 239.

<sup>15</sup> См. И. Зизиулас, *Бытие как общение...*, с. 10–11.

<sup>16</sup> См. J. Zizioulas, *The Church as Communion*, *StVI* 38(1994), с. 6.

<sup>17</sup> См. J. Zizioulas, *Les groupes informels dans l’Eglise : Un point de vue orthodoxe*, R. Metz, J. Schlick (Изд.), *Les groupes informels dans l’Eglise* [Hommes et Eglise 2], C.E.R.D.I.C., Strasbourg 1971, с. 259. Он же, *Il creato come eucaristia...*, с. 63 и след.

<sup>18</sup> И. Зизиулас, *Общение и инаковость*, [http://www.metropolit-anthony.orc.ru/seminar12\\_text1.doc](http://www.metropolit-anthony.orc.ru/seminar12_text1.doc), 18.02.2013, [с. 10–11].

<sup>19</sup> См. J. Zizioulas, *Les groupes informels...*, с. 259. Он же, *Бытие как общение...*, с. 99 и след. Он же, *Ἡ συμβολή τῆς Καππαδοκίας...*, с. 33 и след. Он же, *Le Mystère de l’Eglise...*, с. 330. Он же, *Communion and Otherness...*, с. 99–205. Ср. он же, *Σχόλια περί συνοδικότητας τῆς Εκκλησίας*, I. Ζηζιούλα, *Εὐχαριστίας ἐξεμπλάριον, ἦτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικά και Εὐχαριστιακά*, Εὐεργέτης Ἐκδόσεις – Ἱερά Μονή Αγ. Παρασκευῆς, Μέγαρο 2006, с. 224. Он же, *‘Ουσία’, ‘Ἐνέργεια’*

человеческих существ по отношению к другим творениям не заключается в разуме [...], а в их способности вступать в отношения, создавая таким образом события общения, благодаря которым индивидуальные существа освобождаются от своей сосредоточенности на самих себе, а значит освобождаются от собственных лимитов, и ссылаются на что-то больше их самих, на что-то 'выше'<sup>20</sup>.

Грех Адама заключался именно в отвержении Иного: «Адам отверг Иного как конституирующего его бытие и первоосновой своего существования провозгласил самого себя»<sup>21</sup>. С этого момента человек боится другого человека, Творца и всего отличного от него<sup>22</sup>. Разница становится разделением. На самом деле, мы получаем свою идентичность, фактически противопоставляя себя другим<sup>23</sup>. Всевозможные организации, которые создаёт и в которых участвует человек, построены именно на принципе различия<sup>24</sup>.

Грехопадение стало причиной дистанции и отделения не только между человеком и другим (Богом, человеком), но и между человеком и всем творением, природой<sup>25</sup>, хотя именно благодаря человеку природа должна была обрести бессмертие: только человек, который принадлежит одновременно материальному и духовному миру мог приподнять все творение Богу – становясь таким образом священником творения<sup>26</sup>.

---

και 'Πρόσωπο', Ζηζιούλα, Δογματική, Δ/1/В. Касательно подхода Зизиуласа к вопросу личности, см. Χ. Σαββάτου, *Ἡ ἔννοια τοῦ «προσώπου» εἰς τὴν θεολογικὴν σκέψιν τοῦ καθηγητοῦ Ἰωάννου Δ. Ζηζιούλα, μητροπολίτου Περγάμου* (Μεταπτυχιακὴ ἐργασία), Pontificio Istituto Orientale, Ρώμη 1990. Agoras, *Personne et Liberté...*, с. 67 и след. J. Fontbona i Missé, *Comunió n y sinodalidad : La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1994, с. 86 и след. Ασπροῦλη Ν., *Το εἶναι του Θεοῦ και το εἶναι του ανθρώπου. Οι υπαρξιακές συνέπειες της περί Αγίας Τριάδος θεολογίας στο ἔργο του Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννου Ζηζιούλα* (Διπλωματικὴ ἐργασία), Ἑλληνικὸ Ἀνοικτὸ Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2007, с. 16–118.

<sup>20</sup> I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia...*, с. 9 (в нашем переводе). Ср. D. Knight, *John D. Zizioulas on the Eschatology of the Person*, <http://www.resourcesforchristiantheology.org/?p=93>, 02.01.2013. Митр. Пергамский отмечает, что дарвинизм – это «полезная» реакция против рассмотрения человека как высшего над всем остальным творение из-за того, что у него есть интеллект, – а значит именно интеллект является тем что делает человека «образом» Бога (I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia...*, с. 18–19, 49–50).

<sup>21</sup> J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, London–New York 2006, с. 43 (в нашем переводе).

<sup>22</sup> И. Зизиулас, *Общение и инаковость...*, [с. 3].

<sup>23</sup> J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness...*, с. 229.

<sup>24</sup> И. Зизиулас, *Общение и инаковость...*, [с. 4]: « Мы разделяем нашу жизнь и человеческие существа в соответствии с различиями. Мы организовываем государства, клубы, братства, даже Церкви на основании различий. Когда различие становится разделением, тогда общение есть не что иное, как достижение мирного сосуществования. Последнее сохраняется до тех пор, пока существуют взаимные интересы».

<sup>25</sup> Ср. E. Russel, *Reconsidering Relational Anthropology...*, с. 174.

<sup>26</sup> I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia...*, с. 66.

То что не удалось старому Адаму, совершил новый Адам. Иисус Христос есть истинный образ Божий потому, что в нем является правильное, личностное, отношение человека с Богом, с другим, с природой. Христос является Искупителем не потому, что принес «великое откровение в форме высокого учения о личности, а тем, что внутри самой истории утверждает подлинность и реальность человеческой личности, делая ее основанием и ипостасью каждого человека»<sup>27</sup>. Если первый Адам – это священник ‘индивидуалист’, который использует творение в собственных целях, то Новый Адам, Христос – это священник, который возносит, возвращает, творение его Творцу<sup>28</sup>. Спасение, преображение человека – это в некотором смысле превращение человека с индивида в личность, по образу Господа: «По существу Христос – это противоположность индивида; он является личностью *par excellence*, так как его идентичность основывается на двойном отношении, а именно на отношении Сина к Отцу, и головы к своему телу»<sup>29</sup>, Церкви. Последний пункт очень важен, потому что, кажется, именно он указывает нам на то, что эсхатологическое преображение человека может произойти только в Церкви, теле Христовом.

### *Личностное бытие в Церкви*

Митрополиту Иоанну дорога концепция корпоративной личности. Как Адам резюмирует в себе все человечество (идея Адам *Kadmon*), так и Христос, в своем теле некоторым образом содержит в себе всю Церковь. Христос является одновременно конкретной личностью (Богочеловеком) и корпоративной личностью (своим Телом, Церковью). В Теле Христовом становится возможным для человека тоже стать личностью<sup>30</sup>. «Только будучи членом Церкви, человеческое существо становится ‘образом Бога’, и берет на себя Божественный ‘способ бытия’ – способ отношений с миром, с другими людьми и с Богом»<sup>31</sup>. Человек становится личностью в крещении, которое есть нечто иное, как применение к человеку сыновского отношения, которое существует между Отцом

<sup>27</sup> И. Зизиулас, *Бытие как общение...*, с. 50.

<sup>28</sup> Ср. D. Knight, *John D. Zizioulas...*

<sup>29</sup> M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 1998, с. 84 (в нашем переводе).

<sup>30</sup> E. Russel, *Reconsidering Relational Anthropology...*, с. 175. Ср. M. Volf, *After Our Likeness...*, с. 83–84: «The concrete locus of deindividualization and personalization is the church. The church can be so, however, only because it is the pneumatologically constituted body of Christ. For this reason, it is in the church that human beings can become persons through baptism and can live as persons through the Eucharist».

<sup>31</sup> E. Russel, *Reconsidering Relational Anthropology...*, с. 175 (в нашем переводе).

и Сыном<sup>32</sup>. Крещение, как дар св. Духа, является эсхатологическим событием, оно делает человека личностью, но не такой, которой он уже является, а такой, которой она будет в Царстве<sup>33</sup>. Зизиюлас делает ударение на 'освободительной' роли церковной инициации по отношению к биологическому существованию: «В 'матери' Церкви крещенный принимает реляционные характеристики, которые освобождают его от необходимости и ограниченности природной семьи и биологической ипостаси, которые ограничивают его любовь и обуздывают в естественном законе семейных чувств. [С момента крещения] он имеет Отца на небе и братьев – членов Церкви»<sup>34</sup>.

Ядром церковной жизни и иконой грядущего Царства является Евхаристия. В ней «я» становится «мы»: человек из индивида превращается в Церковь, переходит от биологического до экклезиального существования<sup>35</sup>. Евхаристия – пища бессмертия, в которой исчезает разница между естественным и сверхъестественным, между временем и вечностью, между духовным и материальным<sup>36</sup>.

Евхаристия ориентирует личность к эсхатону, откуда в человеке «ростут корни»<sup>37</sup>. Эсхатология, согласно митрополиту Пергамскому, является одной из главных осей христианской веры, 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»<sup>38</sup>. Евхаристия является образом Церкви именно потому, что она является собранием всего народа божиего со Христом, т.е. моментом с сильнейшим эсхатологическим смыслом<sup>39</sup>.

Христианские общины, с самого момента их возникновения, отличались от существующих иудейских синагог (построенных на расовых различиях) или языческих *collegia* (которые базировались на профессиональных интересах)

<sup>32</sup> Cp. M. Volf, *After Our Likeness...*, с. 181 (в нашем переводе).

<sup>33</sup> Cp. E. Russel, *Reconsidering Relational Anthropology...*, с. 176.

<sup>34</sup> Y. Spiteris, *La teologia ortodossa...*, с. 387 (в нашем переводе).

<sup>35</sup> Cp. J. Zizioulas, *La vision eucharistique...*, с. 88. Он же, *Il creato come eucaristia...*, с. 80. Он же, *Бытие как общение...*, с. 45 и след. Cp. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa...*, с. 386–388.

<sup>36</sup> J. Zizioulas, *La vision eucharistique...*, с. 86–88.

<sup>37</sup> Cp. E. Russel, *Reconsidering Relational Anthropology...*, с. 176: «As a liturgical act of eschatological orientation and progressive movement, the Eucharist proves that ecclesial existence is not of this world but 'from above'. It belongs to the eschatological transcendence of history and so the person has roots in the future. In other words, both the person and the Eucharist are understood not only as a realisation of the eschaton but also as a movement towards the eschaton».

<sup>38</sup> J. Zizioulas, *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, «One in Christ» 24(1988)296 (в нашем переводе).

<sup>39</sup> *Учение Двенадцати Апостолов (Дидахе)*, IX: «Как этот преломляемый хлеб быв рассеян по холмам и, будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь твоя от концов земли в Царствие Твое» (*Ранние Отцы Церкви. Антология*, Издательство «Жизнь с Богом», Брюссель 1988, с. 21).

тем, что являлись «снятием всех природных и социальных разделений: ни раса, ни возраст, ни профессия, ни социальный статус не могли быть основанием возникновения отдельной евхаристической общины»<sup>40</sup>. Эта община должна была быть во всем католической: воплощать полноту, а не только какую-то часть. В Церкви все виды естественных или социальных различий превращаются в единство<sup>41</sup>. Евхаристия, которая исключала бы, каким бы то ни было образом, кого-то исходя из например этнических отличий, была бы, таким образом, «ложной» Евхаристией<sup>42</sup>.

### *Преображение мира и общества*

Согласно Зизиуласу, Евхаристия (и это хорошо видно из текстов древних литургий) – это благословение материального мира, благодарение и приношение (анафора, приподнесение) Богу даров природы («Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся») <sup>43</sup>. Церковь становится слугой мира, в конкретном его локальном воплощении, чтобы «окрестить и преобразить» мир<sup>44</sup>. Преобразительную роль Церкви и Евхаристии митрополит Иоанн видит следующим образом: «В православной литургической жизни моральность проистекает не с юридического отношения с Богом, а с преобразования и обновления творения и человека во Христе [...]. Таким образом Церковь не предлагает миру систему моральных правил, а преобразенное общество, закваску, которая вызывает брожение творения не через навязывание своих моральных законов, а через свое освящающее присутствие [...]. Конструкция, которую мы возвели с таким усердием, координируя наши любимые моральные ценности, ощущается теперь как темница для человека, а ее фундаментам грозит крах»<sup>45</sup>.

Одновременно общество, которое построено на морали, порядке и законе – базируется на «предположении, что зло можно контролировать только если его идентифицировать со злоумышленником, потому что субъектом права может быть только личность, совершающая злодеяние, а не зло как таковое»<sup>46</sup>. Но такие принципы идут в разрез с принципом подставить вторую щеку, с этосом

<sup>40</sup> I. Zizioulas, «Les groupes informels...», с. 255 (в нашем переводе).

<sup>41</sup> *Ibidem*, с. 268.

<sup>42</sup> И. Зизиулас, *Общение и инаковость...*, [с. 13].

<sup>43</sup> I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia...*, с. 20 и след. Он же, *Communion and Otherness...*, с. 30, 94–96. Ср. G. Wainwright, *John Zizioulas on Personhood in God and for Humankind*, «Ecclesiology» 4(2008)229.

<sup>44</sup> I. Zizioulas, *Les groupes informels...*, с. 262–263.

<sup>45</sup> I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia...*, с. 83–84 (в нашем переводе). Ср. так же J. Zizioulas, *La vision eucharistique...*, с. 90.

<sup>46</sup> J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness...*, с. 87.

инаковости, который исповедует Церковь. Церковный этос невозможно полностью воплотить в социальную жизнь, потому что «Церковь никогда не может совпасть с обществом; она живет в мире но она не от мира. [...] Оптимизм ‘социального евангелия’, которое могло бы превратить историю в Царство Божие, не имеет богословского обоснования»<sup>47</sup>. Для этого надо дождаться эсхатона.

Но если отбросить возможность «социального евангелия», то каким образом церковный человек должен преображать мир? Митрополит Пергамский подчеркивает, что проблемы человека, политические и социальные становятся также проблемами Церкви, но ее вклад в решение этих проблем особенный: он не состоит в подаче конкретных решений, а во вдохновении, воодушевлении людей для решения этих проблем (пример – отмена рабства)<sup>48</sup>.

Что касается отношения Церкви и культуры, то, согласно Зизиуласу, догмат об воплощении указывает на то, что Церковь должна уметь «во-культуриться» в народе, в котором она пускает корни. Силой Духа Святого христианское послание может быть приобщено (*enculturated*) везде и всегда: «Дух позволяет Христу войти снова и снова в каждую культуру и, очищая, принять ее»<sup>49</sup>. Митрополит Иоанн, с одной стороны, подчеркивает тот факт, что христианство оказало влияние и принимало участие в создании светской культуры в эпоху средневековья и после нее; а с другой – выражает сожаление о том, что Церковь не всегда сумела избежать смешивания христианской проповеди с национальными и культурными ценностями конкретной исторической эпохи<sup>50</sup>.

### *Евангелие и культура: кто кого преобразует? Инсайты молодых греческих богословов*

Идеи, высказанные Зизиуласом, по поводу эсхатологической устремленности человека в Церкви и отношения «церковного бытия» к окружающему миру нашли свое продолжение, в последние годы, в размышлениях молодых греческих богословов. Мы только напомним о некоторых из них.

Современное греческое богословие, в вопросе соотношения Церкви и культуры движется в двух противоположных направлениях: с одной стороны оно подвергает критике чрезвычайно тесную (или плохо устроенную) связь Церкви и конкретной культуры или нации, а с другой – критикует слишком острое

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, с. 87.

<sup>48</sup> I. Zizioulas, *Les groupes informels...*, с. 263–264.

<sup>49</sup> I. D. Zizioulas, *The Orthodox Church and the Third Millenium*, J. D. Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Sebastian Press, Alhambra, California 2010, с. 394–395 (в нашем переводе).

<sup>50</sup> *Ibidem*, с. 389–390.

разделение секулярного (культуры) и не-секулярного (Евангелия). Эти два направления скорее дополняют, чем отрицают друг друга.

Ректор Волоской богословской академии Панделис Калаидзидис – комментируя V главу Послания к Диогнету, где говорится, что христиане «живут ... в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна [...]». Находятся на земле, но суть граждане небесные»<sup>51</sup> – утверждает, что именно этот «эсхатологический анархизм» позволяет Церкви не стать как мир и не поддаться мирской ментальности<sup>52</sup>. По мнению Калаидзидиса, та задача, которую взяла на себя греческая Церковь во время туркокрации, т.е. сохранение идентичности греческого народа, привела к отождествлению Церкви с народом. Этот синдром, по мнению греческого богослова, имеет следующие последствия: «а) искажение церковной идентичности и самосознания; б) ограничение Церкви рамками текущей исторической перспективы и, как следствие, утрата эсхатологической составляющей; в) сужение церковной миссии до выражения вечных судеб народов; г) возведение Царства Божия превращается в провозглашение национального освобождения и охранения воображаемого славного религиозного прошлого народа; наконец, д) подмена истории спасения и истории божественного домостроительства историей национального возрождения»<sup>53</sup>.

Калаидзидис подвергает критике подход, согласно которому Церковь принимает и осуществляет мирское мессианство, от которого отказался Христос. В этом смысле Церковь не должна замыкаться на служении интересам народа, так как Церковь и народ являются общинами совершенно разными по своей природе: «Сами понятия ‘народ’ и ‘Церковь’ уже включают диалектические отношения, поскольку влекут за собой взаимно противоречивые движущие силы, требующие соблюдения равновесия. Нация берет начало в разделении и раздроблении человеческого единства, а Церковь подготавливает и эсхатологически являет путь к единству. Нация разделяет тех, кто прежде был един, а Церковь соединяет тех, кто прежде был разделен»<sup>54</sup>.

Как было сказано выше, в греческом богословии имеет место и другой подход к вопросу взаимоотношения Церкви и культуры. Данный подход подвергает критике неадекватное разделение сферы мирского, культуры (как чисто

<sup>51</sup> *Послание к Диогнету*, V, 1–10 (*Ранние Отцы Церкви. Антология*, Издательство «Жизнь с Богом», Брюссель 1988, с. 595–596).

<sup>52</sup> P. Kalaitzidis, *La relation de l'Église à la culture et la dialectique de l'eschatologie et de l'histoire*, «Istina» 55(2010)12–13.

<sup>53</sup> П. Калаидзидис, *Искушение Иуды: церковь и национальная идентичность*, «Страницы» 13(2008/2009)381–382.

<sup>54</sup> *Ibidem*, с. 390–391.



человеческого творения) и сферы сакрального, Откровения (как вмешательства Бога в мир)<sup>55</sup>. По мнению профессора богословия Фессалоникийского университета Хризостома Стамулиса, «культура, точно также как и история, благодаря человеку, сотворенным по образу Божьему, является в некоторой мере следствием и продолжением сотворения»<sup>56</sup>. Культура была принята Христом для преобразования, с целью эсхатологического исполнения. Именно такая парадигма отношения Церкви и культуры («Христос – преобразователь культуры»), в отличие от других подходов (в которых ... «Христос против культуры», «Христос, принадлежащий культуре», «Христос выше культуры», «Христос и культура в парадоксальном столкновении») – является, по мнению лектора King's College в Лондоне о. Дмитрия Батреллоса, имеющей больше всего позитивных элементов<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> A. Yannoulatos, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, WCC Publications–St. Vladimirs Seminary Press, Geneva–Crestwood 2003, с. 83–84. С. Stamoulis, *Eglise et culture de l'Incarnation*, «Istina» 55(2010)81–95.

<sup>56</sup> С. Stamoulis, *Eglise et culture...*, с. 92 (в нашем переводе).

<sup>57</sup> D. Bathrellos, *Typologie des rapports entre christianisme et culture selon H. Richard Niebuhr et la théologie orthodoxe contemporaine*, *Istina* 55(2010)97–107.



## CZŁOWIEK W PRZESTRZENI SPOŁECZNO-KULTUROWEJ

BISKUP JERZY (PAŃKOWSKI)

### ВЫЗОВЫ И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ СЕМЬИ

Никто не сомневается в том, что интерес к семье, ее статусу и значению в современном мире в последнее время растет и составляет одну из важнейших задач для представителей всех измерений общественной жизни. Этот интерес и оправданная озабоченность проистекают из-за некоего плюрализма в подходе к понятию семьи и ее значения. Православие предшествует всяким попыткам серьезной дискуссии на тему семьи, которая несомненно подвергается сегодня многим опасностям. При всем этом надо помнить, что без правильного понятия семьи, без здорового ее существования и развития, не может быть разговора и о здравии общества, государства, а даже и самой Церкви. И, как ни странно, эта постоянно повторяемая фраза, отнюдь не обозначает банального изречения одного из представителей духовенства.

С православной точки зрения начало семье полагает любовь увенчанная таинством брака – одним из красивейших проявлений Церкви, ибо это таинство является действительно подтверждением необходимости закона любви в жизни человека. Поэтому брак и понимается в христианстве не просто как красивая церемония, но как онтологическое соединение двоих людей в единое целое, которое совершается Самим Троициным Богом и является даром красоты и полноты жизни, существенно нужным для совершенствования, для осуществления своего предназначения, для преображения и вселения их в Царствие Божие. Важно заметить, что это таинство продолжается и в вечной жизни. Поэтому, потрясающей по своему содержанию является одна из молитв православного таинства брака, которая именно и об этом говорит: «Отец, Сын и Святой Дух, Всесвятая

и Единосущная и Живоначальная Троица, едино Божество и Царство, да благословит вас, и да подаст вам долгожитие, благочадие, преуспеяние живота и веры, и да исполнит вас всех сущих на земли благих; да сподобит вас и обещанных благ восприятия, молитвами Святыя Богородицы и всех святых. Аминь»<sup>1</sup>.

Смотря на глубину приведенной молитвы мы видим, что таинство брака, вне православного понимания, не находит абсолютно нигде никаких аналогов. Всякое другое отношение к браку, например наличествующее в других религиях и учениях или то, которое сейчас доминирует в мире, христианами может быть воспринято только как искажение, а даже профанация брака, катастрофическое снижение понятия о браке и человеке, как унижение человека и замысла Божия о нем. Брак есть таинство составляющее собой великую тайну, о которой мы читаем в Послании к Ефесиянам: «Таина сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь» (Еф. 5, 32).

А что собой представляет тайна сама по себе? Ответ на этот вопрос мы находим хотя бы в бытовой перемене повенчанного человека. Однажды один из студентов задал мне на уроке очень интересный вопрос. Он спросил: «Владыко, а как это произойдет, что когда моя девушка станет моей женой, я не буду ощущать угрызений совести и тяжести греха, когда мы будем жить и спать вместе?». Я ему дал пример из жизни священника, который перед рукоположением во священный сан несомненно всегда ставит себе целый ряд вопросов, таких как: *а как я буду исповедывать, проповедовать, прикасаться к престолу?* Эти вопросы незаметно исчезают после рукоположения, когда светский человек становится священником и начинает думать именно как священник, а перестает думать так, как думал раньше. Можно сказать, что изменилась вся его подсознательная жизнь. Он даже, когда спит и видит сон, видит себя в нем уже как священника и уже никогда как мирянина. Это доказано жизненным опытом многих. Абсолютно тоже самое происходит в браке. Таинство, далекое от любого проявления автоматизма и магизма, невидимым действием благодати Божией меняет не только социальный статус человека, но прежде всего самого человека, его подсознание и всю его жизнь, он просто онтологически, после таинства брака, становится мужем или женой.

Современный подход к семье не всегда находит необходимость ее «воцерковления» или одухотворения. Брак понимается зачастую как некий способ жизни вместе с другим человеком, которого в начале может быть мы любим, а потом просто привыкаем друг ко другу. Но когда эта скоропроходящая любовь начинает нам мешать в жизни, мы превращаем брак в некий союз совместного бытия лишённого любви. «Бывает так – говорит Патриарх Кирилл – что люди начинают жить вместе семейной жизнью, не желая брать на себя никаких

---

<sup>1</sup> *Требник*, Варшава 1925, с. 55–56.

обязательств ни перед Богом, ни перед людьми. Сегодня очень модны так называемые пробные, или гражданские, браки. Парень и девушка сходятся и живут совместно. Если у них складывается жизнь, они остаются вместе и потом даже регистрируют брак, венчаются в церкви, а если нет, то расходятся. Многие считают, что в семейных отношениях, как и в других сферах жизнедеятельности, богатый опыт является основой последующего успеха. В отношении любой профессии это справедливое утверждение. Но к интимным отношениям оно неприменимо. Чем больше у человека было увлечений и связей, тем более он становится недоверчивым и подозрительным. У него теряется способность раскрываться перед другим человеком и доверять ему»<sup>2</sup>.

Приведенное высказывание Святейшего Патриарха показывает глубину опасности, которая проистекает из принятия факта «отцерковления» брака как союза любви мужчины и женщины. Надо хорошо помнить, что брак, а затем семья, не делается, а создается, посредством любви, преодоления трудностей, уступок в пользу другого или другой, а прежде всего взаимного прощения и доверия. Имеющиеся в сегодняшнем политическом сознании тенденции регистрации так называемых партнерских браков являются действием направленным не только против своего народа, но и всего человечества. В рамках такого восприятия и понимания брака понятие греха прелюбодеяния уже не существует, ибо даже при сохранении «абсолютной» верности друг другу в таких условиях, сам по себе партнерский брак является настоящим, чистейшим и, что очень важно, сознательным прелюбодеянием. Такой вид гражданского брака дает подсознательную возможность развода в любое время, а такая подсознательность лишает человека возможности проявления, до конца, жертвенной любви по отношению к мужу или жене. Но еще более великая опасность существования такого подсознания кроется в его передаче детям, у которых это подсознание становится уже главной составляющей из настоящего сознания разрушающей правильные параметры их совести. Восприятие ими греха становится уже тогда совершенно другим, можно сказать, вполне объяснимым явлением, зависимым от условий и принятых норм поведения в среде, в которой они выросли. Вот в чем, не только опасность искаженного понимания брака, но и ответственность перед Богом также и за искаженное понимание супружеской жизни в будущих поколениях.

Процесс «отцерковления» брака и семьи очень заметен сегодня в средствах массовой информации. Редко сегодня, по крайней мере в Польше, можно найти фильм или сериал, в котором бракосочетание совершается в храме. Как правило, оно всегда отождествляется только с гражданским браком. В понимании Церкви такие действия не являются случайными. Они хорошо продуманные

---

<sup>2</sup> *Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом*, Минск 2009, с. 147.

и, направленные именно на искажение церковности супружеской жизни и маргинализацию значения Церкви в созидании здоровой семейной жизни.

Последствия «отцерковления» брака не останавливаются на приведенных проявлениях семейной жизни. Если смотреть на пробный или партнерский брак со стороны церковного сознания и церковной дисциплины, мы можем констатировать, что его любое принятие, даже самое доброжелательное, лишает его участников евхаристической жизни – единого источника спасения и освящения человека. И поскольку возможно условное разрешение приступления к святой чаше невенчанной стороне семьи, если церковный брак не осуществляется помимо ее стараний и усилий, ибо вторая сторона категорически против «воцерковления» их союза любви, постольку в случае сознательного выбора, ради собственных интересов, любого вида гражданского брака, о святом Причастии речи быть не может. Продвигающие идею законодательства партнерских браков, как ни странно, прекрасно об этом знают и осознают, что такими действиями они отделяют людей от полноты церковной жизни, даже если эти последние не перестают ходить в Церковь. Нет более полного выражения и проявления семейной любви, как только посредством причастия из единой чаши всех членов семьи и родителей и детей. Семейная любовь испытывается именно готовностью совместного причастия, а значит и взаимного прощения как главного условия первого. Отсюда семья это ячейка христианской общины – это «домашняя церковь», как называет ее ап. Павел (Рим. 16, 4; Кол. 4, 15). Если семья не может создать здоровой домашней церкви, она также не сможет найти себя по сути дела и в таинственной, общей, великой Церкви.

Кроме того, лишним будет также упоминание, что партнерские браки вполне открывают возможность регистрации и признания гомосексуальных однополых браков, а также, в следующем этапе, право на воспитание детей в их среде. Выходцы из партнерских браков станут потом кандидатами в священнический сан, в монастыри, в политическую, общественную, культурную и всякую другую сферу нашей жизни. Поэтому Церковь противостоит и будет до последнего бороться за целостность православной семьи, проявляя беспокойство о духовном состоянии будущих поколений.

Семья не строится лишь только на телесном удовлетворении, хотя эта сторона семейной жизни сугубо благославляется Церковью. Благодаря ей семья становится полноценной через дар деторождения, о котором Церковь усердно молится во время таинства брака. «Но может случится и по другому. – говорит, упомянутый уже, патриарх Кирилл. Нередко молодые девушки и юноши используют заложенное в них природное стремление к другому полу только на малую долю, ограничив себя поиском телесного удовольствия. Что происходит в этом случае? Когда телесное общение ставится на первое место, то личность подруги или друга перестают играть главную роль. Захваченный страстью

человек видит только внешнюю и эмоциональную привлекательность другого и остается безразличным к его внутреннему миру. В результате – как только проходит страсть, сразу теряется и интерес к человеку. Телесные связи вне семьи унижают человеческое достоинство»<sup>3</sup>.

Нынешнее действие в сфере создания нового представления о браке, тему половых сношений видит как нормальное проявление внебрачной жизни. С неким недоумением, а даже насмешкой, продвигающие идею гражданских партнерских браков, видят воздержание от супружеской жизни в периоды поста и евхаристического приготовления. Целомудрие не есть составляющая только монашеской жизни, ибо оно активно присутствует и в браке. Митрополит Антоний Сурожский говорил об этом удивительным образом: «Целомудрие не есть что-то несовместимое с деторождением. Целомудрие – это внутреннее состояние, определяющееся не физическими категориями, а отношением: духовным отношением, отношением души и отношением тела»<sup>4</sup>.

Если посмотреть на сегодняшний подход к браку и вообще к телесной жизни в его пределах и вне этих пределов, он окажется «ущербомудренным», далеким от любого вида воздержания. Но для чего нужно воздержание в браке? Оно нужно для личной духовной жизни супругов, но также и для того, чтобы супруги могли почувствовать святость проистекающую из их законной телесной встречи, которая сопровождает их духовное развитие. Очень четко писал на эту тему тот же владыка Антоний: «Есть моменты, когда всякие физические отношения, даже, как это видно из житий святых, самое простое прикосновение становится невозможным, ибо благодать, как пламя, овладела этим существом, и нет больше места ни для чего до тех пор, пока эта дарованная и принятая благодать не станет едино с человеком так глубинно, что сделается общим достоянием. Но мне кажется ясным, что воздержание тут является не актом отвержения, когда один из супругов отворачивается от другого, отказывает другому в близости, но ситуацией, в которой их взаимоотношения рассматриваются в другом плане»<sup>5</sup>.

Церковь никогда не боялась серьезного разговора о половой жизни в пределах законного брака, которая-то жизнь и благославляется Ею и Богом в таинстве брака. В каждом другом случае Она ее всегда определяет грехом. Поэтому она не может молчать, когда брак превращается в человеческий инстинкт удовлетворения своих страстей и похотей, к чему ведет вся современная семейная политика. Запад устремлен на ослабление Церкви как голоса совести, которая мешает жить и проводить противоестественные и противочеловеческие реформы. Вот, что писал Виктор Ильич Зоркалов, видя происходящее в современной

---

<sup>3</sup> Там же, с. 147.

<sup>4</sup> Митр. Антоний Сурожский, *Труды*, изд. Практика 2002, с. 499.

<sup>5</sup> Там же, с. 500.

Европе: «Современная Европа больна. Ее разъедает пришедший из Америки вирус релятивизма. Релятивизм – это не просто лозунг об относительности ценностей, это симптом слабости христианских традиций в западном обществе. Происходит размывание идентичности, потеря четкости представления о социальной норме – чего стоит только заявление о правах граждан для эмбрионов. Но опасность падения в релятивизм в том, что это падение бесконечно, это падение в бездну. И возникают теории о равенстве прав на разврат и праведность, на распутство и воздержанность. Если мы не хотим, чтобы наше общество превратилось в конгломерат клонов и человеческих роботов, нужно отказаться от антихристианской по духу теории политкорректности»<sup>6</sup>. Политкорректность по отношению к ценностям христианского брака является не только пагубным человекоугодничеством, но настоящим противостоянием по отношению к своей совести и к своему народу.

Другой и весьма важной проблемой стоящей перед современными браками оказывается быть неудержанно развивающаяся болезнь бесплодия. Страдающие ей очень часто проявляют свои претензии по отношению к Церкви, которая очень осторожно относится к разным методам неестественного зачатия. Ссылаясь на волю Божию, с сочувствием и любовью, призывает бездетных смиренно нести свой жизненный крест. Число таких растет с каждым годом и, на сегодняшний день, практически каждое десятое супружество несет это очень часто невыносимое для нее иго. Эта проблема очень беспокоит Церковь, которая молитвенно просит Всевышнего решить ее согласно Его воле, но и допускает всякий вид лечения болезни бесплодия, если оно не нарушает, так называемых, «пределов закона».

Совершенно по другому она относится к тем случаям, когда бесплодие оказывается быть результатом продолжительной и неотвеченной контрацепции. Это можно сравнить с болезнью зависимой от человека и независимой. Первой человек мог бы избежать, второй нет, поэтому настоящим, жизненным крестом является именно вторая, которая возникла вне человеческих действий. Проблема же самой контрацепции сегодня стоит на повестке дня и трудно ее не затронуть в этом выступлении. В Церкви можно встретить разные мнения на эту тему, одни более консервативные, другие менее. Но стоит в этом месте упомянуть авторитетное мнение владыки Антония Блума на эту тему, хотя он осознавал, высказывая это мнение, что наведет на себя осуждение некоторых. Вот, как утверждал владыка: «Конечно можно играть словами и говорить: если Бог не захотел бы, не родился бы ребенок. Но Бог не насилует человека. Он нам дал свободу решать и действовать согласно своей мудрости или своему безумию. И поэтому мне кажется, что если контрацепция не соединяется

---

<sup>6</sup> В. И. Зоркалов, *Духовное единение*, Москва 2002, с. 322.



с попыткой ложных, нецеломудренных человеческих отношений между мужем и женой, а связана с тем, чтобы не создать возможность уродливой жизни для невинного ребенка, который не виноват ни в чем, то контрацепция справедлива, она законна»<sup>7</sup>. Некоторые желали бы принять это высказывание как общее правило оправдывающее беспредельность употребления контрацепции, но на самом деле оно отвечает, в каком то смысле, на вызовы современного мира в этом плане, не нарушая сущности Церкви и ее учения.

Заканчивая, стоит сказать, что брак, в общем плане, требует от человека понимания двух важных его измерений, а именно любви и счастья. Тогда умиротворяется человеческий дух. Счастье, на самом деле, и есть внутреннее спокойствие, гармония внутренней жизни с внешней жизнью человека. Критерием чистого и благословенного семейного счастья не является принятая мода, а спокойствие совести. Человек находит себя только в борьбе со грехом. С этим учением не согласна никак современная западная цивилизация, которая грех хочет называть нормой, а зачастую даже и самой добродетелью.

Поэтому, как говорит В. И. Зоркалов: «Человек в христианской цивилизации – не мыслящий придаток производственных циклов, не потребитель гамбургеров и «мыльных опер», это человек ищущий, человек болеющий за общее дело. Об этом, к сожалению, все чаще забывают в Западной Европе, используя научно-технические достижения, чтобы стандартизировать человека, подчинить его алгоритму, заданному властью имущими. Теперь еще и клонировать. Поэтому не приходится удивляться духовному кризису, который переживает Запад – многое, совершаемое там, противоречит принципам христианской цивилизации, превращая ее в рефлексорный, техногенный мир, у которого нет будущего. Нам необходимо ставить проблему гораздо шире – не только как использовать потенциал развития человека, но и как найти лекарство от социальных недугов, применить терапию язв духовности. Это не просто поиск средств выживания нашей цивилизации, это вопрос: останется ли человек человеком»<sup>8</sup>?

---

<sup>7</sup> Митр. Антоний Сурожский, *Труды*, с. 508.

<sup>8</sup> В. И. Зоркалов, *Духовное единение*, с. 321.



Протоиерей Павел Хондзинский

## «ТЕОРЕМА» ПАСКАЛЯ

Историку богословия свойственно излагать свои мысли устами тех, о ком он пишет. Как бы ни уверял он, что только дает читателю систематический обзор или структурно оформленное изложение взглядов того или иного святого отца или мыслителя, он не может совсем «раствориться» в чужих текстах. Его собственные мысли и взгляды неизбежно окрашивают их, что не должно смущать нас, даже если мы не стоим на постмодернистской точке зрения. При невозможности воспринять предмет сразу во всей его полноте (как Моцарт «вдруг» слышал свои новые симфонии в единый момент времени) дополнительная точка обзора может быть даже полезна. Важно при этом только, чтобы внутреннее чувство истины, «чувство Предания» не покидало нас.

Однако в этом небольшом тексте я буду говорить более от первого лица, желая обратить внимание на проблему, которая представляется мне важной, но о которой не говорили по понятным причинам любимые мной авторы прошлого. Впрочем, совсем без истории, конечно, обойтись трудно, и несколько вех христианской антропологии наметить или напомнить необходимо.

Как известно, если в средние века христианскую мысль преимущественно занимали вопросы триадологии и христологии, то вместе с наступлением Нового времени их сменяют экклесиология и антропология. Учение об «оправдании» (*justificatio*) практически не излагается в *Компендиуме теологии* Фомы Аквината, составляя в то же время наряду с декретом о Евхаристии один из важнейших итогов Тридента.

XVII век, столь бурный и в Европе, и в России, в качестве одного из своих важнейших достижений имел своего рода *caritas-antropologie*, «антропологию любви», противопоставившую разумной воле Аквината, волю-любовь.

Если прямые Августинисты, такие как Янсений или Боссюэ, говорили о воле, влекомой благодатью к небесному блаженству; если Фенелон настаивал на том, что только воля, умертвившая себя вплоть до нежелания спасения, может свидетельствовать о совершенной любви к Богу; то, быть может, наиболее

ценное в контексте последующих рассуждений замечание сделал Блез Паскаль, утверждавший, что о подлинной любви говорит только страдание, поскольку страдание не делает нас своими рабами, в отличие от наслаждения. Ища страдания, мы покоряемся ему по собственной воле: «Человеку не зазорно отдаться во власть горя, но зазорно отдаться во власть наслаждения. И совсем не в том дело, что горе приходит к нам незванным, а наслаждения мы ищем, – нет, горе можно искать и по собственной воле отдаваться ему во власть и при этом ничуть себя не унижать. Но почему все-таки, предаваясь горю, разум окружает себя ореолом величия, а предаваясь наслаждению, покрывает позором? Да потому, что горе вовсе не пытается нас соблазнить, не вводит в искушение, это мы сами по собственной воле склоняемся перед ним, признаем его власть и, значит, остаемся хозяевами положения, мы покорны себе, и только себе, меж тем как, наслаждаясь, становимся рабами наслаждения. Умение распоряжаться, владеть собой всегда возвеличивает человека, рабство всегда покрывает его позором»<sup>1</sup>. Следственно, если любовь к Богу должна выразиться в добровольном подчинении Его воле, и именно в этом заключается счастье человека, то, поскольку добровольность одних страданий не может быть поставлена под сомнение, постольку, очевидно, и счастье заключается именно в них.

Но справедливо ли, что страдать приходится не только тем, кто добровольно ищет страдания или хотя бы заслужил его, но и всем, а прежде всего невинным детям? Причина страданий, отвечает тот же Паскаль, не вне, но внутри человека. Чтобы познать ее, надо познать самого себя, а это, в свою очередь возможно только благодаря уже не *познанию*, но *принятию* «тайны первородного греха»: «Ведь бесспорно, нет ничего более оскорбительного для нашего разума, нежели утверждение, что за грех, совершенный первым человеком, в ответе самые отдаленные потомки этого человека, к его греху никак не причастные. Подобное перетекание вины представляется нам не просто невероятным, но и в высшей степени несправедливым, ибо что больше противостоит нашей убогой земной справедливости, нежели вечное проклятие, тяготеющее на ребенке, не способном на проявление собственной воли и не запятнанном грехом, который был совершен за шесть тысяч лет до его рождения? Разумеется, подобное лечение больного ранит нас, но, с другой стороны, лишь эта непостижимейшая из тайн и дает нам возможность постигнуть самих себя. Именно в ее бездне и скрыт узел, от которого тянется не перепутанное плетение нитей нашего нынешнего узла, так что человек был бы еще более невообразим без тайны первородного греха, чем тайна первородного греха невообразима для человека»<sup>2</sup>. Вот «теорема» Паскаля о человеке, оставленная им в наследство Новому времени!

---

<sup>1</sup> Блез Паскаль. *Мысли*. Фр. 267.

<sup>2</sup> Там же. Фр. 438.

Спустя два столетия правомочность ее посылки подверг сомнению в своем учении о человеке гениальный русский писатель, Федор Михайлович Достоевский. Всмотревшись, мы видим, что разделяющие этих замечательных мыслителей два столетия не прошли бесследно: «тайна первородного греха» более или менее очевидным образом отвергнута автором легенды о Великом Инквизиторе и именно на этом отвержении строится не только бунт Ивана, но и ответ старца Зосимы. У Достоевского нет принципиальной разницы между человеком падшим и человеком во благодати. Смешной человек растлевает милое человечество безвестной планеты своим примером – не более. «Семена иных миров» равно посеяны во всех и в своем естественном росте равно способны принести в каждом плоды святости.

Казалось бы, учение Достоевского о требующей искупительного страдания вине каждого перед всеми только укрепляет тезис Паскаля о необходимости свободного избрания страданий, однако на самом деле оно делает вообразимым «невообразимое» для Паскаля представление о человеке вне тайны первородного греха, а значит – вне страдания. Онтология растворяется в психологии. Вообще, отныне преобразование человека определяется его совестью и относится к области психологии. Суд Божий – суд совести. То, что крестьянин, решивший расстрелять Святые Дары, внезапно увидел перед собой распятого Христа, есть скорее психологическая загадка, чем явление Христа: «Суд прогремел из его сердца, конечно. Почему прогремел не сознательно, не внезапным прояснением ума и совести, почему проявился в образе, как бы совершенно внешним, независимым от его духа фактом? В этом огромная психологическая задача и дело Господа», – пишет в *Дневнике Писателя Достоевский*<sup>3</sup>.

Вместе с этим однако психологической загадкой становится и вопрос о том, что в конечном счете стоит за бунтом Ивана: нежелание воспользоваться плодами мировой гармонии, основанной на слезах единственного замученного ребенка, или нежелание *собственных* страданий, ибо за гуманистическим бунтом против несправедливости наказания за первородный грех рано или поздно проглядывает желание обрести личное право на жизнь без страданий. И если устами старца Зосимы Достоевский отвечает Ивану учением о том, что каждый лично виноват перед всеми, то при внешней схожести это учение не вполне сходится с мыслью Паскаля. Действительно: в случае Паскаля, поскольку страдание есть неизбежное для всех следствие первородного греха, речь идет, скорее, о принятии или непринятии неизбежного страдания как согласих или несогласих с волей Божией; в случае Достоевского – о имманентной самому человеку, *психологической* мотивировке страдания. В случае Паскаля, я свободно

---

<sup>3</sup> Ф. М. Достоевский. *Полное собрание сочинений в 30 т.* Ленинград, 1972–1990. Т. 21. С. 40.

принимаю страдание, ибо «Господь, пожелав сделать непостижимой загадку тягостности нашего бытия, сокрыл узел ее так высоко или, вернее, так низко, что нам до него не дотянуться; поэтому никакие высокомерные потуги нашего разума не помогут нам познать самих себя: помочь нам в этом может лишь смиренная покорность разуму»<sup>4</sup>. В случае Достоевского – своим страданием преодолеваю несправедливость бытия. В случае Паскаля – склоняюсь перед любовью Божией, в тайне которой скрыта разгадка тайны первородного греха; в случае Достоевского – восстанавливаю справедливость в отношениях твари с Творцом.

Не случайно, по-видимому, два века, протекших между Паскалем и Достоевским суть время бурного развития теодицеи, как жанра, и психологии, как науки.

Теодицея, обязанная Лейбницу и своим именем, и известнейшим сочинением, в самой постановке вопроса об ответственности Бога за страдания людей исходит из скрытой предпосылки о праве человека на жизнь без страданий. Это сознавал и сам Лейбниц, указывавший, что «моральное зло представляется столь огромным только потому, что оно служит источником физического зла, в наибольшей мере проявляющегося среди созданий и наиболее способного причинить им это зло»<sup>5</sup>. Отсюда понятно, почему вопрос о «божественной несправедливости» становится таким существенным для людей в столетии, которое среди прочего характеризуется очевидным разложением традиционной христианской морали. Таким образом, очевидно, что потребность теодицеи подготовлена торжеством гуманизма, что потребность в ней возникает именно тогда, когда, перефразируя пророка Исайю горшечника захотели считать как глину и творение отозвалось о Творце своем: «Он не разумеет»<sup>6</sup>.

В свою очередь, психология, как наука, смотрит на человека в его временном, поврежденном и незавершенном состоянии, как на данность, парадоксальным образом настаивая при этом, что дисгармоничность не есть непреодолимое свойство его натуры, то есть «научно» обосновывая право на жизнь без страданий.

Не случайно и то, что на исходе тех же двух столетий происходит событие, на первый взгляд, не очень заметное: 16 октября 1846 года в Бостонской клинике Уильям Мортон впервые успешно проводит операцию по удалению пациенту опухоли на шее с применением анестезии.

Мортон, однако, был не первым, догадавшимся об удивительных возможностях некоторых химических веществ. С точки зрения дальнейшего развития

---

<sup>4</sup> Блез Паскаль. *Мысли*. Фр. 438.

<sup>5</sup> Г. В. Лейбниц. *Сочинения в 4 т.* Т. 4. Москва, 1989. С. 147.

<sup>6</sup> Иса. 29: 16. Ср. Иса. 45:9 и Рим. 9:20.

темы, глубоко символической фигурой является его учитель, Хорас Уэллс: первый анестезиолог и первая жертва анестезии. Еще за год до Мортонна он провел публичный опыт по вырыванию зуба больному, анестезированному закистью азота, однако опыт провалился из-за того, что больной во время операции ужасно кричал, как позднее выяснилось – не от боли, но от страха. Как бы то ни было, чувствуя себя опозоренным Уэллс ушел из медицины, пристрастился к нюханию хлороформа и в конце концов взрезал себе вены, предварительно проанестезировав себя парами последнего.

Как бы то ни было, введение анестезии в медицинскую практику обозначило общецивилизационный антропологический сдвиг: по справедливому замечанию одного из современных анонимных интернет-авторов: «В конечном счете, врачевание достигло того, чего раньше нельзя было и вообразить: освобождения от векового господства боли над человечеством. И в некотором смысле, само это изобретение было лишь меньшей частью этого освобождения. Настоящей вехой, проявившейся в тот день в Бостоне, стал момент, когда культурное развитие, наконец, поравнялось с химическим»<sup>7</sup>.

Теперь нет нужды подробно рассказывать историю победоносного шествия анестезии по миру. Сегодня наша жизнь не представима без нее, и постоянно расширяются не только возможности, но и область применения анестезии. Точнее сказать, что тех областей, куда анестезия не достигает, практически не осталось.

То правда, что какое-то время еще раздавались слабые голоса тех врачей, которые считали, что «боль играет важную роль в сохранении жизни»<sup>8</sup>, и что «лишь в феврале 1957 года Римский Папа Пий XII подтвердил, что «христианский долг отрешения и внутреннего очищения не является препятствием для применения анестезии»<sup>9</sup>, однако сегодня господство анестезии можно считать всеобщим и универсальным: современный человек вполне может быть назван «человеком анестезированным». Причем анестезия прочно овладела не только телесной, но и душевно-духовной природой человека, чему свидетельством является бесчисленное количество предлагаемых современному человеку в том или ином виде анестезирующих душевную боль антидепрессантов. Последствия этого факта, безусловно, трагичны для человека. Привычка к душевному обезболиванию приводит либо к неспособности перенести то, что обезболиванию еще не поддается, либо к нежеланию терпеть что бы то ни было вообще без обезболивания.

---

<sup>7</sup> <http://www.diggreader.ru/2009/07/14/den-kogda-umerla-bol/#more-430> д. д. 5.09.2012.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

Наконец, если к области страдания следует отнести и *муки совести*, то очевидно, господство анестезии должно существенным образом сказаться и на нравственном облике современного человека

Именно господством анестезии объясняется в том числе и все большее одиночество современного человека, так как общение даже с самыми близкими нам по крови или по духу людьми неизменно чревато болью и страданием.

Прикасаясь к предмету или к человеку, я испытываю его прикосновение к себе. С этой точки зрения наше взаимное прикосновение есть со-прикосновение в равной степени для каждого из нас. Однако при этом прикосновение к чужой ране безболезненно для меня (и наоборот). Таким образом, акт соприкосновения (физического или душевного) всегда потенциально чреват для меня либо собственной болью, либо необходимостью принять в соображение чужую боль, то есть со-страданием, которое есть в свою очередь страдание для меня самого. Вполне понятно теперь, что с точки зрения «человека анестезированного», если невозможно обезболить акт общения, то лучше отказаться от него совсем.

Далее, страх боли, нежелание и неумение переносить боль своим следствием имеет *нетерпение*, как важнейшую характеристику человека анестезированного.

Дар терпения является необходимым условием спасения – *в терпении вашем стяжите души ваша* (Лк. 21 : 19). Таким образом, многозначное понятие *стяжания души* включает в себя деятельное и терпеливое, созидающее навыв, исполнение Христовых заповедей. А значение последних, также вне всяких сомнений, не ограничивается внешним номическим запретом или наоборот призывом к действию.

Заповеди Христовы суть внутренняя структура и изначальный проект человека, как образа Божия и существа, в котором духовное, определяет телесное, а не наоборот. Их исполнением, созидается, *стяжается* душа; их забвением или преступлением – разрушается, как всякая нарушившая внутренние законы своего существования тварная сущность.

Нет жизни по заповедям без терпения, нет терпения без благодати. Однако для не знающего и не ищущего благодати современного человека этот дар подменяется анестезированным нетерпением, оборотной стороной которого, очевидно, должны стать все сокращающиеся периоды между приемами анестезии и все большая неспособность обойтись без нее.

Сегодня миф об Орфее и Эвридике должен быть прочитан прежде всего как миф о нетерпении: Орфей был нетерпелив и, оглянувшись, потерял Эвридику – душу.

Действительность оправдывает и превосходит здесь самые худшие предположения.

Браки распадаются из-за обид по мельчайшим бытовым поводам.



Подростки кончают жизнь самоубийством, получив плохую оценку в дневнике.

«По данным ВОЗ к 2020 году депрессия выйдет на первое место в структуре заболеваемости и будет отмечаться у 60% населения, а смертность от тяжелых депрессий, зачастую приводящих к суицидам, выйдет на 2 место среди других причин смертности. Причина этого, по мнению экспертов ВОЗ, утрата традиционных религиозных и семейных ценностей»<sup>10</sup>.

Нетрудно также сделать заключение о том, что распространение эвтаназии, которая очевидным образом завоевывает все большую популярность в мире, напрямую связано с идеей *анестезии*, подменившей собой идею *анастасии* – воскресения.

Наконец, если по Паскалю только выбор в пользу страдания может почитаться подлинно свободным выбором, то отказ от страдания есть, следовательно, и отказ от свободы. Сознательно и последовательно выбрав анестезию на всех уровнях, современный человек сознательно и последовательно отказался от божественной свободы.

Таким образом, «человек анестезированный» есть человек, незнающий угрызений совести, не отвечающий за свои желания и поступки, не имеющий терпения, одинокий и боящийся любви. Таким сделали его право не страдать и обеспечившая это право фактически *анестезия*. В свою очередь, это право человек вывел из предположения о том, что нынешнее его состояние и есть его *естественное* состояние, поддающееся гармонизации естественными же усилиями.

Безусловно, ставя вопрос таким образом, следует отдавать себе отчет в том, что за ним неизбежно следует иной: об отношении христиан к анестезии. Если католическая Церковь, как упоминалось выше, уже высказалась по нему, то на Востоке, насколько мне известно, отсутствуют соборные определения по этой проблеме.

*Кто может вместить, да вместит* (Мф. 19: 12). Свт. Феофан писал одному из своих корреспондентов: «...я пред операцией трушу крепко. Но ныне слышу, что нашли способ уничтожать чувствительность в оперируемых частях и резать не боясь»<sup>11</sup>. И в другом письме: «Ныне нашли какой-то кокаин, который заглушает чувство, и оперируемый не чувствует совсем боли»<sup>12</sup>. А про старца Варсонофия Оптинского рассказывают, что за несколько дней до смерти, тяжело страдая, он отказался от услуг врачей и облегчающих страдания лекарств, на все уговоры тех, кто был при нем, отвечая: «Оставьте меня, я на кресте». Пусть

---

<sup>10</sup> В. Г. Каледа. *Пастырская психиатрия: разграничения духовных и психических расстройств*. «Журнал Московской Патриархии». 2012. № 9. С. 65.

<sup>11</sup> Феофан Затворник, свт. *Собрание писем*. Москва 2000. Т. 1. Вып. 2. С. 155.

<sup>12</sup> Там же. С. 153.

такой подвиг непосилен большинству современных христиан, однако и на нас, безусловно, распространяется принцип «страстотерпчества», сформулированный некогда свт. Димитрием Ростовским, согласно которому страдания Церкви продолжают и дополняют страдания ее Главы: «еже Он не дотерпе, аз в теле моем дотерпеваю»<sup>13</sup>. Это не обязательно должны быть страдания за Христа, но обязательно во Христе, ибо, говорит святитель, если даже «не за Христа гонение терпиши, обаче егда терпиши неповинно, и благодариши Бога, и то вменитися, яко за Христа терпящему»<sup>14</sup>.

Это утверждение, если вдуматься, базируется, собственно, на следующих основаниях: 1) страдания, как следствие первородного греха, являются универсальным законом человеческой жизни; 2) искупительные страдания Христа, не уничтожая общность закона страдания, созидают возможность *невинного* страдания для тех, кто приобщился к Церкви Его<sup>15</sup>; Следовательно: 3) без признания «тайны первородного греха» невозможно понять тайну богочеловечества.

Итак, если весь саморазрушительный ход развития «анестезированной» цивилизации, является своеобразным доказательством от противного «теоремы Паскаля», то церковное Предание положительно подтверждает:

*Человек еще более невообразим без тайны первородного греха, чем тайна первородного греха невообразима для человека.*

---

<sup>13</sup> «...мы же страждущие есмы, яко собираюши по трапезовании укрухи; сие от страданий Господних некие собираем останки, глаголюшу апостолу, исполняю, рече, лишение скорбей Христовых в теле Моем (Кол. 1:24). Сиесть, еже Он не дотерпе, аз в теле моем дотерпеваю» (Димитрий Ростовский, свт. *Сочинения: В 5 Т. М., 1839–1849. Т. 3. С. 245–246*).

<sup>14</sup> Димитрий Ростовский, свт. *Сочинения: В 5 Т. Т. 1. С. 186*.

<sup>15</sup> Ср. в 1-м послании Петра: «Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (1 Пет.2: 19); и ниже: «Ибо если угодно воле Божией, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые; потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом» (3: 17–18).

DARIA JANOWIEC

## СЕМЬЯ В СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ И КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

В настоящее время христианство обращает особое внимание на проблемы семьи, которая играет основополагающую роль в развитии человека. Это не значит, что данная дилемма раньше не вызывала живого интереса христианской мысли, но в связи с появляющейся реальной угрозой разрушения традиционной картины семейной жизни Церковь решила в очередной раз поднять этот вопрос. Как заметил Л. Дычевский<sup>1</sup>: «Сегодня даже в официальных документах авторы пытаются не давать точного определения термина семья в его традиционном понимании, а вместо того употребляют разные неточные дефиниции, в рамках которых можно поместить и однополюсные связи. Оттуда вытекает необходимость защиты семьи и со стороны христианских Церквей»<sup>2</sup>. Христианство, ставя перед собой задачу ответить на ряд вопиющих вопросов современного общества, создало социальное учение, в котором проблемы семейной жизни занимают важное место. Настоящая статья будет посвящена вопросам семьи с точки зрения *Основ социальной концепции Русской Православной Церкви* и социального учения Ватикана.

В социальном учении католической Церкви, которое развивается с конца XIX века, семья рассматривается как естественная единица общества, первая человеческая община<sup>3</sup>. По замыслу Творца семья – это изначальное место гуманизации человека и общества, а также колыбель жизни и любви<sup>4</sup>. Подчеркивая

---

<sup>1</sup> Если не указано иначе перевод автора.

<sup>2</sup> L. Dyczewski, *Rodzina* [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, pod red. S. Fela, J. Kupny, Katowice 2007, s. 88.

<sup>3</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/gaudium.htm>, 22.06.2012.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici* [w:] Jan Paweł II, *Dziela zebrane t. II. Adhortacje*, Kraków 2006, s. 289.

факт, что семья – это основа общества, католическая Церковь всегда ставит ее в центре социальной жизни<sup>5</sup>. В *Хартии Прав Семьи* Ватикан создает не религиозный идеал семьи или религиозную теорию семьи, только пытается дать представление целостной и упорядоченной формулировки прав семьи общих для христианского и нехристианского мировоззрения<sup>6</sup>. Поскольку, как говорит Святой Престоль, семья это естественная община создана самой природой, которая создает не только общественное единство, но и нравственное целое<sup>7</sup>. Таковы совместные как для христианской, так и нехристианской трактовки данной проблемы. Этот подход показывает глобальное восприятие проблемы семьи со стороны Святого Престола и дает некие методологические принципы для разработки данной проблемы со стороны католической Церкви. В рассуждениях Ватикана на тему семьи можно заметить инспирацию онтологическим персонализмом, который подчеркивает:

Рациональность и реляционный характер человеческой личности, единство и различие в общине, а также фундаментальные дихотомии: мужчина – женщина, дух – тело и индивидуальность – община как стороны в равной степени существенные и неразделимые<sup>8</sup>.

Все эти сферы мы можем найти в католическом социальном учении, которое подчеркивает единство родителей с детьми в духе ойкумены<sup>9</sup>, одновременно оставляя место для развития индивидуальных черт каждого из членов семьи. Этот универсальный характер и в то же время индивидуализм проявляется в каждой из сфер деятельности союза родителей и их потомства. В своем социальном учении Святой Престол активно обсуждает каждую из этих сторон понятия семьи и все они отражаются в его восприятии данной проблемы.

Как сказал Папа Иоанн Павел II, именно в семье человек учится узнавать Божественную любовь и осознаёт, что на нее необходимо ответить<sup>10</sup>. Если до II Ватиканского Собора католическая Церковь подчеркивала две главные цели семьи: производство потомства и его воспитание, то после Собора Ватикан начал обращать особое внимание на проблему взаимной любви всех членов семьи. В энциклике *Centesimus annus* папа сказал:

<sup>5</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/>, 22.06.2012.

<sup>6</sup> *Karta Praw Rodziny*, [http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk\\_pliki/karta.htm](http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk_pliki/karta.htm).

<sup>7</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 405.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym. Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów Nad Matżeństwem i Rodziną 27.08.1999*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl), 22.06.2012.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Rodzina wspólnotą życia I miłości. Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium św. Józefa*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/homilie/kalisz\\_04061997.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/kalisz_04061997.html), 22.06.2012.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/evangelium\\_1.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/evangelium_1.html), 22.06.2012.

Семья – это основная структура, в которой человек получает первые, формирующие представления об истине и добре и узнает, что такое любить и быть любимым, тем самым – что такое быть личностью<sup>11</sup>.

Без любви, которая наполняет каждую семью человек не в состоянии понять самого себя. По мнению католической Церкви семья – это естественное пространство жизни родителей с детьми, естественный союз, которая своими корнями уходит в брак, как союз мужчины и женщины соединенных в таинстве брака<sup>12</sup>. Естественность брака связана с тем, что Бог сотворил мужчину и женщину и соединил их. Семья, как союз отца и матери, несет на себе большую ответственность за воспитание детей, это ее миссия. Эта миссия связана с тем, что семья это естественная и основная школа веры. Отец и мать в таинстве брака получают благодать и задачу христианского воспитания детей, которым должны передать ценности как человеческие, так и религиозные<sup>13</sup>. Как можно заметить для Ватикана очень важным принципом рассуждений проблемы является ее общечеловеческий контекст. Святой Престол обращает внимание также на тот факт, что семья – это община свободных людей, которые ответственны друг за друга и связаны любовью. В повседневной жизни, во всех делах членов семьи проявляется этот общинный характер, который папа Иоанн Павел II определил как ойкумену любви<sup>14</sup>. Эта связь касается в равной степени родителей и их потомства<sup>15</sup>.

Очень важным вопросом поставленным Святым Престолом является вопрос о восприятии семьи как института. В католическом социальном учении семья это одновременно община, о которой говорилось выше, и институт. По словам Ватикана институциональный характер семьи проявляется в том, что она создана на основании брака, который в светском мировоззрении рассматривается как общественный институт. Его считают юридическим, экономическим и общественным лицом. Церковь подчеркивает значение семьи как института, хотя в повседневной жизни, как говорит Святой Престол, важнее его общинный характер, но в мире, в котором постоянно уклоняются от обсуждения значения и прав семьи, надо активно защищать семейное право как институт жизни современного общества<sup>16</sup>. Эта миссия защиты семьи в равной степени касается Церкви, государства, общества и самих членов семьи, что отражается

---

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Centesimus Annus* [w:] Jan Paweł II, *Dziela zebrane, t. I. Encykliki*, Kraków 2006, s. 428.

<sup>12</sup> J. Hoffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, tłum. S. Pyszka, Kraków 1992, s. 84.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Christifideles laici*, op. cit., s. 289–290.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_hominis.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html), 22.06.2012.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Patrz: *Karta Praw Rodziny, Adhortacja Familiaris Consortio*.

в обязанностях, которые должны выполнять родители, поскольку вступая в брак, мужчина и женщина ставят перед собой задачу сохранения священности института семьи, ибо:

Действительно, семья священна: именно в ней Божий дар жизни можно хорошо принять и сохранить от множества опасностей; именно в ней он может развиваться так, как подобает человеку<sup>17</sup>.

Святой Престол пытается соединить брак понимаемый как таинство и социальное восприятие института семьи. Семейная община, как институт естественного права, обладает правами, которые заложены в природе самого человека, поэтому их нельзя изменять. Это право каждого человека создать семью и обладать соответствующими средствами для ее существования, право выполнять свое призвание к семейной жизни и воспитанию детей, право на неразрывность брака, право семьи на исповедание своей религии и ее защиту, право воспитывать детей согласно законам своей религии и культурной традиции, к которой принадлежит данная семья, право на защиту со стороны государства и социальных институтов, а также право на защиту несовершеннолетних перед угрозой наркомании, алкоголизма и других опасных явлений<sup>18</sup>. Союз родителей и их потомства несет за собой ответственность за будущее развитие всего человечества, поскольку:

Не существует другого социального учреждения, другой среды, другой общины, от которой будущее человека на земле зависит более, как от семьи<sup>19</sup>.

Воспитывая детей, родители вносят свой вклад в общее благо всего человечества, поскольку именно в семье формируется будущий ответственный член общества<sup>20</sup>. Как это представлено в Катехизисе католической Церкви:

Жизнь в семье – это вступительное начало для жизни в обществе<sup>21</sup>.

Семья, как источник жизни человека, становится той общиной, в которой человек рождается как индивидуальность и в ней формируется как член этнической, национальной, религиозной и других обществ<sup>22</sup>. В соци-

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, op. cit., s. 428.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio* [w:] Jan Paweł II, *Dziela zebrane t. II. Adhortacje*, Kraków 2006, s. 101–102.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin. Dwie wielkie prawdy o rodzinie* [w:] Jan Paweł II, *Dziela zebrane t. X Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa część II. Francja, Hiszpania, Portugalia, Kraje Beneluksu*, Kraków 2008, s. 661.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, op. cit., s. 103.

<sup>21</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, op. cit.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, op. cit., s. 104.

альном учении католической Церкви семья является первой и основной средой для биологического и духовного рождения человека, в его индивидуальном и общественном восприятии, а человек рассматривается как ценность сама по себе<sup>23</sup>.

Говоря о проблеме семьи Ватикан обращает особое внимание на тот факт, что это союз выше всех других. Он играет первостепенную роль и по отношению к государству<sup>24</sup>, которое всегда обязано защищать семью и способствовать развитию семейной жизни. Согласно папскому посланию *Familiaris consortio* одна из задач семьи, это участие в развитии общества. Эту роль семья может выполнить только в ситуации, когда ее будет поддерживать государство. Для сохранения правильного развития общества государство обязано защитить семью от тех явлений, которые угрожают ее развитию, что очень важно для будущего данного общества, именно в семье человек приобретает основные культурные ценности<sup>25</sup>, которые во взрослой жизни передаёт своим детям и которые являются основой существования общества.

В Церкви семья играет особенную роль, поскольку она активно участвует в ее жизни и миссии. Это одна из важнейших целей семьи, которая выражена словами апостольского послания *Familiaris consortio*:

Основной задачей христианской семьи является призвание к строительству королевства небесного в истории путём участия в жизни и миссии Церкви<sup>26</sup>.

Семья – это община верующих, выполняющая миссию евангелизации в том смысле, что она хранит и передаёт веру одновременно живя этой верой каждого дня. Это община диалога с Богом, потому что через таинство брака и все остальные таинства, в которых участвуют родители и дети вступает на путь к освящению всех ее членов. Одновременно христианская семья становится домашним местом божественного культа. Последняя ее функция – это служба человеку, она учит замечать ближнего<sup>27</sup>. Все эти функции тесно связаны с миссией семьи, с ее участием в жизни общества.

Проблема семьи является темой активного обсуждения и со стороны Московского Патриархата. Утверждены на Соборе 2000 года *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*. В социальном учении православия акцент поставлен на традицию и религиозные корни всех общественных явлений. В том плане документ Русской Православной Церкви поддерживает православную формулировку данной проблемы, без попытки ее приспособления

---

<sup>23</sup> L. Dyczewski, *Rodzina*, op.cit., s. 93.

<sup>24</sup> Leon XIII, *Rerum novarum*, [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon\\_XIII/rerum\\_novarum/](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/rerum_novarum/), 22.06.2012.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, op. cit., s. 102.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>27</sup> Ibidem.

к светскому мировоззрению. Одновременно авторы указывают на многовековую традицию отношений православной Церкви и светской власти.

Важным элементом семейной политики, по мнению Московского Патриархата, является православная традиция, считающаяся гарантом благополучного развития института семьи, на который опирается будущее данной нации. Сегодня, как подчеркнул патриарх Алексей II, очень важной задачей является принятие:

Конкретных мер, направленных на воспитание у детей и молодежи уважительного отношения к социальному институту семьи, ориентацию на традиционные духовно-нравственные ценности в сфере брачно-семейных отношений, создание в будущем устойчивой семьи<sup>28</sup>.

Эти конкретные меры должны способствовать укреплению связи между членами семьи и Церковью, а также укреплению значения семьи в современном обществе. Основы позиции Церкви по этим вопросам выражены в социальном учении Русской Православной Церкви.

Русская Православная Церковь обращает особое внимание на значение брака для создания семьи. Как подчеркивается в *Основах социальной концепции*, будучи в равной степени носителями образа Божия и человеческого достоинства, мужчина и женщина созданы для целостного единения друг с другом в любви<sup>29</sup>. Тем самым, православная Церковь обращает внимание на равенство супругов в браке и факт, что семья – это община, наполнена любовью. Русская Православная Церковь указывает на целостный характер семейной общины. Московский Патриархат подчеркивает, что брак, как основа семьи, был установлен Богом еще до грехопадения человека<sup>30</sup>. Брак – это не только союз мужчины и женщины, это прежде всего Таинство, в котором чувствуется постоянное присутствие Бога. Как сказал отец Александр Матрук:

Брак есть тайна Царства Божия, вводящая человека в вечную радость и вечную любовь. Свободно принимая то, что дарует ему Бог, человек через это Таинство, открывающее ему путь к спасению, к истинной жизни, участвует в высокой реальности Святого Духа<sup>31</sup>.

Таинство брака открывает человеку эсхатологическое пространство надежды на спасение, долгий путь к Истине. Русская Православная Церковь

---

<sup>28</sup> Патриарх Алексей, *Школа и церковь-традиции и реформы образования* [в:] *Служение делу христианского просвещения*, Москва 2008, с. 132.

<sup>29</sup> *Вопросы личной, семейной и общественной нравственности* [в:] *Основы социальной концепции*, <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/kh/>, 22.06.2012.

<sup>30</sup> А. Матрук, *Брак и семья в православии: обзор церковного вероучения*, „Новосибирский епархиальный вестник”, № 6 2006, <http://www.orthedu.ru/nev/spez-06/2.htm>, 22.06.2012.

<sup>31</sup> Ibidem.



подчеркивает, что семья опирающаяся на церковном браке играет неоценимую роль в процессе воспитания детей. Если ребенок в собственной семье не ощущает любви, любви, которая обращена в первую очередь к Богу и которая формирует любовь родителей к детям, тогда и в общественной жизни он не в состоянии защитить себя от пороков, которые уничтожают духовные нормы<sup>32</sup>. Еще в начале XX в., архиепископ Никон (Рождественский) обратил свое внимание на детей, которые, по его словам, способны стать новым началом. Потомство – по его словам – это корни века из которых могут вырасти здоровые ветви будущего общества<sup>33</sup>. Архиепископ поставил также вопрос о значении обучения и воспитания. По его мнению, при рассмотрении данной проблемы необходимо правильно ставить акцент, правильно понимать ценность каждого из терминов, поскольку:

Для жизни не столько нужно обучение, сколько воспитание и, во всяком случае – воспитание в христианском духе есть само по себе добро, а обучение само по себе ни добро, ни зло: это только средство делать добро или зло, а без воспитания чаще всего является злом<sup>34</sup>.

Обучение это не воспитание и широкие знания не делают из нас людей более воспитанных. В духовном развитии человека и его спасении огромную роль играет именно воспитание в христианской семье, в этой семейной общине, поскольку благодаря ему человек приближается к главной цели своей жизни. Тут стоит обратить внимание именно на факт, что очень важной чертой православного социального учения является декларация о единстве супругов в вере.

Общность веры супругов, являющихся членами тела Христова, составляет важнейшее условие подлинно христианского и церковного брака. 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<sup>35</sup>.

Домашнюю Церковь образуют любящие друг друга мужчина и женщина, соединенные и устремленные ко Христу. Брак есть Таинство, соединяющее мужа и жену по образу таинственного союза Христа с Его Церковью для полного неделимого общения. Эта тайна раскрыта в восприятии семьи как домашней Церкви. Единение любящих друг друга мужчины и женщины во имя Господа – это

---

<sup>32</sup> Патриарх Алексий, *Школа и церковь-традиции и реформы...*, *op. cit.*, с. 131.

<sup>33</sup> Архиепископ Никон (Рождественский), *Дети и церковь* [в:] *Мои дневники*, <http://blagon.ru/biblio/134/>, 22.06.2012.

<sup>34</sup> Архиепископ Никон (Рождественский), *Гипноз всеобщего обучения* [в:] *Неуслышанный голос. Церковь и демократия*, сост. Я. Шипов, Москва 1996, <http://www.wco.ru/biblio/books/churchd1/Main.htm>, 22.06.2012.

<sup>35</sup> *Вопросы личной, семейной и общественной нравственности...*, *op. cit.*

фундамент, основа православной семьи. Истинно христианская семья есть такого рода союз мужа, жены и детей, в котором отношения внутри него строятся по образу союза Христа и Церкви<sup>36</sup>. Рождение православной семьи происходит в таинстве брака, который является основой для дальнейшего развития семьи. Тайна счастья христианских супругов заключается в совместном исполнении воли Божией, выраженной особо каждому члену семьи и соединяющей их души со Христом. Основой для такого счастья является стремление к высшему предмету любви – к Богу<sup>37</sup>. Такие устойчивые основы семейной жизни создают подлинное начало для рождения детей. Именно рождение и воспитание потомства, по православному учению, является одной из важнейших целей брака<sup>38</sup>. Дети – это награда от Бога, и их правильное воспитание – это воспитание в любви к Творцу. В семье родители должны воспитывать своих детей, заботясь об их спасении. На них лежит главная ответственность за развитие своего потомства. Семья как домашняя Церковь, есть единый организм, члены которого живут и строят свои отношения на основе закона любви. Православную Церковь и христианскую семью, как домашнюю Церковь, объединяет тот факт, что обе они представляют собой единство любящих друг друга людей, скрепленных живой верой в Бога, желанием жить во Христе<sup>39</sup>. Как можно заметить для православной Церкви главным звеном, на котором строится семья, является любовь Бога к человеку и любовь человека к Богу, которые вполне развиваются только в общине, в единении всех ее членов. Человек реализует свое призвание, свою личность именно в семейной общине. Православная Церковь не поднимает вопроса индивидуума, поскольку семья рассматривается с точки зрения единства всех ее членов.

По мнению Русской Православной Церкви, у каждого человека есть право на создание семьи, и Церковь подчёркивает, что это право является одновременно большой ответственностью перед членами семьи и обществом, в котором живёт данная семья<sup>40</sup>. Опыт семейного общения позволяет человеку уже с самого начала его жизни преодолеть греховный эгоизм. Это способствует положительному развитию здоровой гражданственности. Именно в семье формируется и закрепляется правильное отношение к ближним, тем самым к народу, к своей нации, к обществу в целом. Представление христианского патриотизма и куль-

---

<sup>36</sup> М. Козлов, *Семья как малая Церковь*, [http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/37977.php?ELEMENT\\_ID=37977](http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/37977.php?ELEMENT_ID=37977), 22.06.2012.

<sup>37</sup> Е. Шестун, *Православная педагогика. Исторические психолого-педагогические очерки*, [http://www.pravlib.ru/pedagogika\\_shestun.html](http://www.pravlib.ru/pedagogika_shestun.html), 22.06.2012.

<sup>38</sup> *Вопросы личной, семейной и общественной нравственности...*, *op. cit.*

<sup>39</sup> А. Игнатов, *Проблемы православной семьи и пути их решения в понимании православия [в:] Церковь и государство: сотрудничество в возрождении и укреплении семьи*, Краснодар 2008, с. 21.

<sup>40</sup> *Христианская этика и светское право в: Основы социальной концепции*, *op. cit.*

турной традиции является очень важной чертой православного социального учения. Как подчёркивается в *Основах*:

Живая преемственность поколений, начинаясь в семье, обретает своё продолжение в любви к предкам и Отечеству, в чувстве сопричастности к истории. Поэтому столь опасно разрушение традиционных связей родителей с детьми, которому, к сожалению, во многом способствует уклад жизни современного общества<sup>41</sup>.

Семья – это наследие нравственных и духовных обычаев и ценностей. Она призвана не только воспринимать, поддерживать, но и передавать из поколения в поколение духовно-религиозную, национальную и отечественную традицию<sup>42</sup>. Правильное развитие семьи гарантирует благополучное будущее государства, ибо именно из семей состоит нация. Проблемы семейной жизни отражаются на будущем государства. Человек может оказаться введенным в область религии и культуры, а тем самым в область национальной традиции при помощи семьи, в которой формируется его представление об окружающем мире и в которой он познает духовные и культурные ценности<sup>43</sup>. Родители не имеют права лишать своих детей возможности приобщения к этим ценностям. Как говорит иерей Петр Боев:

Ничем не оправдано решение родителей воспитать ребенка вне религии, а также вне национальных традиций<sup>44</sup>.

В семье человек приобщается к основам бытия, к Богу, впитывает культурную традицию. Семья является первичным лоном человеческой культуры. Все люди слагаются в этом лоне, со всеми своими возможностями, чувствами и хотениями и каждый человек остается в течение всей своей жизни духовным представителем своей отечески-материнской семьи или как будто живым символом ее семейственного духа<sup>45</sup>. Традиционное воспитание это восхождение, ведение за собой ребенка по жизненной дороге ввысь, питание высших этажей человеческой личности<sup>46</sup>. Такая семья тесно связана с православным укладом жизни.

Роль семьи в становлении личности исключительна, ее не могут подменить другие социальные институты. Разрушение семейных связей неизбежно

---

<sup>41</sup> *Вопросы личной, семейной и общественной нравственности...*, *op. cit.*

<sup>42</sup> Е. Шестун, *Православная педагогика*, *op. cit.*

<sup>43</sup> П. Боев, *Семья как хранитель культурных и духовных ценностей [в:] X Красноярские краевые образовательные рождественские чтения: Церковь и государство – сотрудничество в сфере образования и воспитания молодежи*, Красноярск 2010, с. 67.

<sup>44</sup> *Ibidem*, с. 68.

<sup>45</sup> И. Ильин, *Путь духовного обновления*, Москва 2006, с. 182.

<sup>46</sup> Л. Косовская, *Современная семья: проблемы и пути решения, Церковь и государство: сотрудничество в возрождении и укреплении семьи*, Краснодар 2008, с. 24.

сопряжено с нарушением нормального развития детей и накладывает долгий, в известной мере неизгладимый, отпечаток на всю их последующую жизнь<sup>47</sup>. В семье человек приобретает то, чего он не в состоянии найти в любой другой социальной общине. Семейная жизнь сильно влияет на формирование мировоззрения человека и его отношений с окружающим миром.

Подытоживая вышесказанное, стоит заметить, что с точки зрения христианской Церкви структура и роль семьи сохраняют свою актуальность и сегодня, вне зависимости от попыток разрушения этой модели, которые мы наблюдаем все чаще и чаще. В последнее время ведётся активная пропаганда, целью которой является уменьшение значения семьи. Это, прежде всего, попытки отрицания незаменимой ценности христианской семьи. В них неоднократно приводятся ложные аргументы в поддержку каких-то неполноценных альтернатив семейных отношений. В ответ на эти проблемы христианские Церкви в очередной раз сформулировали свою позицию. По мнению Ватикана и Московского Патриархата, семья играет основополагающую роль в жизни каждого общества особенно на уровне нации и государства. Это очень важно если учесть, что семья воспринимает разные общественные ценности и впитывает их и передает обратно обществу. Поэтому будущее всего человечества в большей степени зависит от состояния семьи. В социальном учении католической Церкви наряду с объяснением значения брака для семьи важными являются вопросы семейного права, которые вытекают не только из Откровения, но также из принципа естественного права. Одной из задач семьи является придерживание принципа общего блага и выполнение своей социальной роли. Таким образом, Ватикан сосредоточивается на общественной и социальной стороне семейной жизни. Социальное учение Русской Православной Церкви подчеркивает значение семьи для передачи и сохранения религиозной и культурной традиции. Вопрос о патриотическом воспитании ребенка в семье занимает важное место. Московский Патриархат использует также понятие малой Церкви, представляя семью, как общину верующих людей. Устремленность православной социальной концепции на семью это очень важная ее черта. Стоит заметить также, что православная Церковь все время подчеркивает эсхатологический аспект, в то время, когда Ватикан сосредоточивается на определении места семьи в жизни общества. Католическая Церковь обращает особое внимание на социологическую сторону обсуждаемой темы, пытаясь предоставить ответ соответствующий одновременно светскому и религиозному мировоззрению. Но несмотря на все различия, обе Церкви обращают внимание на значение таинства брака и любовь, которая укрепляет семейные связи. Для православия и католицизма несомненным является убеждение о значении семьи для развития человека.

---

<sup>47</sup> *Вопросы личной, семейной и общественной нравственности...*, op. cit.

BRAT ADALBERTO MAINARDI

## НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА И ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ<sup>1</sup>

В последние годы развиваются общественные дебаты об основах “прав человека”, не только в Европе, но и в России<sup>2</sup>. В преамбуле Хартии основоположных прав Конституции Евросоюза (2003) говорится: “Осознавая свое духовное и нравственное наследие, Союз основывается на неделимых и универсальных ценностях человеческого достоинства, свободы, равенства и солидарности; он исходит из принципа демократии и принципа правового Государства. Он помещает личность в центре своих действий, учреждая гражданство Союза и создавая пространство свободы, безопасности и справедливости”.

В преамбуле нет прямого упоминания христианских корней, а лишь европейско “духовное и нравственное наследие” как предпосылка “человеческого достоинства, свободы, равенства и солидарности”; тем не менее, “личность” оказывается осевым понятием Хартии.

В 2008 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви был принят документ об “Основах учения о достоинстве, свободе и правах человека”. В преамбуле мы читаем, что “со ссылкой на защиту прав человека на практике нередко реализуются такие воззрения, которые в корне расходятся с христианским учением”. Целью данного документа, следовательно, является упоминание

---

<sup>1</sup> Я хотел бы выразить здесь еще раз свою благодарность организаторам симпозиума «Христианство и современные концепции человека» (Краков 3–4 июля 2012 г.) за приглашение принять в нем участие, а так же Константину Антонову (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва) за его замечания на прочитанный мною доклад, Терезе Оболевич (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Krakow) за библиографическую помощь, и Жанне Воскресенской за прочтение и поправки русского текста.

<sup>2</sup> Ср. *Права человека: итоги века, тенденции, перспективы*, под общ. ред. Е.А. Лукашевой, Москва 2002.

“христианского учения о человеке”, а также оценки теории прав человека и ее осуществления в жизни. Хотя документ критикует “злоупотребление” правами человека, с точки зрения христианской этики, а не осуждает декларацию прав человека саму по себе, важно заметить здесь конфликт ценностей, касающихся самих основ прав человека. Именно отсюда рождаются тревожные вопросы. Как позитивное право, без какого либо метафизического основания, может гарантировать универсальную ценность прав человека? Не будут ли всякий раз ставить под сомнение эти права те культуры, которые не узнают себя в их формулировке? Нужно ли подчинять права религиозным ценностям? А согласие между религиями не явилось ли бы чисто человеческим решением, так же как и “относительная истина”, на которую опирается положительное право?

Если для христиан достоинство человека, как основа человеческих прав, является религиозно-нравственной категорией, основанной на библейском откровении (“природа человека не только сотворена Богом, но и наделена Им свойствами по Его образу и подобию, см. Быт. 1, 26”)<sup>3</sup>, то остается открытым вопрос: какой фундамент основных прав был бы приемлем для всех граждан правового государства, независимо от их религиозных убеждений? Или даже – спрашивают некоторые – нужен ли вообще такой “вне-юридический” фундамент?

Только с конца XVIII века “достоинство человека” отражается в разных декларациях фундаментальных прав. Прообразом европейской Хартии, опирающейся на *Всемирную декларацию прав человека* (10 декабря 1948), является *Декларация прав человека и гражданина* 1789 г. Уже к концу XIX в. немецкий философ и правовед Георг Еллинек показал, что за этой Декларацией стоит американский *Bill of Right* 1776 г., в котором, в свою очередь, важную роль сыграли религиозные представления, а в частности отстаивание права религиозной свободы<sup>4</sup>.

Немецкий философ Ганс Йоас недавно предложил идею “священства/святости личности” (*Sakralität der Person*), как движущей силы в историческом процессе, который в современной эпохе привел к “возникновению” (*Entstehung*) прав человека. Он говорит именно о “возникновении”, а не о “конструкции” (*Konstruktion*) или об “открытии” (*Entdeckung*) прав, поскольку они определяются конкретными историческими традициями (и поэтому не являются условными или радикально относительными); а с другой стороны они – историчны,

<sup>3</sup> Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 24–29 июня 2008 г., *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека* I.1. <http://www.mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/i/> – 31VIII 2012.

<sup>4</sup> Ср. G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, München–Leipzig 1895 (Г.Еллинек, *Декларация прав человека и гражданина*, пер. с нем. А. Вормса, Москва 1905).

т.е. представляют собой *новое явление*, а не бездвижные звезды на прочном небосклоне ценностей<sup>5</sup>.

Понятие Йоаса “священности личности” – это понятие историко-социологическое, а не религиозное. Вопрос очень тонкий, и касается границ между философией права, социологией, религией и теорией правового государства. Я полагаю, что осмысление личности через понятия “свободы” и “творчества”, как это представлялось в русской религиозной философии конца XIX – начала XX в., не потеряло свое значение для современных дебатов и существенно расширяет проблему основания прав человека.

### “Всемирная декларация прав человека” (1948)

Жак Маритен показал, что гуманизм предполагает метафизическое понятие человека, но сам он не является метафизикой. Гуманизм – понятие, неотделимое от исторического измерения, поскольку он также неотделим от определенной цивилизации и определенной культуры<sup>6</sup>. Если существует, как это и есть в действительности, множество цивилизаций, то будут и различные типы гуманизма. Задача нашей эпохи – сделать возможной коммуникацию и солидарность между различными типами гуманизма.

Плюралистичность “гуманизмов” и сознание своей ответственности перед историей мы находим в движущих мотивах *Декларации прав человека* принятой Генеральной Ассамблеей Организации Объединенных Наций в 1948 году<sup>7</sup>.

Трагический опыт Второй мировой войны, с ее опустошением и преступлениями против человечества, в ряду которых геноцид против евреев отразился в преамбуле к Декларации, где признается, что “пренебрежение и презрение к правам человека привели к варварским действиям, которые возмущают совесть человечества”. С другой стороны, “признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их”, которое и “является основой свободы, справедливости и всеобщего мира”, – явное признание универсальности прав человека, то есть их присутствие в каждой культуре и традиции: “...всеобщее понимание характера этих прав и свобод имеет огромное значение для полного выполнения этого обязательства”.

Утверждаемая Декларацией общечеловеческая сила прав человека не означает пренебрежения к особенностям различных религиозных и культурных

---

<sup>5</sup> Н. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

<sup>6</sup> Сfr. А. Майнарди, *Европейский гуманизм, права человека и христианская концепция личности*, [в:] *Человеческая целостность и встреча культур*, под ред. К. Сигова, Киев 2007, с. 135–153.

<sup>7</sup> <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/rus.htm> – 31 VIII 2012.

традиций; скорее это защита индивидуума от насилия, которое порой несет в себе коллектив: “Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как то: в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения” (Статья 2).

Если сравнить Декларацию ООН с Декларацией прав человека 1789 года, мы увидим, что кроме статей провозглашающих достоинство и свободу личности, право на жизнь, запрет на рабство и пытки (1–5) и т.д., есть новый ряд статей о социальной справедливости (23–28). По сравнению с формулировкой 1789 года мы видим лучшее понимание человека во всех его измерениях, подчеркивается ответственность – по крайней мере на уровне принципов – по отношению к слабым, малоимущим и самым бедным. Права человека – это плод постепенного осознания, по всей широте человеческой истории, неотъемлемой ценности и “цельности” человеческой личности. За этим можно полагать матрицу христианской мысли, хотя магистерииум Католической Церкви лишь недавно примирилось с идеей прав человека, особенно с принципом религиозной свободы;<sup>8</sup> то православные церкви и поныне относятся к этой концепции весьма сдержанно.

Среди наиболее частых возражений против различных формулировок прав человека (начиная с Декларации Организации Объединенных наций 1948 г., до недавней Хартии прав, принятой Европейским Союзом) есть замечание, что предполагаемая ими “всемирная ценность” не имеет под собой основания, поскольку это не более чем соглашение, заключенное в определенный исторический момент, а также, что они недостаточны, чтобы гарантировать уважение к разнообразию культур и традиций, в частности религиозных.

Но даже при отсутствии упоминания какого-либо “метафизического” или “божественного” фундамента основных прав человека, главное то, что в Хартии эти права сформулированы строгим юридическим языком, в рамках положительного законодательства (национального, международного), к которому можно обратиться в случае, если эти права будут нарушены. Это также касается Международной конвенции о культурных, социальных и экономических правах или Международной конвенции о политических и гражданских правах (1976).

---

<sup>8</sup> В декрете II Ватиканского собора *Dignitatis humanae* (7 декабря 1965), который отчасти предваряла энциклика Иоанна XXIII *Pacem in terris*. Cfr. J.F. Collange, *Théologie des droits de l'homme*, Paris 1989; W. Kasper, *The Theological Foundation of Human Rights*, «The Jurist» 50 (1990); J. Witte jr., J.D. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspectives. Religious Perspectives*, La Haye-Boston-Londres 1996; S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.



Преамбула Декларации 1948 года указывает на необходимость *юридической* опеки над правами человека, констатируя, что “необходимо, чтобы права человека охранялись властью закона в целях обеспечения того, чтобы человек не был вынужден прибегать, в качестве последнего средства, к восстанию против тирании и угнетения”.

Без четкой формулировки прав отдельной личности даже самые многообещающие (в метафизическом или религиозном плане) утверждения – как, например, взгляд на человека как на “образ и подобие Божье” – могут остаться бесполезными, если они не будут выражены в точных юридических формулировках, которые бы указывали на конкретные случаи, когда этот “божественный образ” стирается, когда отрицается право на достойное существование, на свободу высказываний, на равенство перед законом и т.д.

В то же время, нормы конституционного права кладут предел неограниченным претензиям индивидуума и организуют отношения между индивидуальными личностями и обществом в государстве. Мы не будем входить здесь в сложные обсуждения самых оснований философии права, но именно на этом поприще мы и находим интересные наблюдения у русских авторов о неразрушимой связи между “историческими” правами человека и глубинными основами христианской антропологии.

### *Права человека и христианская антропология в перспективе русской религиозной философии*

В своей статье *В защиту права*, опубликованной в знаменитом сборнике *Вехи* (1909), Богдан Александрович Кистяковский (1869–1920) обвинял русскую интеллигенцию в том, что она не обладала правосознанием по отношению к фундаментальным правам человека:

Основу прочного правопорядка составляет свобода личности и ее неприкосновенность. Казалось бы, у русской интеллигенции было достаточно мотивов проявлять интерес именно к личным правам. ... Но именно тут мы констатируем величайший пробел, так как наше общественное сознание никогда не выдвигало идеала правовой личности. Обе стороны этого идеала – личности, дисциплинированной правом и устойчивым правопорядком, и личности, наделенной всеми правами и свободно пользующейся ими чужды сознанию нашей интеллигенции<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Б.А. Кистяковский, *В защиту права. (Интеллигенция и правосознание)*, [в:] *Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции*, Москва 1909, с. 132.

“Константин Аксаков – продолжает Кистяковский – утверждал, что в то время, как «западное человечество» двинулось «путем внешней правды, путем государства», русский народ пошел путем «внутренней правды». Поэтому отношения между народом и Государем в России ... основывались на взаимном доверии”: никакой правовой гарантии не было нужно. Гарантия есть зло»<sup>10</sup>.

В противовес пессимизму Кистяковского можно было бы упомянуть целую плеяду выдающихся русских юристов, которые на рубеже веков пытались осмыслить связи “внешнего, правового государства” с его “высшими, внутренними” основаниями, преодолевая, с одной стороны, упрощения ранних и поздних славянофилов, а с другой – отрицание бесконечной ценности каждой отдельной личности во имя всеобщей революции. Достаточно здесь назвать такие труды, как *Философия права* (1900) Бориса Николаевича Чичерина (1828–1904) и *Оправдание добра* Владимира Соловьева, – “труды, которые украсили бы научную литературу любой страны” (П.И. Новгородцев) –, а также имена Е.Н. Трубецкого, П.И. Новгородцева (1866–1924), Н.Н. Алексеева, Е.В. Спекторского, Ф.В. Тарановского, П.Б. Струве (1870–1944), И.А. Ильина (1883–1954) и самого Кистяковского. В какой-то мере, мы смогли бы вместить общее заключение этого строя мышления под лозунгом “кризис современного правосознания”, как звучит подзаголовок *Введения в философию права* Новгородцева (1909)<sup>11</sup>. В этой книге, а также в её естественном продолжении *Об общественном идеале* (1917 г.), автор обосновал и развил вложенные им тезисы в статью *Нравственный идеализм в философии права*, с которой он участвовал в известном сборнике *Проблемы идеализма* (1902), своеобразном манифесте “перехода” от марксизма к идеализму целого поколения русских мыслителей.

Для Новгородцева “естественное право” имеет метафизически-нравственные основания. Это обозначает отказ от всяческого притязания достигнуть бесконечности в пределах исторического прогресса (Гегель), или в каком-то будущем “рае на земле” (марксисты); но с другой стороны, отсюда следует утверждение самоценности личности в историческом настоящем (*hic et nunc*), а не в зависимости от некоторого светлого будущего, как полагают хилиастические концепции разного рода. Безусловное значение нынешнего бытия конкретной личности является источником и целью подлинного прогресса. Суть кризиса современного правосознания, согласно Новгородцеву, состоит в растворении личности в социальной утопии:

Общее значение происходящего кризиса я выразил в формуле крушения идеи земного рая, в соответствии с чем и общим выходом из этого кризиса

<sup>10</sup> Ibidem, с. 131.

<sup>11</sup> П.И. Новгородцев, *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*, Москва 1996.

я признал неизбежную замену конечного совершенства началом бесконечного совершенствования<sup>12</sup>.

Отмена ложного идеала земного “правового” совершенства открывает пространство для процесса бесконечного приближения к истинному, высшему праву, которое является своего рода “регулирующей”, трансцендентальной идеей. За этой концепцией, разумеется, стоит влияние неокантианства и общего возвращения к Канту, чью главную заслугу, между прочим, Новгородцев видел в указании конечной гармонии как “только цель, необходимая и настоятельная, но лежащая в бесконечности”<sup>13</sup>. Поэтому “крушение веры в совершенное правовое государство”, продолжает Новгородцев, “есть только крушение утопии, с отпадением которой остается, однако, в полной силе настоящее историческое призвание правового государства в его практических стремлениях и реальных достижениях”<sup>14</sup>. В кризисе европейского правосознания “потерпели крушение не временные политические средства, а утопические надежды найти безусловную форму общественного устройства. Нет такого средства в политике, которое раз и навсегда обеспечило бы людям неизменное совершенство жизни”<sup>15</sup>. Выход из тупика, в конечном счете, Новгородцев обнаруживал в “русском мировоззрении и русской вере”, которые противопоставляют западному обожествлению внешних форм их духовную, внутреннюю сущность: “Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры”<sup>16</sup>. Новгородцев не отрицает историческое значение ценностей (в том числе и прав человека), но односторонность историзма, приводящую в конечном счете к идолопоклонству истории и человека, он противопоставляет открытость человеческой истории к своему вечному, духовному смыслу.

Накануне второй мировой войны И.А. Ильин пришел к сходным выводам: “действующее в стране право – закон, указ, полномочие, обязанность, запрет – не может жить и применяться *вне живого правосознания*”<sup>17</sup>. Хотя

---

<sup>12</sup> Idem, *Об общественном идеале*, Москва 1991, с. 16.

<sup>13</sup> П.И. Новгородцев, *Кант, как моралист. (Речь, произнесенная на торжественном заседании Московского Психологического общества, посвященном памяти Канта, 28 декабря 1904 г.)*, [в:] Idem, *Сочинения*, Москва 1995, с. 308. Сопоставлению политических философий Гегеля и Канта была посвящена докторская диссертация Новгородцева: *Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве*, Москва 1903.

<sup>14</sup> Idem, *Об общественном идеале*, с. 16.

<sup>15</sup> Ibidem, с. 32.

<sup>16</sup> П.И. Новгородцев, *О своеобразных элементах русской философии права*, [в:] То же, *Сочинения*, указанная работа, с. 375.

<sup>17</sup> И.А. Ильин, *Путь духовного обновления* [Београд 1937], Москва 2003, с. 265 (курсив в оригинале).

“христианское учение не дало людям никакого нового учения о праве, о правосознании, о государстве и политике, о законах и суде”, именно христианская религия, призывая человека “к живому единению с Божеством в целостной, беззаветной любви и к живому единению с ближними в искреннем боголюбивом человеколюбии”, сообщала ему “новый подход ко всему миру, а потом и к праву, и к государственной жизни”<sup>18</sup>. В каком-то смысле, “кризис правосознания”, казалось бы, явился кризисом “западного” гуманизма. Новый подход к праву требует новую антропологию.

Кроме Канта, за этими концепциями ощутимо влияние Г. Еллинека и его теории права как “минимума добра”, с которой вероятно был знаком и сам Вл. Соловьев. Георг Еллинек, доцент в Гейдельбергском университете (на философском и юридическом факультетах), имел большое влияние на развитие русской философии права конца XIX-начала XX вв. Его лекции слушали выдающиеся русские философы и правоведы, такие как Б.А. Кистяковский, Ф.Ф. Кокошкин, Ф.А. Степун, Н.А. Бердяев, С.А. Корф, Д.В. Философов, К.А. Кузнецов, А.М. Долматовский, С.И. Гессе. Русский перевод его знаменитой монографии *Общее учение о государстве* издавался дважды в предреволюционной России (1903, 1908), но особую роль в истории русской философии права, а в частности для взглядов Вл. Соловьева, сыграла его первая работа, *Социально-этическое значение права, неправды и наказания* 1879 г. (русский перевод И.И. Власова, с предисловием П.И. Новгородцева, издавался в Москве в 1910)<sup>19</sup>.

Г. Еллинек, как пишет Е.А. Прибыткова, смог “раз и навсегда отвергнуть представление об исключительно внутреннем характере нравственности и исключительно внешнем характере права”. Внешнее следование норме, объясняет ученая, “предполагает определенную степень внутреннего хотения соблюдения норм. Социально-этическое значение права состоит в том, чтобы гарантировать защиту норм, без которых невозможно продолжительное существование общества. Они-то и образуют нравственный базис права, меняющийся исторически и всегда соответствующий новому социальному контексту”<sup>20</sup>. Сам Еллинек определяет отношение права к этике следующим образом:

Право – это не что иное, как *этический минимум*. Объективно – это условия сохранения общества, поскольку они зависят от человеческой воли, т. е. Existenzminimum этических норм; субъективно – минимум нравственной

---

<sup>18</sup> Ibidem, с. 267 (курсив в оригинале).

<sup>19</sup> Сfr. Е.А. Прибыткова, *Несвоевременный современник: философия права В.С. Соловьева*, Москва 2010, с. 238–261.

<sup>20</sup> Е.А. Прибыткова, *op. cit.*, с. 241.

жизнедеятельности и нравственного настроения, требующийся от членов общества<sup>21</sup>.

Разделяя это понимание положительного права, Владимир Соловьев пытается найти безусловное основание неотделимых прав личности в антропологии библейского откровения. Призвание человека стать “причастником Божеского естества” (2Пт 1:4) придает особенные черты его правовому статусу, обязанностям и правомочиям<sup>22</sup>. Уже в *Чтениях о Богочеловечестве* религиозное начало в людях является “основным условием действительного осуществления свободы, равенства и братства”, но мы найдем “смысловое ядро философской концепции прав человека Вл. Соловьева” во введении к *России и Вселенской Церкви и Идее человечества у Августина Канта*, а именно, что “все человеческие права содержатся... в той власти людей стать чадами Божиими, которая возведена Евангелием (ев. Иоанна I, 12)”<sup>23</sup>. В *Оправдании Добра* Соловьев пишет:

Каждый единичный человек, как личность, обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. Эта двоякая бесконечность – силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии (по толкованию отцов церкви) образом и подобием Божиим, есть непременная принадлежность каждого лица, в этом, собственно, состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав<sup>24</sup>.

Лакмусовой бумагой любого учения о человеке является понятие личной свободы, в его метафизическом и правовом измерениях. Защита самостоятельности личности и бесконечности ее корней уже являлась точкой опоры философии права Б. Н. Чичерина. Личность не есть только мимолетное явление, утверждал он против редуционизма эмпириков, “а известная, постоянно пребывающая *сущность*, которая вытекающие из нее действия в прошедшем и будущем признает *своими*, и это самое признается и всеми другими ... Но этим самым личность определяется, как метафизическое начало”. Только личность как “метафизическое начало”, а не “как пустое слово, служащее к обозначению известной группы явлений”, может присвоить свои прошедшие и будущие действия, а вместе с тем стать субъектом основных прав<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> G. Jellinek, *Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Hildesheim 1967, s. 48, цит. по Е.А. Прибыткова, *op. cit.*, с. 242.

<sup>22</sup> О философии прав человека у Соловьева, см. Е. А. Прибыткова, *op. cit.*, с. 347–408.

<sup>23</sup> *Ibidem*, с. 348.

<sup>24</sup> В.С. Соловьев, *Оправдание Добра*, Санкт-Петербург 1897, с. 285.

<sup>25</sup> Б.Н. Чичерин, *Философия права*, Москва 1900, с. 54.

Если Французская революция, замечает Чичерин, провозгласила “целый ряд прирожденных и неотчуждаемых прав человека”, то Кант показал, “что прирожденное человеку право только одно, а именно свобода; все остальное в ней заключается и из нее вытекает. И точно ... свобода есть корень и источник всех прав; но в каком смысле может она считаться прирожденным правом человека?”<sup>26</sup>. На этот вопрос Чичерин отвечает в перспективе гегельянского государства. Для него, как и для Гегеля, ошибка Руссо и его последователей “состояла в том, что они гражданскую свободу смешивали с естественной”. Но человеческая свобода не является природной, она “не есть свобода животного, находящегося на воле, а свобода гражданская”. Она понимается только исторически, как результат “многовекового и часто мучительного процесса”:

Подчинение человека гражданскому порядку происходит путем насилия и борьбы, в которой разыгрываются все человеческие страсти. Только мало-помалу, по мере развития сознания и укоренения гражданского быта, эти исторические пути отпадают, и человеку возвращается то, что лежит в самой глубине его природы. Естественная свобода отрицается, с тем чтобы возродиться в новом виде, свойственном человеку<sup>27</sup>.

Если Чичерин понимает свободу как “величайший шаг в историческом движении гражданской жизни”, обозначающий “ту ступень, на которой гражданский порядок становится истинно человеческим”<sup>28</sup>, для Соловьева истинная свобода раскрывается в историческом процессе одушевленном евангельской закваской. Источник свободы личности это – не отвлеченное понятие человечества, а углубление христианской ответственности по отношению евангельских заповедей, которые и лежат в основе “христианского” государства.

В своем французском сочинении *Россия и Вселенская Церковь* (1889), он пишет:

La vérité c'est l'existence absolue de tous dans l'unité ... Il s'agit donc de continuer par l'action humaine l'œuvre unificatrice de l'Homme-Dieu en disputant le monde au principe contraire de l'égoïsme et de la division. Chaque être particulier – nation, classe, individu – en tant qu'il s'affirme pour soi et s'isole de la totalité divino-humaine agit contre la vérité...<sup>29</sup>

Нравственность государства зависит от бесконечной ценности личности, а не наоборот. Это и есть достижение исторического христианства:

<sup>26</sup> Ibidem, с. 105.

<sup>27</sup> Ibidem, с. 106.

<sup>28</sup> Ibidem, с. 107.

<sup>29</sup> V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris 1889 ; цит. по изданию *La Sophia et les autres écrits français*, éd. par F. Rouleau, Lausanne 1978, p. 129.

La solidarité universelle suppose que chaque élément du grand tout – chaque nation, chaque société et chaque individu – a non seulement le droit d'exister, mais possède encore une valeur propre et intrinsèque qui ne permet pas d'en faire un simple moyen du bien-être général. L'idée positive et vrai de la justice peut être exprimés par la formule suivante : chaque être particulier (tant collectif qu'individuel) a toujours une place pour soi dans l'organisme universel de l'humanité. Cette justice positive était inconnue à l'Etat ancien qui se défendait et maintenait l'ordre social en exterminant les ennemis à la guerre, en réduisant à l'esclavage la classe des travailleurs, en torturant et en tuant les criminels. Le Christianisme, en attribuant une valeur infinie à tout être humain, devait changer du tout au tout le caractère et l'action de l'État<sup>30</sup>.

Заметим попутно, что здесь Соловьев усваивает просветительский миф о прогрессе человеческой совести по отношению к смертной казни (Чезарэ Беккария) в христианской оболочке. Но важно другое: именно метафизическое измерение человеческой свободы привлекает внимание русского философа. Это и будет связующей ниткой русской религиозной мысли.

Известные слова Иисуса Великому Инквизитору в романе Достоевского: “Вместо твердого древнего закона, – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве *твой образ пред собою*” – являются кардинальным отрицанием всякого закона, а вместе с тем, последней основой бесконечного достоинства человека. Отсюда Н.А. Бердяев заключает, что “личность первичнее бытия. ... Свобода безосновна, не определена и не порождена бытием ... Поэтому только существует свобода, существует личность”.

Казалось бы, что опять-таки объективность позитивного права уступает метафизическим воображениям о судьбе человека, но тут Бердяев ставит понятие творчества рядом со свободой: “Примат свободы над бытием есть также примат духа над бытием. Бытие — статично, дух — динамичен. Дух не есть бытие. О духе нельзя мыслить интеллектуально, как об объекте, дух есть субъект и субъективность, есть свобода и творческий акт”<sup>31</sup>.

Для Бердяева, творчество является сердцевиной христианского понимания личности: “В основе христианской антропологии лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога-Творца и 2) Бог вочеловечился, Сын Божий явился нам как богочеловек. Но из этих основных христианских идей не были сделаны все антропологические выводы. Как образ и подобие Творца, человек сам есть творец и призван к творчеству, к творческому соучастию в деле Творца. Человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех, не только существо разумное, не только существо эволюционирующее, не только существо

<sup>30</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>31</sup> Н.А. Бердяев, *О рабстве и свободе человека*, Париж 1939 [репр.: Москва 2006, с. 86–87].

социальное, не только существо больное от конфликта сознания с бессознательным, но человек есть прежде всего существо творческое”<sup>32</sup>.

В конечном счете и само позитивное право является результатом творческого акта человечества. Для христианского сознания, божественное основание “прав человека” не выражается просто в соответствии с разными декларациями фундаментальных прав с уже зафиксированным законом, который Бог когда-то диктовал людям (это соответствует скорее религиозному фундаментализму); права человека “возникают” (Йоас) в истории людей как творческая соответственность Божественному призванию “быть человеком”.

Отличие христианского взгляда от чисто позитивного понимания права состоит в том, что с христианской точки зрения абсолютная ценность прав человека происходит не от своеволия индивида, а имеет основу в таинстве личности, которая в свою очередь пребывает в глубинной связи с самим таинством Христа, Его воплощения, страстей, смерти и воскресения. Однако, чтобы эта основа могла стать видимой в человеческом обществе, она должна быть выражена в антропологии, оформлена в виде вполне конкретной и точной практики – юридической, политической, социальной – она должна осуществить новый гуманизм. Открытость к миру является отличительной чертой исторического христианства.

### Заключение

Новгородцев считал, что “глубочайшие основы русской философии права” заложены в творчестве Достоевского. В частности, русский философ и правовед указывал на принцип, согласно которому “единственный, подлинный и совершенный путь к идеалу – свободное внутреннее обновление людей и внутреннее осознание их общей друг за друга ответственности и их всепронизывающей солидарности”<sup>33</sup>. Это было выражено Достоевским, когда он говорил, что каждый должен беречь другого, как самого себя: “всякий из нас... пред всеми за всех и за всё виноват”. Вот известный пассаж из *Братьев Карамазовых*:

“Мама, радость моя, говорит, нельзя чтобы не было господ и слуг, но пусть же и я буду слугой моих слуг, таким же, каким и они мне. Да еще скажу тебе, матушка, что всякий из нас пред всеми во всем виноват, и я более всех”... “Ну и чем это ты, говорит, пред всеми больше всех виноват?” ... “Матушка, кровишущка ты моя ... милая, радостная, знай, что воистину всякий пред всеми

<sup>32</sup> Н.А. Бердяев, *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики*, Париж 1931 [репр.: Москва 2006 с. 90].

<sup>33</sup> П.И. Новгородцев, *О своеобразных элементах...*, с. 372.



за всех и за все виноват. Не знаю я, как истолковать тебе это, но чувствую, что это так до мучения. И как это мы жили, сердились и ничего не знали тогда?”<sup>34</sup>.

Помимо сферы закона, совокупность прав принимает форму обещания: обещания полноты человеческой жизни, достойного существования в сообществе с другими людьми. Только действие, выходящее за рамки закона, но не нарушающее его, есть основа, достойная закона. “Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное” (Мф. 5:20). Как и понял Соловьев, высшая справедливость совершается Божественным милосердием в человеке.

Французский философ Марсел Гоше (Marcel Gauchet) говорит о “конце социологического христианства в Европе” (“la fin du christianisme sociologique en Europe”), то есть о незначительности христиан как политической силы в современном обществе. Но это вовсе не значит, замечает Гоше, что христианские ценности потеряли свое значение. Наоборот, основа мирного существования различных религий и разных человеческих убеждений лежит в обретении прав и требований, сравнимых с “идеей человека принятой религиозным сознанием”, которую могут разделить и нерелигиозные люди:

C'est sur le terrain d'un humanisme renouvelé que se joue la partie. Un humanisme non pas spécifiquement chrétien, mais compatible avec la conscience chrétienne ... Le débat de l'avenir porte sur l'idée de l'humain que suppose le régime de la liberté<sup>35</sup>.

Основу прав человека следует искать не в компромиссе относительно формулировок, а в способах *практического обеспечения* прав человека, то есть в отношении к ним как к *обязанности* по отношению к *другому человеку*.

Понимание свободы как непреодолимого уважения к другому продолжает традицию человеческих прав, а в то же время не терпит никакого субъективного снижения ценностей, но раскрывает под поверхностью положительного права его прочные основы в форме бесконечной задачи. Безвозмездное чувство мира и упражнение свободы в универсальном уважении к человеческой личности обнаруживают еще не раскрытые пути целостного гуманизма, по ту сторону кризиса европейского сознания<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Братья Карамазовы, ч. II, www.dostoevskiy-fm.ru.

<sup>35</sup> M. Gauchet, *La redéfinition de l'exil et de l'engagement dans la conscience religieuse d'aujourd'hui*, intervention au VII Colloque liturgique international, monastère de Bose, 4–6 juin 2009.

<sup>36</sup> Cfr. F. Botturi, *La crisi della coscienza europea e la secolarizzazione dell'Europa*, “La Nuova Europa” 2006, № 1, p. 33.



KATARZYNA WALASEK

## ЧЕЛОВЕК НА МИРОВОЙ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ ШАХМАТНОЙ ДОСКЕ

Как в обширных научных работах, так и небольших статьях по геополитической тематике часто появляются определения позаимствованные из иной области человеческой активности, а именно из терминологии настольных игр. Выражения *шахматная доска* или *пешки* отлично подходят для описания мировой геополитической ситуации. Употреблённые выше определения применяют также авторы анализирующие кондицию современного мира и человека.

До сих пор существует в геополитике, как и в других науках об обществе и природе, которые изучают законы становления, функционирования и развития социальных, экономических, географических, цивилизационных, политических, военных и других систем. Главный закон, который более всего привлекает внимание исследователей этой науки – закон фундаментального дуализма, проявляющийся в географическом устройстве планеты, как шахматной доски и в исторической типологии цивилизаций. В классической геополитике, таких выдающихся личностей и авторов, как: Рудольф Челлен (1864–1922)<sup>1</sup>, Альфред Тайер Мэхен (1840–1914)<sup>2</sup>, Хэлфорд Джон Макиндер (1861–1947)<sup>3</sup> и Карл Хаусхофер (1869–1946)<sup>4</sup>, а также русских исследователей этой проблемы: Николай Яковлев Данилевский (1822–1885)<sup>5</sup>, Константин Николаевич Леонтьев

---

<sup>1</sup> L. Sykulski, *Geopolityka. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2009, s. 45., A. Wolff-Powęska, *Doktryna geopolityki w Niemczech*, Poznań 1979.

<sup>2</sup> L. Sykulski, *Geopolityka...*, *op. cit.*, s. 56.

<sup>3</sup> *Ibidem*, c. 54–55., C. Jean, *Geopolityka*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 66–70., R. Domke, *John Halford Mackinder (1861–1947): zarys biografii naukowej*, „Geopolityka. Biuletyn Naukowo-Analityczny Instytutu Geopolityki”, 1(2)/2009, s. 33–42.

<sup>4</sup> L. Sykulski, *Geopolityka...*, *op. cit.*, s. 35–36., J. Macała, *Nieco zapomniany Karl Haushofer*, „Geopolityka. Biuletyn Naukowo-Analityczny Instytutu Geopolityki”, 1/2008, s. 71–85.

<sup>5</sup> J. Diec, *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*, Kraków 2002, s. 29–110.

(1831–1891)<sup>6</sup>, Вениамин Петрович Семенов-Тянь-Шанский (1870–1942)<sup>7</sup> или Алексей Ефимович Вандам-Едрихин (1867–1917)<sup>8</sup> этот дуализм выражается в противопоставлении сухопутного могущества – теллуократии и морского могущества – талассократии.

Что такое талассократия и теллуократия? *Таласса* по-гречески означает море, *кратос* – власть. Талассократия обозначает тип государства от античного полис к современному, которого экономическая, политическая и культурная жизнь сосредоточивается на деятельности так или иначе связанной с морем, морским судоходством, контролем морских пространств<sup>9</sup>. Морские государства развивались по разным причинам, чаще всего вследствие недостатка земельных ресурсов или особого географического положения, так например минойское государство, финикийские и греческие талассократии (Спарта), Венеция, иберийские государства, Голландия, Великобритания, США.

Противоположно талассократии существует теллуократия: *теллурос* – суша и *кратос* – *власть*. Сухопутное могущество это тип государства или цивилизации, который связан с освоением материковых пространств, стремлением к аннексии или колонизации обширных сухопутных регионов, последователь-

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 111–133.

<sup>7</sup> J. Potulski, *Wienamin Siemionow Tien-Szanski jako twórca rosyjskiej szkoły geopolityki*, „Przegląd Geopolityczny”, 1/2009, s. 47–55., J. Potulski, *Współczesne kierunki rosyjskiej myśli geopolitycznej. Między nauką, ideologicznym dyskursem a praktyką*, Gdańsk 2010, s. 104.

<sup>8</sup> К русским геополитикам Алексея Ефимовича Вандама – Едрихина причислили благодаря двум его главным публикациям, а именно *Наше положение* и *Величайшее из искусств*, которые были опубликованы в 1912–1913 гг. В этих текстах царский солдат начертал широкую-как во времени, так и в пространстве картину мира, поделенного на государства и зоны их влияний. Главные игроки – ожесточённые противники борьбы за мировое лидерство – это англосаксы, то есть Великобритания и Соединённые Штаты, и Россия. Следя за их судьбами А. Вандам сделал многочисленные по сей день актуальные наблюдения.

Автор приписал англосаксам способность совокупного и сконцентрированного мировосприятия. Ведь они не оставались исключительно пассивной пешкой на мировой шахматной доске, а, напротив, британцы и американцы – это главные разыгрывающие, которые, что очень важно, об этом хорошо знают. Это сознание, по словам А. Вандама, отражает чёткий план, с хорошо сформулированной целью и конкретными этапами выполнения. Англосаксы стремятся к мировой гегемонии и нейтрализуют каждое препятствие, которое становится на их пути. Британская сторона осуществляла это через разрушение морских сил противника и блокирование его на континенте, чему хорошо служили известные механизмы под названием *balance of power*. Кроме английской иностранной политики А. Вандам предлагал также обсудить американскую стратегию, которая по его мнению, отлично дополняла британскую мысль об элиминации соперников к морской гегемонии. А. Вандам, *Геополитика и геостратегия*, Москва 2002, s. 43–44, 140–141.

<sup>9</sup> L. Sykulski, *Geopolityka...*, *op. cit.*, s. 26.

ным проникновением в глубь материкового пространства<sup>10</sup>. Теллуократические государства это афинский полис, Рим, Германия, Россия.

Теллуократия несет с собой такие категории как: четко обозначенные границы, фиксированные пространством, способы жизнедеятельности населения, устойчивость, оседлость, консерватизм, строгие нравственные или юридические нормы и законы, которым подчиняются все индивиды и группы людей, роды, племена, народы, страны, империи. Суша – это всегда прочно, устойчиво, твердо. Это твердость морали и закона, твердость традиции. Нравы закрепляются в общественном сознании, передаются по наследству, формируется кодекс этических норм, принципов. Это проявляется, в частности, и в том, что сухопутным народам, особенно оседлым, близко чувство коллективизма, а не индивидуализма. Там еще и иерархичность.

Создатель геополитики морских государств, советник президента Теодора Рузвельта – адмирал Альфред Тайер Мэхэн подчеркивал, что существуют континентальные и морские силы, но более важными являются эти последние, потому что могут контролировать моря и океаны, а это дает власть над мировой торговлей. Американский геополитик подчеркивал динамику талассократического типа, индивидуализм, подвижность, мягкость. Махан хотел чтобы американскую зону влияния растянуть на Тихий и Атлантический океан<sup>11</sup> и после столетия, когда континентальные цивилизации довлели над морскими, победить на этой большой, мировой геополитической шахматной доске. Ещё в 1919 году Алексей Ефимович Вандам подчёркивал:

План этой борьбы, разработанный самыми сильными англосаксонскими умами и доведенный до сведения народа посредством сотен тысяч экземпляров сочинении адмирала Мэхана, сенатора Бевериджа, Джозайи Стронга и других выдающихся своими талантами писателей, заключался, в общих чертах, в следующем. Главным противником англосаксов на пути к мировому господству является русский народ. Полная удаленность его от мировых торговых трактов, т. е. моря, и суровый климат страны обрекают его на бедность и невозможность развить свою деловую энергию. Вследствие чего, повинувшись законам природы и расовому инстинкту, он неудержимо стремится к югу, ведя наступление обеими оконечностями своей длинной фронтальной линии. На путях его наступления лежат Китай, Персия и Малая Азия, население которых истощило уже свою творческую энергию. Между тем страны эти нуждаются во многом. Уже одна постройка десятков тысяч верст железных дорог явилась бы широким полем деятельности для русских инженеров, оживила бы русскую промышленность и дала бы русскому народу обильные средства для дополнительного питания и для развития его высоких от приро-

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>11</sup> G. B. Tindall, D. E. Shi, *Historia Stanów Zjednoczonych*, Poznań 2002, s. 872.

ды физических и духовных качеств, что в свою очередь сделало бы его еще более сильным соперником англосаксов<sup>12</sup>.

Сегодняшняя геополитика не отвергла того манихейского, по своему характеру, цивилизационного дуализма двух противоположностей – Цивилизации Суши и Цивилизации Моря. В многих трудах, хотя как известно, типов идеальных нет, указывается на США и Россию, как на современное воплощение талассократии и теллутократии. Русские геополитики, особенно неоевразийцы, подчеркивают почти антагонизм между выше указанными двумя ориентациями, двумя взаимоисключающимися путями и в конце концов двумя моделями человека. Леонид Ивашов – генерал – полковник, вице-президент Академии Геополитических Проблем в статье *Русская культура и Русская геополитика*, в журнале „Золотой Лев” утверждает, что Россия сама по себе самостоятельная, уникальная цивилизация. По сравнению с Западом у нее диаметрально противоположные геополитические коды. На российском пространстве кодом является совесть, справедливость, правда, коллективизм, приоритет духовного фактора, на Западе – выгода, культ личному успеху, рационалистическому прагматизму, индивидуализму, материализму<sup>13</sup>.

Представители геополитического проекта *Берег России*: Игорь Романов, Иван Забаев и Виталий Чернов в книге *Геополитика России. Стратегия восточных территорий* указали на признаки русской, теллутократической цивилизации: неразрывность веры и жизни, преобладание духовно – нравственных мотивов жизни над материальными, соборность как состояние, в котором православный человек растворяется в Православной Церкви, в православном народе, в православном государстве, а также патриотизм как любовь к своей Родине, своему Отечеству. То, что русское это соборность:

Соборность есть целостное сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям<sup>14</sup>.

Соборность это одно из главных условий национального единства, мощной державы, которой сегодня угрожает экспортируемый США мондиализм и глобализация. Что такое мондиализм? Это идеология, предполагающая слияние всех государств и народов в единое образование с установлением мирового правительства и уничтожением религиозных, этнических, национальных и культурных границ. Наталия Нарочницкая считает, что:

---

<sup>12</sup> А. Вандам, *Геополитика...*, *op. cit.*, с. 140.

<sup>13</sup> Л.Г. Ивашов, *Русская культура и Русская геополитика*, „Золотой Лев”, [http://www.zlev.ru/95\\_15.htm](http://www.zlev.ru/95_15.htm), [12.06.2012].

<sup>14</sup> И. Романов, И. Забаев, В. Чернов, *Геополитика России. Стратегия восточных территорий*, Москва 2008, с. 38.

Внешняя политика США в XX веке прошла несколько этапов выдвижения мондиалистских концепций. Им всегда предшествовало изменение глобального равновесия, эрозия влияния традиционных участников баланса и наступательная пропагандистская работа и моральное давление на соперников. В.Вильсон и Программа из XIV пунктов выдвинули новые принципы на фоне распада исторической России, разгрома Центральных держав и устранения *Mittelteuropa*. Ф.Рузвельт и проект универсальной международной организации представлены, когда англосаксонские силы, прежде всего США обрели не имеющий аналогов вес в мире. Гуманитарный пафос Дж.Картера звучал в период, когда после «разрядки», отношения Восток-Запад были намеренно резко обострены, а процессы в самом СССР позволяли надеяться на успех идеологического давления. Бывший советник по национальной безопасности США Зб.Бжезинский вспоминает, как клише защиты прав человека в соответствии с новой стратегией вписывалось во все программы, речи, заявления, повестки, условия. Победу Клинтона политолог Р.Такер назвал «Триумфом вильсонизма» и провел параллели между временем Вудро Вильсона и тем миром, в котором США вознамерились осуществить очередной раунд глобализации<sup>15</sup>.

В 2005 году вышла самая известная из книг Наталии Нарочницкой<sup>16</sup> – *Россия и русские в мировой истории*, в издательстве Международные отношения. Целью данной работы было, как само заглавие показывает, представить судьбы России на фоне истории мира, особенно – Западной Европы и Соединённых Штатов. Автор тронула много современных проблем международ-

---

<sup>15</sup> Н. Нарочницкая, *Россия и Русские в мировой истории*, Москва 2005, с. 502–503.

<sup>16</sup> Н.А. Нарочницкая – доктор исторических наук, окончила с отличием МГИМО, специалист по США, Германии и общим проблемам и тенденциям международных отношений, владеет английским, немецким, французским и испанским языками. В 1982–1989 гг. работала в Секретариате ООН в Нью-Йорке. В 2003 году, Наталия Алексеевна была избрана депутатом Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации четвертого созыва. В 2008 году Н.А.Нарочницкая возглавила Европейский институт демократии и сотрудничества (Париж). С 2007 года Н.А.Нарочницкая – создатель и президент некоммерческой организации Фонд изучения исторической перспективы. Фонд исторической перспективы – некоммерческая общественная организация. ФИП занимается аналитикой в области мировой политики и международных отношений. Одним из основных направлений в работе Фонда является просветительская деятельность, защита и отстаивание исторической правды в оценке центральных событий отечественной и мировой истории. В 2005 году вышла в свет книга Н.А.Нарочницкой *За что и с кем мы воевали*. Н.А.Нарочницкая ведет большую просветительскую деятельность по программам Русской православной Церкви, с 2009 года является членом Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви, принимает активное участие в деятельности Комиссии по вопросам взаимодействия Церкви, государства и общества Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви. 5 октября 2011 года согласно приказу №1049 Министра внутренних дел Российской Федерации, Н.А.Нарочницкая вошла в состав Общественного совета при МВД России. <http://narochnitskaia.ru/about>, [12.06.2012].

ной жизни, включая в это явление глобализации<sup>17</sup>, которому посвящен один из фрагментов работы – не без причины озаглавлен: *Глобализация: христианский мир в либеральном универсалистском проекте*, которым показывает, как Наталия Нарочницкая понимает глобализацию: это широко намеченный план навязать миру универсальные ценности, исключая достижения отдельных цивилизаций, в этом числе России. Это явная угроза для самого классического гражданского общества. Универсальные ценности и права человека стали оружием США. Соединенные Штаты используют эту правозащитную проблематику для откровенного политического давления на другие страны. Глобализация как растворитель культурной и цивилизационной идентичности – актуальная проблема современной России.

Новая книга Н. Нарочницкой *Русский код развития*<sup>18</sup> это попытка ответить на сложный вопрос – как реагировать на вызовы нового глобального мира? Новый миропорядок, который строится с 90-ых лет на новых идеологических основах, якобы универсальных наднациональных стандартах и ценностях и общемировых интересах, привил один образец человека – индивидуалиста, также и, как подчёркивают Игорь Романов, Иван Забаев и Виталий Чернов связанные с проектом Берег России, человека – потребителя. Н. Нарочницкая пыталась обсудить эти вопросы в таких фрагментах книги *Русский код развития* как: *Россия в новых геополитических реальностях, Россия должна сосредоточиться, Права человека и мировая политика: концепции и реальности* или *Будущее России – это будущее Европы*. Особенно интересно сказано про инструментализацию прав человека:

Правозащитная проблематика давно и намеренно превращена в западной цивилизации едва ли не в основной аспект жизни общества. Набившие оскмину клише заполняют информационное поле, на котором создаются стереотипы и предубеждения в отношении одних государств и формируются чуть ли непогрешимые образы других стран, выступающих все более самонадеянно в роли менторов. Права человека, демократия и права национальных меньшинств стали инструментами расчленения «неудобных» государств, не подчиняющихся глобальному управлению, поводами для применения силы против суверенных государств, что запрещено Уставом ООН<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> О глобализации, как о массовом политическом явлении, за последние годы было сказано и написано довольно много. Эту тему поднимали также и русские исследователи, например: Александр С. Панарин в книгах *Искушение глобализмом* или *Православная цивилизация в глобальном мире, Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)*. Среди исследователей рассматривающих феномен глобализации с точки зрения пространственных процессов необходимо отметить также: А. А. Зиновьева, А. И. Неклессу, Г. С. Померанца, М. А. Пешкова и других.

<sup>18</sup> Н. Нарочницкая, *Русский код развития*, Москва 2013.

<sup>19</sup> *Ibidem*, с. 292.



Против мондиализма – идеи всемирной организации для глобального управления миром, проект который выведен атлантическим блоком, выступает также Александр Дугин<sup>20</sup>. В книге, которая появилась в 2005 г. такими словами он охарактеризовал это явление:

Мондиализм – это особое идеологическое направление, которое на основании реальных интеграционных процессов в современном мире предполагает в конечном итоге полное объединение всего человечества в едином государстве под управлением единого Мирового Правительства. Слово „мондиализм” происходит от французского слова „le monde”, „мир”. Такой проект предполагает в качестве необходимого условия отмирание традиционных государств, народов, рас, культур и религий и создание некоей новой особой „общечеловеческой цивилизации”, различие внутренних секторов которой между собой будет сведено к минимуму (а в перспективе и совсем исчезнет). Важно заметить при этом, что идеологической базой такой „общечеловеческой цивилизацией” должна стать именно западная цивилизация, расцененная как наиболее эффективная и „прогрессивная” с ее либеральной идеологией и рыночной экономикой<sup>21</sup>.

В мондиалистическом плане человек получает только иллюзию свободы, фактически он почти раб. Хотя предложенные Н. Нарочницкой и А. Дугиным ответы на вызовы современной геополитической ситуации разные, но в своих трудах подчеркивают они те же самые проблемы и угрозы, особенно постоянную борьбу между талассократическими и теллурукратическими силами. Это борьба на мировой геополитической шахматной доске.

---

<sup>20</sup> Александр Гельевич Дугин (род. 7 января 1962) – русский философ, кандидат философских наук, основатель идейного течения неоевразийство, политолог (доктор политических наук), социолог (профессор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, заведующий Кафедрой Социологии международных отношений МГУ, руководитель Центра консервативных исследований Социологического факультета МГУ), публицист, ректор Нового Университета, лидер Международного Евразийского Движения (МЕД). Книги написаны Дугиным: *Пути Абсолюта, Консервативная Революция, Тамплиеры Пролетариата, Метафизика Благой Вести, Гиперборейская Теория, Философия Традиционализма, Эволюция парадигмальных оснований науки, Русская Вещь, Абсолютная Родина, Обществоведение для граждан новой России* и много других. <http://dugin.ru/bio/>, [20.06.2012].

<sup>21</sup> А. Г. Дугин, *Конспирология*, Москва 2005, с. 120.



## PODSTAWY ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

HANNA KOWALSKA-STUS

### СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ИСИХАЗМА «СОБИРАТЬ РАССЕЯННОЕ ПО ЗЕМЛЕ СЕРДЦЕ»

В евро-атлантической цивилизации устремленность человека направлена на переустройство пространства. Корни такого положения вещей уходят глубоко в историю римской цивилизации. Современная культура указывает правду о том, что завоевано пространство не обустроено наподобие ойкумены а скорее напоминает лабиринт. Гуманистическая идея, чтобы в центре мира поставить человека и его благу подчинить все окружающее не оправдалась. Наоборот процесс отчуждения, неврозы стал хронической болезнью современности. Известный польский психиатр Антони Кемпински заметил, что чем более человек внутренне рассеян, слаб, чем менее в нем надежды а больше страха, тем более он ищет того, что его внутренне обустроит, соберет как человеческое существо<sup>1</sup>. Положительным явлением в этой ситуации является факт, что глубокие кризисные процессы в обществе и культуре, идущие уже много десятилетий, сегодня выдвинули на первый план новое измерение кризиса, антропологическое.

Время трансформации как в польском, так и в русском обществе вызвали симптомы кризиса. В начале 90 годов в России появились замечания, что даже среди христиан распространяется эта болезнь. Поднимались голоса, что церковную жизнь необходимо наполнить живым опытом веры. И тогда в светских и церковных кругах возникла дискуссия о перспективности исихазма. Ярким защитником идеи возврата к исихазму, как положительному опыту возрождения

---

<sup>1</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, Warszawa 1992.

человека и обожения является Сергей Хоружий<sup>2</sup>. Он подчеркивал, что, в отличие от западнохристианской антропологии, исихазм не только укоренен в мистике, но прежде всего относится к заданному образу человека, определенному способу действия, мировоззрения, методам самоуправления и преображения<sup>3</sup>. Многие видели в исихазме универсальный метод врачевания ума и души, не только для православных.

«В некоторых аспектах исихазм актуален сегодня не только для православия и России, но и для католического мира. Например, давно выступает как поле для исследования, на котором сообща трудятся православные и католические ученые. Исихастский строй личности дает возможность противостоять вызовам и рискам современности, тенденциям виртуализации человека, переходу к пост-человеку, и так далее»<sup>4</sup> – замечает Хоружий.

Опытная антропология и персонология исихазма оказывается весьма современного типа: она принадлежит к тому же руслу неклассического и неэссенциалистского понимания человека, в котором сегодня развиваются поиски европейской мысли. Она занимает в этом русле особое место: в исихазме создана не философская и даже не богословская концепция, а опытный, практический способ конституции человека, где соединяются богословие, феноменология, психология и руководство к антропопрактике.

От исихастской антропологии идут нити к новому современному образу человека как существа, которое наиболее полно осуществляет себя в отношении Бога – Личности<sup>5</sup>.

Богословие, передающее живой религиозный опыт, использующее язык практик, – актуален сегодня как реальная возможность ухода от языка отвлеченных категорий школьного богословия – утверждает Хоружий. В таком богословии, на почве опыта и на языке практик, иначе ставится актуальнейшая проблема отношения православного сознания с сознанием секулярным, иноконфессиональным и иноверным. Означает уход от идеологического дискурса, хра-

---

<sup>2</sup> Сергей Хоружий, директор Института синергийной антропологии.

<sup>3</sup> С. Хоружий, *О старом и новом*, Санкт-Петербург, с. 23; idem: *Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека*, [www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkont/horuzhy.htm](http://www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkont/horuzhy.htm).

<sup>4</sup> Конференция Мифы о Византии, <http://www.pravmir.ru/mify-o-vizantii/>.

<sup>5</sup> С. Хоружий, *Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. Доклад на Международной Конференции «Вклад Афона в европейскую духовную и интеллектуальную традицию»* (Зальцбург, 8–9 июля 2011), организованной в рамках деятельности Мирового Общественного Форума «Диалог Цивилизаций». [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor\\_afon\\_doklad\\_2011.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_afon_doklad_2011.pdf).

ня верность своему опыту. Хоружий дал ему название «встречи на глубине», что способствует взаимной заинтересованности и взаимному расположению<sup>6</sup>.

«Исихазм обладает двойственной структурой – индивидуальной и соборной практики, сообщества, объединенного задачей продуцирования, воспроизводства и трансляции определенного антропологического опыта. Это – особая онтологическая практика восхождения человека к изменению собственного способа бытия. Как таковая, она носит альтернативный характер по отношению ко всей совокупности обычных эмпирических антропопрактик, как равно и практик социальных, культурных, политических и всех прочих» – пишет Хоружий<sup>7</sup>.

Основной принцип православной антропологии был выработан монастырской практикой, которая, в свою очередь, была характерным для греков орудием в поисках новой христианской метафизики. В этом пункте тайна бого-человека встречается с натуральным для греков поиском ответа на вопрос о сути человеческого бытия в контексте всеобщего бытия. Для выяснения этой загадки необходимо было покинуть академию и направиться в пустынь. Там правда о человеке раскрывалась в области мистической практики выходя за пределы разумного постижения действительности. Кажется, что культуры учившиеся от греков восприняли греческую философию и следственно также греческое богословие как некую теорию, умопостижимый конструкт, из которого без ограничений можно черпать и строить все более актуальные дефиниции человека и мира. На самом деле суть греческой античной и христианской культуры в том, что она стремилась узнать как на практике жить согласно с целью бытия. Исихазм повторяет этот принцип.

Однако монашеское богословие человека, как поиск альтернативной для, сугубо рационалистической космической, антропологии греков в современном мире становилось все менее понятным. Наоборот, рациональная антропология возрождалась. Она в начале создала оптимистический образ человека эпохи ренессанса, но уже в период барокко в католической культуре а тем более в экзистенциализме двадцатого века он становится все более мрачным.

Многие современные мыслители и богословы во всем мире задают рудиментарный вопрос: как сегодня писать эсхатологическую картину мира и человека. И, кажется, что только единицы занимаются поиском ответа на самый трудный вопрос: как устроить жизнь согласно ее эсхатологической цели. Если согласиться, что человек это икона Христа, то понятно, что очень трудно

---

<sup>6</sup> С. Хоружий, *Исихастская формация теологии и ее современные перспективы* – <http://lib.rus.ec/b/241545/read#r4>.

<sup>7</sup> С. Хоружий, *Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий*, [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor\\_polit\\_isikhasm.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhasm.pdf).

определить словами кто он такой. Но в Новом Завете, особенно в Посланиях св. Апостолов часто звучит слово «подражать» Христу, а затем апостолам. Христос учитель, апостолы – ученики. Предмет учебы – не теория а практика бытия. Апостол Матвей цитирует слова Учителя: *и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня* (Мт 10 : 38).

Сергей Хоружий полемически относится к метаантропологии в современной западной философо-богословской мысли, которая рассматривает эмпирически существующего человека как онтологически неподвижного (Max Scheller i Н. U. von Balthasar)<sup>8</sup>. Упрекает западную философию в том, что она затемняет образ человека при помощи отвлеченных понятий<sup>9</sup>. Человека рассматривает она всегда на фоне идеи: народа, государства, истории, экономики. Сегодня западное богословие заинтересовано антропологической проблемой, но ее контекст другой чем на востоке. Протестантская антропология (Schleiermacher, Straus) лишена мистики. Русская критика этой антропологии связана с другим пониманием структуры человека. Она пытается сохранить равновесие между двумя уровнями человеческой природы: метафизическим и эмпирическим. Западная антропология стесняется признать, что гуманизм пользуется условным понятием человека. Пытается сочетать секуляризованные позиции и гуманизм христианский<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> С. Хоружий, *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, с. 273.

<sup>9</sup> С. Хоружий, *Антропология и кризис современного человека*, /в./ *Православное учение о человеке*, ред. Синаодальная Богословская Комиссия, Москва-Клин 2004, с. 157.

<sup>10</sup> С. Хоружий, *Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели*, <http://lib.rus.ec/b/235207/tead>. Хоружий дает следующую характеристику: «Сегодня поворот к исихазму – его углубленному исследованию, признанию его стержнем православной духовности – давно уже совершен православным богословием. При всей условности дат, первой вехой этого поворота можно считать знаменитый текст 1936 г. еп. Василия (Кривошеина), бывшего тогда афонским монахом: *Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы* (кстати, в том же 1936 г. о. Георгий Флоровский на богословском съезде в Афинах выдвинул установку неопатристического синтеза). Здесь и в других трудах владыки Василия, помимо богатого конкретного содержания, формируется важная общая позиция: православное умозрение есть опытное познание, в структуре которого нераздельно соединяются три главные составляющие: патристика, исихазм и паламизм. Затем в трудах В.Н. Лосского дано было глубокое современное изложение паламитского богословия энергий, с новой оценкой его роли и места в Православии. Еще позднее о. Иоанн Мейендорф представил капитальную историческую и концептуальную реконструкцию византийского исихазма и богословия Паламы на общем фоне истории Церкви и христианского умозрения. Совместно с трудами о. Георгия Флоровского, все эти разработки, ныне уже классические, сложили фундамент нового этапа православного богословия, на котором исихастская традиция прочно вошла в ряд явлений первостепенного значения. Сегодня этот этап успешно продолжен работами православных ученых Греции и других стран. Однако изучение традиции пока двигалось, в основном, в русле привычной богословской и исторической проблематики. Внимание исследователей не концентрировалось на исихастской трактовке человека, и поворот к исихазму в их трудах еще не стал антропологическим поворотом».

Сегодня с одной стороны слышим критические оценки в адрес Запада, типа: «Игнорируя общечеловеческую значимость исихастского опыта, многие западные богословы до сих пор обвиняют исихазм в «антигуманизме», в подрыве гуманистических ценностей»<sup>11</sup>. Встречаются и противоположные: В современной западной науке проблематикой исихазма занимаются: оо. Ириной Осэр (Hausherr), Фома Шпидлик, Герхардт Подскальски – напоминает Хоружий. Затем он уточняет:

«Для западной религиозной и культурной традиции, исихазм – внешнее явление, никак не могущее иметь того значения для истории и менталитета, той сплетенности с базовыми парадигмами самосознания и идентичности, какие имеет исихазм в православном мире. Но сразу надо сказать, что невзирая на эту второстепенность значения, знание исихазма на Западе целые длительные периоды бывало более основательным, нежели в Православии, а научное издание источников вплоть до недавнего времени было почти полностью делом западной науки»<sup>12</sup>.

Ученый обращает внимание на факт, что говоря о современной рецепции исихазма нельзя обойти молчанием новое и активное направление 80-ых годов: постмодернистскую рецепцию аскетизма. Предметом этой рецепции служит именно аскетизм как общая, универсальная антропологическая установка и стратегия, воспроизводящая во все эпохи, во всех цивилизациях и культурах.

Во всем мире уже несколько столетий продолжается процесс разъединения христианства и культуры. Это не связано с уничтожением монастырей и исихии, но выработанный монахами образ человека перестал быть образцом для христианского общества. Интерес к исихазму в XX веке проявляли лишь только богословы. Но даже они не рассматривали его в антропологической перспективе. Хоружий упрекает богословов в спекулятивном подходе к исихазму, в отсутствии интереса к мистико-аскетическому опыту, в нежелании выработать соответственный язык для его описания. Нельзя описать исихастскую практику при помощи философской методологии, на языке понятий, необходимо применить «рабочий язык аскезы, в его знаках, символах и рабочих терминах. В силу этого ее можно назвать зашифрованной антропологией»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Международная научная конференция “Богословское и философское осмысление исихастской традиции», организована Киевским Религиозно-философским обществом (КРФО) по благословению Блаженнейшего Владимира, Митрополита Киевского и всея Украины, при содействии и участии Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, Киевской Духовной Академии. <http://www.voskres.ru/bogoslovie/ulianov.htm>.

<sup>12</sup> С. С. Хоружий, *Богословие – исихазм – антропология*, [http://isihazam.blogspot.com/2009/07/blog-post\\_814.html](http://isihazam.blogspot.com/2009/07/blog-post_814.html).

<sup>13</sup> *Ibidem*, далее цит. по этому изданию.

Исследователь предлагает третий путь как метод описания исихастского опыта. Лежит он между методологией экспериментальных наук описывающей чисто внешние явления и описанием внутреннего опыта самих мистиков переданным нп. в *Добротолубии*. Для этого нужна позиция диалогического или участного сознания. «В целом исихастский опыт восхождения к обожению может быть охарактеризован как своеобразное обобщение интенционального акта, в котором аналогом интенционального объекта является инобытийная Божественная энергия, а интенция осуществляется не одним интеллектом, а всем человеческим существом» – замечает Хоружий.

В связи с таким подходом надо учесть, что исихазм ведет к трансформации бытия. Ее образуют три области: область духовной практики, отвечающий онтологической границе, область бессознательного и ареал виртуальности, отвечающие границе онтической.

Предлагаемый подход привел исследователя к следующим выводам:

1. Исихастская антропология – энергийна. Человек для нее – совокупность разнородных импульсов, помыслов, волений, и она переустраивает эту совокупность неким уникальным, строго целенаправленным образом.
2. Исихастская антропология – антропология предельного опыта: процесс, ведущий к изменению способа бытия человека мета-антропологический процесс, начинают меняться конститутивные свойства человеческого существования. Эту область естественно называть антропологической границей, а опыт, отвечающий пребыванию в ней, – граничным, или предельным опытом.
3. Она строится не на отвлеченных постулатах, а на данных практики, и хотя сохраняет связь с христианским вероучением и догматикой, но их понятия, как можно видеть на примере обожения, здесь также вбираются в опыт, обретают укорененность в опыте.

Здесь разворачивается бытийная динамика обожения<sup>14</sup>, ведущая к онтологической трансформации.

Темы предельного опыта сегодня чаще всего рассматриваются в контексте патологии и трансгрессии, сект, виртуальной реальности, наркомании, криминального поведения. Граница человеческого существования здесь понимается иначе, ее достижение не предполагается трансформацией способа бытия человека. «И отсюда выступает кардинальный антропологический факт: граница горизонта человеческого существования – не только онтологическая граница, означающая разрыв двух планов бытия и энергийно-синергийного (благодатного) преодолевания в подвиге. Помимо этой границы, человеческое существование

---

<sup>14</sup> Для западного богословия обожение имеет моральный характер. См. об этом: ks. Piotr Nikolski, *Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej*, Poznań 2006, s. 71.



окаймляют также области, где граница остается в пределах наличного (тварного) бытия, являясь тем самым границей не онтологической, а онтической, то есть разграничивающей лишь сущее, а не бытие» замечает Хоружий.

Концепции исихастской антропологии приводят к определенной интерпретации современных кризисных явлений: по природе своей, эти явления совпадают со страстями, известными в аскезе, однако сегодня они опасней. Аскетическое искусство узнания и одоления страстей, могло бы сыграть положительную роль в современных условиях. Митрополит Каллист (Уэр) подчеркивает, что аскетическая традиция меняет свою стратегию: она уже не бежит и не изолируется от мира, но возвращается к нему для помощи, духовного окормления. Несомненны ее потенции в плане психологии, возможности ее оздоравливающего влияния на психологическую атмосферу в обществе. О такой миссии исихазма нередко говорят сами современные подвижники, старцы – исихасты и России, и Греции, и других православных стран<sup>15</sup>.

Необходимо в этом контексте упомянуть также еще один очень важный факт. Исихастское богословие подчеркивает, что обожению подвергается все творение, поэтому усилие исихастской практики соборное и ее цель не индивидуальная. Косвенно эту проблему затрагивает Ксения Касьянова в книге *О русском национальном характере*. Пишет она, что активность русских определяет структура целенаправления, которое определяет культура. Хаос наступает тогда, когда индивид направляем разумом начинает реализовать личные цели, которые не учитывают сосуществование всего мира. Культура требует соборного сотрудничества:

«Мы выработали культуру, которая эти наши личные цели и планы репрессирует с особенной силой<sup>16</sup>. У них нет орбиты, их движения случайны с точки зрения модели, задаваемой данной культурой. Они ей чужды, вредны для нее. Создают шум»<sup>17</sup>.

И одновременно задает современным русским вопрос:

«Куда подевались эти «защитные механизмы» культуры? Эти механизмы – в нас же самих. Это – готовые средства, испокон века существующие в арсеналах нашей культуры. Придумываем мы без конца. И все эти наши изобретения постоянно отвергаются нашим же внутренним чувством как ложные, как не

---

<sup>15</sup> С. Хоружий, *Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека*. Доклад На Международной Конференции *Вклад Афона в европейскую духовную и интеллектуальную традицию* (Зальцбург, 8–9 июля 2011), Организованной в рамках деятельности Мирового Общественного Форума «Диалог Цивилизаций». [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor\\_afon\\_doklad\\_2011.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_afon_doklad_2011.pdf), Архимандрит Софроний, *Рождение в Царство Непокоримое*, Москва 2000.

<sup>16</sup> К. Касьянова, *О русском национальном характере*, Москва 2003, с. 190.

<sup>17</sup> *Ibidem*, с. 198.

обеспечивающие смысла нашего существования. Наш социум, наша группа – это средостение, связующее звено между нами и этим миром. [...] Чтобы стать личностью, самостоятельной относительно космоса, мы должны стать соборной личностью»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> К. Касьянова, *О русском национальном характере*, <http://www.tuad.nsk.ru/~history/Author/Russ/K/KasanovaK/harakt/glava11.html>.

JONATHAN SUTTON

## ЗАМЕЧАНИЯ КАТОЛИКА О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И НАСЛЕДИИ МИТРОПОЛИТА СУРОЖСКОГО АНТОНΙΑ (1914–2003 ГГ.)

Имею честь представить вам некоторые свои замечания о деятельности и наследии митрополита Сурожского Антония. Исходной точкой моих замечаний являются его проповеди, которые я нередко слушал в течение двенадцати лет, когда, в 80-х годах и в начале 90-х годов, жил в Лондоне и бывал в православном соборе в Ennismore Gardens, South Kensington. Там же, в Ennismore Gardens, 13 августа 2003 года, я присутствовал на похоронах владыки Антония. 10 октября этого 2012 года исполнится ровно пятьдесят лет со дня официального основания Сурожской епархии.

О расколе, который возник внутри православной общины в Великобритании в годы после кончины владыки Антония скажу всего несколько слов. Я никогда специально не занимался полемикой, связанной с этим расколом. Роль епископов Илариона Алфеева и Василия Осборна в этом расколе – уже тема отдельного доклада. Если думать о наследии митрополита Антония, может быть этот раскол покажет, что речь идёт о крайне разных представлениях о том, как живёт православная община или, скорее, как ей следует жить.

### *Контекст*

В качестве контекста моего доклада мне следует вам пояснить, что я сам – римо-католик. Я воспитан католиком, и начальное образование – как и среднее – я получил в частных католических школах-интернатах в Англии. Среднее образование я получил у монахов Бенедиктинского ордена. Именно в средней школе я начал изучать русский язык – это было во второй половине 60-х годов. Благодаря освоению русского языка, мне открылся целый мир русской

культуры, включая русскую литературу XIX и XX веков, музыку, живопись, театр (Чехов), православие, иконы, монашество, старчество, и обильные материалы, написанные о них. Я – член того поколения, в памяти которого сохраняется воспоминание о времени, когда католическая Церковь перестала употреблять латынь в церковных службах, что было в середине 60-х годов.

К этому предварительному объяснению нужно добавить то, что я неплохо знаком с трудами русского богослова и культуролога Александра Семёновича Филоненко, доцента Харьковского университета в Украине. Немало его статей можно найти на сайте bogoslov.ru К концу 90-х годов Филоненко, чей новый в то время исследовательский проект имел непосредственное отношение к истории православной общины в Великобритании, провёл четыре месяца у нас в Англии. После командировки вышла его очень содержательная статья, которую я перевёл на английский<sup>1</sup>. С 1999 года, то есть, со времени опубликования той статьи в престижном научном журнале «Religion, State and Society», Филоненко постоянно развивает и расширяет свою концепцию феномена «Православие в Великобритании» и, ещё, концепцию существования православия в условиях любых стран, где есть православная диаспора. Само собой разумеется, что в истории этого двойного феномена ведущую роль играл митрополит Антоний.

Излагая христианскую антропологию митрополита Антония, Филоненко использует ряд ключевых терминов, таких как: *уязвимость, радость, радость встречи, ликование, общение, дар, благодарение*<sup>2</sup>. Я сам полностью признаю важность этих терминов для общего понимания богословской мысли митрополита Антония, но не ограничиваюсь изложением его богословия исключительно сквозь призму модели Филоненко. Моя задача не в этом. Вы увидите, что у меня всё-таки имеется краткая трактовка двух из определённых им терминов, то есть *уязвимости и радости встречи*.

Для публики и для читателей его книг, таких книг как *Школа молитвы (School of Prayer)*, имя митрополита Сурожского Антония связано с темой молитвы. Это в полной мере понятно и ясно католикам, в первую очередь католикам моего поколения, которые уже давно высоко ценят многочисленные книги Томаса Мертона (1915–1968). Благодаря Мертону, по крайней мере на Западе, стал заметным весьма значительный рост настоящего и серьёзного интереса к духовности и молитве. Не знаю, возможно вам кажется слишком смелым следующее утверждение, но лично я считаю, что когда речь идёт о влиянии на мысль современного человека в вопросе молитвы, митрополит Антоний не уступает места Томасу Мертону. И Томас Мертон и митрополит Антоний,

---

<sup>1</sup> A. Filonenko, *The Russian Orthodox Church in Twentieth-Century Britain: Laity and "Openness to the World"*, «Religion, State and Society», vol. 27, No. 1, (March 1999), pp. 59–71.

<sup>2</sup> A. Filonenko, *Богословие общения и евхаристическая антропология* (2010), bogoslov.ru.

каждый по-своему, олицетворяли, представляли собой *сосредоточие* поиска многих тысяч людей, которые искали, искали, чувствовали себя лишёнными именно корней, лишёнными твёрдой почвы. Люди находились в том состоянии, где они чётко осознавали ограниченность собственного доступа к *живой* традиции, а в них и стремление к этому и жажда ощущаются особенно сильно, даже до боли.

Конец шестидесятых годов и семидесятые годы XX века отличались ростом всё более широко распространявшегося и серьёзного интереса к духовности. Будучи тогда аспирантом в университете Дарем (Durham) на севере Англии, я сам начал всё более и более времени посвящать чтению книг Рудольфа Отто, Фридриха вон Хюгеля, Ивлин Андерхилль, Ананды Кумарасуами и тому подобных учёных и мыслителей. В те годы я более всего погружался в религиозную мысль Владимира Соловьёва. Я долго занимался развитой Соловьёвым типологией религий<sup>3</sup>. Тщательный анализ его произведений показал, что Соловьёв сам *высоко* ценил молитву (это выражено особенно сильно в его книге *Духовные основы жизни*), и в значительно меньшей степени – *монашескую* духовность, по крайней мере в отношении к себе самому. Если говорить об апофатике, которая занимает столь важное место в православии, в трудах Владимира Соловьёва она отсутствует полностью.

В 60-х и 70-х годах XX века искреннее стремление к настоящей духовности, поиски и богоискательство – всё это осложнилось, даже *обострилось*, когда появилась целая волна “калифорнийских” движений, альтернативных терапий, культов, Нью Эйджа, различных видов самопогружения, несчётного количества всем угодных “гуру” и лжеучений. Во всём этом был колорит калифорнийских пляжей, солнца, досуга, *игры*. В это время люди, в том числе и я, с жадностью читали изложения буддизма таких авторов, как Алан Уаттс (Alan Watts), то есть, книги, которые, как оказалось потом, предлагали читателю более или менее скудное по содержанию изложение “мудрости” Востока. Было много эклектизма – и отсутствовало именно понятие о внутренней *связности* той или иной духовной традиции. Погружение в самого себя заменило воцерковление. Это вело нас куда угодно *кроме* обратно в Церковь. Описывая опыт своего поколения используя заглавие одного краткого произведения Соловьёва, утверждаю, что всё это было “*на заре туманной юности*”.

---

<sup>3</sup> Д. Саттон, *Религиозная философия Вл. Соловьёва: На пути к переосмыслению*, (Киев, Дух и литера, 2008 г.); англоязычное издание: *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment* (Basingstoke, ‘Library of Philosophy & Religion’, Macmillan Press / St Martin’s Press, New York, 1988). В связи с типологией религий в трудах Соловьёва, см. в частности главы 6, 8 и 9.

*О деятельности и наследии владыки Антония*

В самом начале моего знакомства с митрополитом Антонием случилось так, что мои первые представления о нём оказались полностью опровергнутыми: однажды я к нему обратился после Божественной литургии, крайне наивно желая устроить встречу с ним, чтобы подробно обсудить религиозную мысль Соловьёва. Услышав имя “Владимир Соловьёв” митрополит Антоний вздрогнул, буквально вздрогнул. По выражению его лица и произнесённых им словам, я немедленно понял, что он испытывал сильную антипатию к этому философу и, что о разговоре о нём вовсе не может идти и речи. Благодаря этой мимолётной “полу-встрече” я понял, что язык, идиома и мышление митрополита Антония в целом сильно отличались от того, что мне тогда было близко. Моё собственное мышление работало в одном определённом русле, а здесь речь шла совершенно о *другом*. Я был поражён “инаковостью” подхода владыки Антония к духовности. После этого, регулярное слушание его проповедей помогло мне осознать факт, что в своих словах владыка Антоний постоянно подчёркивал, как нам нужно судить о делах *не* по меркам светского мира<sup>4</sup>, где на нас влияет холодный прагматизм и где многое движется исключительно на основе усилий каждого из нас “защищать” то, что “своё”. Мол, чтобы быть (и остаться) верным ценностям, которые утверждает (и оправдывает) Евангелие, нам надо *на деле* воспринять коренную “инаковость” этих ценностей, нам надо признать в том, что мы сами не *в силах* представить себе меру “инаковости” этих ценностей *без* дара благодати Божией.

Опыт слушания проповедей митрополита Антония глубоко укоренился во мне. В моей памяти всё ещё слышится его голос, неторопливо произносящий слова проповеди, сначала на русском языке, потом на английском. Именно поэтому мне хотелось в своём докладе сделать сильный акцент на деятельность владыки Антония именно как проповедника.

Митрополит Антоний ставил себе двойной целью избежать того положения, при котором православная община в Великобритании стала бы замкнутым в себе “гетто”, и *не* мириться со склонностью верующих смотреть на православие главным образом, как на атрибут этнической принадлежности, то есть как на атрибут русского самосознания. Согласно статье Александра Филоненко, на которую я уже ссылался, греческая православная община в Британии *не* успела спасти себя от этой опасности, от этого искушения, от этого вида *узкости*. Более того, ни сербской православной общине, ни украинской, не удалось остаться *открытой* окружающему британскому обществу, как это удачно делала русская

---

<sup>4</sup> А. Filonenko, *The Russian...*, p. 68.

православная община под руководством владыки Антония<sup>5</sup>. Путём регулярного, а не исключительного, употребления английского языка в церковных службах, с помощью акцентирования праздников местных, британских святых, русская православная община в Великобритании давно приняла определённые меры, чтобы свободно общаться с окружающим обществом. При сравнительно новых обстоятельствах, то есть при появлении новой волны иммиграции из России в 90-х годах заново и немножко по-другому возникла проблема о восприятии православия у нас. Русское население Лондона уже достигло ста тысяч жителей – есть у него разные желания и требования. И заново стала заметна склонность смотреть на православие главным образом, как на атрибут этнической принадлежности. Я слышал, что в некоторых православных приходах в Англии были случаи, когда священник очень неохотно говорит на английском языке и, делая это, он в значительной мере из приходской жизни исключает верующих, не владеющих русским языком.

До 90-х годов XX века и тогдашнего прибытия многих тысяч иммигрантов из России, православная община в Великобритании долго находилась в ситуации, где с появлением каждого нового поколения ей становилось всё сложнее и сложнее сохранять живую и полноценную связь с русской культурой. В приходах постоянно росло количество верующих, не владеющим русским языком, и всё чаще получалось так, что для них Пасха означала, прежде всего, кулич и крашеные яйца, а люди всё меньше занимались настоящей подготовкой к Пасхе, и всё менее соблюдался Великий Пост. Действовал процесс постепенного и нарастающего забвения. В отношении к этому процессу владыка Антоний ратовал за ознакомление прихожан со всем богатством православной богословской мысли, предложенной в трудах Отцов Церкви. Выполнение этой задачи занимало его пятьдесят пять лет, с начала его пастырской деятельности в Англии в 1948-ом году до его кончины летом 2003-его года. Посвящение им самого себя выполнению этой, весьма требовательной, задачи представляет собой главное достижение его жизни.

Всем людям вокруг владыки Антония было поразительно ясно, что он заботился не только о благополучии мирян, мирянок и духовенства своей собственной епархии, но также о благополучии населения Советского Союза до крушения коммунистического строя и о людях, проживающих в острых, противоречивых условиях так называемого “пост-атеистического” общества в современной России. Прямая трансляция по радио БиБиСи (BBC) его проповедей на Рождество и на Пасху представляли собой особенно ценный и эффективный способ передачи евангельского слова сотням тысяч слушателей за железным занавесом, как верующим, так и неверующим людям. Об условиях и о культурном

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 61–64, 68.

контексте, в которых существуют Русская Православная Церковь и её епархии и приходы в Российской Федерации и в остальных бывших республиках СССР, говорил владыка Антоний не раз. Он много размышлял о судьбе молодёжи, о трудностях, с которыми в жизни сталкиваются юноши и девушки, лишённые прочных точек опоры, лишённые ориентиров.

В вышеупомянутой статье Александра Филоненко, автор подчёркивает, что в богословии владыки Антония именно качество или состояние уязвимости занимает особенно важное место<sup>6</sup>. Он ссылается на интервью в книге Джейкоба Нидльмана *Lost Christianity*, где владыка Антоний говорит особенно ясно о *необходимости* именно этого качества для *открытости* человека Богу<sup>7</sup>. Филоненко комментирует: по его собственному наблюдению, нередко бывает, что в условиях “пост-советского” общества, люди устремляются *не* к состоянию уязвимости, а, скорее всего, устремляются как раз к *противоположному* состоянию, то есть, к состоянию *неуязвимости*. Человек защищает “своё”, хочет точно знать, что с ним *не* случится беда, по крайней мере сегодня или завтра. Человек делает всё возможное, чтобы стать неуязвимым – и, если можно, остаться таким. По мнению Филоненко, можно даже заключить, что это устремление является одной из характерных, отрицательных черт духовности в сегодняшней “пост-советской”, “пост-атеистической” России и, наверное, в странах Центральной Европы тоже<sup>8</sup>. Людям находящимся в такого рода состоянии владыка Антоний хотел и умел предложить выход. Их боль волновала его.

Позвольте мне представить вам следующую картину, сохранившуюся у меня в памяти. Тридцать лет тому назад Великобритания была вовлечена в кратковременную войну с Аргентиной, в так называемую «*Falklands War*». Многие британцы испытывали чувство недоумения – “Зачем нам бороться за далёкую группу крошечных по размеру островов где-то в Атлантическом океане? Какая польза в этом?” В газетах некий журналист остроумно сравнил эту войну с борьбой двух лысых мужчин за гребёнку. У митрополита Антония всё это воспринималось иначе, в совершенно другом духе. Несмотря на якобы мелкие цели аргентинского и британского государств того времени и несмотря на целую полемику “за” и “против”, владыка Антоний думал о погибших солдатах, моряках и мирных жителях. В итоге, тогда погибло приблизительно полтора тысячи человек, может быть и две тысячи. Владыка Антоний предложил служить панихиду прямо после Божественной литургии. Я присутствовал на этой панихиде. У меня было ощущение, что она длилась дольше обычного, хотя вряд ли это было так. Было слышно одно кадило. Молитва ...кадило... молитва ...

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 69.

<sup>7</sup> J. Needleman, *Lost Christianity: A Journey of Rediscovery to the Centre of Christian Experience*, (Shaftesbury, Dorset, Element Books, 1993), p. 25. (1-ое изд.: New York, Doubleday, 1980).

<sup>8</sup> A. Filonenko, *The Russian...*, p. 69.



кадило ... молитва ... кадило...молитва ...кадило. Было сильное ощущение, что владыка Антоний заботился о судьбе каждого погибшего человека в той краткой войне. К тому же, мне самому пришло в голову, что во Второй мировой войне владыка сам служил в армии врачом. И вот он стоял, сам бывший солдат, который много лет спустя стал митрополитом. Для меня лично эта панихида в углу лондонского собора представляла собой единственное *достойное* событие в жалкой истории этой войны.

Вовсе не случайно, что в юные годы своей жизни владыка Антоний работал именно врачом. Работа врача отражает ещё одну сторону его заботы о благополучии людей. В личности владыки Антония особенно плодотворно действовало сочетание именно *двух* призваний, то есть, раннее призвание врача и вроде бы *дополнительное* призвание проповедника. Нам стоило бы думать о часто встречающихся случаях исцеления тела в Новом Завете, исцеления физического тела являющимся знаком или, точнее, внешним свидетельством, исцеления души человека.

### *Заключение*

В качестве заключения доклада утверждаю, что в связи с митрополитом Антонием я лично могу свидетельствовать о радости и теплоте встречи: был случай летом 1997-ого года, когда мы с Александром Филоненко были приняты владыкой Антонием. Очень боюсь описать нашу встречу употребляя слово “незабываемая” – звучит крайне банально. Но на самом деле встреча оказалась “незабываемой”, в буквальном и полноценном смысле этого слова.



LIDIA MACHETA

## AKTUALNOŚĆ EWAGRIAŃSKIEJ KONCEPCJI OŚMIU *LOGISMOI*. ANTROPOLOGIA DUCHOWOŚCI

Pytanie, które inicjuje nasze rozważania, brzmi: czy człowiek jest w stanie sam, o własnych siłach, bez współdziałania sił ponadludzkich, spełniać się duchowo – urzeczywistniać pełnię swych właściwie ludzkich możliwości? Pytanie to podejmujemy od strony przeszkód rozwoju, spełnienia duchowego. Jedną z takich przeszkód stanowi, jak postaramy się pokazać z perspektywy antropologii monastycznej, mylne samopoznanie – mylne poznanie własnej tożsamości duchowej. Kluczowy dla nas problem dotyczy źródeł takiego mylnego samopoznania jako zjawiska duchowości<sup>1</sup>. W niniejszym artykule będziemy chcieli wykazać, iż jednym z warunków mylnego poznania własnej tożsamości duchowej jest lęk człowieka przed skończonością własnej egzystencji, mający u swych podstaw lęk przed nicością. Pytanie, które wieńczy nasze rozważania, dotyczy możliwego antidotum na ten lęk ontologiczny i wobec tego również – na lęk egzystencjalny. W pytaniu tym zastanawiamy się, czy antidotum takie może pochodzić od samego człowieka. Inspirację do postawienia tych, wyznaczających problematykę niniejszego artykułu, pytań czerpiemy z koncepcji autentyczności jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów katolickich, kanadyjczyka, Charlesa Taylora<sup>2</sup>, uczestnika kolokwiów papieskich w Castel Gandolfo i autora m.in. słynnych: *Źródeł podmiotowości*<sup>3</sup> oraz *Etyki autentyczności*<sup>4</sup>. Zaś odpowiedzi na kluczowe dla naszych

---

<sup>1</sup> W niniejszym artykule przez „duchowość” rozumiemy, w najogólniejszym ujęciu, wymiar człowieka, oznaczający w nim sferę właściwie ludzkich możliwości i powinności. Na temat możliwych wymiarów człowieka patrz. A. Węgrzecki, *Bycie sobą w świecie współczesnym* [w:] *Kondycja człowieka współczesnego*, red. Cz. Piecuch, Kraków, 2006, s. 15–16.

<sup>2</sup> Myśl antropologiczna Taylora jest wiązana z narracyjną wizją tożsamości a jego filozofia społeczno-polityczna z komunitaryzmem. Antropologia Taylora jest uznawana za próbę powrotu do tradycyjnej chrześcijańskiej koncepcji człowieka, której zarazem nie jest obcy szacunek dla nowożytnej nauki i dla niezależnych od chrześcijaństwa źródeł duchowych, w szczególności, moralnych.

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. zespół, Warszawa 2001.

<sup>4</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tł. A. Pawelec, Kraków 2002 (Dalej: EA; w tekście głównym strony podane w nawiasach).

rozważań pytania szukamy na drodze analizy koncepcji duchowości monastycznej, stworzonej przez żyjącego w IV wieku, mnicha, teoretyka i mistrza ascezy – Ewagriusza z Pontu<sup>5</sup>, zwanego „filozofem na pustyni”.

Na początku naszych właściwych rozważań spróbujmy zjawisko samopoznania zlokalizować na kulturowej mapie współczesności. Zagadnienie samopoznania pojawia się współcześnie na obszarze humanistyki<sup>6</sup> między innymi w związku z jednym ze zjawisk nowoczesności – w związku z kulturą uznającą samorealizację za wartość kluczową w życiu (EA 57). Wartość tej, szeroko już komentowanej<sup>7</sup>, kultury, nazywanej między innymi kulturą samorealizacji lub autentyczności<sup>8</sup>, stała się przedmiotem ostrych krytyk i żarliwych dyskusji głównie za sprawą takich związanych z nią cech, jak: hedonizm, egoizm, czy kult przemocy<sup>9</sup>. Kulturę tę, od strony miejsca, jakie zajmuje w niej zjawisko samopoznania, przedstawimy z punktu widzenia rozważań Charlesa Taylora, zawartych przede wszystkim w *Etyce autentyczności*. W pozycji tej kanadyjski filozof, odnosząc się do sporów o współczesną kulturę samorealizacji, przedstawia, w odwołaniu do filozofii europejskiej, rodowód problemu autentyczności i, co dla nas ważniejsze, odsłania wymogi stojącego, jak twierdzi kanadyjski filozof, za kulturą samorealizacji ideału autentyczności rozumianej jako wierności sobie<sup>10</sup>. Dla naszych potrzeb, związanych z zagadnieniem samopoznania, zostanie przywołany nie historyczno-ideowy, lecz antropologiczny aspekt koncepcji Taylora, w szczególności ten, który dotyczy warunków sensowności ideału autentyczności.

Za przewodnika po współczesnej kulturze samorealizacji wybieramy Taylora przede wszystkim z powodu dających się wskazać kilku istotnych punktów zbieżnych między jego filozofią a koncepcją Ewagriusza, występujących na poziomie

<sup>5</sup> Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczna*, tom 1, przekład wieloosobowy, Kraków 1998; tenże, *Pisma ascetyczne*, tom 2, przekład wieloosobowy, Kraków 2005. W artykule podajemy stosowane w literaturze przedmiotu skróty tytułów dzieł Ewagriusza oraz numery ich rozdziałów. Obszerna bibliografia dotycząca Ewagrińskiej koncepcji *logismoi*, patrz. L. Misiarczyk, *Osiem «logismoi» w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.

<sup>6</sup> Por. M. Płotka, *Między refleksją a introspekcją. Problem poznania samego siebie w filozofii średniowiecznej* [w:] *Doświadczenie a intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*, red. K. Dąbrowska, Łódź 2009, s. 45.

<sup>7</sup> Zwłaszcza w związku z pojawieniem się publikacji Allana Blooma, *Umysł zamknięty* (A. Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987), pol. tłumaczenie: *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przekł. T. Biedroń, Poznań 1997).

<sup>8</sup> Por. M. Jędraszewski, *Autentyczność jako prawdziwa wolność* [w:] *Autentyczność*, Poznań 2004. W opinii niektórych humanistów wyraźnym zjawiskiem dzisiejszej kultury współczesnej jest kult autentyczności (M. Jędraszewski), zdaniem innych (W. M. Nowak) z ideału autentyczności czerpie cała kultura współczesna, patrz. W. M. Nowak, *Etyka cnót i etyka autentyczności* [w:] *Autentyczność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, K. Mysona-Byrska, Kraków 2011, s. 17.

<sup>9</sup> EA passim.

<sup>10</sup> Ang. *self-truth*, EA 65, 22, 89.

antropologicznych kryteriów życia duchowego. W obu koncepcjach życie duchowe wskazuje na wymiar pewnej wzniosłości, wewnętrznej głębi i moralnej doniosłości człowieka. W obu zaznaczonych koncepcjach wymiar ten jest osiągany nie za sprawą jakiejś nadzwyczajnej, oderwanej od zwykłego życia aktywności, lecz się ujawnia i kształtuje w pewnym sposobie prowadzenia ‘życia zwyczajnego’ (EA 48), czy ‘strategii życia’<sup>11</sup> (*Paraen. passim*). Wzniosłość, głębia i moralna ważność takiego życia jest w obu koncepcjach określona nie przez ludzkie pragnienia, czy dążenia, nie przez ich intensywność, czy rozmach, lecz przez istniejącą niezależnie od człowieka rzeczywistość duchową, nazywaną przez Taylora dobrem albo ideałem (EA 22) moralnym a przez Ewagriusza związaną z Bogiem, która – jeśli zostanie rozpoznana – powinna być pożądana (EA 22). Nastawienie na ideał, czy, jak czasami mówi Taylor, orientacja na dobro lub, jak pisze Ewagriusz, ‘skierowanie na Boga’ (*De or.* 62) – oznacza w filozofii Taylora, tożsamość duchową<sup>12</sup>, a w koncepcji Ewagriusza – bycie człowiekiem duchowym<sup>13</sup>. Człowiek, określając swój wzorzec, ideał, odślania zarazem własne możliwości, których pełnia oznacza urzeczywistnienie ideału. W obu zaznaczonych koncepcjach duchowość oznacza wobec tego w człowieku wymiar jego możliwości i powinności.

Koncepcję Taylora wybieramy jako perspektywę dla współczesnej kultury samorealizacji także z uwagi na nastawienie, z jakim do niej podchodzi. Kanadyjski filozof kulturę tę nie tylko bada i diagnozuje jako bolączkę współczesności (EA, 9), ustosunkowując się przy okazji do toczących się wokół niej sporów. Taylor daje również, co dla nas istotne, zalecenia egzystencjalnie praktyczne – duchowo efektywne (EA 29). Przyświeca im wspólna intencja, by uczestnikom kultury samorealizacji uświadomić: że stoi za nią wzniosły ideał oraz, że powinni oni starać się poznać go i swe praktyki indywidualne oraz społeczne wznieść do poziomu jego wymogów.

Zdaniem Taylora spór wokół kultury autentyczności spolaryzowany na jej zwolenników i przeciwników jest chybiony – właściwym przedmiotem dyskusji powinien stać się sens autentyczności (EA 72). Taylor nie zgadza się z orientacją przyjmowaną przez krytyków kultury samorealizacji, takich jak, przede wszystkim Allan Bloom oraz Christopher Lash<sup>14</sup> (EA 20, 21). Najgorętsze tony dyskusji toczących się wokół tych publikacji już dawno przebrzmiały. Lecz zjawiska, których one dotyczyły, nie tylko nie zniknęły ze sceny współczesności, ale, jak wieszczą jej liczne bieżące diagnozy, eskalują w swej budzącej niepokój postaci<sup>15</sup>. Orientacja przyjęta przez wspomnianych krytyków, zdaniem Taylora, „nakazuje patrzeć krzywo na

<sup>11</sup> Gr. *politeia*.

<sup>12</sup> Por. D. Barnat, *Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, „Diametros” nr 20 (czerwiec 2009): 1–36.

<sup>13</sup> Por. *Tract. ad Eul.* 3.

<sup>14</sup> Amerykański socjolog kultury, autor *Kultury narcyzmu* (Ch. Lasch, *Culture of narcissism*, London 1980).

<sup>15</sup> Patrz: *Co się dzieje z wartościami. Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, „Colloquia Disputationes” nr 12, Poznań 2009.

samorealizację jako cel skażony niejako przez egoizm” (EA 71). Kanadyjski filozof przestrzega, iż takie podejście może przerodzić się w potępienie całej kultury autentyczności, w uznanie jej za przejaw moralnego upadku, wyraz hedonistycznego folgowania sobie i kultu przemocy (EA 74, 56). Podczas, gdy za kulturą narcyzmu stoi wzniosły ideał autentyczności rozumianej jako wierność sobie (EA 35), do którego, jak twierdzi Taylor, nie dorasta ona (EA 58). W swej czystej, nie skażonej przez egocentryzm postaci, ideał autentyczności umożliwia człowiekowi pełniejszy sposób istnienia (EA 73). Przedmiotem ataku krytyków współczesnej kultury samorealizacji są, według Taylora, wypaczone formy stojącego za nią ideału autentyczności<sup>16</sup>. Formy te są egocentryczne (EA 75), stąd też określenie „narcyzm” (EA 57). To właśnie one budzą niepokój u krytyków współczesności (EA 75). Jako przykładowy wyraz egocentrycznych form samorealizacji Taylor podaje fakty powszechnie znane: wzrost ilości rozwodów, połuznienie zakorzenienia w rodzinnych wspólnotach, spadek aktywności obywatelskiej (EA 75), nieuznawanie ograniczeń pochodzących z wymogów: aksjologicznych, moralnych, bezwarunkowych więzi międzyludzkich i stawianie ponad nie wymagań ze strony własnej np. kariery (EA 58) lub prywatnych związków (EA 22). Egocentryczne formy samorealizacji są wypaczone pod dwoma, jak zauważa Taylor, względami (EA 60). Formy te, po pierwsze, ograniczają spełnienie do samej jednostki i tym samym dokonują instrumentalizacji związków z innymi ludźmi. Egocentryczne formy samorealizacji ciążą wobec tego w kierunku społecznego atomizmu (EA 60). Formy te, po drugie, ukazują spełnienie jako tylko ekspresję człowieka, opartą na jego pragnieniach lub aspiracjach; tym samym ignorują wszelkie przekraczające jednostkową perspektywę wymagania, takie jak: „roszczenia historii, tradycji, społeczeństwa, natury czy Boga” (EA 60).

Egocentryczne wypaczenia ideału autentyczności Taylor wyjaśnia z perspektywy duchowej, to jest, z punktu widzenia samego ideału autentyczności (EA 61) oraz w kontekście kulturowo-społecznym, wskazując na, wspierające obecność współczesnych zdegenerowanych form autentyczności (EA 28), zjawiska kulturowo-społeczne. Dla naszych rozważań znaczenie ma tylko pierwsza perspektywa. Drugiej poświęćmy uwagę marginalnie, wskazując tylko w rozważaniach Taylora te zjawiska kulturowo-społeczne, które dostarczają wsparcia dla egocentrycznych form autentyczności.

W koncepcji Taylora, autentyczność ma trzy sprzężone ze sobą warunki, będące jej, jako ideału, wymogami (EA 67): po pierwsze, otwarcie na ponadjednostkowy aksjologiczny horyzont sensu, dochodzący do głosu w roszczeniach ze strony, na przykład, społeczeństwa, kultury, tradycji czy religii<sup>17</sup>; po drugie, samopoznanie (resp. samo-

<sup>16</sup> Taylor pisze: „Wiele z tego, co atakują krytycy współczesnej kultury, to zdegenerowane i zwyrodniałe formy owego ideału (autentyczności – L. M.). Innymi słowy, choć są one jego konsekwencją, a ich autorzy powołują się nań, to nie stanowią one autentycznego (!) spełnienia tego ideału”, EA 28.

<sup>17</sup> Por. EA, 44, 40, 41, 43.

określenie) (EA 40) i po trzecie, dialogiczność (EA 37). Wzajemna zależność łącząca poszczególne warunki zostanie określona od strony drugiego z nich – samopoznania.

W ujęciu Taylora odpowiedź na pytanie: „kim jestem?” pojawia się zawsze w odniesieniu do czegoś znaczącego, na tle czegoś istotnego (EA 44), co stawia pewne wymagania i przez kanadyjskiego filozofa jest nazywane dobrem silnie wartościowym i odróżnianym od dobra życiowego. Samopoznanie człowieka polega na określeniu dobra silnie wartościowego<sup>18</sup>, na jakie się orientuje. Dobro takie zawsze odsyła do hierarchii dóbr, która wyznacza intersubiektywnie dostępny aksjologiczny horyzont znaczeń – ‘silnych jakościowych rozróżnień’<sup>19</sup>. Rozpoznanie i uznanie dobra silnie wartościowego ma swe ostateczne usprawiedliwienie nie w skierowanym ku niemu pragnieniu, lecz w czynnikach poza podmiotowych<sup>20</sup>: w istnieniu niezależnego od człowieka hierarchicznie uporządkowanego świata dóbr oraz bezwarunkowych więzi z innymi (EA 72, 57). Prawdziwość rozpoznanego dobra człowiek może potwierdzić dopiero w dialogu z innymi<sup>21</sup>.

Akceptacja wyłącznie jednego z trzech wymogów autentyczności prowadzi do pojawienia się jej wypaczonych form. We współczesnej egocentrycznej kulturze samorealizacji zachodzi nieuprawnione uprzywilejowanie roszczeń samookreślenia kosztem pominięcia dwóch pozostałych aksjologiczno-dialogicznych wymogów<sup>22</sup>. Odrzucenie ponadjednostkowych wymogów horyzontu sensu oraz bezwarunkowych związków z innymi ludźmi (EA 72, 57) pozbawia uczestników egocentrycznej kultury samorealizacji możliwości istotnego a nie trywialnego samopoznania (EA 44) i weryfikacji<sup>23</sup> jego prawdziwości<sup>24</sup> – czyni ich ludźmi nie wiedzącymi, kim naprawdę są<sup>25</sup>.

Wsparcia dla współczesnych form autentyczności dostarcza przede wszystkim indywidualizm. Taylor wyróżnia jego dwie postaci: indywidualizm jako zasadę moralną oraz jako anomię, rozpad (EA 47). Indywidualizm jako ideał dostarcza wsparcia

---

<sup>18</sup> Przechodzimy obok ważnej w koncepcji Taylora roli, jaką w rozpoznawaniu dobra odgrywa język. Patrz. D. Barnat, *Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora...*

<sup>19</sup> Horyzont taki stanowi o „przestrzeni moralnej, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne”, Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta* [w:] *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wstęp. J. Górnicka-Kalinowa, Warszawa 2001, s. 54.

<sup>20</sup> Patrz. D. Barnat, *Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora...*

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Por. słowa Taylora: „(...) w kulturze autentyczności związki międzyludzkie stanowią kluczowe pole odkrywania siebie i samopotwierdzenia”, EA 52.

<sup>24</sup> Taylor pisze: „wszelkie formy kultury autentyczności, które głoszą samorealizację bez względu na wymogi stawiane przez więzy z innymi ludźmi lub wymogi (...) stawiane przez coś wyższego albo innego niż ludzkie pragnienia bądź aspiracje, są samobójcze – niszczą warunki niezbędne do realizacji tejsze autentyczności”, EA 40.

<sup>25</sup> Jak zauważa Taylor, jest to sytuacja, która może prowadzić do absurdu: „powstawania nowych form zależności, w miarę, jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejś egzotycznej duchowości”, EA 22.

dla autentyczności w jej warunku samopoznania i wyraża się w postulacie samodzielnego określania własnego dobra, własnej tożsamości i zarazem nie ulegania wezwaniom do konformistycznego przyjmowania cudzych wzorców bycia. Egocentryczne formy autentyczności są wypierane przez negatywne postacie indywidualizmu: subiektywistyczną i egoistyczną. Subiektywistyczna postać indywidualizmu postuluje orientowanie się na „słabe” dobro, tj. takie, którego ważność i wartościowość jest wyznaczana przez wewnętrzne poczucie jednostki (EA 20, 41). Subiektywistyczny indywidualizm sprzyja wyrażaniu się kultury autentyczności w słaby relatywizm aksjologiczny, który wyraża się w przeświadczeniu, że «każdy ma wartości», o których nie da się dyskutować” (EA 21), których nie można kwestionować (EA 48). Egoistyczny indywidualizm oznacza skupienie na sobie, ograniczenie spełnienia się do granic jednostki (EA 60), zamknięcie na kwestie, wykraczające poza jednostkowy punkt widzenia (EA 21) oraz instrumentalizację związków z innymi – podporządkowanie ich samorealizacji jednostki. Egoistyczna postać indywidualizmu sprzyja, by egocentryczne formy kultury autentyczności ciążyły w stronę atomizmu społecznego (EA 60). Jemu zaś sprzyja racjonalność instrumentalna, której domeną jest społeczeństwo techniczno-biurokratyczne (EA 60). Właściwe racjonalności instrumentalnej nastawienie skłania do postrzegania rzeczywistości, w tym więzi międzyludzkich, wedle instrumentalnej miary<sup>26</sup>.

Przyjmując Taylorowski punkt widzenia na kondycję duchową uczestników współczesnej kultury samorealizacji oraz podtrzymując egzystencjalnie efektywną intencję kanadyjskiego filozofa – postaramy się teraz wskazać im możliwe narzędzia samopoznania. Narzędzia sprawdzone, bowiem wypracowane w duchowym laboratorium człowieczeństwa, jak często określa się, przestrzeń doświadczenia duchowego, jakie stało się udziałem starożytnych mistrzów chrześcijańskiej duchowości. Po narzędzia te sięgamy do Ewagrińskiej koncepcji duchowości a zwłaszcza do zawartej w niej teorii tzw. ośmiu *logismoi*, czy, w wersji tłumaczonej na język polski: *złych myśli*<sup>27</sup>, do których, warto przypomnieć, Ewagriusz zalicza: *obżarstwo, nieczystość, chciwość, gniew (nienawiść), smutek, acedję, próżność i pychę* (Pr 6). Analizy Ewagrińskiej koncepcji *logismoi* zostaną podporządkowane próbie określenia kategorii samopoznania duchowego od strony negatywnej, która wyraża się w kluczowym dla nas pytaniu o duchowe źródła mylnego samopoznania.

<sup>26</sup> Egoistyczna postać indywidualizmu sprzyja także, by kultura autentyczności popadała w antropocentryzm, który, w rozumieniu Taylora, obala wszelkie horyzonty znaczenia, grożąc utratą sensu i tym samym trywializacją życia (EA 69). Ciążąca w stronę antropocentryzmu kultura autentyczności wchodzi również w ścisły i zarazem, jak sądzi Taylor, zgubny dla niej, związek z wolnością samostanowienia w jej skrajnej wersji, w której jednostka nie uznaje żadnych ograniczeń w dokonywaniu autokreatywnych wyborów (EA 68).

<sup>27</sup> L. Misiarczyk, *Ośiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu...*, passim.



Sięgając po Ewagriańską teorię *logismoi*, kierujemy się przeświadczeniem o jej aktualności rozumianej, rzecz jasna, nie jako bliskość względem współczesnych standardów myślenia<sup>28</sup>, lecz – jako zdolność do rozwiązywania dylematów współczesności lub wskazywania dróg wyjścia z jej bolączek<sup>29</sup>. Za jedną z takich bolączek jest uznawana współczesna kultura samorealizacji<sup>30</sup>. Szukając w koncepcji Ewagriusza wskazówek dla uczestników tej kultury, nie możemy poprzestać na bezpośrednim wyrazie jego pojęć. Ewagriańska koncepcja posiłkuje się terminami starożytnej antropologii monastycznej, które są obce dla współczesnej umysłowości. Dlatego w miarę konieczności pojęcia Ewagriusza będą wyjaśniane przy pomocy kategorii współczesnej aksjologicznie zorientowanej filozofii osoby.

W pierwszej kolejności spróbujemy tak określić Ewagriańskiego mnicha, by zobaczyć, co w nim określa doświadczenie *logismoi* i postulat samopoznania. Ewagriański mnich to człowiek duchowy, czyli taki, którego wyznacznikiem jest ‘troska o ducha’ (*Paraen. passim; Tract. ad Eul.* 21) i rzeczy duchowe jako rzeczy: wyższe (*Inst.* 16), głębsze i lepsze (*Tract. ad Eul.* 7; 11; 30). Wśród nich wyróżniają się: ‘skierowanie ku Bogu’ (*De or.* 62) jako cel mnicha wymiennie nazywany ‘zbawieniem’ (*Capit. paraen.* 1) oraz ‘cnoty’ (*Paraen. passim*). Osiągnięte stanowią one o warunkującej *skierowanie ku Bogu* doskonałości monastycznej, wyrażonej w ideale *beznamiętności*<sup>31</sup> (*Cap. cogn.* 3; *Pr. passim*). Rozwój duchowy mnicha przebiega w koncepcji Ewagriusza w kilku etapach (*Pr.* 1). Nas interesuje tylko pierwszy, nazywany przez Pontyka etapem *praktike* lub ascezy mniszej (*Pr.* 1; 81, 83). Jej bowiem aspektem jest doświadczenie *logismoi* (*Pr.* 81, 83).

Asceza Ewagriańskiego mnicha polega na spełnianiu trzech, warunkujących monastyczne *skierowanie ku Bogu*, warunków: *uporządkowania duszy* (*Pr.* 61; *Ep.* 57, 3), *samopoznania* (*Inst.* 40; *Tract. ad Eul.* 24; 29)<sup>32</sup> i przemiany moralnej: *od zła ku dobru* (*Ad mon.* 40). Porządek duszy ma charakter hierarchiczny – polega na panowaniu wyższych, rozumnych władz duszy nad niższymi, irracjonalnymi (*Tract. ad Eul.* 16). Zło i dobro moralne ma postać, odpowiednio: ‘krzywdy’ (*De vitiis.* 3) albo ‘dobrodziejstwa’ (*De vitiis.* 3) względem bliźniego (*De vitiis.* 3). Trzy warunki monastyczne *skierowania ku Bogu* określają doskonałość duchową mnicha.

Dla poszczególnych warunków Ewagriańskiego *skierowania ku Bogu* można wskazywać domeny w postaci wymiarów egzystencji: dla ładu duszy byłby nią

---

<sup>28</sup> O koncepcjach duchowości współgrających ze współczesnymi standardami myślenia patrz: K. Walaszczyk, *Duchowość ekologiczna – wartości i ograniczenia* [w:] *Świadomość środowiska*, red. W. Galewicz, Kraków 2006, s. 251, 252.

<sup>29</sup> O pojęciach aktualności patrz: A. Workowski, *Aktualność koncepcji autentyczności Sorena Kierkegaarda* [w:] *Aktualność Kierkegaarda*, Kęty 2006, s. 186.

<sup>30</sup> W. M. Nowak, *Etyka cnót i etyka autentyczności...*, s. 17.

<sup>31</sup> Gr. *apatheia*.

<sup>32</sup> Por. słowa Ewagriusza: „Chcesz poznać Boga? Najpierw poznaj samego siebie”, *Spirit. sent.* 2 oraz „Początkiem zbawienia jest poznanie samego siebie”, *Capit. paraen.* 1.

wymiar nastawienia na całość świata jako hierarchicznie uporządkowanego uniwersum wartości (odtąd w skrócie: wymiar holistyczny); dla samopoznania mnicha taką domenę stanowiłby wymiar odniesienia do samego siebie (odtąd w skrócie: wymiar indywidualny), a dla przemiany moralnej – wymiar relacji do drugiego człowieka (odtąd w skrócie: wymiar dialogiczny). W koncepcji Ewagriusza monastyczna droga do Boga<sup>33</sup> prowadzi, jak można dostrzec, poprzez całą egzystencję człowieka w jej trzech, jak przyjmujemy<sup>34</sup>, głównych aspektach.

Nastawienie duchowe stojące za doświadczeniem wartości w poszczególnych wymiarach egzystencji to, w języku Ewagriusza, cnota monastyczna. Oznacza ona dla mnicha ład duchowy (*Ep.* 57, 3), samopoznanie (*Tract. ad Eul.* 24) i dobro moralne (*Ad mon.* 40) i jako taka stanowi jedność warunków monastycznego skierowania ku Bogu. Przeciwnością cnót Ewagrińskiego mnicha są wady (*De vitiis* 1) jako fałszywe nastawienia duchowe. Można w nich widzieć strukturę zła monastycznego, której elementem jest *logismos* – wypaczony sposób doświadczenia monastycznych wartości duchowych, zawierający w sobie dążność do przemiany w wadę<sup>35</sup>.

W świetle słów Ewagriusza każde *logismos* ma trzy aspekty: nieład duszy (*Inst.* 13), ułudę (*Tract. ad Eul.* 33; *Ep.* 43, 1<sup>36</sup>) i zło moralne (*Ad mon.* 40). Nietrudno w tych określeniach dostrzec przeciwieństwa trzech wymiarów cnoty. W doświadczeniu *logismoi* będzie nas zajmował tylko jeden ich aspekt: samo-ułuda poznawcza, mylne samopoznanie.

Poszczególne Ewagrińskie *logismoi* można klasyfikować wedle kryteriów aksjologicznych i antropologicznych. Jedno takie kryterium to rozróżnienie na wartości celu i wartości środków do niego. *Logismoi* zafalszowują zasadę wyboru tych wartości. Wszystkie *logismoi*, prócz *smutku* i *acedii*, mają za swój przedmiot określoną wartość celu – jakiś ideał monastyczny. Wszystkie te *logismoi* kulminują w związanych ze sobą: *smutku* (*De octo spirit.* 11) i *acedii*<sup>37</sup>. *Smutek* oznacza negację wszystkich wartości celu, wszystkich ideałów monastycznych. Przedmiotem *acedii* są wartości środków do celu – sposób urzeczywistniania ideałów monastycznych. Z tym podziałem *logismoi* krzyżuje się inny – wedle kryterium wskazującego na trzy wymiary egzystencji. I tak, wymiar holistyczny, gdzie idzie o ład duchowy, byłby domeną dla doświadczenia *obżarstwa*, *nieczystości* i *chciwości*; wymiar indywidualny, gdzie

<sup>33</sup> Por. *Protr.* passim; *Paraen.* passim.

<sup>34</sup> Propozycja wyróżnienia w egzystencji człowieka trzech wymiarów (holistyczny, indywidualny, dialogiczny) ma w niniejszym artykule charakter roboczy. Propozycję tę próbujemy ugruntować w analizach w przygotowywanej do druku poświęconej *jurodstwu* rozprawie z zakresu antropologii duchowości.

<sup>35</sup> Patrz: L. Macheta, *Demon południa i zafalszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i „zbędności” inteligenta rosyjskiego XIX wieku*, Kraków 2003, s. 26.

<sup>36</sup> Por. *Tract. ad Eul.* 13; 15.

<sup>37</sup> O smutku jako źródle *acedii* patrz: L. Macheta, *Demon południa i zafalszowanie egzystencji...*, s. 29–30, 45–48.

idzie o prawdę o sobie, byłby domeną dla *próżności* i *pychy*, a wymiar dialogiczny, gdzie idzie o przemianę moralną byłby domeną dla *nienawiści*. Całość egzystencji byłaby domeną dla doświadczenia *smutku* i *acedii*<sup>38</sup>.

Przywołamy teraz słowa Ewagriusza, na których podstawie spróbujemy określić *logismos* jako iluzję samopoznania. Wedle tych słów: *logismos chciwości*: „po bogactwie spodziewa się odpoczynku i sławy” (*Antirrh.* III 32)<sup>39</sup>, czyli tego, co według Ewagriusza, przynosi skierowanie na Boga (*Tract. ad Eul.* 19)<sup>40</sup>; *logismos nienawiści* przedkłada prawo do odwetu nad Boga-Miłości<sup>41</sup> a *logismos próżności* ‘miłuje sławę u ludzi ponad poznanie Chrystusa’ (*Antirrh.* VII 24). Słowa Ewagriusza pozwalają sądzić, iż *logismoī* (prócz *smutku* i *acedii*) mylnie ukazują jakiś cząstkowy skończony cel w randze celu ostatecznego pełnego – decydującego nie o warunku tożsamości mnicha a o samej tej tożsamości. W konsekwencji stojący za tym skończonym celem ideał wypacza się – stosownie do rodzaju *logismoī*. Te holistyczne wyrażają się poprzez nadmiar; *logismoī* indywidualne i dialogiczne – wypaczają się w swe przeciwieństwo. Mnich, u którego *logismos* przechodzi w wadę, staje się nieautentyczny – niezgodny z własną prawdą. Mnich taki sądzi o sobie, że w doświadczeniu egzystencji zwraca się ku Bogu, podczas, gdy jej przejawy świadczą o czymś przeciwnym, co unaoczniają słowa Ewagriusza: „Do umysłu, który mówi, że jest w nim bojaźń Boża, a jednocześnie nienawidzi brata” (*Antirrh.* V 62).

Na źródło mylnego samopoznania opisywanego przez Ewagriusza mnicha wskazują czynniki, do jakich odwołują się *logismoī*, posługujące się swoistą *argumentacją* (*Antirrh.* VI 5), by zwieść mnicha. Czynniki te spróbujemy wyprowadzić z bezpośrednich słów Ewagriusza: „Przeciwko myślom (obżarstwa) powstającym w nas z obawy, że niebawem nasze ciało zniszczy” (*Antirrh.* I 57); „Przeciw myśli (*chciwości* – L. M.) ukazującej mi gorzką nędzę i powstające z niej nieszczęścia, oraz napawające mnie troską, że w dniu niedostatku nie znajdę pomocy” (*Antirrh.* III 2); „Przeciw myślom, które nie wyczekują pomocy od Boga i smutkiem niszczą duszę” (*Antirrh.* IV 4); nienawiść do drugiego wyłania się jako niezgoda na ‘konieczność znoszenia krzywd’<sup>42</sup>. *Logismoī* pochodzą, jak się okazuje, z lęku przed *nędzą*, *nieszczęściem*, *krzywdą*, będącymi postaciami skończoności kondycji ludzkiej w obszarze doświadczenia egzystencji<sup>43</sup>. Każdemu z *logismoī* odpowiada określona postać tej skończoności. I tak, jak w przypadku *logismoī*, o kryterium antropologicznym zróz-

<sup>38</sup> Tamże, s. 48.

<sup>39</sup> Por. także słowa Ewagriusza: „Przeciw myśli (*chciwości* – L.M.), która (...) przedkłada pieniądze nad mądrość Bożą”, *Antirrh.* III 31.

<sup>40</sup> L. Nieściór, *Trudy (póvoi) jako termin ascetyczny u Ewagriusza z Pontu*, „Studia Paradyskie” 1995, nr 5, s. 57.

<sup>41</sup> Por. *Antirrh.* V 60, 64.

<sup>42</sup> *De vitiis* 3.

<sup>43</sup> Por. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 36.

nicowania skończoności na takie postaci stanowią wobec tego, wymiary egzystencji. W komentarzu do słów Ewagriusza o smutku wspomnimy, iż brak nadziei na pomoc Bożą jest wyrazem świadomości możliwej nicości ontologicznej i dotyczącego jej lęku. U źródeł mylnego samopoznania duchowego można wobec tego upatrywać dwojaki lęk: egzystencjalny przed skończonością, i – prześwitujący przez niego w doświadczeniu egzystencji – ontologiczny lęk przed nicością.

Ewagriuszowe opisy poszczególnych *logismoi* pozwalają dostrzec, iż lęk egzystencjalny różnicuje się stosownie do postaci skończoności ludzkiej. Antropologicznymi kryteriami tego lęku są wobec tego, tak, jak w przypadku tych postaci, wymiary egzystencji. *Logismoi* holistyczne (*obżarstwo, nieczystość, chciwość*) pochodzą z lęku przed skończonością w postaci choroby, nędzy, materialnej zależności od innych a ostatecznie – śmierci, doświadczanych poprzez ciało w jego zmysłowości i witalności<sup>44</sup>. *Logismoi* indywidualne (*próżność, pycha*) mają u źródeł lęk przed skończonością w postaci błędów, niepewności, doświadczanych poprzez władze poznawcze ducha co do wartości własnej<sup>45</sup>. *Logismos* dialogiczne (*nienawiść*) powstaje z lęku przed skończonością w postaci krzywdy moralnej<sup>46</sup>, doświadczanej poprzez serce jako domenę uczuć duchowych<sup>47</sup>.

Na koniec rozważań zapytajmy o Ewagrińskie antidotum na lęki stojące u źródeł *logismoi*. Skoro są one, jako aspekty wad monastycznych, przeciwieństwem cnót mnicha, to poszukiwane antidotum powinno być źródłem tych cnót. W myśl dotychczasowych ustaleń antidotum to, ujęte od strony przedmiotu, powinno dostarczyć alternatywy dla nicości ontologicznej a rozpatrywane od strony doświadczenia egzystencji, powinno, tak jak lęk przed skończonością, różnicować się stosownie do trzech wymiarów egzystencji.

Poszukiwane antidotum kryją w sobie słowa Ewagriusza: „(...) kto od Trójcy Świętej posiada te trzy: wiarę, nadzieję i miłość, stanie się miastem otoczonym potrójnymi murami, których wieżami są cnoty” (*Tract. ad EuI.* 10). Owe „trzy” teologia nazywa cnotami teologalnymi – boskimi, ponieważ za swój przedmiot i za swoje źródło mają Boga. Wszelka podatność mnicha na *logismoi* dowodzi zatem słabości jego cnót teologalnych, będących, jak się okazuje, antidotum na jego lęki. Określona powyżej perspektywa filozoficzna pozwala w cnotach tych widzieć ruch transcendencji nakierowany na Boga jako Źródło pełni bycia<sup>48</sup>, odpierającego widmo nicości. Ruch ten może występować w trojakiem postaci: miłości, wiary i nadziei. Za każdą z nich stoi cały człowiek, ale od strony różnego wymiaru swej egzystencji. W wymiarze dialogicznym miłość otwiera go na Źródło wszelkiego dobra; w indywidualnym –

<sup>44</sup> Patrz: L. Macheta, *Demon południa i zafalszowanie egzystencji...*, s. 53.

<sup>45</sup> Por. *De mal. cogit.* 21.

<sup>46</sup> *De vitiis* 3.

<sup>47</sup> *De octo spirit.* 9, *De vitiis* 3.

<sup>48</sup> Por. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja...*, s. 122.

wiara otwiera go na Źródło wszelkiej prawdy, zaś w holistycznym – nadzieja daje mu dostęp do Źródła wszelkiego życia. W Ewagrińskiej koncepcji podmiotem antidotum na lęki, blokujące jego rozwój duchowy, jest człowiek, ale przyczyna sprawcza tego antidotum jest ponadludzka, transcendentna.

Do jednego z triumfalnie głoszonych haseł naszej epoki należy obwieszczenie ‘śmierci Boga’, które zarazem ma sygnalizować zwycięstwo prawdziwej tożsamości człowieka. Jest ono wątpliwe w obliczu choćby niepewności, jaką co do własnej tożsamości żywią uczestnicy egocentrycznej kultury samorealizacji. Zwycięstwo takie jest raczej niemożliwe – w świetle dokonanego przez Ewagriusza zapisu doświadczenia duchowego. Pokazuje on, na przykładzie *logismos* smutku, że zza pustki duchowej, odsłaniającej się po utracie dobra skończonego mylnie branego za dobro ostateczne, pełne – wyziera budujący kondycję istot skończonych ontologiczny lęk przed nicością, który, w doświadczeniu egzystencji, przechodzi w egzystencjalny lęk przed jej skończonością. Ewagriusz pokazuje nadto, co, jak można sądzić, należy do jednego z jego cenniejszych odkryć, że ów dwojaki lęk wypacza poznanie własnej tożsamości duchowej, dotyczącej realizacji najwznioślejszych, najgłębszych i najlepszych możliwości człowieka. Wyznacznikiem tożsamości założonej na takim lęku okazała się orientacja na cel skończony cząstkowy mylnie brany za ostateczny, pełny i jako taki – w praktyce egzystencji – wypaczający się w trywialność nadmiaru albo w swe złowrogi przeciwieństwo.

Ewagrińska koncepcja duchowości monastycznej, podobnie, jak późniejsza w czasie refleksja antropologiczna Kierkegarda, Dostojewskiego, unaocznia, iż najofiarniejsze wysiłki człowieka, afirmujące jego najwznioślejsze, najgłębsze i najlepsze możliwości prowadzą do hedonizmu, egocentryzmu, nienawiści a koniec końców, do rozpacz, jeśli nie uznają tego trojakiego Boskiego daru, który usuwa wszelki lęk...



DYMITR ROMANOWSKI

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ БОГОСЛОВИЯ ХАНСА УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА

*Ложный консерватизм часто бывает сопряжен с тяжелой словесной и мыслительной самоправедностью, это мы видим... в культивировании церковного фанатизма, партийного духа, в желании оцепенеть комара и превратить его в верблюда, во взаимной некорректной полемике христиан между собой...*

*Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской),  
Избранное.*

### *Биография*

Ханс Урс фон Бальтазар один из оригинальных католических богословов, церковный деятель, издатель, представитель католического обновления второй половины XX века<sup>1</sup>. Родившийся в Люцерне в 1905 году, Ханс Урс фон Бальтазар принадлежал к семье, имевшей корни в дворянстве, с одной стороны, швейцарском, с другой – венгерском. Твердая христианская вера была составной частью воспитания, полученного Бальтазаром в семье; один из примеров такой веры – его двоюродный брат, венгерский епископ Вилмош Апор, который был убит советскими военными в 1945 году за то, что защищал женщин, пытавшихся найти у него прибежище.

---

<sup>1</sup> См.: E. Guerriero, Hans Urs von Balthazar. tłum. M. Myczkowski, Monografia, Krakow 2004; F. Kerr, Katolicy teolodzy XX wieku; J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursy von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005; А. Горелов, *Ханс Урс фон Бальтазар: богословие славы и креста*, [http://www.catholic.uz/tl\\_files/library/publish\\_books/balthasar\\_pashalnaya\\_tayna/page01.htm](http://www.catholic.uz/tl_files/library/publish_books/balthasar_pashalnaya_tayna/page01.htm), К. Каполь, *Предисловие к русскому изданию*, (в:) Ханс Урс фон Бальтазар, *Ты имеешь глаголы вечной жизни*, [http://agnuz.info/tl\\_files/library/books/Ti\\_imeesh/index.htm](http://agnuz.info/tl_files/library/books/Ti_imeesh/index.htm).

Бальтазар обучался в гимназии, руководимой монахами-бенедиктинцами, а затем – в лицее. Защитив дипломную работу о немецком идеализме в 1929 году, Бальтазар вступил в орден иезуитов. Заинтересование богословием Фон Бальтазара было вызвано лекциями незаурядного католического богослова Романо Гвардини. В университетские годы подверг себя 30-дневным духовным упражнениям св. Игнатия Лойолы и принял решение после окончания учения вступить в Общество Иисуса (орден иезуитов). Существенной для творчества фон Бальтазара была встреча с Анри де Любаком, во многом повлиявшем на возвращение к святоотеческому богословию фон Бальтазара. Запад все получил от Востока, и будучи изначально нищим, ради сохранения верности истинной вере, он должен постоянно обращаться к Востоку, в котором неизменно испытывает нужду: особенно это очевидно, когда речь идет о монастырской жизни. Урс фон Бальтазар, обращаясь к патристической традиции, подчеркивает не столько разнообразность „причин и следствий” действий благодати в творении, сколько сущность благодати как таковой, раскрывающуюся как Дар самого Бога. Фон Бальтазара долгие годы связывала дружба с Карлом Ранером, одним из вдохновителей католического «обновления», которое было санкционировано II Ватиканским Собором. Одновременно с научной деятельностью Урс фон Бальтазар вместе с известным католическим богословом Ранером стремится к реформе богословской неосхоластической системы образования.

Получив рукоположение в священники в 1936 году, Бальтазар работал редактором журнала «*Stimmen der Zeit*», пока это издание не было закрыто нацистами в 1939 году.

Отказавшись от предложенной ему кафедры в престижнейшем Григорианском университете в Риме, Бальтазар занялся пастырской деятельностью среди студентов-католиков Базельского университета. Там он встретился с двумя людьми, знакомство с которыми во многом определило его дальнейшую жизнь, – со знаменитым протестантским богословом Карлом Бартом (которого, помимо прочего, сближала с Бальтазаром общая любовь к музыке Моцарта) и со студенткой Адриенн фон Шпейр (впоследствии ставшей известным мистиком), под влиянием Бальтазара обратившейся в католичество.

В 1940 г. Г.У. фон Бальтазар встретился с Адриенн фон Шпейр, и эта встреча определила как его дальнейшую жизнь, так и направление научного творчества. Он стал духовником фон Шпейр, в 1945 году вместе с ней основал Общество св. Иоанна и в дальнейшем оставался с ней рядом вплоть до ее смерти в 1967. Деятельность Бальтазара по организации этого Общества, вызвала, конфликты с руководством ордена иезуитов, из-за чего в 1950 году Бальтазар был вынужден покинуть его.

На специальном симпозиуме, проведенном в 1985 г. в Риме, Бальтазар сам обрисовал жизненный путь А. фон Шпейр:



Адриенн фон Шпейр родилась в 1902 г. в протестантской семье. До 1940 г. она продолжала искать истинную Церковь. Жилось ей весьма трудно: ей пришлось не раз менять школу, а однажды – даже и язык обучения. Потом тяжкое заболевание на много лет отдалило для нее получение гимназического образования. Вопреки желанию семьи она записалась на медицинский факультет и закончила его, причем зарабатывать на учебу ей пришлось самостоятельно. Тогда же она вышла замуж, и после смерти первого мужа (Эмиля Дюрра, профессора истории, в Базельском университете) вступила во второй брак, причем ее супругом стал присоветованный первым мужем его же ученик (Вернер Кэги, который впоследствии также стал профессором историком того же университета). Начиная с ранней юности Адриенн постоянно приобщалась к сверхъестественному опыту, который обычно называют «мистическим». [...] Когда Адриенн было пятнадцать лет, ей явилась Матерь Божия. У нее образовалась и осталась навсегда рана на сердце, отчего у нее была уверенность, что она и телесно посвящена Богу. Отсюда ей было трудно принять решение о замужестве, и она согласилась на него лишь потому, что у нее, протестантки, просто не было другого выбора. [...] Кроме того, в замужестве она видела способ послужить Богу через служение ближнему. Хотя жизнь ее была тяжелой, все же Адриенн всегда была радостна и добра. Эти качества особенно выявились, когда ей пришлось испытать непереносимые крестные страдания. Так она, оставаясь врачом, приняла на себя новый и намного более мучительный вид служения, а именно: внутреннюю темноту, богооставленность, на долгие дни и недели, и это ради избавления от грешных тягот и противления. [...] В дальнейшем, после 1950 г., ей все-таки пришлось оставить профессиональную деятельность, потому что ее собственная болезнь быстро прогрессировала: в довершение всего она почти полностью ослепла и лишь с трудом могла немного вязать. Она молилась о даровании ей возможно тяжелой кончины, и она получила желаемое. Ее агония продолжалась несколько месяцев, пока она не скончалась 17 сентября 1967 г. Она оставила после себя около 60 томов сочинений: все они были надиктованы ее духовному отцу в промежутке между 1941 и 1955 г<sup>2</sup>.

Пастырское служение было прервано – лишь в 1956 году Бальтазар был принят в качестве священника в одну из епархий. Верный своему новому пути, он в 1959 году отказался от предложенной ему кафедры основного богословия в Тюбингенском университете. Бальтазар был, пожалуй, единственным крупным католическим богословом, не приглашенным на II Ватиканский Собор в качестве эксперта, – его учитель Анри де Любак назвал исключение Бальтазара из работы собора одновременно унижительным и озадачивающим. В то

---

<sup>2</sup> См.: К. Каполь, *Предисловие к русскому изданию*, (в:) Ханс Урс фон Бальтазар, *Ты имеешь глаголы вечной жизни*, пер. Е. Верещагина, [http://agnuz.info/tl\\_files/library/books/Ti\\_imeesh/index.htm](http://agnuz.info/tl_files/library/books/Ti_imeesh/index.htm).

же время оно позволило Бальтазару отнестись более свободно и критически к обновлению католической Церкви, начатому Собором.

Характер богословия фон Бальтазара в его диалогичности, открытости, это продолжительный и глубоко личный диалог.

Должен признаться, – пишет фон Бальтазар, – что среди богословов меня по-настоящему интересуют лишь прославленные святые, от Ирины через Августина к Ансельму и Бонавентуре, или же такие личности, которые излучают святость, как Данте или Ньюман, – и к ним бы я еще присовокупил Киркегора и Соловьева<sup>3</sup>.

В исследованиях по патристике фон Бальтазара выделяется обширная монография *Космическая литургия* (*Kosmische Liturgie*, 1941, 1961) о Максиме Исповеднике. Важный импульс для начинающегося экуменического диалога дала его книга *Карл Барт. Изложение и истолкование его теологии* (*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951).

Официальное признание швейцарского богослова началось в 1969 году, когда папа Павел VI назначил его членом Международной богословской комиссии. Последнее двадцатилетие жизни Бальтазара было наиболее плодотворным. В 1984 г. Иоанн Павел II, «папа с Востока», отметил богословские труды Бальтазара Премией имени папы Павла VI.

В мае 1988 г. Бальтазар узнал о своей десигнации кардиналом. Вскоре после этого совершился его переход к вечной жизни. Христианскому миру он оставил богатейшее наследие и великое поприще для дальнейших трудов. Ниже мы приводим его слова, звучащие как завещание:

Нынешние христиане, – а они попали во тьму, более глубокую, чем ночь позднего средневековья, – призваны Богом не смущаться при виде безобразий и бед, а выступить в роли заместителей и представителей всего человечества и во всеуслышание сказать «Да!» земному бытию. Может быть, на первых порах это деяние останется одним лишь богословским актом, но он нужен, потому что содержит в себе полноту метафизического акта, утверждающего бытие. Христиане призваны непрестанно молиться, находить и прославлять Бога во всех предметах мира, и они полномочны для этого, потому что наделены особой милостью ради исполнения «долга творения». Христианам поручено, подобно «звездам на небе», нести собою свет. Они должны принять на себя великое дело просвещения затмившегося пространства бытия. Первоначальный бытийный свет обязан воссиять заново, и не только для христиан, но и для всего человечества. Лишь в таком свете люди исполнят свое подлинное назначение<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

*La nouvelle theologie*

*Последняя война, как и то, что ей предшествовало и за ней последовало, поставила проблему человечности совершенно по новому, связав ее с вопросом о праве, достоинстве, святости ближнего.*

*К. Барт, Церковная догматика*

Существенным для богословского творчества Фон Бальтазара был тот богословский климат, который складывается в 40-е и 50-е годы в Европе. Это была эпоха „возвращения к истокам” и внимания к экклезиологии (учению о Церкви), время расцвета патрологического и историко-литургического исследований, а также собственно литургического богословия, направленное на переосмысление места богослужения в церковной жизни. Творчество Фон Бальтазара принадлежит к „новому богословию”, богословию, которое формируется в послевоенной Европе, пережившей революцию и военные потрясения, припоминающей благодатный характер единства человека с Богом и единства с другим человеком, подчеркивающей открытость человека Богу и в основе этой открытости свободу благодати. Богословие, которое, исходя из опыта Церкви (вера рождает богословие), в то же время открыто на не-католическое богословие.

«Новое богословие» понимает догматику как трудную дорогу к пониманию и выражению Откровения, отходит от «сухости» академического богословия. Целью богословия становится встреча с живым Богом – приближение уникального события Евангелия Иисуса Христа – к каждой эпохе, открытость на вопросы и требования современной нам культуры<sup>5</sup>. Как подчеркивает о. Сергей Булгаков, богословский модернизм в его подлинном смысле, будучи совершенно далеким от богословского „модернизма”, то есть рационализма, – это прежде всего признание, что каждая эпоха истории имеет не только право на существование, но и закон своей жизни, особые требования ее творческого восприятия, вследствие чего верность преданию не превращается в косное охранительство<sup>6</sup>. Откровение Бога в Иисусе Христе понимается не как «некое утверждение», но прежде всего как событие Правды. Поэтому, очевидно, что Откровение, с одной стороны, никогда не может отождествляться с богословскими *credo*, в своей событийности преизбыточествующей над каждым богословским поиском. С другой стороны, «новое богословие» подчеркивает личную ответственность богослова, так часто оправдывающего «объективностью научного исследования» только «свою веру», так часто забывающего о своем призвании, – свидетельстве веры Церкви.

<sup>5</sup> Ср.: J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Kraków 1997, s. 12–15.

<sup>6</sup> Ср.: С. Булгаков, *Дела и дни*, Москва 2008, с. 294.

В начале XX века в католическом богословии переносятся акценты с „аскетики” на „мистику”<sup>7</sup>, делаются попытки открыть литургическую глубину аскетического подвига, понять Церковь не в категориях юридических, но как коллегиально-соборное единство (*congregatio fidelium*<sup>8</sup>), возвратиться к категориям символа, которые должны были лечь в основу богословия Евхаристии и Церкви. Переоценивается августианское богословие Св. Троицы и подчеркивается опасность редукции тайны Св. Троицы к трем актам одного субъекта (своеобразный деизм). Альтернативной к Августину будет доктрина Ричарда из Св. Виктора. Его работа *De trinitate* открывает тайну св. Троицы как тайну любви (*caritas*). Любовь обосновывает отнесенность к Другому (*in alterum tendi*). Тем самым раскрывается тайна Св. Троицы как Тайна Трех-Ипостасной любви<sup>9</sup>.

Отсутствие троичного богословия или недоверие к нему, – настаивает о. Иоанн Мейендорф, – приводят к деизму, к обобщенно философскому подходу к Богу, а при этом смазывается, затуманивается смысл личной встречи с Богом и смысл нашего спасения<sup>10</sup>.

### На Образ Бога

*Quóniam tu solus Sanctus. Tu solus Dóminus,  
Tu solus Altíssimus, Jesu Christe.*

Только антропология христианская, подчеркивает фон Бальтазар, дает целостный образ человека, и тем самым отличается от других мистических или философских антропологий, всегда готовых посвятить нечто человеческое, во имя достижения иллюзии полноты, во имя достижения мнимой интегральности человеческого образа. Тайна человека находит свой ответ в тайне Бога, отнесенность к Богу позволяет человеку открыть образ и подобие Того, Кто всегда оставаясь тайной, обосновывает тем самым тайну самого человека. Поиски от-

<sup>7</sup> См.: J. Sudbrack, *Mistyka*, Krakow 1996, s. 36–42.

<sup>8</sup> Ср.: Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, Kraków 2001, s. 274; J.A. Möhler, *Kościół, jako bezustanne wcielenie Syna Bożego*, (w:) *Praeceptores, Teologia i teologowie języka niemieckiego*, Poznań 2007, s. 411.

<sup>9</sup> См.: J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006, s. 252–254; K. Rahner, *Pisma wybrane*, T. I, Krakow 2007, s. 188.

<sup>10</sup> И. Мейендорф, *Святой Григорий Богослов*, <http://apologia.narod.ru/catholic/modern/mosgreg.htm>, От Августина западное богословие принимает возможность воплощения каждой Ипостаси, подчеркивая, что это Бог воплотился. Тайна Воплощения не соотносится с Тайной Св. Троицы. Но *Verbum incarnatum*, а не *Deus-homo*, совершает *satisfactio condigna*.

вета на вопрос о человечность человека, ответа, который объединяет творение и благодать, ведет наш богословский поиск к Иисусу Христу.

Христология – это всегда мера и цель антропологии, которая выходит с ограниченности тварного человеческого бытия и исполняется только в полноте Бога-человека. Человек не исчезает в Откровении, но, напротив, становится истинным, более свободным человеком, не только в своем уподоблении Богу, но также и в том, что радикально отличает его от его Творца. Фундаментальные основы – это, во-первых, самораскрытие и самосообщение Бога в Иисусе Христе, во-вторых, участие в божественной жизни в Духе Святом.

Фон Бальтазар различает три основные антропологические модели: предхристианскую, христианскую и пост-христианскую. Это не радикальное разделение, пред- и пост-христианская антропология проникнута христианством, в первом случае как предуготовление и ожидание, в последнем, как постоянное присутствие утраты, проговаривающееся и в псевдорелигиозных идеологических исканиях, и в сознательном отрицании.

### *Античная антропология*

Говоря о предхристианской антропологии необходимо помнить, что антропология как таковая молодая наука<sup>11</sup>. Вопрос о человеке прежде всего в античном миропонимании был обоснован вопросом о мире как таковом. Ведь космос – это законосообразно упорядоченное единство. В это же время здесь заключено представление об ограниченности, замкнутости космоса, который именно как единство по своей сути должен быть обозримым. Единство мира обнимает богов и людей, ведь нечто потустороннее миру непредставимо.

Целостность и порядок космоса является чем-то данным, обосновывающим порядок человеческого общества. Ключевым словом здесь есть справедливость, сшивающая внутреннюю гармонию человека с правом полис и космическим порядком. Цель жизни в греческой культуре есть созерцание (именно космоса) и следующая из этого свобода. Свободе таким образом соответствует закон космической гармонии. Познавать его в созерцании вместе с тем значит сознать себя подчиненным ему и внутренне с ним соглашаться.

Античный человек не выходит за пределы мира. – пишет Романо Гвардини – Для него немислим вопрос: что может быть вне мира или над миром? В нем живет бессознательное самоограничение, не решающееся переступить известные границы; глубоко укоренившаяся в античном этосе воля оставаться

---

<sup>11</sup> См.: Hans Urs von Balthasar, *Teodramatyka, Osoby Dramatu, Część I. Człowiek w Bogu*, przekł. zbior., Kraków 2003, s. 322–411.

в пределах дозволенного. А во-вторых, что, пожалуй, еще важнее, за пределами этого мира у него нет точки опоры. Мир для него – это просто все вообще; на что же ему опереться, чтобы перешагнуть через него?<sup>12</sup>

### *Христианская антропология*

*Ab igne ignem.*

И хотя, как замечает Бальтазар, нам часто бросается в глаза сходство христианского и эллинского мирозерцания, – и возникает соблазн органически дедуцировать христианство из эллинизма, то христианство не является дополнением античного космоса. В опыте христианской веры мир открывается иначе, чем в опыте «естественного человека». В христианстве человек и космос обретают свое значение как творение предстоящее перед своим Творцом. Откровение является откровением не только о Боге, но и о мире. Оно есть, прежде всего, откровение о Боге как о Творце, и потому и о мире, как о создании Божиим. Только в этой перспективе творение начинает понимать величие и границы тварности. Творение из ничего подчеркивает абсолютную свободу Бога, Бог не требует мира, чтобы осознать самого себя, объявить самому себе свою любовь, свое всемогущество, свою мудрость.

Откровение есть слово Бога, обращенное к человеку. А это означает, что человек не только слышит слово, но может ответить, и эта его ответственность свидетельствует о его человечности. Христос является словом Бога обращенным к человеку и, одновременно, ответом человечества Богу. И если Христос является Словом Отца, словом воплощаемым в плоть до крестной смерти, то Бог выражает себя в абсолютном даре из самого себя. Что позитивно означает не только искупление от чего-то, но и предназначение к причастию божественной любви. Это то, что выразил Карл Ранер: «истинное и последнее понятие благодати (а тем самым и истории спасения) как самосообщения Бога во Христе и Его Духе».

Бог сам защищает обе стороны своего завета, – подчеркивает фон Бальтазар, – божественную и человеческую, и как Богочеловек осуществляет полноту своей праведности. Не половинчатыми мерами или с помощью компромиссов Он устраняет несправедливость, но действует решительно и полностью

---

<sup>12</sup> Р. Гвардини, *Конец нового времени*, (в:) *Феномен человека. Антология*, пер. Т. Бородай, Москва 1993. ([http://krotov.info/libr\\_min/04\\_g/gva/rdini.htm](http://krotov.info/libr_min/04_g/gva/rdini.htm)).

полагает ей конец, так что весь Его гнев уничтожает всю несправедливость мира, чтобы сделать всю праведность Бога доступной грешнику<sup>13</sup>.

Поскольку благодать прежде всего относится к Богу, нетварная благодать, собственно говоря, тождественна с Духом Святым – соединительным звеном между Отцом и Сыном. Но будучи Любовью Творца является творческой любовью, внутренне преобразующей человеческое бытие (обожение или осуществление сыновства), опытно данной как нечто большее в человеческой свободе, освобождающей человека к участию в богообщении, что собственно и определяется как тварная благодать. Поэтому, как подчеркивает фон Бальтазар: быть открытым для благодати значит отказаться от себя самого, чтобы принять свое Я из будущего как дар. Только эта открытость есть свобода, только в ней может быть принято всякое подлинное свободное решение. Из этого примера мы видим, что верность себе, верность, как теперь говорят, жизненному проекту (Сартр) или, собственно, навыку (*habites* – Аристотеля) есть верность человека воплощающейся в нем благодати т.е. Любви, необходимой для того, чтобы человек мог сказать подобно Богородице: «Да будет мне по слову Твоему».

Воля Божия, – пишет фон Бальтазар, – совпадает с абсолютной свободой, так что для человека исполнить волю Божию в любой ситуации, включая труднейшую, означает приобрести свободу. И второе знание сообщил нам Христос: воля Божия всегда есть любовь<sup>14</sup>.

Поэтому идет речь не столько о благодатном посредстве между Божеством и тварью, без которого они не могут соединяться между собою, некоей благодати необходимой для предрасположенности к благодати, но о попытке, определения благодати в категориях «межличностного общения с Богом, незаслуженного, но действительного свойства человеческого существа».

Любовь Бога – замечает Барт, – состоит в поиске и созидании общения, причем уже имеющиеся пригодность и достоинство любимого неважны. Любовь Бога не только не обусловлена какой-либо ответной любовью, она не обусловлена также и каким-либо качеством любимого, за которое его стоило любить, какой-либо имеющейся у него способностью к союзу и общению. если таковая способность ему свойственна, то она уже есть творение любви Божьей<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Г.У. фон Бальтазар, *Ты имеешь глаголы вечной жизни: Размышления над Священным Писанием*, Москва 1992, ([http://www.catholic.uz/tl\\_files/library/publish\\_books/balthasar\\_pashalnaya\\_tayna/page02.htm](http://www.catholic.uz/tl_files/library/publish_books/balthasar_pashalnaya_tayna/page02.htm)).

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> К. Барт, *Церковная догматика*, пер. В. Витковский, Москва 2007, с. 165.

### *Пост-христианская антропология*

Характеризуя современные антропологические модели, а характеристика не может не осмысливать трагический опыт XX века, который поставил со всей остротой проблему человечности, фон Бальтазар созвучен Бартовской оценке гуманизма XX века, как опыта человечности без ближнего<sup>16</sup>. Ведь именно в ближнем наступает возможность встречи с Богом. И в конце концов разве не Христос является «Человеком» существующим для другого «человека», действительно затронутым его бытием.

Поэтому существенным противопоставлением христианскому гуманизму является не столько возможное возвращение к античности европейской культуры, возвращение – определяемое Флоровским как космическая одержимость, языческий космотеизм, сколько утаенное исключение ближнего в антропологическом поиске. И в соответствии с этой, постоянно побеждающей концепцией, человечность состоит в определении человеческого Духа как в себе и для себя. Скорее отсюда, вспоминаемая Флорофским, люциферическая уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн. Отсюда те горделивые призывы доверять прежде всего науке и самим себе, верить в силу духа, которыми возбуждал своих учеников Гегель. Ведь именно в гегелианстве, как подчеркивает фон Бальтазар, выступает абсолютное Я, самоуверенное в своем всезнании. Стремление заменить Слово, которое было в начале абсолютным знанием одинокого духа, и тем самым противопоставляющимся христианской интуиции, что бытие реализуется через диалог между я и верховным Я, Богом. Ведь в тайне троической жизни находит основание абсолютность другого, в то же время его кардинальная близость.

Мы не в состоянии дать подробную характеристику критики современных антропологических поисков, поэтому обратим внимание только на некоторых мыслителей обозначающих вехи развития европейского гуманизма. Свобода воли Творца, как единственное основание твари, трансформируется в постхристианской философии Шопенгауэра в иррациональность слепой воли. Позднее Ницше выступает как пророк новой антропологии «человечности без ближнего» и одновременно призывающим человека преодолеть самого себя: разрывающим человечность на недо-человека и сверх-человека. В конце концов история XX века показала их полную тождественность.

Ведь значение Ницше не в банальном, в сущности, открытии, что может тошнить от ближнего, но скорее в том, что он явно высказал сущность европейского гуманизма. Разве Ницше не проявлял чудеса европейской толеранции, не презирал ушколбый немецкий национализм, подчеркивая свое славянское

---

<sup>16</sup> См.: К. Барт, *Церковная догматика*, Москва 2007, с. 430–444.



происхождение, разве не восхищался итальянским Возрождением. Разве он сам не подчеркнул, что является последним европейцем, в творчестве которого зазвучало со всей искренностью: Дионизис против Распятого. Противопоставляющий волю – идеи, инстинкт – праву, создавая основы противопоставления дальнейшего в европейской мысли жизненного напора – разуму.

Это противопоставление сохраняется во всех рациональных системах нового времени, разрывающих связь между сущностью и существованием, между иррациональной глубиной жизни и явлением. И в конце концов распинающим одинокое человечество между космическим эросом и акосмическим разумом.



MAGDALENA SŁAWIŃSKA

## ЧЕЛОВЕК – СУЩЕСТВО ПОЗНАЮЩЕЕ СЕБЯ. ПУТЬ ДУХОВНЫЙ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ

### *Один вопрос – два подхода*

Карл Роджерс, будучи уже опытным психотерапевтом, заметил, что все его встречи с клиентами имеют какой-то общий, сходный пункт. Он пришел к убеждению, что, несмотря на это ставящее в тупик разнообразие по горизонтали и многослойную вертикальную сложность, существует, вероятно, лишь одна проблема. Он писал: «Углубляясь в опыт многих клиентов во время психотерапевтических отношений, которые мы пытаемся для них создать, я прихожу к выводу, что каждый клиент задает один и тот же вопрос. За проблемной ситуацией, на которую он жалуется, за проблемами с учебой, женой, начальником, за проблемой своего неконтролируемого или странного поведения, пугающих чувств скрывается то, что составляет истинный предмет его стремлений. Мне кажется, что в глубине души каждый человек спрашивает: «Кто я на самом деле? Как я могу соприкоснуться со своим подлинным „Я”, которое лежит в основе моего поверхностного поведения? Как мне стать самим собой»? Можно сказать, что цель, с которой человек приходит к психотерапевту<sup>2</sup>, похожа на

---

<sup>1</sup> К. Роджерс, *О становлении личностью. Психотерапия глазами психотерапевта*, <http://psylib.org.ua/books/roger01/txt06.htm>, 11.06.2012.

<sup>2</sup> Карл Ранер так описывает это явление: «Но чем более человек погружался в свою внутреннюю жизнь (...), тем более проблематическим становилось то, что он обнаруживал. Хотел обнаружить себя вполне, искал автономной личности, у которой неповрежденное достоинство. Согласно с итогами всей психологии глубины и психотерапии, всей экзистенциальной психологии и всей антропологии, в которой сошлись все науки, чтобы понять человека в его внутренности и глубине, он только обнаружил, что в самой глубине своего существа человек это вообще не человек, но – непонятный, огромный хаос (...). В последствии этого погружения в себе человек сам

цель, с которой человек обращается к старцу или духовнику – помощь в познании человеческой жизни, помощь в ответе на вопрос, кто он на самом деле. Психотерапия, особенно в своем психодинамическом направлении, пытается ответить на вопрос о смысле, значении и цели человеческой жизни, опираясь в своем познании на неосознаваемые влечения, способы поведения, мотивы, на то, что подавлено. Путь духовного познания ставит перед собой немного другую цель – это постижение сущности человеческого естества в его глубинных основах, постижение источников его бытия (появляется категория онтологии), открытие глубины человеческого сердца. Эту глубину, тайну человеческого бытия обосновывает образ Бога, который является основой открытости человеческого бытия Богу.

### *Подход психологии*

Эрих Фромм, когда писал об истории психоанализа и рассматривал его развитие, обратил внимание на факт, что до его появления психиатр занимался людьми психически больными или страдающими мучительными и социально опасными умственными расстройствами. В других не столь экстремальных случаях они должны были обращаться к священнику или к семейному врачу, а лучше всего справляться с ними сами. Причины возникновения бума психоанализа он видел в чертах XX-ого столетия, которое называл «веком тревоги», в котором возрастает чувство одиночества и разобщенности. Упадок религии лишил людей ценностных ориентаций и чувства защищенности. Психоаналитик, можно сказать, заменяет священника, посещение его заменяет духовное общение, религиозное и философское вопрошание. Он пытается ответить на вопрос, что находится за этим, что обосновывает поведение человека, его мысли, мотивы решений или опасения. Он ставит вопрос: кем является тот, кто скрывается за тобой, какой твой настоящий лик. Психоанализ одновременно утверждает, что раскрыл все тайны жизни и человека, но на самом деле знает только некоторые ответы, намного больше осталось нераскрытым<sup>3</sup>.

Э. Фромм в 1970 г. писал, что в середине XX столетия речь уже не шла о вытеснении сексуальности, о стремлении к познанию того, что вытеснено. Он утверждал, что по мере становления потребительского общества эрос характеризует только потребителя, стал частью модели поведения консумента,

---

для себя стал тайной, которой невозможно дать дефиницию. Нашел в себе множество влечений, не зная, которое из них играет главную роль». См. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 31–33, przekł. M.S.

<sup>3</sup> См. Э. Фромм, *Кризис психоанализа*, пер. Е.К. Комаровой, [http://www.psychol-ok.ru/lib/fromm/kp/kp\\_02.html](http://www.psychol-ok.ru/lib/fromm/kp/kp_02.html), 20.05.2012.

которое соответствует экономическим установкам автоматизированного общества. В современном обществе, подчеркивал Фромм, вытеснению подлежат другие влечения – желание жить полноценной жизнью, быть свободным и неравнодушным<sup>4</sup>. Ведь именно к познанию своей свободы, к способности любить должен стремиться человек.

Фромм, не будучи вполне согласным со взглядами психоанализа на человека, пытался посмотреть на него по-другому. Сущность человека он видел не в том, что им двигают мотивы, которых он не осознает. Он указывал на противоречивость, некий надлом человеческой экзистенции. Это противоречие внутренне присуще человеческому существованию. Человек осознает себя, прошлое и будущее, свое величие и малость, свое бытие, себя среди других и по отношению к ним. Всем этим он превосходит другие существа, потому что только он осознает, что живет. Он подчинен законам природы, но одновременно выходит за их пределы – он не является только частью этого мира. Человек – узник природы и, в то же время, он имеет опыт свободы. Он конечен и смертен, знает об этом, но пытается реализовать себя в отпущенный ему недолгий век, утверждая вечные ценности и идеалы; человек одинок, сознает свою обособленность от других людей, но в то же время глубоко солидарен с ними.

Фромм убежден в том, что это противоречие придает человеческой жизни непреходящий драматизм. Это самосознание больно тем, что человек отчужден от мира, одинок и встревожен<sup>5</sup>. Человек пытается, стремясь к полноте человеческого бытия, преодолеть противоречие, что, однако, никогда не бывает успешным.

### *Подход духовный*

Психологический путь ведёт к самопознанию, но появляется вопрос: какому? Даже если человек присмотрится к своему поведению, мыслям, чувствам, эмоциям, узнает о роли подсознания, может ли он сказать, что знает себя? Он узнает о том, КАКОЙ он есть, но узнает ли, КТО он?

Андре Фроссард ответил бы на этот вопрос так: нет, он не узнает, КТО он. Фроссард вспоминал, что, когда на улице кто-то обращался к нему по имени, он не мог перестать удивляться: «Только потом я понял причину столь сильного удивления тому, что меня звали. У меня не было идентичности. Бог был первым, который сказал мое имя, так как в скрытости говорит имя вас всех, читающих

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> E. Fromm, *Serce człowieka: jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, przeł. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 1996, s. 115.

меня»<sup>6</sup>. Итак, единственным, кто знает истинное имя человека, именует его, является не сам человек, а Бог, его Творец. Христианство о человеке и его бытии говорит то, что было открыто самим Богом, человек создан по его образу и подобию. Эта истина относится не к тому, КАКОВ человек, не к моральности, к психике, но к тому, КТО он.

О различии между познанием, которое дает психология, и тем, которое дает духовный путь, писал и митрополит Антоний (Сурожский), и старец Паисий Святогорец, афонский монах. Они были уверены в том, что человеку надо напомнить о его истинном призвании: он призван к богообщению, к участию в божественной жизни. Это истина о том, КТО есть человек, каково призвание. И это возможно только благодаря Божественной благодати.

Митрополит Антоний писал о психотерапии: «На Западе к ней прибегают там, где можно было бы и не прибегать к ней»<sup>7</sup>. Он перечислял причины, по которым человек идет не к духовнику, а к психотерапевту: во-первых, если он неверующий, во-вторых, если священник не подготовлен к духовной помощи или потому, что он хочет возложить ответственность за свою внутреннюю борьбу на другого человека.

Митрополит Антоний (Сурожский) обращал внимание на то, что когда человек сегодня говорит о своей духовной жизни, он почти всегда отождествляет ее со своим психическим состоянием.

В чем же митрополит видел разницу между духовным и психологическим, и особенно, психоаналитическим, способом познания себя? Он считал, что: «психоанализ может человеку помочь разобраться в себе самом, может помочь ему заглянуть в тайники своей души, но он не обязательно приведет к покаянию». Он также утверждал: «Риск психоанализа в том, что человек, разобравшись в своей греховности, увидев себя, какой он есть более или менее (во всяком случае, более совершенно, чем без психоанализа), считает, что теперь ему надо лечиться, но не каяться, что это все душевная болезнь, неустройство психическое, но не нравственное, не духовное»<sup>8</sup>.

Старец Паисий Святогорец описывал это явление более резкими словами. Он жалел, что многие люди идут не к духовнику, а только к психологам. Рассказывают им историю своей болезни, советуются с ними о своих проблемах: «они своими советами словно швыряют своих пациентов в середину реки, которую им нужно перейти. В результате несчастные или тонут в этой реке, или все-таки

---

<sup>6</sup> А. Frossard, *Istnieje inny świat*, tłum. K. Lewicki, Wrocław 1991, s. 17.

<sup>7</sup> Митр. Антоний (Сурожский), *Тело и материя, Труды*, <http://www.metropolit-anthony.org.ru/trudy/16.htm>, 20.05.2012.

<sup>8</sup> Там же.

доплывают до другого берега, однако течение относит их очень далеко от того места, где они хотели оказаться»<sup>9</sup>.

Старец Паисий с большой осторожностью относился к психологии в тех случаях, когда она утверждала, что знает человека и знает путь, который, через психотерапию, приведет его к счастью. Он был уверен, что человек, чтобы найти свой путь в жизни должен открыть свое сердце не психоаналитику, а духовному отцу: «Но некоторые люди так не делают, они сразу идут к психиатру, и, если тот окажется верующим человеком, тогда направит его к духовному отцу, если нет, он только даст таблетки. Но одни таблетки не решат проблемы. Для того, чтобы понять, что с человеком происходит, измениться и перестать страдать, нужна духовная помощь»<sup>10</sup>.

Хотя необходимость духовной помощи признана и митрополитом. Антонием и старцем Паисием, возникает вопрос, как можно определить, что данный человек нуждается в психологической или духовной помощи. Митрополит Антоний осознавал, что трудно определить, где начинается или кончается духовное и психическое, потому что все духовные явления отражаются в психической области. Хотя митрополит Антоний не знал этих границ, однако он был в состоянии интуитивно почувствовать, где начинается духовное. Он вспоминал один случай, когда это очень явно произошло: «Англиканский монастырь послал мне послушницу, у которой были какие-то странные психические явления. Они сначала послали ее к психиатру; психиатр оказался редкостный: он ее освидетельствовал и сказал, что ничего общего с этим не имеет, это не относится к психике, он такого не знает, такого нет в его области, это духовная проблема. Не знаю почему, но ее послали ко мне. И что мне было очень интересно она начала описывать свое состояние, я ее остановил и сказал: «Не описывайте, я вам его прочту». Взял Исаака Сирина и прочел отрывок, где было описано ее состояние и сказано, как выйти из него. Вот единственный раз, когда было так ясно, потому что это была не моя оценка, где духовное, где не духовное. Профессиональный психиатр сказал: «Это не моя область», – и Исаак Сирин ответил: «Да, но моя»<sup>11</sup>.

Человек, который ищет ответ, на вопрос «кто я?», пытается найти то, что является решающим для его бытия, и это нечто больше, чем только биологическое или психологическое. Истинное, окончательное познание требует усилия перехода к реальности вечной, которая выше видимого. Человек – это существо эсхатологическое, его бытие определено Богом. Ханс Урс фон Бальтазар писал, что творение, если понимает себя, знает две вещи: что Бог есть и что оно не

<sup>9</sup> Старец Паисий Святогорец, *Слова*, т. 3, *Духовная борьба*, Москва 2010, с. 290.

<sup>10</sup> Там же, с. 62.

<sup>11</sup> Митр. Антоний (Сурожский), *Тело и материя в духовной жизни*, <http://www.metropolitan-anthony.org.ru/trudy/16.htm>, 20.05.2012.

Бог, что настоящую правду (также о самом себе!) он поймет только тогда, когда станет участником откровения Бога<sup>12</sup>.

Истинное познание себя – это самая важная задача для человека. «Ведь познание только самого себя значит больше, чем вся мудрость мира»<sup>13</sup>, – подчеркивал старец Паисий. Человек познает самого себя, только обращаясь к Богу. В Его слове открывает свое предназначение, свое призвание: «Чем более человек будет становится человеком, тем сильнее он будет чувствовать нужду благоговения: все более четкую, чистую и великолепную»<sup>14</sup>. Благоговение становится сущностью человеческого бытия, что подчеркивал также о. Александр Шмеман: «Homo sapiens – да, homo faber – да, но, прежде всего, – Homo Adorans»<sup>15</sup>.

### *Один вопрос – один путь*

Как понять духовный путь познания человека, который в окончательном итоге приводит его к Богу? Помочь в этом могут слова одного из героев К.С. Льюиса из *Хроник Нарни*, из части под очень значительным названием *Последняя битва*. Там несколько раз повторяется призыв «Выше и дальше!»<sup>16</sup> (в оригинале: *Further up and further in!*; в польском переводе: «Dalej wzwyż, dalej w głąb!») И старец Паисий, и митрополит Антоний могли бы сказать: человек призван к тому, чтобы познавать себя, но он не должен на пути самопознания останавливаться, пока не достигнет самой глубины своего бытия, она тогда потянет его вверх, к своему Творцу. Поэтому, если человек, познавая себя например на пути психоанализа, увидит множество эгоизма, печали, противоречия – он не может на этом останавливаться. Он еще не дошел до сокровенной тайны своего сердца. Если он будет продолжать этот путь, не останавливаясь, он в самой глубине своего сердца обнаружит то, чего не ожидал, что превышает его самого и что является даром. Услышит голос Господа, который призывает его к единству с собой. И только в этом единстве преодолеет противоречия собственного бытия. Именно этот путь предлагает христианство.

Как подчеркивал митрополит Антоний, мерой человека есть Иисус Христос: «Но Он – совсем не тот жалкий идол, которому безбожный мир призывает

<sup>12</sup> H.U. von Balthazar, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2008, s. 29.

<sup>13</sup> Старец Паисий Святогорец, *Слова*, т. 1, *С болью и любовью о современном человеке*, [http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/paisii\\_s/words1/words1.pdf](http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/paisii_s/words1/words1.pdf), 20.05.2012.

<sup>14</sup> P. Teilhard de Chardain, *Człowiek i inne pisma*, przeł. J i G. Fedorowsy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 375.

<sup>15</sup> А. Шмеман, *За жизнь мира*, [http://pstgu.ru/download/1166550930.Za\\_zhizn.pdf](http://pstgu.ru/download/1166550930.Za_zhizn.pdf), 11.06.2012.

<sup>16</sup> К.С. Льюис, *Последняя битва*, пер. О. Бухиной, [http://lib.ru/LEWISCL/last.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru/LEWISCL/last.txt_with-big-pictures.html), 20.06.2012.



нас поклоняться и приносить в жертву самих себя и других. Человек должен смотреть на Христа: только тогда он больше, чем видимое, и тогда даже в унижении своем он становится великим (...). Поэтому мы, христиане, можем пойти на открытую встречу с неверующими, с теми, кто находится в поиске, и с теми, кто еще ничего не ищет, и место нашей встречи – образ человека. Но мы должны быть готовы утверждать, что человек – больше того, каким его представляет воображение неверующего. Наше представление о человеке гораздо более величественное, чем представление тех, кто стремится сделать человека максимально большим в двумерном мире, из которого Бог исключен. И вместе с тем именно в этой точке – в видении человека – мы можем встретиться со всеми теми, кто настаивает, что человек имеет право быть великим и быть предметом поклонения, потому что мы поклоняемся Тому, Кто – Человек: мы склоняемся перед Ним, Он – наш Бог»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Митр. Антоний (Сурожский), *Труды, Об истинном достоинстве человека*, Москва 2002, с. 274.



## OBRAZ CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNYM MALARSTWIE

НАТАЛЬЯ ВАГАНОВА

### «ТРУП КРАСОТЫ» СТОЛЕТИЕ СПУСТЯ

*...оживут ли кости сии?*

*Иезекииль 37:3*

Действительно, сто лет назад (точнее, в 1914 году), С.Н. Булгаков, после посещения картинной галереи Сергея Ивановича Щукина, написал статью: *Труп красоты. По поводу картин Пикассо*, определив творчество последнего как «убийственную критику» прекрасной, эстетизирующей живописи Матисса, Гогена, Сезанна, Ренуара...

В те далекие счастливые времена еще никому даже в самом страшном сне, не могло привидеться, что в конце начавшегося столетия в качестве художественных объектов на выставках будут показывать инсталляции из настоящих препарированных трупов...

Название статьи Булгакова с тех пор воспринимается как устойчивая метафора, однако интересно, что с началом процесса разложения прекрасной формы человека в художественном творчестве, вскоре вылившегося в феномен «смерти искусства», Булгаков связал вовсе не изображение трупа как такового, – ни мертвого или умирающего человеческого тела. А между тем именно такое тело в искусстве присутствовало всегда, за исключением разве что эпохи палеолита. Начиная от палетки фараона Нармера, где отрубленные головы врагов аккуратно уложены между ног мертвых тел, через бесконечный ряд умирающих воинов, убиваемых амазонок, убивающих себя галлов, терзаемых богами титанов...

В древнем искусстве смерть и связанное с ней страдание и деформации тела мыслилась как необходимый аспект дионисического возрождения жизни... В Средние века и в эпоху Возрождения, в искусстве христианского Востока и Запада мертвое тело изображалось главным образом как тело снятого с креста Богочеловека (*Оплакивания* из Нерези и *Оплакивание* Джотто из Падуанской капеллы, *Мертвый Христос* Гольбейна, *Пьета* Микеланджело – и еще бесконечное число примеров) – лежащую в гробе «красоту, безобразную, безславную, не имущую вида» – но ожидающую своего воскресения и преображения «в жизни будущего века». Ибо Сам Богочеловек из гроба обещал оплакивавшему его человечеству: «Не рыдай Мене, Мати, зрящи во гробе... встану бо и прославолюся, и вознесу со славою непрестанно, яко Бог».

В искусстве Нового времени мертвое тело начинает интересовать художника само по себе, как живописная натура (анатомические опыты Рембрандта и Жерико, *Смерть Марата* Давида), либо оно изображается как элемент кровавой фантазмагории ужасов войны (офорты Гойи, восточный цикл Василия Верещагина) – но и с этих полотен, поруганное и обезображенное, оно как будто просит пощады, взывая к разрушенной человечности как к своему целому.

И вот, увидев полотна Пикассо, причем всего лишь одного, достаточно короткого периода творчества, в качестве симптома уже начавшегося, но неумолимо грядущего *разложения* русский мыслитель указал отнюдь не на изображение трупов, которых там не было, а на специфическое расчленение прекрасной живой человеческой формы чисто художественными – кистью, а не ножом! – средствами...

Отметив, что *художественный* анализ человеческого тела, предполагающий *анатомические* штудии, был и остается необходимым элементом мастерства живописца (по крайней мере мастерства в традиционном его понимании), я хочу, тем не менее, оспорить некоторые традиционно приписываемые этому булгаковскому тексту смыслы.

Да, в самом деле, уж после революционной катастрофы, в 1918 году, в диалоге *На пиру богов*, Булгаков устами Беженца, своего альтер-эго, подтвердит: «...кризис ... терпит вся европейская культура... О нем говорило искусство, которое всегда является мировым сейсмографом. Он показывает уже давно, что в глубине вулкана готовится извержение. Разве не веяло ужасом от этого разлагающегося мира, который просвечивал через кубизм и всяческий футуризм? Плоть мира, красота ее истлевала, исходя в какие-то кошмары и химеры. В ряду этого мирового кубизма оказалась и русская интеллигенция, больше же всего большевики»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> С.Н. Булгаков. *На пиру богов. Pro et contra. Современные диалоги // Вехи. Из глубины.* Москва, 1991. С. 332.

И все же булгаковский анализ творчества Пабло Пикассо содержит диалектику более тонкую, нежели приписываемая ему диагностика демонизма от искусства, да и исходил он в своей критике совсем из иных предпосылок, нежели это хотелось бы видеть современным критикам *contemporary art* от имени православия. Булгаков писал о приблизившейся гибели всего прежнего, классического, миропорядка, в котором красота была онтологией, художественной изоморфией этического блага и метафизической истины. Препятствие мир летел в тартарары, однако за его гибелью виделось рождение «новых богов», о которых незадолго до того возвестил Владимир Соловьев (*Das ewig Weibliche*):

«Знайте же, Вечная Женственность ныне  
В теле небесном на землю идет.  
В зареве пламенно новой богини  
Небо слилось с пучиною вод»

На это обновление уповал Булгаков-Беженец и в 1918 году:

«Старая красота умерла уже в мире, футуризм свидетельствует об ее разложении, о корчах и воплях, о стенании всей мятущейся твари... Болен мир, поэтому больно и искусство... Жизнь не рождает красоты. Это чувствовал остро, но не хотел все-таки принять во всей серьезности Леонтьев. Он все хотел как-нибудь “подморозить”, вернуть к старому. Но ничего не надо подмораживать, ибо к великой Красоте и свету Преображения стремится стенающая тварь...»<sup>2</sup>.

Текст *Трупа красоты* в общем контексте творчества Булгакова указанного времени выявляет вполне устойчивый комплекс вдохновляющих его идей и интуиций.

В 1910-х годах Булгаков был занят оформлением первого варианта своей софиологической концепции, представленной затем в *Свете невечернем* (1917). Она складывалась, в частности, как результат философской рефлексии над огромным массивом жизненных впечатлений самого разного характера, в том числе эстетического. Он посещает художественные выставки, пишет о литературе, поэзии, живописи. Статьи публикуются в журнале «Русская мысль» в 1915 году: *Владимир Соловьев и Анна Шмидт*, (№ 2), *Тоска. На выставке А.С. Голубкиной* (№ 4), *Моцарт и Сальери* (№ 5), *Труп красоты* (№ 8). Размышления о религиозной природе художественного творчества в перспективе означают для Булгакова продумывание теоретических основ критики кантовской «религии в пределах только разума», с которой начинается *Свет невечерний*. Мистический религиозный опыт – в том числе собственный опыт религиозного обращения, – он пытается осмыслить как опыт существенно эстетический, как чувственное восприятие касаний Иного бытия.

<sup>2</sup> Там же. С. 334.

Искусство для Булгакова в это время есть та сфера человеческой деятельности, в которой «тварь открывается художнику в осиянии божественной Софии»<sup>3</sup>, гениальность же художника-творца сопоставима со святостью святых. Ведь в «интимном общении с душой мира»<sup>4</sup> художнику открывается то особое *просветление плоти*, которое иначе дается мистика в опыте откровения. И в то же время искусство есть своего рода пророчество, художественная эсхатология. Первым из всех форм культуры улавливая импульсы грядущих мировых изменений, будучи творчеством Нового, оно тем самым отрицает себя, и есть *ветхий завет красоты*.

Так, в статье *Тоска* (1915), после посещения выставки Анны Голубкиной Булгаков пишет: «Существует таинственная связь между блаженством и мукой, радостью и просветленной скорбью. Эта очистительная тоска идет не из богоборчества, но, наоборот, рождается из чувства удаленности от Бога; это – чувство плененной и насилуемой женственности... Душа мира, которая принадлежит Небесному Жениху, насилуется князем мира сего. Но ему не дано ее растлить и до конца овладеть ею, ... хотя он держит ее в неволе, мучит и искажает. “Стенает и мучится вся тварь”, по слову апостола, ... чая своего освобождения... На мир налегла тяжесть плотяности и тления, временности и бренности ... Тяжелая дрема объемлет тварь... И, мнится, еще порыв, еще усилие, и – спадет уродливая пелена тления и просветится тварь во славе своей»<sup>5</sup>.

Эстетическим идеалом в этот период жизни для Булгакова была *Сикстинская мадонна* Рафаэля. Отсюда и его определение искусства, которое «по самой природе своей неотделимо от красоты, ею порождается и ею живет, оно неотъемлемо от влюбленности ... в самое Вечную Женственность. Всякий подлинный художник есть воистину рыцарь Прекрасной дамы»<sup>6</sup>. И именно этот идеал чистой женственности как художественной манифестации Красоты оскорблял своей кощунственной кистью Пикассо!

Указав на сходство художественного метода Пикассо и трансцендентального метода Канта, проблему современного художественного творчества Булгаков ставит в духе кантовских *wie es möglich ist*: «как возможна одержимость в искусстве?» – разве не защищено оно «покрывалом красоты от гнусного посягательства?»<sup>7</sup> И, продолжая кантовскую тему, формулирует «антиномию»: «творчество Пикассо дает *антиномический* ответ на этот вопрос: и да, и нет.

<sup>3</sup> С.Н. Булгаков. *Труп красоты. По поводу картин Пикассо* (1914) // С.Н. Булгаков. *Тихие думы*. Москва, 1993. С. 34.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> С.Н. Булгаков. *Тоска. На выставке А.С. Голубкиной* // С.Н. Булгаков. *Тихие думы*. С. 42–43.

<sup>6</sup> С.Н. Булгаков. *Труп красоты. По поводу картин Пикассо* (1914) // С.Н. Булгаков. *Тихие думы*. С. 34.

<sup>7</sup> Там же.

Да, ибо хотя это и есть творчество, но поврежденное, духовно растрепанное, больное, гнусное...

Нет, ибо есть все же искусство, и большое искусство при болезненности своей, при всей своей растрепанности».

Вывод же Булгакова таков: метафизически и мистически Пикассо есть великое явление, демоничным же бывает лишь бездарное искусство, «ибо бездарен, метафизически бездарен... самозванный соперник Творца...»<sup>8</sup>.

Но, коль скоро антиномия предъявлена относительно вполне конкретного художественного явления, должно же быть и ее столь же конкретное же решение?

Оно и было представлено, но не в *Трупе красоты*, а несколько раньше, в первом из ряда текстов, где Булгаков в качестве недостижимого эстетического и этического идеала провозглашает *Мадонну* Рафаэля. Он написан еще вполне под живым впечатлением первой встречи с ней в Дрезденской галерее, которую Булгаков воспринял как беспредпосылочный и непреодолимый опыт встречи с божественной Истиной и Красотой: «Какими словами, в самом деле, можно описать то потрясающее действие, какое производит на нас *Сикстинская Мадонна?*»<sup>9</sup>.

*Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели)* – четыре вынесенных в название имени Булгаков представляет как апофеоз русского художественного гения. Первым в их ряду назван Виктор Васнецов. Далее цитирую без комментариев: «В религиозных картинах Васнецова выразилась такая сила и искренность религиозного настроения, какой давно уже не знает религиозное искусство Европы... После многовекового перерыва Васнецов... стал писать картины-иконы, и можно смело сказать, что со времен *Сикстинской Мадонны* не была достигнута та сила религиозного пафоса, искренность религиозной страсти, какая глядит на нас со стен Владимирского собора... Гений религиозного чувства, а не рисовальщик создал *Сикстинскую Мадонну*, и гений художественного чувства, а не художественная техника делает Васнецова мастером, которому мы теперь удивляемся... Картины Васнецова – это религиозно-метафизическая система в красках... Искусство есть откровение. *Сикстинская Мадонна* есть такой же акт богопознания, как метафизическая система Гегеля, и картины Васнецова... служат этой задаче»<sup>10</sup>.

Роман с картиной Рафаэля продолжался у Булгакова четверть века. Финал всей истории мы видим в 1924-м году, когда в эмиграции, уже будучи священником, отстраняясь от мистически-эротического аспекта своей софиологии первого этапа, он отказывается и от прежнего идеала. Размышляя над впечатлениями

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> С.Н. Булгаков. *Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели)* // С.Н. Булгаков. *Тихие думы*. С. 144.

<sup>10</sup> Там же. С. 143–144.

своей второй и последней встречи с *Сикстиной*, Булгаков пишет: «Творение Рафаэля отличается особым напряжением, оно ищет средствами этой двусмысленной и уже в этой двусмысленности греховной красоты явить Богородичное начало... я увидел и почувствовал всю *нечистоту*, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность»<sup>11</sup>!

Выходило, что уже не Пикассо – «маляр негодный», пачкающий Мадонну Рафаэля, а сам Рафаэль с его «нечистой» кистью оказывался пачкуном и растлителем, а сикстинский идеал на деле оборачивался содомским... Как это далеко от благоговейного чувства, охватившего Булгакова при его первой чудесной встрече с *Сикстиной*, ставшей началом его *обращения*: «Сама Ты коснулась тогда моего сердца, и затрепетало оно от этого зова!»<sup>12</sup>.

И если в первое свидание он, «социал-идиотический шенок»<sup>13</sup> и атеист, молился и плакал перед *Сикстиной* – и обратился через нее к Богу и вере, – то во второй раз, священником, получает едва ли не антиоткровение: «Молиться перед этим изображением? – да это хула и невозможность!»<sup>14</sup>.

В тот же год в одном тексте Булгакова мы наблюдаем удивительную метаморфозу: «вся эта мистика Прекрасной Дамы прямо ведет к большевизму»<sup>15</sup> – записывает он в Пражском дневнике. Выходило, что вовсе не кубофутуризм «отрупляет» Красоту, а само казавшееся прежде Прекрасным было лишь «разукрашенным трупом», «гробом повапленным, снаружи прекрасным, но внутри полным мертвых костей и всякой мерзости» (Мф. 23:27)

Нет, поистине пронизателен Пушкин, создатель образа мудрого Финна! Герой, прежде замороженный красотой Наины, после того как он «тайну страшную природы светлой мыслию постиг», в прежде боготворимой красавице опознает дряхлую ведьму.

Это, конечно, трагедия... Но если говорить всерьез, то недаром в XX веке многие мыслители и художники истоки разложения формы усматривали в искусстве Возрождения – причем отнюдь не в его поздней, кризисной стадии, а уже на заре открытия этого мира новой жизни и красоты – у Донателло и Джотто. Так Генри Мур назвал Донателло «формовщиком», открывшим путь к вырождению пластической формы... Интересно, что этот вывод скульптор-авангар-

<sup>11</sup> С.Н. Булгаков. *Две встречи (1898–1924) (Из записной книжки)* // С.Н. Булгаков. *Тихие думы*. С. 392–393.

<sup>12</sup> С.Н. Булгаков. *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*. Москва, 1994. С. 14.

<sup>13</sup> С.Н. Булгаков. *Две встречи*. *op. cit.*, С. 390.

<sup>14</sup> Там же. С. 391.

<sup>15</sup> С.Н. Булгаков. *прот. Из памяти сердца*. Прага [1923–1924]. Публикация и комментарии Алексея Козырева и Натальи Голубковой при участии Модеста Колерова // *Исследования по истории русской мысли*. Ежегодник за 1998 год. Москва, 1998. С. 122.



дист сделал в том же 1924 году – когда Булгаков уловил разлитую в полотне Рафаэля отраву...

Теперь надо обратить внимание на один очень важный аспект булгаковских восприятий и оценок искусства. В 1924 году, вспоминая чувство, испытанное при первой встрече с *Сикстинской Мадонной*, он пишет: «Это не было *чисто художественное* впечатление... то было настоящее духовное потрясение»<sup>16</sup>.

И вот, собственно, корень проблемы:

Как пишет Ганс Зедельмайр: «Если духовное начало не находят уже в самой субстанции художественного произведения, то потом его можно будет принести в произведение лишь извне, в качестве спиритуалистического фасада, скрывающее за собой глухое бездуховное ядро»<sup>17</sup>.

Когда в оценках явлений искусства, или в самом творчестве произведений искусства исходят из иных, неимманентных самому искусству оснований – религиозных, сциентистских, политических, моральных и еще каких угодно, – происходит подмена, ведущая к омертвлению искусства в самых разнообразных формах, и разговор тогда можно вести уже не о прекрасном как таковом, а лишь о стадиях разложения трупа.

Несомненно, Булгаков в своих подходах к *Сикстинской Мадонне* и не только к ней исходил из иных, не собственных искусству оснований. Поэтому антиномия его двух встреч с *Сикстиной* является ложной и в тезисе, и в антитезисе. В первый раз он приписал ей то, чего в ней не было, а во второй раз, удивившись, что этого нет, не смог увидеть и того, что действительно было и есть. А было и есть в ней все то же, что и должно быть в искусстве в его классическом смысле: прекрасная телесная форма как выражение прекрасного духовного содержания – причем не в вечном, непреходящем, нетленном их значениях, а на определенном этапе развития стиля.

Об этом классическом мире Красоты на заре его становления вдохновенно свидетельствует Платон в *Федре*:

«Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспет по достоинству... В здешних подобиях нет вовсе отблеска справедливости, воздержанности и всего другого, ценного для души... Сияющую красоту можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище... Допущенные к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами... красота сияла среди всего, что там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств

---

<sup>16</sup> С.Н. Булгаков. *Две встречи*. *op. cit.*, С. 390.

<sup>17</sup> Г. Зедельмайр. *Искусство и истина. Теория и метод истории искусства*. Москва, 2000. С. 114.

нашего тела – зрения... Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной... стремится отсюда туда, к красоте самой по себе... человек, только что посвященный в таинства, много созерцавший тогда все, что там было...»<sup>18</sup>.

Ныне этот мир мертв, из жизни он ушел навсегда, его место в музее – этом «прекрасном кладбище искусства», по известному афоризму Ламартина. Напомню, кстати, что Н.А. Бердяев, одновременно с Булгаковым оставивший отзыв об искусстве Пикассо, как бы между прочим, но очень точно замечает: «Искусство окончательно отрывается от античности...»<sup>19</sup>.

В завершение. В искусстве христианского средневековья и Востока и Запада отнюдь не *прекрасное*, а *духовное* выступало в качестве определяющей эстетической категории. Но и это не спасло его от смерти. Поэтому, что бы ни говорили нам наши пуристы, повторяющие слова: Флоренского, Булгакова, Лосева о превосходстве иконного образа над западной картиной, но и в том искусстве, которое было неразрывно связанным с догматом и направлялось литургической программой, – как в Византии, – чисто художественный процесс шел все тем же путем: первоначальный синтез прекрасной формы, ее исчерпание в стиле и дальнейшее разложение. И далее все сначала, – пока классическая форма не оказалась исчерпанной полностью, окончательно и во всех вариантах, сочетаниях и инверсиях (т.е. то же, что произошло и со светской живописью).

Поэтому – в качестве вывода: Бесплезно надеяться, что Прекрасное вернется в искусство (и уже возвращается!), как только искусство обратится к своим духовным истокам – если под этими истоками понимать конфессионально-религиозные (и тем более, если ограничивать их хронологически и географически – например, Древней Русью до реформ Петра).

Об этом нам недвусмысленно говорит простой факт. Будем откровенны: несмотря на отдельные удачи, возрождения иконописи (как и храмового строительства) в нашем современном церковном искусстве не произошло (по крайней мере пока). Да, конечно, есть отдельные замечательно работающие талантливые и даже прославленные, глубоко уважаемые мастера, маститые и молодые. Но в качестве художественного явления они представляют собой лишь сообщество одиночек, лично ориентированных на тот или иной стиль иконописного искусства прошлого. Мейнстрим же иконописи – то самое «глухое ядро», более или менее мастеровитое тиражирование эклектики без всякого духа – а то и с тем «душком», о котором Булгаков говорил как о метафизически бездарном. Проблема связана совсем не с отступлением от иконописного канона и носит сугубо эстетический характер: чего здесь нет, так это прежде всего искусства.

---

<sup>18</sup> Платон. *Собр. Соч.* в 4 т. Т. 2. Москва, 1993. С 156–160.

<sup>19</sup> Н. Бердяев. *Кризис искусства.* Москва, 1918. С. 31.

Если же вернуться к восторгам Булгакова по поводу васнецовских росписей Владимирского собора, то, оставив в стороне их неумеренный, но прощительный накал, стоило бы признать и его правоту: храмовое искусство Серебряного века было последней попыткой творческого синтеза в русском церковном искусстве – к сожалению, она прервалась насильственно... Но в христианской Европе искусство модерна породило, по крайней мере, великое явление Антонио Гауди: мастера, который, кстати сказать, стал более авангардным в творчестве, чем более глубоким католиком в вере.

Чтобы возродиться, искусство прежде должно вернуться к самому себе, к собственному духу, к *эстетическому* как своей сущности – и вновь найти свое место в жизни человека. Дух искусства – это не абсолютный дух, вечный, бесконечный, трансцендентный, а, если угодно, бог умирающий и воскресающий, Осирис и Дионис.

В этом смысле важно название французской версии книги ученика Булгакова, Владимира Вейдле *Умирание искусства: Пчелы Аристея*. Согласно мифу, Аристей, оскорбивший Орфея своей страстью к Эвридике, наказан был тем, что мор поразил его пчёл. Аристей искупает свою вину обильными жертвоприношениями. И пчелы появились – на девятый день из гниющих трупов жертвенных животных...



## ZASADZKI WSPÓŁCZESNEJ CYWILIZACJI

Ks. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI

### WSPÓŁCZESNE NIEWOLNICTWO

Niewolnictwo to takie położenie jednostki w społeczeństwie, w którym wobec niej stosuje się prawo własności, tj. gdy człowiek staje się „czyjąś rzeczą” (bezwolnie poddaną decyzjom i działaniom swych właścicieli). Współcześnie wielu polityków, socjologów, dziennikarzy, kulturoznawców itp. nieustannie podejmuje temat niewolnictwa, wskazując na wciąż nowe jego formy i niepokojąco szeroki zakres. „Niewolnictwo” bowiem nie pozostaje jedynie historycznym pojęciem, ale jest nadal rzeczywistością ogromnej rzeszy ludności świata XXI wieku.

O niewolnictwie, jako współczesnym zagrożeniu człowieka, wielokrotnie mówił papież Jan Paweł II. Wskazywał na nie jako formę społeczną, która może trwać w postaci ukrytej, np. niesprawiedliwych struktur oraz uzależnień ludzi, zwłaszcza biednych. Papież zaliczał do niewolnictwa różne formy niesprawiedliwości. Wymienia: niewolnictwo, handel kobietami i młodzieżą, „niehumanitarne warunki życia, w których traktuje się pracowników jak zwykłe narzędzia zysku” (EV 3), wśród praktyk godzących w ludzką godność i całą cywilizację.

Podczas pielgrzymki do Senegalu, 22 II 1992 roku, Jan Paweł II odwiedził wyspę Goree, położoną 4 km od Dakaru. Nawiedził tam Dom Niewolników, wzniesiony w 1780 roku, w którym przetrzymywano Murzynów wysyłanych następnie do pracy na plantacjach bawełny i kawy w Ameryce. Mówił wtedy, improwizując: „To miejsce jest krzykiem... Przybyłem tu, aby usłyszeć krzyk wieków i pokoleń, całych pokoleń czarnych niewolników. (...) To miejsce każe myśleć przede wszystkim o niesprawiedliwości, będącej dramatem cywilizacji, która uważała się za chrześcijańską. (...) Niestety, nasza cywilizacja, która uważała się i nadal uważa za chrześcijańską, także w obecnym stuleciu stworzyła sytuację anonimowego niewolnictwa”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Krzyk wieków i pokoleń*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1992, nr 5 (142), s. 15.

### 1. Człowiek na sprzedaż

Jedną z najprostszych form uprzedmiotowienia człowieka, znaną już właściwie od początku cywilizacji, jest handel ludźmi. Pojawił się wraz z ukształtowaniem się instytucji państwa, więc powszechnie znany był od drugiej połowy V wieku przed Chr., jednak przetrwał aż do dziś. W przeszłości znany był głównie jako niewolnictwo.

W Babilonii, w czasach Hammurabiego (1728–1686), niewolników dostarczały wojny, znana była też niewola za długi, często praktykowano nawet sprzedaż dzieci. W Egipcie czasów XVIII dynastii (ok. 1562–1308) liczbę lokalnych niewolników powiększały prowadzone przez faraonów wojny, a byli oni używani do szczególnie ciężkich prac w kopalniach i kamieniołomach. Później wraz z nimi pracowali tam także przestępcy, a wielu z niewolników zasilalo ówczesne majątki świątynne.

W Indiach, w połowie II tysiąclecia przed Chr., poza systemem kast, najbardziej upośledzoną grupą społeczną byli niewolnicy, rekrutujący się głównie z jeńców wojennych<sup>2</sup>.

W czasach biblijnych Starego i Nowego Testamentu powszechnie znana była wymuszona forma służby na rzecz konkretnej osoby, państwa lub świątyni, która wiązała się z ograniczeniem wolności osobistej, sprowadzającej daną osobę do poziomu dobra – własności. Źródłem niewolnictwa było np.: urodzenie się w rodzinie niewolników (dzieci stawały się automatycznie własnością pana domu), handel niewolnikami (np. wymowna jest tutaj historia Józefa i jego braci – Rdz 37, 28–36), oddawanie się w niewolę z powodu niewypłacalności zaciągniętych długów – wierzyciel brał w niewolę swego dłużnika lub dłużnik sam się oddawał jako niewolnik swemu wierzycielowi (np. Wj 21, 7; Pwt 15, 12; Kpł 25, 39–55), jeńcy wojenni zamieniani byli przez zwycięzców na niewolników (np. 1 Sam 17, 9). Znane też były przypadki uprowadzenia w niewolę własnych rodaków, np. podczas starć między Izraelem i Królestwem Judy (2 Krl 28, 8–15). Problem niewolnictwa dostrzegali autorzy Nowego Testamentu. Dramat „utowarowienia” dotknął nawet Jezusa – został sprzedany za pieniądze, które były zapłatą za krew, a więc nie można ich było traktować jako czystych, nie można ich było nawet włożyć do skarboxy świątynnej (por. Mt 27, 3–10).

Historia walki z niewolnictwem też jest bardzo długa. Już w Kościele starożytnym św. Ambroży pisał: „Wielkim aktem dobroczynności bywa też wykupywanie jeńców, wydzieranie ich z rąk wroga, ratowanie ludzi od śmierci, a niewiast od pohańbienia, zwracanie dzieci rodzicom a rodziców dzieciom, oddawanie obywateli ojczyźnie”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Por. Z. Pańpuch, *Problem niewolnictwa u Arystotelesa*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. zbior., Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 509–526.

<sup>3</sup> Św. Ambroży, *O obowiązkach sług ołtarza*, ks. II, rozdz. 15, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Pax, Warszawa 1982, s. 394.

Problem niewolnictwa pojawił się wyraźnie wraz z odkryciem Nowego Świata i rozszerzającą się wówczas praktyką handlu ludźmi. W 1462 roku papież Pius II, w liście skierowanym do misyjnego biskupa udającego się do Gwinei, nazwał handel niewolnikami „wielką zbrodnią”. Pod wpływem pouczeń i nacisków Kościoła w roku 1545 i 1683 władcy Hiszpanii wydali nakaz ludzkiego traktowania niewolników. A orzeczenie Kongregacji Świętego Officium „dotyczące niewolnictwa Murzynów i innych ludów pierwotnych” (20 III 1683), wyraźnie mówiło, że nie wolno brać ludzi do niewoli, jak również zabraniało handlu niewolnikami.

Zdecydowane potępienie niewolnictwa głosili także inni papieże: Paweł III (w 1537), Urban VIII (w 1639), Benedykt XIV, Pius VII i Grzegorz XVI (w 1839 r.). Encyklika Leona XIII *In plurimus*, ogłoszona 5 maja 1888 r., adresowana do biskupów brazylijskich, zawierała m.in. następujące stwierdzenia: „Potworna to przewrotność, gdy pewni ludzie uważają innych za niższych od siebie i jako juczne zwierzęta. (...) Filozofia starożytna przez dopuszczanie niewolnictwa okazała się w najbrzydliwszy sposób nieludzką i niesprawiedliwą”. Pius II i Leon X protestowali przeciw zdobywcom amerykańskim, zanadto skłonnym do wprowadzenia na nowo niewolnictwa. Pius VII na Kongresie Wiedeńskim żądał całkowitego zniesienia niewolnictwa. Leon XIII wyraził radość z wyswobodzenia niewolników w Brazylii<sup>4</sup>.

Doktryna Kościoła rozróżniała między swobodnym dysponowaniem osobą, a dysponowaniem jedynie jej pracą. W 1866 roku Kongregacja Świętego Officium na pytanie Wikariusza Apostolskiego Etiopii o ocenę niewolnictwa odpowiadała: „Samo niewolnictwo w swojej istocie nie jest w żaden sposób sprzeczne z naturalnym i boskim prawem, i może być wiele sprawiedliwych tytułów niewolnictwa, do których odnoszą się uznani teologowie i komentatorzy świętych kanonów. Co do rodzaju własności, jaką właściciel posiada nad niewolnikiem, rozumie się ją jako jedynie nieustające prawo do dysponowania dla swojego dobra pracą niewolnika, a więc taką posługą, którą jedynie istota ludzka wobec drugiej może godziwie spełniać”<sup>5</sup>.

Współcześni myśliciele zauważają proces nierozzerwalnie związany z rozwojem techniki i postępującą „reifikacją” człowieka, traktowaniem go jedynie jako ważny element procesu ekonomicznego.

Proces „urzeczowienia” osoby, jej reifikacji, dokonuje się współcześnie głównie w obrębie gospodarki, gdy jednostki i grupy charakteryzuje się jedynie „ekonomicznością”, dążąc do „maksymalizacji” rezultatów włożonego wysiłku w tworzenie więzi z nimi, które mają jedynie prowadzić do procesu „kupowania tanio i sprzedawania drogo”<sup>6</sup>. W społeczeństwie konsumpcyjnym ludzie postrzegają samych siebie jako produkty.

---

<sup>4</sup> Za: W. Szcześniak, *Niewolnictwo*, w: *Słownik Apologetyczny Wiary katolickiej*, według J. Jaugeya, oprac. przez W. Szcześniaka i współprac., t. 2, Warszawa 1894, s. 737.

<sup>5</sup> Cyt. za: J. F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church*, Chichester–London 1975, p. 78–79.

<sup>6</sup> Por. E. R. Service, *The Hunters*, Englewood Cliffs Prentice-Hall, New York 1966, p. 97 n.

## 2. Niewolnicy współcześni

Pomimo powszechnie przyjętego prawa chroniącego wolność jednostki ludzkiej – według obliczeń ONZ – obecnie liczba niewolników w świecie jest największą w całej historii ludzkości. Wojny, skorumpowane rządy, migracja biednych do miast z zacofanych wiosek – przyczynia się do rozwoju niewolnictwa w Azji Południowo-Wschodniej, Afryce, Brazylii, wielu krajach arabskich i niektórych częściach Indii. Zgodnie z definicją, że: „niewolnicy to ludzie, którzy są całkowicie kontrolowani przez inne osoby przy użyciu przemocy lub jej groźby i nie otrzymują żadnego wynagrodzenia za pracę”, prof. K. Bales (Uniwersytet Surrey w Wielkiej Brytanii) wylicza liczbę współczesnych niewolników na 27 mln. Według szerszej definicji niewolnika, obejmującej skazanych pracujących przymusowo w więzieniach i obozach koncentracyjnych (np. w Chinach) oraz nędzarzy zmuszanych do pracy za głodowe pensje w fabrykach i latyfundiach Trzeciego Świata, liczba niewolników znacznie przekracza 200 mln, jak podaje Pino Arlacchi, komisarz ONZ do spraw walki ze zorganizowaną przestępczością. Według badań ONZ 4 mln ludzi rocznie jest sprzedawanych wbrew ich woli do przymusowej pracy (np. na Wybrzeżu Kości Słoniowej agencje poszukują dzieci do pracy w kopalni za 10 USD miesięcznie, a na plantacjach 90 proc. robotników to niewolnicy). Niewolnikami handluje się dzisiaj aż w 89 krajach świata, co najczęściej nazywane jest „najmem taniej siły roboczej”. Odbiera się im paszporty i inne dokumenty. Narzuca pracę trwającą 18 godzin. Odbiorcami produktów są wszystkie kraje, łącznie z tymi, które na co dzień mówią o prawach człowieka jako zasadzie budowania społeczeństwa.

Handel ludźmi jest – obok narkotyków i broni – najbardziej dochodowym interesem mafijnym. W Brazylii rocznie 40 tys. dzieci sprzedawanych jest do pracy na farmach i plantacjach. Dzieci z Gwatemali, Hondurasu i Salwadoru są sprzedawane np. do Meksyku za 100–200 USD<sup>7</sup>.

Niewolnictwo rozprzestrzenia się również w krajach zachodnich, przyjmując nowe formy: sprzedaż dawców organów do przeszczepów (zwłaszcza dzieci), handel kobietami i dziećmi dla prostytucji, przemysłu pornograficznego, do służby domowej pracującej po 20 godzin dziennie, zamkniętej w domach, niedożywionej i bez opieki lekarskiej. Nawet do Stanów Zjednoczonych – manifestujących swój respekt dla wolności człowieka – co roku sprowadza się 50 tys. ludzi, których status mieści się w definicji niewolnika. Przewodnicząca Biura ds. Migracji i Uchodźców przy episkopacie USA, Julianne Duncan, oblicza, że nawet 800 tys. rocznie dzieci, kobiet i mężczyzn wykorzystuje się jako prostytutki i taną siłę roboczą. Rocznie sprzedaje się 4 mln kobiet dla celów prostytucji – np. do USA przemycza się rocznie w tym celu 15 tys. kobiet z Meksyku i Azji. Handel kobietami jest też procederem bardzo

---

<sup>7</sup> M. Kołataj, G. Sadowski, *27 milionów niewolników*, „Wprost” 2002, nr 25, s. 100–102; A. Jabłońska, *Kim Dżong Gulag*, „Wprost” 2004, nr 7, s. 80–82.



rozpowszechnionym na Bałkanach i w Europie Wschodniej. W Macedonii przebywa wbrew swej woli ponad 2,5 tys. kobiet<sup>8</sup>.

Bardzo często dzieci są uprowadzone celem dostarczenia na plantacje czy do fabryk dla wykonywania morderczej pracy. Są sprzedawane właścicielom zakładów pracy, stają się ich własnością, całkowicie zależną od ich woli. W czasie wojny domowej w Sudanie pojawiły się doniesienia o uprowadzaniu dzieci chrześcijańskich i zmuszaniu ich do bezpłatnej pracy dla arabskich rodzin. Pracowały cały dzień, spały na dworze ze zwierzętami, a żywiły się resztkami. Były bite i poniżane, a dziewczynki gwałcone i zmuszane do małżeństwa. Cena rynkowa dziecka była niższa niż karabinu. W 1986 roku kałasznikow kosztował 10 krów lub około 1000 dolarów, a dziecko – 2 krowy lub około 186 dolarów. Rok później, gdy zaczęto tłumić rewoltę na południu kraju, dziecko z plemienia Dinków kosztowało 90 dolarów. W 1990 roku „podaż” dzieci znów wzrosła i „cena” spadła do 15 dolarów<sup>9</sup>.

Niekiedy przymusowa i niewolnicza praca jest uzasadniana długami rodziny. Jak jednak niewolnik na amerykańskim Południu musiał pracować dwadzieścia lat, aby zwrócić się swojemu właścicielowi, tak współcześni niewolnicy są skazani na wiele lat bez szansy na spłacenie raz zaciągniętego długu. W Indiach niekiedy zaciągnięty przez rodzinę dług wynosił mniej niż 10 dolarów, jednak odsetki przyrastały w tempie przekraczającym 100 procent rocznie. Warunki kredytu były bowiem fikcyjne i nie miały żadnej podstawy prawnej, zależne jedynie od kaprysu wierzyciela. Pożyczka 62 centów, zaciągnięta w 1958 roku u właściciela farmy (były posagiem dla córki), spowodowała niewolę trzech kolejnych pokoleń rodziny, trwającą aż do dzisiaj. Rodzina Gonoo z Lohagara Dhal w Indiach, której dotyczy ten przypadek, jest obecnie winna rodzinie właściciela ponad 500 dolarów. Księgi rachunkowe prowadzi właściciel, a nikt z rodziny dłużników nie umie pisać, czytać czy liczyć. Przedstawiciele władzy państwowej szacują, że w Indiach pracuje 100 mln dzieci, więcej niż w jakimkolwiek innym państwie świata<sup>10</sup>. W Chinach, w których zakazano niewolnictwa już 2000 lat temu, dzieci są obecnie porywane i zmuszane do pracy trwającej nawet 19 godzin dziennie. Przetrzymany w straszliwych warunkach, karane za najmniejsze nieposłuszeństwo, pozostają często opóźnione w rozwoju. W Bangladeszu więcej niż 6 mln dzieci poniżej 14 roku życia jest zmuszanych do pracy, chociaż zarobki są bardzo niskie (zależą od dobrej woli właściciela lub „brygadzysty”). Zakaz pracy dzieci w tym kraju, wprowadzony w 1992 roku, niewiele zmienił w trwającej tam od dziesiątków lat sytuacji dzieci<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Por. A. Łomanowski, *Sprzedać człowieka i zarobić*, „Przekrój” 2004, nr 2 (3055), s. 36–37; T. Krzyżak, *Wolni niewolnicy*, „Wprost” 2004, nr 7, s. 32–33.

<sup>9</sup> E.B. Skinner, *Zbrodnia. Twarzą w twarz ze współczesnym niewolnictwem*, przekł. J. Konieczny, Znak, Kraków 2010, s. 123.

<sup>10</sup> Tamże, s. 280–286.

<sup>11</sup> Por. P. Vallely, *Nadzieja niewolników*, „The Independent”, 19 XII 2006; J.-J. Mevel, *Horror chińskich fabryk*, „The Independent”, 29 VI 2007, tłum. D. Jaśkowiak, źródło: Internet.

Niewolnictwo przyjmuje ciągle nowe formy, np. związane jest ze sprzedażą dawców organów do przeszczepów (zwłaszcza dzieci), czy dostarczanie dzieci naukowcom dla celów nielegalnych badań i eksperymentów. Misjonarze coraz częściej wskazują na handel organami ludzkimi. Bezdomne dzieci, np. w Mozambiku, stanowią idealny cel łowców organów do przeszczepów. W 2004 roku w Nampuli odkryto 9 masowych grobów dzieci z wyciętymi wątrobami, sercami czy oczami. Podobne przypadki odnotowano w krajach byłego Związku Radzieckiego, np. w Czeczenii znajdowano w 2001 roku ciała pozbawione organów. „Rezerwuarem nerek” czy „wielkim bazarem organów” są też nazywane Indie, które stały się jednym z największych ośrodków przeszczepów nerek na świecie. Dzieci giną zupełnie bez śladu, a ciała innych odnajdowane są z wyciętymi organami<sup>12</sup>. Można więc „sprzedać” człowieka „na kawałki”.

W Chinach od 1979 r. rozpoczęła się państwowa polityka rygorystycznego planowania rodziny opisana zasadą „2 + 1” (jedno dziecko w rodzinie). Odmówiono małżonkom prawa do samodzielnego decydowania o liczbie dzieci, uzasadniając to tym, że należy kontrolować podstawowe warunki życia przyszłych pokoleń. „Nieprzepisowe dzieci” są np. topione w wiadrze z wodą, a ich ciała – sprzedawane. Na przykład pozostałe po aborcji szczątki z Centrum Zdrowia Kobiet i Dzieci w Shenchen były zbywane z zyskiem (sprzedawca chiński – 10–20 dolarów; zagraniczny – 300 dolarów), gdyż uchodzą za wartościowe dodatki żywnościowe i pożądane składniki w dziedzinie kosmetyków. Doktor Zuo Qui z kliniki Luo Hu twierdzi, że „ludzie wolą płody z aborcji młodych kobiet, najchętniej z pierwszej ciąży, a już najlepiej jeśli dziecko jest płci męskiej” (ponoć służy w leczeniu astmy). A w 1996 r. chińskie ministerstwo zdrowia oświadczyło w odpowiedzi (na doniesienia prasowe), że „żywienie się ludzkimi płodami nie jest zakazane, chyba że jedzący je ludzie zaczną chorować”<sup>13</sup>.

Rozwija się proceder wykorzystywania dzieci, poddawanych eutanazji ze względu na ich niepełnosprawność (np. Holandia pozwala na zabijanie dzieci poniżej 12. roku życia, gdy „ich cierpienie staje się nie do zniesienia lub gdy ich choroba jest nieuleczalna”), dla celów naukowych eksperymentów i badań.

Czynnikiem decydującym o systematycznym rozwoju zjawiska handlu dziećmi są związane z tym ogromne zyski: pierwszy pośrednik w handlu ludźmi za nastoletnią mieszkankę Mołdawii bierze 60 dolarów, za sprzedaż do następnego kraju dostaje już 250 dolarów, a na końcu drogi, czyli w USA, można za nią wytargować nawet 2500 dolarów. Od połowy lat siedemdziesiątych XX w. sprzedano na świecie prawie 30 milionów kobiet. Zyski z niewolnictwa (około 7–12,5 mld dolarów rocznie) czerpie już około 100 mln ludzi na całym świecie. Jest to zjawisko bardzo często bazujące

---

<sup>12</sup> S. Karczewski, *Ofiary zorganizowanego barbarzyństwa*, „Nasz Dziennik”, 11–12 IX 2004, s. 6; M. Rębała, *Służącego tanio kupię*, „Newsweek Polska” 2008, nr 11, s. 46.

<sup>13</sup> E. Carnivali, *Chińska Republika Ludożercza*, tłum. A. Bocianowski, „Frona” 2003, nr 31, s. 151–153.

na trwających wojnach i czerpiące „towa” z krajów zagrożonych konfliktem, wojną lub ńędzą<sup>14</sup>.

Proces sprzedaży człowieka, traktowanego jak towar trwa i pogłębia się, co potwierdza patrzyenie na społeczności jako jedynie grupę konsumentką, czy pracownika jako siłę roboczą mniej lub bardziej opłacaną.

### 3. Rynkowa wartość rodziny

Zasady ekonomii wprowadzono także w obszar życia rodzinnego, rozumianego jako swoisty rynek dóbr. Jak w życiu gospodarczym, tak i w życiu rodzinnym, pojawiają się rozmaite „interesy”, niekiedy w warunkach wolnej konkurencji, niekiedy – monopolu i państwowej regulacji „rynku rodzinnego”<sup>15</sup>. Wiąże się z tym zagubienie rozumienia wartości, a raczej rozszerzenie jego znaczenia z obszaru ekonomii na obszar całej kultury.

Większość stosunków między ludźmi może uchodzić za wymianę: rozmowa, miłość, spojrzenie, gra itp. – „oddając” własną energię, substancję, otrzymuje się różnego rodzaju „dobra”. Świat interakcji międzyludzkich zróżnicowany jest „opłacalnością”. Wszystko staje się wartością ekonomiczną przez to, że musi się coś oddać, ofiarować, aby otrzymać<sup>16</sup>.

Wraz z pojawieniem się handlarza i kupca rzeczy nabierają wartości wymiennej, która sprawdza się w dziedzinie publicznej. Gdy rzeczy pojawiają się jako towary wówczas tym, co nadaje im wartość, nie jest ani praca, ani wytwarzanie, ani kapitał, ani korzyści czy towary, lecz wyłącznie ich miejsce w dziedzinie publicznej – rzeczy domagają się uznania, są lub nie poszukiwane bądź lekceważone<sup>17</sup>. W średniowieczu wartość była traktowana jako coś obiektywnego, zaś współcześnie jest czymś subiektywnym – czymś, co każda jednostka nadaje rzeczom<sup>18</sup>. Wprowadzenie rozróżnienia – według J. Locke’a – na „cenneść” (ang. „worth”, łac. „valor naturalis”) i „wartość” (ang. „value”, łac. „pretium” lub „valor”) rzeczy znosi ową sprzeczność. Zarzucenie dawnego pojęcia „cenneści” („warth”) w odniesieniu do wewnętrznej wartości rzeczy, spowodowało, iż odtąd istnieją one jedynie w powiązaniu z jakąś inną rzeczą,

<sup>14</sup> J. Jarco, *Współczesne niewolnictwo*, „Wiadomości KAI” 2000, nr 7, s. 16–19; M. Kaduczak, *Człowiek za 15 dolarów*, „Rzeczpospolita”, 20 I 2001; R. Wurgaft, *Niewolnica Leticia*, „El Mundo-Cronica”, 3 II 2002, w: „Forum” 2002, nr 16, s. 30–32.

<sup>15</sup> T. Doktor, *Wolny rynek religii*, „Wiedza i człowiek. Dodatek humanistyczny” „Wiedzy i Życia” 1995, nr 6 (16), s. 1.

<sup>16</sup> Por. G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, przekł. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 15–82.

<sup>17</sup> Por. J. Locke, *Traktat drugi*, przekł. Z. Rau, w: *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992, V, 43.

<sup>18</sup> G. O’Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London 1920, s. 109.

którą można nabyć zamiast nich. Nic już nie posiada „obiektywnej” wartości, niezależnej od ciągle zmiennych ocen podaży i popytu. W świecie rzeczy panuje odtąd uniwersalna względność. Doprowadziła ona w końcu do zastosowania pieniądza jako wspólnego mianownika różnorodności, chociaż także i on nie posiada niezależnego i obiektywnego wymiaru (poddany różnorodnemu zastosowaniu i manipulacji)<sup>19</sup>.

Rodzina stała się z czasem elementem kultury wymiany. Jest segmentem kultury, w której „zepsute elementy” podlegają procesowi podmiany za inne, pozornie lepsze. Porzuca się wolę naprawy świata, który jednostka zna i w którym żyje, opowiadając się za innym, lepszym, wygodniejszym lub subiektywnie korzystniejszym dla niej. Tym elementem stało się także macierzyństwo, które z całym bogactwem swej treści zostało wysłane na rynki współczesnego świata i uwarunkowane – na różne sposoby – czynnikami ekonomicznymi. Np. dziecko można kupić lub sprzedać, nawet zanim się narodzi.

Myślenie o dziecku jako o własności rodziców reifikuje je, czyni przedmiotem, niekiedy nawet towarem, który można zaoferować innym. Artykuł z listopada 2009 roku w „Washington Times” informował, że jednocuncjowa (ok. 30 gram) buteleczka „Journee Bio-restorative Day Cream” kosztuje 120 dolarów. Firma Neocutis (nazwa oznacza „nowa skóra”) przyznała, że do jej produkcji użyto komórek z ciała 14-tygodniowego chłopca. Jednocześnie firma zapewnia, że wszystko czyniła w sposób odpowiedzialny i etyczny (cokolwiek to jeszcze znaczy). Wykorzystywanie tkanek płodowych ma zmniejszać cierpienia, przyspieszać leczenie, ratować życie lub poprawiać zdrowie wielu pacjentów na świecie. Używa się ich także do poprawy wyglądu, a więc w konsekwencji dobrego samopoczucia starzejących się osób, które dbają o swoją urodę. Potrzebują one preparaty, czy kremy („Bio-restorative Skin Cream”, „LUMIERE Bio-Restorative Eye Cream”, „BIO-GEL Bio-restorative Hydrogel”, „JOURNEE Bio-restorative Day Creame”), które zawierają komórki uzyskane w wyniku aborcji, zwane fachowo proteinami skórnymi (PSP). Organizacja Lifa Dynamics z Teksasu w raporcie z 2000 i 2007 roku wyjaśnia jak firmy biotechnologiczne, farmaceutyczne i medyczne oraz kosmetyczne nabywają tkanki i organy abortowanych dzieci. Wskazuje na „hurtownie” umiejscowione w klinikach aborcyjnych, upubliczniła kopie zamówień, listę mrożonych organów i rachunki wystawiane firmom kurierskim. Jedna z „hurtowni” w ulotce reklamowej oferuje: „najświeższe tkanki płodowe, zebrane i wysyłane według twego zamówienia, gdzie chcesz i kiedy chcesz, w ilościach, jakich potrzebujesz”. Firma chwali się wygodnymi usługami - bez biurokracji, a nawet daje upusty, gdy organy są rozczłonkowane. Cennik (Opening Lines – jednej z „hurtowni”) podaje kwoty: za mózg – 150 do 900 dolarów, za wątrobę – 1125 lub 150 dolarów, za rdzeń kręgowy – 325 dolarów, za gruczoły

---

<sup>19</sup> H. Arendt, *Kondycja człowieka*, przekł. A. Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 180–184.

płciowe – 550 dolarów, za nienaruszony tyłów (z członkami lub bez) – 500 dolarów. Ceny za próbkę świeżą są niższe, wyższa zaś za zamrożoną. Procedura pozyskiwania tkanek i organów rozwija się, gdyż istnieje odpowiedni „rynek”, który trzeba zaspokoić. Dziecko jest w konsekwencji elementem handlu międzynarodowego<sup>20</sup>.

Innym ekonomicznym procederem, który wychodzi naprzeciw potrzebom szeregu małżeństw, jest możliwość zakupu aktywnej i płodnej spermy. Organizmy już 3–5 procent mężczyzn nie produkują nasienia. Prognozy przewidują, że sytuacja ta jeszcze bardziej się pogorszy. W samym 2004 roku w Europie urodziło się 72 tys. dzieci poczętych *in vitro*, z czego 64 tys. po przeniesieniu świeżych zarodków i 8 tys. z zarodków zamrożonych<sup>21</sup>. Oczywiście utrzymywanie „banku spermy”, jak i „dobre plemniki” mają swoją cenę.

Przedmiotem ekonomicznej penetracji stał się też obszar płodności małżeństw, które pragną otrzymać dziecko urodzone przez kogoś innego. Przedmiotem handlu stało się samo macierzyństwo. O zastępczym macierzyństwie można mówić jak o umowie, w której określona kobieta oddaje „zamówione” dziecko. Spisywana jest ona między rodzicami – osobami oddającymi swe komórki rozrodcze, a kobietą, która przyjmuje rolę „żywego inkubatora”, użycza swego organizmu, by urodzić dziecko. Czasem jest to wynik niemożliwości zajścia w ciążę przez kobietę, która pragnie być matką. Wynajmuje więc obcą kobietę, dokonując przeglądu ofert: preferowane są zdrowe, bez nałogów, z wyższym wykształceniem, które posiadają już własne pełnosprawne dzieci. Oferty zamieszcza się w Internecie („surogatki.com”) lub pośród znajomych środowiska życia, a surogatką zostają najczęściej dziewczyny poszukujące pieniędzy na podjęcie studiów, bezrobotne bezskutecznie poszukujące pracy, matki-żywicielki rodzin wielodzietnych. Niekiedy zastępcza matka jest poszukiwana, bo kobieta pragnąca dziecka nie chce zachodzić w ciążę, tłumacząc się brakiem czasu, nie chce zmieniać swego wyglądu i przeżywać trudności związanych z okresem ciąży. Dziecko jest wówczas potraktowane jak oczekiwany i sympatyczny przedmiot. Ceny „wynajęcia” matki zastępczej, to kwoty wahające się w Polsce od 30 tys. do 100 tys. złotych. Ponadto małżonkowie „zamawiający” zobowiązują się do pokrywania wszelkich badań ginekologicznych, lekarstw i wydatków związanych z okresem ciąży. Niekiedy zdarza się, że zamawiająca para proponuje surogatce mieszkanie, by móc kontrolować przebieg ciąży<sup>22</sup>. Dla uniknięcia problematycznych sytuacji między przyszłymi rodzicami, a surogatką spisywana jest umowa, w formie klasycznej „umowy o dzieło”. Reguluje czas sztucznego zapłodnienia, okres ciąży, poród, moment oddania dziecka. Niekiedy występują sytuacje nieprzewidziane, jak np. ciąża mnoga (gdy zlecniodawcy oczekują jednego potomka), wady genetyczne

<sup>20</sup> N. Dueholm, *Kosmetyki śmierci*, „Polonia Christiana” 2010, nr 14, s. 22–25.

<sup>21</sup> D. Romanowska, *Popis ignorantów*, „Newsweek Polska” 2008, nr 51, s. 68–70.

<sup>22</sup> Por. P. Morciniec, *Macierzyństwo zastępcze*, w: *Encyklopedia Bioetyki*, pod red. A. Muszala, Polwen, Radom 2005, s. 367.

płod, czy naturalne poronienie. Komercjalizacja aktu prokreacyjnego rodzi szereg możliwych komplikacji<sup>23</sup>.

„Handlowo” można też potraktować proceder adopcyjny. Ogromne rozmiary osiągnął handel niemowlętami do adopcji w Chinach, co jest skutkiem polityki jednego dziecka. Według ONZ co roku w Chinach uprowadza się i sprzedaje 250 tys. dzieci i kobiet. Handlarze kupują tanio dzieci od mieszkańców biednych górskich wiosek, które sprzedają później w miastach. Coraz częściej kobiety wiejskie rodzą dzieci specjalnie na sprzedaż, a proceder ten stał się już niekiedy sposobem utrzymania. Rodzice otrzymują za sprzedaż noworodka: 25 dolarów za dziewczynkę i 50 dolarów za chłopca. Dzieci selekcjonuje się: „droższe” są z białą skórą, a bardziej śniade są „tańsze”. Jak wyznał jeden z wieśniaków: „Wcześniej żyliśmy z hodowli świń. Jednak na wyhodowanie świni potrzeba rok czasu i jest to kosztowne, bo trzeba ją żywić. Aby urodzić dziecko, trzeba dziewięciu miesięcy i nic to nie kosztuje”<sup>24</sup>. Tylko w Stanach Zjednoczonych liczba międzynarodowych adopcji między 1999 a 2005 rokiem wzrosła z 16 do 22 tysięcy rocznie. Amerykańska agencja „Rainbow Babies” w ulotce zachęca: „Międzynarodowa adopcja jest atrakcyjniejsza niż krajowa. Większość dostępnych za granicą dzieci nie ukończyła pięciu lat. Czas oczekiwania jest krótszy, a koszt niższy”. Do największych „eksporterów” dzieci w 2006 roku należały: Chiny (13 418), Rosja (9345), Gwatemala (3404), Korea Południowa (2234) i Ukraina (1974). „Importerami” dzieci były: USA (22 728), Hiszpania (5423), Francja (4136), Włochy (2840), Wielka Brytania (1871). Za sprowadzone z Chin dziecko rodzice w Stanach Zjednoczonych muszą zapłacić od 11 000 do 23 000 dolarów. Na te koszty składają się m.in. opłaty: prowizja dla agencji – 5100 dolarów; tłumacz – 5 dolarów; lot w obie strony – 1589; darowizna na rzecz chińskiego programu pomocy sierotom – 4500 dolarów<sup>25</sup>. Adopcją zajmują się też międzynarodowe gangi, uzyskując od 8 do 20 tysięcy dolarów za każde dziecko. Fałszowane metryki dzieci prostytutek rumuńskich, mołdawskich czy ukraińskich umożliwiają ich sprzedaż dowolnym odbiorcom, także seksualnym dewiantom<sup>26</sup>. Adopcja, która jest ratunkiem dla osieroconych dzieci, może mieć także tę potworną twarz handlu, rynku i zbytu.

---

<sup>23</sup> Por. R. Baker, *Seks w przyszłości. Spotkanie pierwotnych instynktów z technologią jutra*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 86 nn.

<sup>24</sup> S. Karczewski, K. Warecki, *Dzieci bez dzieciństwa. O dramatycznej sytuacji dzieci we współczesnym świecie*, Fundacja „Nasza Przyszłość”, Szczecinek 2004, s. 94.

<sup>25</sup> A. Chądzyńska, *Dziecko też produkt*, „Przekrój” 2007, nr 22–23, s. 46–52.

<sup>26</sup> S. Karczewski, K. Warecki, *Dzieci bez...*, dz. cyt., s. 95–98.

#### 4. Zbędny towar – „niepotrzebni ludzie”

Współczesna kultura stwarza nowe i dotychczas nieznanne poczucie „wypełnienia się świata”, które zbiega się znaczeniowo z terminem „globalizacja”. Poszczególne obszary życia społecznego zyskują swe nasycenie, dopełnienie, osiągają swą graniczną wartość, poza którą nie ma już niepokoju oczekiwania ani twórczego wysiłku jednostki, by dopełnić coś, co wydaje się niewystarczająco doskonałe. Każde „miejsce” w przestrzeni społecznej jest zapełnione, bez żalu „nowe” wypycha „stare”, w sposób niezauważalny całe sfery kultury znikają, by w ich miejsce natychmiast pojawiła się nowa rzeczywistość. Tak w kulturze słowo zostało wypchnięte przez obraz, książka przez komputer, a praca fizyczna przez automaty i nowe technologie.

Wraz z rozwojem techniki i technologii, pojawił się też problem tzw. zbędnych ludzi. Obecnie technika nie wypycha ludzi – jak dawniej – do innych zajęć, które nie są na razie jeszcze zautomatyzowane czy zrobotyzowane. To nie jest sprawa przetrwania, gdyż technika na razie wszystkich wyżywi, ale to problem „zbędnych ludzi”. Są to rzesze „wykluczonych”, którzy są niezdolni do bycia wolnymi ludźmi. Być „zbędnym” znaczy być nadliczbowym, niepotrzebnym, bezużytecznym – niezależnie jaki rodzaj potrzeb i pożytków określa standard użyteczności i nieodzowności. „Zbędnemu” człowiekowi trudno odnaleźć sens w afirmacji życia – jego świat już doczekał końca. „Człowiek zbędny” nie ma nigdy statusu ofiary. Jest jednym z ludzi-odrzutów, zbędnym „produktem” uporządkowanej maszyny społecznej, którego sama obecność zakłóca rytm ustabilizowanego życia. „Ludzie zbędni” przeszkadzają w budowaniu „miasta bez Boga”, w którym wszystko jest piękne, rozkoszne, łatwe i przyjemne, wygodne i w którym zaspakajane są wszystkie zachcianki. Gdy przychodzi trud, choroba lub wezwanie do wzięcia odpowiedzialności za swe czyny, wówczas łatwo pojawia się – jako usprawiedliwienie – eugeniczna argumentacja, że „nie każde życie jest warte życia”. Już w samym założeniu zakłada ono możliwość segregowania i decydowania o czyimś życiu. Doświadczenie mówi, że wolność jednostki kończy się tam, gdzie zaczynają się elementarne prawa innej osoby. Tak więc sposobem na złudne poszerzenie własnej wolności jest zaprzeczenie jakichkolwiek praw czyichkolwiek, albo ich wyraźne zawężenie. Stąd też w procesie „rozwoju wolności” dochodzi do coraz bardziej szerokiego ataku na życie innych, dotyczącego nowych grup „ludzi zbędnych”. W latach 70. XX wieku znany amerykański lekarz, obrońca życia dzieci poczętych, dr Jack Willke, uprzedzał, że dozwoleństwo na zabijanie dzieci w łonach matek w następnym pokoleniu spowoduje domaganie się zgody społecznej na eutanazję, gdyż jest to ta sama ideologia. Ci, którzy ocalili z pogromu (w wielu krajach więcej dzieci jest zabijanych niż się rodzi) nie będą się poczuwali do ofiarności na rzecz ludzi starych. W sercach ludzi bowiem łatwo ginie poczucie wartości ofiarności i cierpienia.

*Laborem exercens* Jana Pawła II traktując problem pracy jako kluczowy dla podejmowania i wyjaśniania kwestii społecznej (por. LE, 3), stanęła w opozycji do

wszelkich propozycji instrumentalnego jej traktowania. Traktowanie pracy jako „towaru”, anonimowej „siły” potrzebnej do produkcji, jest konsekwencją kierowania się przesłankami ekonomizmu materialistycznego (por. LE, 7). Pracę robotnika potraktowano bowiem jako działalność „autoteliczną”, stała się „celem samym w sobie”, w której chodzi wyłącznie o jej podtrzymywanie i intensyfikowanie, która niczemu innemu, poza sobą, nie służy. „Zapomniano” o człowieku, jego różnorodnych potrzebach, w tym o jego rozwoju i potrzebie realizacji własnego powołania. Konsumpcja robotnika została zredukowana do niezbędnego minimum, by uzupełniać nadwątloną zdolność pracy. Jednakże nawet te robotnicze potrzeby konsumpcyjne były ciężarem i problemem: ceną, jaką płacono, by utrzymać zakłady pracy w ruchu, ciągły wzrost produkcji, a nade wszystko, by praca mogła nadal realizować główny cel ideologiczny – modelować społeczeństwo<sup>27</sup>.

„Zbędni ludzie” są jednym z wielu przejawów rozwarstwienia społeczeństw. Zjawisko rozwarstwienia przez bogactwo występuje na całym świecie. Trzech najbogatszych ludzi świata posiada majątek 170 mld dolarów, gdy 160 mld wynosi łączny PKB 50 najbiedniejszych krajów świata. W Indiach szybko rośnie klasa średnia, liczy już ponad 200 mln ludzi, lecz ubogich jest tam nieustannie ponad miliard osób<sup>28</sup>. 400 najbogatszych Amerykanów w 2007 roku posiadało 1,54 bln dol., co jest wielkością większą niż PKB Kanady, która należy do grupy G-8. Dwoje pierwszych ludzi z dziesiątki najbogatszych na tej liście dorobiło się majątku na hazardzie, który niegdyś był uważany w USA za przestępstwo i był całkowicie zakazany<sup>29</sup>. Istotnym problemem etycznym ekonomii jest bowiem egoizm, jak zauważa Tomasz Sedlaćek, czeski współczesny ekonomista i myśliciel<sup>30</sup>.

Katolicka nauka społeczna sprzeciwia się np. zyskom ze spekulacji i monopolu. Spekulacja jest niesprawiedliwym zyskiem osiąganym jako różnica pomiędzy ceną nabycia, a ceną sprzedaży towaru lub waloru giełdowego. Jest naruszeniem sprawiedliwości zamiennej przez osiągnięcie niesłusznie wysokiej ceny sprzedaży i pobieranie zysków nie odpowiadających włożonej w ich osiągnięcie pracy i kosztom finansowym. Narusza także sprawiedliwość rozdzielczą przez uzyskanie niesłusznie wysokiego udziału w dochodzie społecznym. Ponadto jest atakiem na sprawiedliwość społeczną przez osiągnięcie zysków, które nie przynoszą dobrobytu społeczne-

<sup>27</sup> Por. Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*, przekł. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 172–175.

<sup>28</sup> D. Gross, *Podzielony świat*, „Newsweek Polska” 2007, nr 50, s. 56–60; R. Omachel, *Krezusi w kryzysie*, „Newsweek Polska”, nr 9, s. 34–38.

<sup>29</sup> P.J. Buchanan, *Dzień sądu czyli jak pycha, ideologia i chciwość niszczą Amerykę*, tłum. J. Morka, wyd. Wektory, Sadków 2008, s. 180–183.

<sup>30</sup> T. Sedlaćek, *Ekonomia dobra i zła*, przekł. D. Bakalarz, Wydawnictwo Studio EMKa, Warszawa 2012, s. 17–20.



go, a nawet wywołują szkodę społeczną<sup>31</sup>. Zysk monopolowy jest wykorzystaniem uprzywilejowanego położenia, wynikającego z braku konkurencji. Poza monopolem samorzutnym, który także nie usprawiedliwia czerpania nieuzasadnionych zysków, najczęściej monopol opiera się na odpowiednio szerokiej i mocnej władzy. Osiąga zysk przez zadanie gwałtu układowi cen rynkowych, natomiast spekulacja – przez podstęp, oszustwo, hazard. Zarówno monopol, jak i spekulacje są moralnie piętnowane<sup>32</sup>. Spekulacja najbardziej rozwija się w dziedzinie transakcji finansowych, handlu walorami giełdowymi, co jest tutaj ułatwione oderwaniem wartości gospodarczej od ich podstawy rzeczowej (dóbr gospodarczych). Do istoty transakcji giełdowych należy ich bezgotówkowy i terminowy charakter. Giełda jako instytucja nie jest sama w sobie zła moralnie, chyba, że jej organizacja i brak kontroli ze strony władz publicznych stwarza możliwość dokonywania ogromnych nadużyć. Możliwość spekulacji wymusza konieczność kontroli władz publicznych.

Inną formą „nieuczciwego zysku” jest kradzież praw autorskich, nowości technologicznych, wynalazków czy znaków firmowych. Najszybsze zyski uzyskują działający w sferze „czarnego rynku”, na którym lekceważy się zasady sprawiedliwości w odniesieniu do praw autorskich, czy nowych produktów, które się kopiuje. Całkowicie nielegalny handel organami ludzkimi, do przeszczepu, miał wartość 6 mld dolarów. Pierwszym towarem pod względem obrotu na „czarnym rynku” jest marihuana – roczna wartość jej produkcji sięga 141 mld dolarów. Nielegalny handel korzystał z najnowszych zdobyczy techniki: często transakcje zawierało się w Internecie, a towar wysyłało kontenerami lub przez specjalnego kuriera. Łączna wartość globalnego „czarnego rynku” to wartość bliska wysokości biliona dolarów. Cały legalny handel jest zaledwie 10 razy większy, lecz obroty „czarnego rynku” wzrastają w tempie siedmiu procent rocznie. Oferuje on przede wszystkim narkotyki, kobiety, organy, broń, ale także produkty „legalne”, jak odzież, filmy, papierosy, lekarstwa i zabawki. Kontrolerami „czarnego handlu” są przede wszystkim mafie i grupy przestępcze<sup>33</sup>.

Wobec rozszerzającego się „bogactwa bez pracy” niezbędne jest przywołanie etyki finansów, jej zasad, które mogą kształtować tę sferę działalności ekonomicznej. Finanse z pewnością pozostają w ścisłej relacji do etyki społecznej. Pieniądze są bowiem – jak mówi dawna metafora – jak krwioobieg w organizmie: pełni niezastąpione zadania, jest podstawą sił życiowych dla poszczególnych organów, lecz nie utożsamia się z całym ustrojem. System finansowy jest bardzo elastyczny, sieciowy i wszechogarniający, dlatego zaufanie do niego jest bardzo ważne dla kondycji danej gospodarki. Odpowie-

---

<sup>31</sup> Por. M. Davies, *Planeta slumsów*, przekł. K. Bielińska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009, s. 81–91.

<sup>32</sup> A. Doboszyński, *Ekonomia miłosierdzia*, wyd. ProLog, Warszawa 1995, s. 58–59.

<sup>33</sup> A. Chądzyńska, *Imperium lewizny atakuje*, „Przekrój” 1007, nr 12, s. 44–47; L. Szymowski, *Piraci Jaruzelskiego*, „Wprost” 2008, nr 44, s. 103–105; P. Gzyl, *Antypiracka koalicja*, „Tygodnik AWS” 1999, nr 31, s. 45.

działność społeczna tych, którzy go tworzą, jest ogromna. Jednak to nie człowiek jest dla finansów, ale finanse są dla człowieka. Ta relacja wskazuje na podporządkowanie finansów osobie ludzkiej, a także dobru wspólnemu. Oderwanie zysków od dobra osoby ludzkiej dokonuje destrukcji tej relacji. Można popierać takie wykorzystanie zasobów, jakie nie krzywdzi ludzi i ludów najmniej uprzywilejowanych, zmierzając stopniowo do świata sprawiedliwego rozdziału zasobów<sup>34</sup>.

## 5. Wyzysk globalny

Termin „globalizacja” pojawił się na obszarze ekonomii w 1985 r., w publikacji pt. *Globalizacja rynków* Theodore Levitt, a oznaczał głębokie zmiany w gospodarce światowej, które polegają na szybkim i szerokim upowszechnianiu produkcji, konsumpcji oraz inwestycji, usług, kapitałów i technologii. Podkreśla się przy tym powiązanie ze sobą rynków wymiany i kapitałów, czego narzędziem stał się Internet, telefony komórkowe, sieć mediów i konteneryzacja transportów<sup>35</sup>. To wzajemne powiązanie gospodarek krajów całego świata niesie ze sobą szereg konsekwencji, niektóre z nich są nawet trudne do przewidzenia.

Z globalizacją wiązano szereg nadziei, zwłaszcza dla krajów najbiedniejszych, obiecując nawet kres ich nędzy. Okazały się one jednak jedynie iluzją. Szybko bowiem przekonano się, że pogłębia ona biedę i popycha ludzkość do nowych wojen o podział światowych zasobów. Powstało szereg potężnych korporacji i koncernów, działających na światową skalę, ponadnarodowych. Sama piętnastka najpotężniejszych firm-gigantów osiąga razem większe obroty niż gospodarka 60 najbiedniejszych krajów świata razem wziętych. Do 100 największych organizmów gospodarczych na świecie zaliczają się dziś 52 koncerny i już tylko 48 państw. Koncerny dbają o swoje interesy, a nie lokalnych społeczności. Np. w Mozambiku dochód narodowy PKB spadł z około 1000 dolarów na osobę w 1950 r. do zaledwie 850 dolarów w 1990 r. W tym czasie PKB Stanów Zjednoczonych wzrósł z 10 tys. dolarów na osobę w 1950 r. do blisko 24 tys. dolarów w 2000 r. Średnie zarobki mieszkańców Mozambiku były w 2000 r. niższe niż w jakimkolwiek kraju europejskim (włącznie z Rosją) w XIX wieku<sup>36</sup>. Globalizacja – ogłaszana jako triumf kapitalizmu – w praktyce jest zwycięstwem koncernów nad kapitalizmem. W 1997 r. przez rynki finansowe przepłynęło 360 bilionów dolarów (400 bln euro), czyli ponad 4,1 mld euro na sekundę pracy giełdy. Inwestycje,

---

<sup>34</sup> D. Tettamanzi, *Orientacje moralne w dziedzinie finansów*, „Społeczeństwo” 2004, nr 3, s. 417–432.

<sup>35</sup> A. Edemariam, *Zapłacimy za tę wojnę*, „The Guardian”, 28 II 2008, w: „Forum” 2008, nr 12, s. 6–12; P. Casaldaliga, *Globalizacja*, „Misjonarze Kombanianie” 2000, nr 2 (38), s. 5–8.

<sup>36</sup> Por. *A century od progress*, „The Economist”, 15 IV 2000. Por. *Ziemia dla bogaczy. Mapy bogactwa*, „Przekrój” 2007, nr 27, s. 46.

które podjęto w ramach pomnażania zysków nie dosięgnęły jednak krajów Południa, panowała w nich stagnacja, a przepływ pieniędzy z Południa na Północ zwiększył się dwunastokrotnie. Menadżerowie eksterytorialnych przedsiębiorstw od nowa rysują mapę świata: wokół wysepek dobrobytu (wielkich metropolii, gdzie skupia się sektor usług) rozpościerają się obszary zajęte przez przemysł. Globalizacja zamiast przynieść obiecany rozwój wszystkim państw okazała się narzędziem bezwzględnej selekcji. Prowadzi to do podziału świata, w tym także dużych państw<sup>37</sup>. Korporacje gospodarcze, ponadnarodowe, okazały się potężniejsze ekonomicznie niż rządy poszczególnych państw. I tak np. obroty firmy General Motors wyniosły w roku 1992 132,4 mld dolarów, firmy Exxon 155,7 mld, Royal Dutch/Shell 99,6 mld – gdy w tym samym roku globalny produkt narodowy Danii wyniósł 123,5 mld dolarów, Norwegii 112,9 mld, Polski 83,9 mld, a Egiptu 33,5 mld. Pięć największych „ponadnarodowych” firm obracało łącznie kapitałem większym niż wszystkie państwa położone na południe od Sahary<sup>38</sup>. Potęga korporacji sprawia, że państwa znaczą coraz mniej. Firmy wywierają coraz silniejszy wpływ na rządy poszczególnych państw, niekiedy decydują w istotny sposób o ich kształcie i osobowym składzie rządu, nie mówiąc o pozakulisowych wpływach na poszczególnych rządzących. Liczy się jednak zawsze, niestety, to samo: interes korporacji, a nie danego kraju. Elity władzy muszą liczyć się z obecnością ogromnego kapitału, od którego zależy gospodarka narodowa. Dwa tysiące największych firm daje zatrudnienie około 500 milionom ludzi, generuje sprzedaż na poziomie 30 bilionów dolarów i ma aktywa warte ponad 100 bilionów dolarów. Jedna Fundacja Billa i Melindy Gatesów co rok przekazuje 1,5 mld dolarów na globalne programy zdrowotne – tyle wynosi roczny budżet Światowej Organizacji Zdrowia<sup>39</sup>. Koncentracja bogactwa przekłada się na koncentrację władzy. Zarządy ogromnych korporacji stały się współdecydentami politycznymi na całym świecie. Oblicza się, że sześć tysięcy osób – polityków i ekonomistów, a także ludzi kultury – ma decydujący wpływ na losy świata<sup>40</sup>.

Taki rozkład majątku świata ułatwia selektywne traktowanie poszczególnych regionów i państw jako beneficjentów postępu gospodarczego. Światowy handel i ponad połowa globalnych inwestycji przynosi zyski tylko dwudziestu dwu państwom, w których żyje zaledwie 14 procent światowej populacji, podczas gdy czterdzieści dziewięć najbiedniejszych państw – zamieszkałych przez 11 procent światowej populacji – otrzymuje łącznie tylko pół procent udziału w produkcji

---

<sup>37</sup> O. Fahrni, *Szulerzy i jelenie*, „Die Woche”, 9 XI 2001, w: „Forum” 2001, nr 49, s. 13–15.

<sup>38</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 86–87; K. Trębski, *Republiki globalne*, „Wprost” 2002, nr 16, s. 42–46.

<sup>39</sup> D. Rothkopf, *Kto rządzi światem*, „Newsweek Polska” 2008, nr 13, s. 50–54.

<sup>40</sup> M. Fita-Czuchnowska, *Rząd światowy*, „Wprost” 2008, nr 29, s. 86–88.

globalnym, to znaczy tyle, ile mniej więcej wynosi łączny dochód trzech najbogatszych ludzi na świecie<sup>41</sup>.

Amerykański ekonomista i spekulant, George Soros, publicznie stwierdził, że używanie niemoralnych środków w interesach jest rzeczą normalną, gdyż międzynarodowy rynek finansowy nie ma żadnych moralnych ograniczeń. Celem każdego gracza na giełdzie jest zawsze zysk, bez względu na to, jaki to ma wpływ na sytuację państw narodowych. Tak więc gospodarkę danego kraju ekonomiści i politycy ustawiają tak, by zaspokoiła ona globalne zapotrzebowanie, a w czasie kryzysu pozostawia się ją sobie samej, skazując na ruinę<sup>42</sup>. Kraje biedne są z konieczności podporządkowane bogatym inwestorom, a nawet stają się miejscem rywalizacji o wpływy. Rodzi to niezwykle niebezpieczne zjawisko korupcji elit rządzących, rozkwit mafii gospodarczych, przestępczość<sup>43</sup>.

Globalne powiązania gospodarki światowej wiążą się z możliwością podejmowania różnego rodzaju manipulacji. W czas kryzysu może to pociągnąć za sobą nieobliczalne konsekwencje. Gdy w 2008 roku upadł Bank Lehman Brothers, światowa gospodarka dostała ostrej zapaści, a miliony ludzi na świecie straciły pracę, domy i oszczędności. Całość działań wskazywała na obniżenie standardów moralnych, zwykłej uczciwości w kontraktach podejmowanych w sektorze bankowym<sup>44</sup>. Upadek Lehman Brothers, uważany za symboliczny początek światowego kryzysu, pociągnął za sobą kłopoty banku Hypo Real Estate (rząd Niemiec dokapitalizował go kwotą 30 mld euro); Fortis Banku (uratowany przez Francję i kraje Beneluksu); upadek sześciu największych banków Islandii; bank Lloyds, HBSO i RBS (rząd Wielkiej Brytanii ratuje je przed bankructwem); kryzys na Węgrzech, Łotwie, Bułgarii, Rumunii, Ukrainie (kraje te proszą o pomoc MFW); kryzys finansów w Grecji. Rządy poszczególnych krajów podjęły próbę ratowania banków, interweniując kwotą o łącznej wartości 13 bilionów dolarów<sup>45</sup>.

Jednak sprawcy kryzysu w większości zachowali swe dobre samopoczucie. Tuż przed upadkiem Lehman Brothers jeden z prezesów banku wypłacił sobie ok. 100 mln dolarów premii. Na pytanie, czy mu nie wstyd, że w okresie, gdy doprowadził bank do kryzysu, wypłacił sobie tak wielką premię, odpowiedział cynicznie: „Tak, wstyd, ale jakoś będę musiał sobie z tym poradzić!”<sup>46</sup>. Na koniec roku kryzysu światowego,

---

<sup>41</sup> Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przekł. J. Konieczny, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 315–316.

<sup>42</sup> I.C. Pogonowski, „*Recepta*” Sorosa, „Nasz Dziennik”, 30 VIII 2006, s. 11; J. Kurlantzick, *Z powrotem w bagno* („The New Republic”, 15 VII 2009), w: „Forum” 2009, nr 35, s. 12–15.

<sup>43</sup> Ch. Tenbrock, *Bandyci bez granic* („Die Zeit”, 28 VI 2007), w: „Forum” 2007, nr 30, s. 18–24.

<sup>44</sup> M. Węglewski, *Test na granice chciwości*, „Newsweek Polska” 2010, nr 18, s. 56–58; A. Lubowski, *Czy rekiny biznesu mają sumienie?*, „Polityka” 2010, nr 13, s. 40–42.

<sup>45</sup> T. Deptuła, *Jak dziś żyją winni kryzysu*, „Newsweek Polska” 2010, nr 38, s. 50–54.

<sup>46</sup> B. Kowalski, *Państwo musi okiełznać chciwość*, „Niedziela” 2009, nr 8, s. 14. Por. G. Steingart, *Plajta ostatniej utopii* („Der Spiegel”, 29 IX 2008), w: „Forum” 2008, nr 41, s. 4–7.

w 2008, firmy z Wall Street wydały na premie i nagrody dla swoich szefów ponad 18 mld dolarów. Ponadto dokonano zakupu szeregu drogich limuzyn, mebli itp. Elity bankowości i finansjery pokazały swoje najgorsze oblicze. Okazało się, że pieniędzmi świata obracają ludzie chciwi, cyniczni i arogancy, o mentalności przestępców, którzy czują się bezkarni w swoich decyzjach i nieodpowiedzialni za ich skutki. Ciężar kryzysu miały ponieść rządy, dysponujące finansami podatników. Okazało się, że pojęcie dobra wspólnego i odpowiedzialności za nie zostało dawno rozmyte<sup>47</sup>.

Mechaniczne pojmowanie moralności sprawia, że stała się ona powierzchowna, społecznie niewystarczająca, a nawet szkodliwa. Tylko racja ilościowa, kalkulacja i eksperyment wydają się być zasadą wystarczającą. Cała reszta pozostaje irracjonalna i musi poddać się rygorom dokładnego poznania.

### Zakończenie

Podstawą filozoficzną myślenia o człowieku jest dla chrześcijaństwa personalizizm. Uznaje on osobę ludzką, pojedynczy ośrodek świadomości, za najwyższą postać istnienia. Ze swej definicji osoba jest tym, co nie może być dwa razy powtórzone. Człowiek jest czymś jedynym, niepowtarzalnym, czego nie można zastąpić nikim innym ani niczym innym. Każda osoba stanowi świat dla siebie. Każda jest miarą wszechrzeczy. Z tej zasady wynikają prawa jednostki i jej obowiązki względem innych. Potraktowanie jej jako elementu gry ekonomicznej, w głębszym sensie tego słowa, jest rodzajem zdrady człowieczeństwa.

Wizja człowieka jest kluczową dla całości katolickiej nauki społecznej. Katolicka nauka społeczna zawsze w centrum świata widzi człowieka z jego osobowymi prawami i godnością i z tej perspektywy nigdy nie może się dyspensować<sup>48</sup>.

Godność osoby ludzkiej znajduje swój wyraz w jej szczególnej pozycji w różnych dziedzinach życia, a głównie w porządku moralnym, prawnym, kulturalnym, społecznym i gospodarczym. Całe życie społeczne, jego zasady, normy i instytucje, są skierowane ku dobru osoby, jej rozwojowi i osiągnięciu ostatecznego celu, który jest realizowany osobowo. Jednoznacznie wskazuje się na godność człowieka jako fundamentalną prawdę, przy której zatrzymuje się myśl Kościoła, wbrew temu, co z człowiekiem czynią współczesne ideologie ekonomiczne.

---

<sup>47</sup> M. Wojciechowski, *Etyczne źródła kryzysu gospodarczego*, „Frona” 2009, nr 52, s. 67–77; S. Zamagni, *Kryzys finansowy i dobro wspólne*, „Społeczeństwo” 2008, nr 6, s. 671–692; T. Rożek, *Ofiara czy geniusz?*, „Gość Niedzielny” 2008, nr 7, s. 38–39.

<sup>48</sup> P. Góralczyk, *Teologiczna wizja człowieka jako podstawa nauki społecznej Kościoła*, „Znaki Czasu” 1989, nr 16, s. 84.



Кs. ALEKSANDER POSACKI SJ

## ИДЕОЛОГИЯ НЬЮ ЭЙДЖ – МЕЖДУ АНТРОПОЛОГИЕЙ И ДЕМОНОЛОГИЕЙ. СХОДСТВО КАТОЛИЧЕСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ТОЧЕК ЗРЕНИЯ

Выдающийся православный богослов Владимир Лосский утверждает, что грехопадение человека, первородный грех – это деификация человека кратчайшим путем, неверное использование призвания к обожению, которым Бог одарил человека. Та же мысль высказывается в современном Катехизисе Православной Церкви, как и в Катехизисе Католической Церкви, о чём в настоящее время мало вспоминается, особенно если речь идёт о католичестве.

Истинное обожение (*theosis*) и деификация – два полюса. Такое видение проблемы позволяет обнаружить широкое влияние гностической антропологии. Данное направление интерпретации присутствовало в восточно-славянском богословии, а позже также в русской философии и богословии, даже в том случае, если оно отклонялось от ортодоксальности. В данном случае можно провести параллель с евангельской антиномией выбора „жизнь – смерть”, а также следует ввести понятия „инициация” и „контринициация”. Мое понимание „контринициации” расходится с интерпретациями Р. Генона или А. Дугина, хотя само понятие представляется очень точным. Кроме того, я оперирую ключами русской философии, в которой проблема интерпретируется сходным образом, используются такие понятия, как: метафизический бунт, богоубийство, нигилизм, антитеизм, сатанический гуманизм, человекобожество, антихрист.

Теозис и деификация, выступающие в восточно-христианском богословии, богочеловечество и человекобожество, выступающие в русской философии, иллюстрируют первичный архетип спасения и святости, а также инверсию этого архетипа. В свое время А. Безансон употребил понятие *perversa imitatio*.

Эта первичная Имитация присутствует в богословии Антихриста и в различных формах контринициации, в люциферической инициации, характерной

для теософии Е. Блаватской, которую, к сожалению, до сих пор ценят в России сверх меры. Идеи Блаватской, распространенные Рерихами, а также самих Рерихов осудила Православная Церковь в 1993 году. Мои исследования показывают, что эти идеи присутствуют в русской культуре шире, чем в польской. К такому положению вещей привели многие причины.

### «Бог внутри» и «теозис» – сходство и различия

В ватиканском документе *Иисус христос – податель воды живой*<sup>1</sup> представлен христианский взгляд на Нью Эйдж, превосходный анализ, отчетливо апеллирующий к восточно-христианскому богословию. В документе можно встретить два противоположных понятия – „Бог внутри” и „теозис”. Как написано в ватиканском документе: „Здесь заключено основное различие между Нью Эйдж и Христианством. Огромное количество литературы Нью Эйдж насковзь пропитано убежденностью в отсутствии какого-либо божественного существа ни «вовне» ни в чем-либо ином отличного от прочей реальности. Со времен Юнга огромный поток людей проповедует веру в «бога внутри». В системе взглядов Нью Эйдж, наша проблема состоит в неспособности осознать нашу божественность, неспособность, которая может быть преодолена при помощи руководителей и путем использования целого набора разнообразных техник высвобождения нашего скрытого (божественного) потенциала. Фундаментальная идея состоит в том, что «Бог» находится глубоко внутри нас самих. Мы боги и открываем неограниченные способности и возможности, скрытые в нас самих, последовательно снимая наслоения неаутентичности”<sup>2</sup>. „Чем в бóльшей степени осознается этот потенциал, тем в бóльшей степени он реализуется, и в этом смысле у Нью Эйдж есть свое понимание теозиса, обожения, или, точнее, осознания и принятия нашей собственной божественности. Говорится, что мы живем в «эпоху, когда понимание Бога должно быть направлено вовнутрь: от представления о Всемогущем Боге к пониманию Бога как динамической, созидательной силы в самой сердцевине всего существующего»”<sup>3</sup>.

Итак, в документе *Иисус Христос – податель воды живой* говорится о различии между „обожествлением” человека по природе („Бог внутри”) и обожением

<sup>1</sup> Иисус Христос – Податель воды живой: христианский взгляд на Нью Эйдж, Изд-во Францисканцев, Москва, 2009.

<sup>2</sup> Иисус Христос – Податель воды живой..., с. 65. См. В. Pelphrey, *I said, You are Gods. Orthodox Christian Theosis and Deification in the New Religious Movements: „Spirituality East and West”*, Easter 2000 (No. 13).

<sup>3</sup> А. Smith, *God and the Aquarian Age. The new era of the Kingdom*, Great Wakering (McCrimmons) 1990, p. 49, пер. А.Р.



по благодати („теозис“). Русская мысль заключила это противопоставление в антиномии: богочеловечество – человекобожество (В. Соловьёв, Ф. Достоевский). Можно согласиться с мнением православного богослова О. Клемана, что забвение идеи обожения или богочеловечества на Западе вызвало гностическую реакцию, т.е. упорную инверсию первичного архетипа, который содержится в богословской теории и практике теозиса, т.е. обожения по благодати.

### *Гностический характер идеи обожествления человека*

Идея обожествления человека в Нью Эйдж имеет гностический характер, а следовательно она демонична или люциферична по своей сути. И речь не идёт только о человеческом гуманизме, хотя Нью Эйдж преимущественно следует идеям Просвещения<sup>4</sup>.

Гнозис в своей сущности люциферичен, гностические секты почитали Змея и Иуду, то есть сатану и предателя, действовавшего под влиянием сатаны. О гнозисе Змея и люциферизме писал о. Сергей Булгаков, предостерегал перед ними также Н. Бердяев. Гнозис проявляется в теософии, антропософии и в Нью Эйдж, идеология которого в огромной степени основывается на идеологии Блаватской.

Вторая и третья главы Книги Бытия описывают ситуацию расторжения первичной дружбы с Богом как результат свободного выбора человека, искушаемого дьяволом. Адам и Эва проявили непослушание Богу, так как по совету змия возжелали быть как боги и познать Добро и Зло (Быт 3,5). В католической Церкви основные элементы догмата были определены в контексте пелагианского спора.

Непослушание Богу тесно связано с самообожествлением. Свержение Бога связано с обожествлением человека. Такую зависимость заметил и глубоко проанализировал Н. Бердяев, без сомнения вдохновленный идеями Ф. Достоевского, который находился под влиянием Отцов Церкви.

Человекобожество противоположно Богочеловечеству. Человек не соединяется с Богом, а свергает Его и занимает Его место. Человек приписывает себе атрибуты абсолюта и считает себя настоящим богом. Бердяев определяет человекобожество как богоотступничество<sup>5</sup>. Поскольку Бог и человек являются друг для друга очень близкими партнерами, деификация человека ведет

---

<sup>4</sup> W. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.

<sup>5</sup> Н. Бердяев, *Смысл творчества*, гл 2, Москва 2007; *Философия свободного духа*, Москва 1994.

к трагическим последствиям в антропологии. Проблема занятия человеком места, принадлежащего Богу, имеет свое начало в библейском повествовании о первородном грехе, о чем уже вспоминалось. Сатана искушает первых людей обещанием того, что подобно Богу они будут знать Добро и Зло (ср. Быт. 3, 5)

С самого начала деификация человека, *антрополатрия*, связана с *демонологией*. Это двойное идолопоклонство: антрополатрия и демонология. Необходимо подчеркнуть, что гнозис – это искушение, реализованное под влиянием лукавого. Сегодня забывают об этом, что является принципиальной богословской ошибкой. Гнозис – это искушение. Именно таков первичный опыт, который не следует искусственным образом редуцировать. Повторю, что речь не идет об обычном антропоцентризме или гуманизме. Этот первичный опыт на протяжении столетий переживал реактивацию в контексте многочисленных, многообразных инициаций. В этом смысле гностический опыт является транскультурным по своей сути.

Гностическое видение носит антропоцентристский или космоцентристский (Рерих) характер и базируется на принципах деификации, которая оказывается лжеучением лукавого. Одновременно в данном видении проявляется антитеизм, предлагается сатанистический гуманизм, если принять некоторые – ничуть не фундаменталистские – оценочные критерии родом из восточного христианства (Достоевский). Это не чистый, редуцированный гуманизм, с которым, кстати, Нью Эйдж полемизирует. Понятие космоса, заселенного духами, может иметь спиритический характер, как, например, у Рерихов, что показывает дьякон А. Кураев.

### *Богословие антихриста*

Богословские возможности сатанистического гуманизма особенным образом разоблачает Богословие антихриста, которое особенно важно в православном богословии и в русской культуре. Даже Н. Гоголь под фигурой ревизора понимал в большей мере антихриста, чем обременительного чиновника. Богословие антихриста содержит элементы сотрудничества человека с дьяволом. Это пример *сатанистического гуманизма*, который разоблачил Ф. Достоевский под влиянием В. Соловьёва<sup>6</sup>. Богословие антихриста выступает не только у Соловьёва или Достоевского, но почти у всех выдающихся русских мыслителей, находящихся под влиянием православия (В. Лосский, Е. Трубецкой, С. Франк, В. Зеньковский, И. Ильин и др.). Он выступает в контексте анализа фигуры Великого Инквизитора, который является образом антихриста, устраняющего

<sup>6</sup> А. Posacki, „*Humanizm sataniczny*” u F. Dostojewskiego – na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora, w: J. Bremer, R. Janusz (red.), *Philosophia rationis magistra vitae*, Kraków 2005, s. 318–344.

истинного Христа. И дело не только в этом, как анализируется этот вопрос в католичестве, но важной является именно форма архетипа антихриста, который может проявляться в различных христианских формациях, если человек входит в отношения с лукавым, создавая своеобразную имитацию христианства.

В интерпретации ватиканского документа на тему Нью Эйдж, идеология движения – это пелагианизм и гнозис одновременно. Это не просто отрицание благодати, но поиск обманчивой помощи у духов. Это не только отрицание спасения, но самозванческое воззвание к самоспасению. Отрицание истинной благодати не сосредоточено на гуманизме или атеизме. По сути это религиозный опыт, религия человека, которую в плане интерпретации можно сравнивать с религией антихриста. Это *реактивация гнозиса*, который св. Иоанн назвал голосом антихриста. Нью Эйдж – это *неогнозис*, который является инициатическим посланием. Антихрист – это не атеизм, но лжерелигия, лжехристос. Данная мысль в ватиканском документе непосредственно не высказывается, но соответствует интуиции православия и русской мысли.

Концепция божественной души, содержащаяся в идеологии Нью Эйдж, превращает каждую психотехнику в технику с религиозным уклоном, более того – в религиозный и инициатический ритуал. Такая концепция обязательно приводит к психологизации духовности, а также к ее материализации или энергетизации. Таким образом, мировоззрение порождает культ, о чем я неоднократно писал, например, в книге *Психология и Нью Эйдж*, которая была переведена на русский язык<sup>7</sup>.

Потенциальный или реальный сатанизм в Нью Эйдж вытекает также из факта фундаментальных философских ошибок и богословской ереси, содержащихся в идеологии движения, что на практике соприкасается с основными и наиболее тяжелыми грехами духа, включая грех гордыни, грех против Святого Духа или грех идолопоклонства. Именно эти грехи наиболее располагают к одержимости. Идеология Нью Эйдж наполнена философскими и богословскими антидогмами, на которых движение базирует свою практику. По отношению к христианству это инверсия или *perversa imitatio*, что является характерной чертой „религии гнозиса”, имманентно связанной с метафизическим бунтом и люцефиризмом в том значении, как это понимали С. Булгаков и В. Иванов.

Такая трансформация имеет характер деификации или самоспасения, а также самодостаточности (самореализации или самоактуализации, говоря языком психологии, который часто здесь используется).

---

<sup>7</sup> А. Посацкий SJ, *Психология и Нью Эйдж*, Москва 2010.

### *Демонический и люциферический характер Нью Эйдж*

Демонический и люциферический характер Нью Эйдж открыто анализируется не в ватиканском документе (2003), а в документе ирландского епископата, посвященном Нью Эйдж (1994), в котором однозначно подчеркивается влияние люциферизма Блаватской на идеологию Нью Эйдж в лице самых главных представителей этого движения, как, в частности, Дэвид Спенглер и др.

Влияние Блаватской, как одного из трех главных источников, на движение Нью Эйдж подчеркивает православный эксперт проф. Александр Дворкин в публикации *Сектоведение*<sup>8</sup>. Не акцентируя внимание на люциферическом характере влияния, он, между тем, приводит интересный и значимый факт: организация ЮНЕСКО провозгласила год 1991 годом Блаватской.

Исключительно точно подчеркивает *сатанизм* Блаватской А. Кураев в книге *Сатанизм для интеллигенции*<sup>9</sup>. В публикации анализируется секта Рерихов, а также приводятся идеи Блаватской, как обширный источник идеологии Рерихов. О сатанизме Блаватской и Рерихов пишет он также в своей книге *Кто послал Блаватскую*<sup>10</sup>. Это очень важный вопрос, все еще остающийся без надлежащего внимания. Будучи католиком, членом Общества Иисуса, координатором общества католических экзорцистов в Польше, членом Международной организации экзорцистов, я считаю, что богословская интуиция Кураева в этом аспекте является сверхважной.

Здесь появляется понятие *люциферической инициации*, как знак нового сотрудничества лукавого с человеком, основанного на идолопоклоннической деификации Люцифера. Проявляется она как в спиритистической идеологии Блаватской, так и в связанной с ней идеологии Рерихов. Культ сатаны выступает как у Блаватской, так и у Е. Рерих, что тщательно изучил А. Кураев.

Ирландский документ вспоминает об этом, ватиканский документ – нет, хотя включает ирландский документ в свою библиографию. Католический документ Ирландского епископата цитирует многих лидеров Нью Эйдж, которые ясно говорят, следуя за Блаватской, о *люциферической инициации*<sup>11</sup>.

Блаватская повторяет любимую гностическую небылицу о том, что Бог, открывшийся в Ветхом Завете – это Сатана, и что Христос пришёл с Ним бороться, но все же в историческом смысле проиграл. „Люцифер есть Логос в своем высшем аспекте. Слово – перворожденный брат Сатаны... Сатана и Помазанный были отождествлены древней мыслью”, – пишет Блаватская. „Demon est Deus

<sup>8</sup> А. Дворкин, *Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования*, Нижний Новгород 2002, с.708–712.

<sup>9</sup> А. Кураев, *Сатанизм для интеллигенции*, Москва–Новосибирск 1997.

<sup>10</sup> А. Кураев, *Кто послал Блаватскую?*, Ростов-на-Дону 2000.

<sup>11</sup> *The Irish Theological Commission, A New Age of the Spirit?*, Dublin 1994.

inversus. – Каббалистическая аксиома; буквально «дьявол есть перевернутый бог», что означает, что не существует ни зла, ни добра, но те силы, которые создают одно, творят и другое, в соответствии с природой материалов, на которые они воздействуют<sup>12</sup>. Можно привести интересный факт: Блаватская выступает в романе *Гарри Поттер* под псевдонимом Кассандра Ваблатска<sup>13</sup>.

### *Единство Бога и сатаны*

Несмотря на то, что, по мнению Блаватской, добра и зла не существует, она указывает, однако, на того, кто является злом, называя его добром. Согласно Блаватской, надо рассматривать Сатану, Змия из Книги Бытия как истинного создателя и благодетеля, Отца Духовного Человечества. „Змей – величайший Свет в нашем плане”, а новый и единственный бог всех народов – Люцифер. Поэтому Блаватская намекает, что „весь мыслящий мир” поклоняется Змею<sup>14</sup>.

Согласно Блаватской, мы являемся „богом”, а этот бог является источником добра и зла; как Бог, так и сатана находятся в нас. А. Бейли отождествляет Люцифера с „властелином человечества”, „сыном зари” и „блудным сыном”. Клизовский, ученик Блаватской, писал: „Люцифер, настает время, когда обновить лампу твою!”<sup>15</sup>; „Христианский мир всё ещё поклоняется Богу в Дьяволе и Дьяволу в Боге”<sup>16</sup>.

Как пишет Кураев, рериховские Бог и Сатана смотрят друг на друга как в зеркало и охотно меняются своими местами и функциями. Он комментирует, что: „если предложено поменять местами облик Бога и сатаны, то вслед за оправданием Люцифера естественно ожидать демонизации Христа. И такие нотки также звучат в теософии. Например, в *Тайной доктрине* Блаватской обнаруживается, что «Логос и Сатана едины. Таково было философское воззрение древности на эту, ныне искаженную догму. Христос и Люцифер едины в их двояком аспекте...»<sup>17</sup>.

Спенглер, один из лидеров движения Нью Эйдж пишет: „Люцифер приходит, чтобы дать нам окончательную (...) люциферическую инициацию (...) это инициация в Новую Эру”. „Христос является той же самой силой, что и Люцифер (...) Люцифер подготавливает человека к тому, чтобы он отождествил себя с Христом (...) Люцифер работает внутри каждого из нас, чтобы привести

<sup>12</sup> Е. Блаватская, *Тайная доктрина, в двух томах*, т. 2, Рига 1937, с. 201.

<sup>13</sup> Дж. К. Роулинг, *Гарри Поттер и узник Азкабана*, Москва 2007, с. 64.

<sup>14</sup> Е. Блаватская, *Тайная доктрина...*, с. 202.

<sup>15</sup> А. Клизовский, *Основы миропонимания Новой Эпохи*, т. 1, Рига 1990.

<sup>16</sup> *Письма Махатм*, Самара 1993, с. 72.

<sup>17</sup> А. Кураев, *Сатанизм для интеллигенции*, т. 3, Москва–Новосибирск 1997, с. 59.

нас к целостности, благодаря чему мы сможем войти в Новую эру<sup>18</sup>. Люцифер является „посредником любви Божьей”. Эклал Куэшан представил Люцифера Главой тайного Братства духов – высшего уровня, которого можно достичь в духовном поиске.

У. Томпсон: „Люцифер и Христос являются двумя сторонами демиургической силы видимой вселенной, так же как Иуда и Иоанн – тёмная и светлая стороны исторического мира христианства<sup>19</sup>”.

### *Необходимость новой евангелизации – единая точка зрения*

К нашему удивлению, такой информации достаточно много, однако она замалчивается, по разным причинам. Назрела насущная необходимость богословской дискуссии по данным вопросам.

Следует кратко затронуть вопрос оккультистических и спиритистических элементов в идеологии и деятельности Карла Густава Юнга, который является отцом антропологии Нью Эйдж, о чем вспоминается в ватиканском документе о Нью Эйдж<sup>20</sup>. Можно утверждать присутствие в идеях Юнга сатанизма и люциферизма. К сожалению, Юнг повлиял на некоторых православных богословов, например, на Пола Евдокимова. Однако когда много лет тому назад в Риме я разговаривал о Юнге с гораздо бóльшим знатоком православия, каким был Сергей Аверинцев, то услышал критическое мнение о мысли швейцарского ученого, Аверинцев отрицал всякий идейный компромисс юнгианской мысли с православием. Существует также радикальная критика идей Юнга, высказанная выдающимся французским знатоком православной духовности, каким является Жан-Клод Ларше.

Если кто-либо говорит о сатанизме в Нью Эйдж, то его обвиняют в фундаментализме, а тем временем источником такого взгляда являются основные догматы католичества и православия.

В России, как и в Польше, существует настоятельная необходимость евангелизации в области угроз духовного порядка. Высказанные несколько лет тому назад слова дьякона Кураева „Россия – страна победившего оккультизма” до сих пор, по его мнению, актуальны. В России, как и в Польше, каждый месяц появляется в печати огромное количество отечественной и переводной литературы

<sup>18</sup> D. Spangler, *Reflections on the Christ*, Forbes, Scotland: Findhorn Publications, 1981. Спенглер утверждает, что эта книга продиктована ему духовными существами.

<sup>19</sup> D. Spangler, W. I. Thompson, *Reimagination of the World: A Critique of the New Age, Science, and Popular Culture*, Santa Fe, New Mexico 1991, s. 175.

<sup>20</sup> *Иисус христос – Податель воды живой: христианский взгляд на Нью Эйдж*, Москва 2009, с. 35–36.

из области оккультизма, магии, Нью Эйдж и т. д. Христианские публикации, предостерегающие перед ложной духовностью, все еще не так многочисленны. Поэтому нужно бить тревогу, поскольку речь идет о спасении души человека.

В октябре 2011 года в Фессалониках состоялась Четвертая встреча меж-православного совещания Центров по изучению новых религиозных движений и деструктивных культов. Результатом встречи явился документ *Псевдомедицинские секты, оккультные целительские практики и психокульты: социальные и пастырские аспекты*, подписанный представителями всех православных церквей Европы. Об оккультных методиках в документе, в частности, говорится так: „Любой православный верующий с минимальным знанием катехизиса понимает, что он не может и не должен участвовать в таких мероприятиях, дабы не подвергнуться влиянию демонических сил”.

Высказанная в этом православном документе точка зрения находится в абсолютном согласии с мнением католических экзорцистов не только в Польше, но и за границей. Текст этого документа, в переводе на польский язык, был мною выслан католическому епископу Ромуальду Каминскому, который работает над пастырским посланием об угрозах со стороны оккультизма. Сердечно поздравляю Православную Церковь с достижением такого единства мысли и идейного согласия в области неопределимой важности – спасения души человеческой.





ВЛАДИМИР БУРЕГА

## ОТНОШЕНИЕ К ПРОБЛЕМЕ ГОМОСЕКСУАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ЗАПАДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

На рубеже XX–XXI вв. проблема гомосексуализма стала серьезным вызовом для христианского богословия. Сегодня это одна из центральных дискуссионных тем для западной христианской антропологии. Споры о гомосексуализме привели к существенным расхождениям в интерпретации Писания и подтолкнули к поискам нового богословского осмысления проблемы пола.

Для православных Церквей Восточной Европы этот вызов до недавнего времени не казался таким уж актуальным. Однако сегодня ситуация стремительно меняется. Недавние решения, например, Священного Синода Русской Православной Церкви<sup>1</sup>, как и Священного Синода Украинской Православной Церкви<sup>2</sup> – яркое тому подтверждение. Православная Церковь уже столкнулась с необходимостью не только дать ясный богословский ответ на этот вызов, но и воплотить этот ответ в конкретные формы пастырского попечения о людях, относящим себя к гей-сообществу. И здесь, конечно же, нам необходимо учесть тот опыт, который имеется в настоящий момент в западном христианстве.

### *Основные понятия*

Начнем с определения понятий. Термин *гомосексуализм* появился лишь в конце XIX в. и является искусственным. Он состоит из двух корней: древнегреческого *ὁμός* (*тот же, одинаковый*) и латинского *sexus* (*пол*). Этот термин

---

<sup>1</sup> См. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с принятием «Закона об обеспечении равенства» в Республике Молдова. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2270817.html>.

<sup>2</sup> См. Журнал № 29 заседания Священного Синода Украинской Православной Церкви от 8.05.2012. URL: <http://orthodox.org.ua/article/zhurnali-zas%D1%96dannya-svyashchennogo-sinodu-upts-v%D1%96d-8-travnja-2012-roku>.

обозначает, во-первых, сексуальное влечение индивида к лицам своего пола и, во-вторых, сексуальную связь с лицом своего пола (гомосексуальное поведение). То есть (и это важно подчеркнуть), этот термин охватывает как гомосексуальное *влечение*, так и реализацию этого влечения, то есть гомосексуальную *практику*.

В последнее время вместо термина *гомосексуализм* (и соответствующего ему *гомосексуалист*) все чаще употребляют термин *гомосексуальность* (и соответственно *гомосексуал*). Причина этой замены заключается в том, что понятия, образованные при помощи суффикса *-изм, -ист* в русском языке обозначают, как правило, учение, направление, идеологию и сторонников этого учения. Понятно, что как сексуальное влечение, так и его реализацию едва ли можно квалифицировать как учение. Кроме того, как отмечает Л.С. Клейн, термин *гомосексуализм* «вошел в язык тогда, когда люди этого склада воспринимались как еретики и злонамеренно уклоняющиеся от общественных норм поведения и взглядов»<sup>3</sup>. Однако сегодня тяга к собственному полу уже так не оценивается. Поэтому в русскоязычных и украиноязычных изданиях все чаще используется термины *гомосексуальность* и *гомосексуал* (соответствующие английским *homosexuality* и *homosexual*).

В течение XX столетия оценка гомосексуализма в западном обществе прошла существенную эволюцию. На рубеже XIX–XX вв. о гомосексуальном поведении было принято говорить почти исключительно как об *извращении*. Квалификация сексуальных связей с лицами своего пола трактовалась как сознательный выбор человека. В христианских Церквях такой выбор однозначно оценивался как грех, как искажение установленного Богом порядка. В гражданском праве в течение многих столетий гомосексуализм квалифицировался либо как преступление (направленное против общественной морали), либо как заболевание. Законодательство большинства стран мира содержало жесткие нормы против гомосексуализма. Лица, сознательно и открыто практиковавшие гомосексуальное поведение, подвергались либо уголовному наказанию, либо принудительному лечению.

Однако в XX в. ситуация радикально изменилась. О гомосексуализме перестали говорить как об *извращении*. В последние десятилетия XX в. общепринятым стало, ранее не употреблявшееся, словосочетание *сексуальная ориентация*. Под ним понимают более или менее постоянное сексуальное влечение индивида к другим индивидам определённого пола. Соответственно, влечение к лицам своего пола обозначается как *гомосексуальная ориентация*. Она может выражаться в гомосексуальном поведении, а может и не выражаться.

---

<sup>3</sup> См.: Л. С. Клейн. *Другая любовь: Природа человека и гомосексуальность*. Санкт-Петербург 2000.

Сегодня в психологической науке, да и в современном обществе в целом принято говорить о трех формах сексуальной ориентации (гетеросексуальная, гомосексуальная и бисексуальная), ни одна из которых не считается преступлением или патологией. Например, Американская психиатрическая ассоциация еще в 1973 г. пришла к выводу, что гомосексуальность не является психическим заболеванием. В современной Международной классификации болезней гомосексуальность также отсутствует. При этом в ряде стран мира (особенно мусульманских) сохраняется уголовное преследование за гомосексуальные связи.

Таким образом, уже в самой терминологии, которая стала уже общепринятой и в Западной, и в Центральной, и в Восточной Европе, и в Америке содержится определенный вызов для христианской антропологии. Сегодня гомосексуальная ориентация рассматривается как определенная данность, которая не является девиацией, а должна быть признана столь же приемлемой и допустимой, как и ориентация гетеросексуальная. Исходя из этой установки, многие страны Европы, как и ряд штатов США, пошли по пути законодательного закрепления прав однополых союзов.

### *Библейский контекст*

Столь радикальная перемена отношения к гомосексуальности привела к тому, что в западном христианстве (прежде всего, в протестантизме) началась напряженная дискуссия о проблеме гомосексуализма. Разброс высказанных мнений оказался чрезвычайно широким<sup>4</sup>. При этом особое внимание было уделено тем местам Священного Писания, которые либо говорят о гомосексуализме, либо вообще посвящены проблеме пола.

На самом деле в Библии не так уж много мест, прямо касающихся гомосексуализма. Сегодня принято считать, что во всем Ветхом и Новом Завете к таковым могут быть отнесены лишь шесть текстов. Однако следует сразу же отметить, что во всех этих текстах речь идет исключительно о *гомосексуальном поведении*. Все попытки найти в Библии представление о *гомосексуальной ориентации* следует признать безуспешными. Это понятие просто отсутствовало в ту эпоху, когда создавались библейские книги. Тем не менее, некоторые теологи пытаются интерпретировать библейские тексты в свете современных представлений о половой ориентации. Но большинство исследователей считают такой подход заведомым искажением библейского текста.

---

<sup>4</sup> Краткий обзор этих дискуссий см. в: *The Encyclopedia of Protestantism* / Editor Hans J. Hillerbrand. Vol. 2. Routledge, New York–London 2004. P. 705–709.

Перечислим теперь те библейские места, где прямо говорится о гомосексуализме.

*1. Быт. 19, 1–26*

Рассказ о гибели Содома и Гоморры. Здесь повествуется о том, как Лот, живший в городе Содом, принял в своем доме двух таинственных странников. Узнав об этом, «городские жители, Содомляне, от молодого до старого, весь народ со всех концов города, окружили дом и вызвали Лота и говорили ему: где люди, пришедшие к тебе на ночь? выведи их к нам; мы познаем их». Однако три странника наслали на содомлян слепоту и вывели Лота из Содома. После этого «пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастания земли». При этом таинственные странники сообщили Лоту, что Содом пострадал за свое *беззаконие*.

Традиционно причиной гибели Содома считается крайняя развращенность его жителей, проявившаяся, в том числе, и в гомосексуализме. В результате, как известно, слово «содомия» на протяжении многих веков являлось главным обозначением гомосексуального поведения. Однако, во второй половине XX в., в протестантской среде традиционное толкование этого места было пересмотрено. Так в 1955 г. англиканский теолог Деррик Шервин Бэйли (Derrick Sherwin Bailey) в своей монографии *Гомосексуальность и западная христианская традиция*<sup>5</sup> заявил, что в девятнадцатой главе Книги Бытия не сказано о том, что Содом был наказан именно за гомосексуализм. По мнению Бэйли, под *беззаконием*, за которое пострадал Содом, следует понимать не однополые сексуальные связи, а нарушение закона гостеприимства и сексуальное насилие. Кстати, публикации Бэйли послужили одной из предпосылок декриминализации в Англии гомосексуальных отношений.

Следует отметить, что даже те современные библеисты, которые настаивают на традиционно жестком отношении к гомосексуализму, соглашаются, что указанный отрывок из Книги Бытия все же не содержит ясного осуждения гомосексуализма<sup>6</sup>. Тем не менее, в Новом Завете в Послании Иуды мы встречаем параллельное место к девятнадцатой главе Бытия: «Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за иною плотию (*ἀπελθουρσαι ὀπίσω σαρκῆς ἑτέρας*), подверглись казни огня вечного» (Иуд. 1,7). Здесь причина казни Содома и Гоморры усматривается в блудодеянии

<sup>5</sup> См.: D.S. Bailey. *Homosexuality and Western Christian Tradition*. Archon Books, Hamden, CT. 1975. P. 1–28.

<sup>6</sup> См., например: Р. Хейз. *Этика Нового Завета*. Москва 2005. С. 507.

и хождении за *иной плотью*, то есть все же в преступлениях сексуального характера. Однако, и это место не имеет в современной библеистике однозначной интерпретации.

2. Лев. 18, 22: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость».

3. Лев. 20, 13: «Если кто ляжет с мужчиною, как с женщиною, то оба они сделали мерзость: да будут преданы смерти, кровь их на них».

Оба текста находятся в Книге Левит в составе так называемого *Кодекса святости*. Здесь мужские гомосексуальные связи квалифицированы как тяжкое преступление, за которое положена смертная казнь.

4. Рим. 1, 26–27: «Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение».

Это место следует понимать в контексте всей первой главы Послания к Римлянам. Здесь апостол Павел говорит, что языческий мир имел возможность познать Единого Бога Творца через изучение созданного Им мира: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы». Однако язычники, познав Бога, не прославили Его как Бога. В результате это привело к поклонению твари вместо Творца. И именно этот отказ поклониться Богу привел к тому, что «предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела...», предал их Бог постыдным страстям». Среди этих постыдных страстей Павел называет и гомосексуализм. И далее мы встречаем у Павла еще более важное замечание: «И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму – делать непотребства».

Первая глава Послания к Римлянам во многом уникальна. Это единственное место в Священном Писании, где речь идет не только о мужском, но и о женском гомосексуализме. Кроме того, это единственное место в Библии, где содержится не только отрицательная оценка гомосексуализма, но и богословское обоснование этой оценки. Поэтому для нас чрезвычайно важно более внимательно реконструировать мысль апостола Павла. Во-первых, он недвусмысленно квалифицирует как мужские, так и женские гомосексуальные практики как *непотребство, нечистоту и скверну*. Во-вторых, эти практики именуется

*противоестественными*, то есть идущими против природы. В-третьих, и это главное, само появление гомосексуализма трактуется как следствие отпадения человека от Бога. Павел прямо говорит, что гомосексуализм – это Божественное наказание за отказ человека поклониться своему Творцу.

Павел подчеркивает, что отпадение человека от Бога приводит к искажению естественного порядка вещей. Источником этого искажения становится *превратный ум* (греч. – *ἀδόκιμος νοῦς*, слав. – *неискусен ум*). То есть, в результате богооставленности в человеке начинается процесс внутреннего духовного разложения, когда он перестает осознавать естественный нравственный закон. С этой точки зрения противоестественная сексуальность является искажением установленного Богом порядка вещей и как таковая заслуживает однозначного осуждения. Таким образом, причину появления гомосексуализма Павел усматривает в порче человеческой природы, произошедшей в результате грехопадения. Отпадение человека от Бога приводит к греховной болезни всего материального мира. Болен и человеческий ум. Он утрачивает способность различать добро и зло, перестает отличать естественное от противоестественного. В результате человек начинает творить непотребства.

5. 1 Кор. 6, 9–10: «Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют».

6. 1 Тим. 1, 9–11: «закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, мужеложников, человекохищников, (клеветников, скотоложников), лжецов, клятвопреступников, и для всего, что противно здравому учению, по славному благовестию блаженного Бога, которое мне вверено».

Этих два текста обычно рассматривают вместе. В них Павел приводит перечень тех пороков, которые противны *здравому учению*. Люди, охваченные этими пороками, *Царства Божия не наследуют*. Вполне очевидно, что оба эти места продолжают ветхозаветную традицию. Они вдохновлены Кодексом святости, зафиксированным в Книге Левит. Здесь употреблены два термина, имеющие отношение к гомосексуальному поведению: *мужеложники* (*ἀρσενοκοῖται*) и *малакии* (*μαλακοί*).

Что касается первого термина (*мужеложники*, *ἀρσενοκοῖται*), то он не встречается в более ранних греческих текстах. Поэтому, скорее всего, он был изобретен самим апостолом Павлом. Он происходит от двух греческих слов:

*ἄρσην* (*ἄρρην*) – мужчина и *κοίτη* – ложе, постель; распутство. В современной библеистике наиболее распространенной является точка зрения, что этот термин был изначально греческой калькой еврейского словосочетания, употребленного в Книге Левит (20, 13). Примечательно, что в Септуагинте в этом месте употреблены именно эти два греческих слова (*καὶ ὁς ἂν κοιμηθῆι μετὰ ἄρσεως κοίτην ἡναικός*). Таким образом, Павел лишь подчеркивает, что жесткое осуждение гомосексуализма в Ветхом Завете остается актуальным и для христиан.

Что касается термина *μαλακοί*, то он вызывает споры среди исследователей. Буквально греческое слово *μαλακία* означает *изнеженность, расслабленность, мягкость, безволие*. Однако в греческом койне этот термин также мог обозначать пассивного партнера в гомосексуальных отношениях. Во всяком случае, этот термин не являлся общепринятым для обозначения гомосексуализма. В более поздних византийских текстах он означал мастурбацию. Потому некоторые современные библеисты настаивают на том, что смысловое наполнение этого слова у апостола Павла остается дискуссионным.

Собственно, этим и исчерпываются прямые упоминания о гомосексуализме в Священном Писании. Кроме того, что их совсем немного, почти все они содержат лишь императивное осуждение гомосексуального поведения. И лишь в первой главе Послания к Римлянам мы видим богословское осмысление этого явления.

### Каноническое право

В каноническом предании восточной Церкви содержится ряд правил, прямо говорящих о гомосексуализме. Здесь, также как и в указанных местах Писания, речь идет почти исключительно о гомосексуальном поведении. При этом в канонах могут подробно рассматриваться его причины и обстоятельства. Также важно подчеркнуть, что в грекоязычной церковной литературе общепринятым наименованием гомосексуализма стал термин *ἄρσενοκοίτης* (*мужеложство*), который впервые встречается, как мы видели, у апостола Павла.

Так, святой Василий Великий в своем седьмом правиле<sup>7</sup> квалифицирует мужеложство как тяжкий грех, заслуживающий осуждения. Повинные в этом грехе должны отлучаться от церковного общения и нести епитимию. Если же этот грех был совершен по неведению или много лет назад, то к согрешившим может быть проявлено снисхождение: «Ибо и неведение творит их достойными

<sup>7</sup> Все канонические правила приводятся по изданию: *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского*. Москва 1996, электронная версия: stavroskrest.ru, дост. 1.07.2013.

снисхождения, и добровольное исповедание, и протечение... долгого времени... Поэтому повели уже неотложно принять их, и тем более, если имеют слезы, преклоняющие тебя к милосердию, и являют житие, достойное милования».

О гомосексуализме говорит в своих канонических рекомендациях и святой Григорий Нисский. В его четвертом правиле мужеложство приравнивается к прелюбодеянию. За гомосексуальные связи он предписывает многолетнее отлучение от Евхаристии. Однако срок епитимии может быть сокращен «для проходящих покаяние ревностнее, и житием своим показующих возвращение ко благому».

Но с особой подробностью о мужеложстве говорит Константинопольский патриарх Иоанн Постник (VI в.). Он также приравнивает мужеложство к прелюбодеянию и устанавливает для повинных в нем епитимию в пятнадцать лет! Если же согрешивший, «не упорствуя в этом деле, придёт в раскаяние искреннее и исповедует грехи свои, отлучается на три или четыре года от причастия». Если же человек впал в этот грех лишь однажды и по невежественности или из-за безграмотности, или же если согрешивший был младше тридцатилетнего возраста, то «для такого достаточен канон в 1 или 2 года. Если же более будет тридцати лет по возрасту и впадал в иные естественные и неестественные грехи однажды или дважды, канон на три года налагается». Важно и обоснование этой нормы: «Каждый грех, бывший до 30-летнего возраста, более легко взыскивается, хотя бы грехи были из тяжких, так как до 30 лет неразумие и волнение страстей сильно захватывает человека, то потому налагается более лёгкий канон. А на всякий грех, совершаемый свыше 30-летнего возраста кем-либо, хотя грех был бы из меньших, подлежит большему канону».

Интересны и рекомендации, которые патриарх Иоанн дает духовникам: «Принимающий исповедание от согрешившего должен смотреть на юность и старость, силу и бессилие, и разность места, и образ, каким зло совершено, так как он многовидным и разнородным бывает: сам ли согрешил или приключилось через другое лицо, и если это произошло намеренно и от старания, или же случайно, или по увлечению, от вина ли, или по приказанию патрона, или от страха перед ним, или ради бедности, или по какой подобной причине – приемлющий духовник должен внимательно и осторожно обсудить; также и возраст, и час, и место, вынужденность и подчинённость, и так налагать запрещения».

Таким образом, Иоанн Постник считает необходимым учитывать все обстоятельства, подтолкнувшие человека к греху. Среди этих обстоятельств он указывает и природную склонность к прелюбодеянию («горячность от природы»). Человека, длительное время практикующего гомосексуальные связи, патриарх Иоанн запрещает допускать до священства, даже если он был растлен по неведению. Если же человек был развращен в юности, но «с приходом в возраст станет порядочным человеком и в другой грех не падёт – запретится временно, как духовник положит, и да придёт затем в священство».



Как видим, в канонической традиции восточной Церкви гомосексуальные практики всегда квалифицировались как тяжкий грех. При этом мы встречаем дифференцированный подход к обстоятельствам совершения этого греха. Важно отметить, что среди причин указываются «горячность от природы», «неразумие и волнение страстей», то есть сильное влечение, которое фактически понуждает человека к греху. При этом авторы канонов считают необходимым противостоять этому влечению и преодолевать его в борьбе с плотью.

### *Современная богословская оценка*

Сегодня разные христианские конфессии по-разному оценивают гомосексуальность и потому по-разному строят пастырскую работу с лицами, имеющими гомосексуальную самоидентификацию. Американский исследователь Ларри Гольбен (Larry Holben) в своей книге *Что христиане думают о гомосексуальности*<sup>8</sup> приводит шесть вариантов ответа на этот вызов, который дают разные конфессии. При чем позиции здесь колеблются от жесткого неприятия гомосексуальности в фундаменталистских деноминациях до ее последовательной апологии в рамках так называемой квир-теологии<sup>9</sup>. Укажем здесь на основные варианты решения проблемы, предложенные разными христианским конфессиями.

#### А) Позиция Католической Церкви

Начиная с 1970-х гг., католическая Церковь в целом ряде официальных заявлений и вероучительных документов сформулировала довольно ясную позицию по проблеме гомосексуализма.

Например, в *Катехизисе Католической Церкви* (издан в 1992 г.)<sup>10</sup> этой проблеме посвящен раздел *Целомудрие и гомосексуализм* (§§ 2357–2359). Здесь, прежде всего, констатируется, что как Священное Писание, так и Предание Церкви квалифицируют гомосексуальные действия как тяжкую форму разврата и объявляют их «безусловно незаконными», противоречащими естественному закону. В соответствии с Божественным замыслом, половая близость

---

<sup>8</sup> L. R. Holben. *What Christians think about homosexuality: Six representative viewpoints*. Bibal Press, 1999.

<sup>9</sup> Квир-теология (англ. *queer theology*) – богословское движение, рассматривающее теологию с точки зрения квир-сообщества, то есть сообщества геев, лесбиянок, бисексуалов и трансгендеров.

<sup>10</sup> Мы пользуемся его четвертым русским изданием: *Катехизис Католической Церкви*. Культурный центр Духовная библиотека, Москва 2001. Верся он лайн: [4itaem.com/book/katehuzis\\_katolicheskoy\\_tserkvi](http://4itaem.com/book/katehuzis_katolicheskoy_tserkvi), дост. 10.06.2013.

обусловлена двумя целями: продолжение рода и взаимодополняемость двух личностей разного пола. В гомосексуальном акте ни одна из этих целей не может быть достигнута. Потому такой акт противоречит естественному порядку вещей, установленному Богом.

При этом Катехизис констатирует, что «довольно значительное число мужчин и женщин имеют врожденную тенденцию к гомосексуализму. Эти люди не сделали сознательного выбора в пользу гомосексуализма; для большинства из них это состояние является трудным испытанием». При этом психическое происхождение гомосексуальности «остается в большой степени необъяснимым».

Исходя из ясных указаний как Писания, так и Предания, католическая Церковь считает гомосексуальное поведение однозначно греховным, но само гомосексуальное влечение не квалифицирует как грех. С точки зрения католической Церкви, «люди, склонные к гомосексуализму, призваны к целомудрию. Благодаря добродетелям самообладания, воспитывающим внутреннюю свободу, иногда с помощью бескорыстной дружбы, молитвы и благодати таинств, эти люди могут и должны постепенно и решительно приближаться к христианскому совершенству».

Как мы видим, хотя в *Катехизисе* не используется термин «гомосексуальная ориентация», фактически здесь проведено ясное различие между *гомосексуальным влечением* и *гомосексуальным поведением*. Документ аккуратно говорит о «врожденной тенденции» и «склонности» к гомосексуализму, констатируя невыясненность вопроса об их причинах. *Катехизис* также ничего не говорит о том, возможна ли коррекция такой склонности. Проще говоря, может ли человек с устойчивой гомосексуальной идентичностью стать гетеросексуалом? Очевидно лишь одно: если человек имеет устойчивое гомосексуальное влечение и потому не способен создать гетеросексуальную семью, католическая Церковь призывает его к полному целомудрию, то есть к полному воздержанию от половой жизни: «Эти люди призваны исполнить волю Божию в своей жизни и, если они христиане, соединить с Крестной Жертвой Спасителя те трудности, с которыми они сталкиваются вследствие своего состояния».

Особое внимание католическая Церковь уделила и проблеме допуска гомосексуалов к пастырскому служению. 4 ноября 2005 г. Конгрегация католического образования издала *Инструкцию о возможности приема в семинарии и посвящения в священный сан лиц с гомосексуальными тенденциями*<sup>11</sup>. Здесь прямо утверждается недопустимость приема в духовные семинарии и посвящения в священный сан лиц, «практикующих гомосексуализм, имеющих устойчивые гомосексуальные тенденции или поддерживающих так называемую “гей-культуру”». Документ подчеркивает, что наличие гомосексуальных тенденций

---

<sup>11</sup> Документ опубликован на Официальном сайте Святого Престола по адресу: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20051104\\_istruzione\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html).

препятствует достойному несению пастырского служения. Допущены к рукоположению могут быть только те лица, гомосексуальные тенденции в поведении которых не являлись устойчивыми и были преодолены, по крайней мере, за три года до рукоположения.

Католическая Церковь не ограничивается осуждением гомосексуального поведения. На протяжении нескольких десятилетий она активно поощряет проведение научных исследований гомосексуальности. Ключевым вопросом, конечно же, является вопрос о причинах гомосексуальной ориентации. Католические исследователи настаивают на том, что сегодня нет достаточных оснований утверждать, что гомосексуальность является результатом дородового развития человека. Потому в католической литературе широко распространенным является мнение, что гомосексуальность формируется в человеке уже после рождения под влиянием многообразных социальных и психологических факторов. Католическая Церковь всячески поддерживает репаративную терапию (она также известна как «конверсионная», «переориентирующая» или «дифференцирующая»). Эта терапия включает в себя методики, нацеленные на изменение гомосексуальной ориентации на гетеросексуальную. В частности, Католическая Медицинская Ассоциация (она действует в США и Канаде) последовательно настаивает на правомочности репаративной терапии. При этом большинство медицинских ассоциаций мира эту терапию осуждают.

Как бы там ни было, католические исследователи признают, что «конверсия» гомосексуалов является чрезвычайно сложным и длительным процессом, который возможен лишь в случае устойчивого желания самого человека изменить свою половую ориентацию. Но даже в этом случае методики дают положительный результат примерно в 30% случаев<sup>12</sup>.

Позиция католической Церкви вызывает критику со стороны как светского общества, так и со стороны более либеральных деноминаций. Главная претензия, выдвигаемая против католической позиции, сводится к тому, что, однозначно отвергая допустимость гомосексуального поведения, католическая Церковь не предлагает никакой альтернативы. Она лишь призывает людей, осознающих себя гомосексуалами, полностью отказаться от сексуальной активности. Но далеко не каждый человек способен к полному половому воздержанию.

Католические иерархи осознают эту проблему. Поэтому параллельно с научными исследованиями, католическая Церковь еще с 1970-х гг. занимается выработкой концепции пастырского попечения о гомосексуалах. Как высшая церковная власть, так и католический епископат в разных странах издали значительное количество нормативных документов, посвященных этой проблеме. Например, Конгрегация доктрины веры 1 октября 1986 г. издала *Послание*

---

<sup>12</sup> Подробнее об этом см. в: *The New Catholic Encyclopedia: Second Edition. Vol. VII.* Gale, Washington 2003. P. 66–73.

к католическим епископам мира о пастырском попечении о гомосексуальных лицах<sup>13</sup>, а католические епископы США издали уже несколько программных документов на эту тему (например: *To Live in Christ Jesus*, 1978; *Human Sexuality*, 1991; *Always Our Children*, 1998). Все эти документы базируются на том же фундаменте, что и *Kamexuzus*. Сама по себе гомосексуальность здесь не расценивается как грех, однако ее реализация считается однозначно недопустимой. Документы призывают членов Церкви отказаться от предубежденного отношения к гомосексуалам, не допускать оскорблений или уничижительного юмора в их адрес. Всякая дискриминация гомосексуалов расценивается как грех против милосердия. Гомосексуалы должны быть включены в церковную общину.

Сегодня католическая Церковь всячески поощряет создание специальных миссий, направленных на пастырское попечение о гомосексуалах. Одним из удачных примеров таких миссий является католическое движение Courage (англ. – Храбрость). Оно было создано в 1980 г. в США монахом-сезианцем Джоном Харви (John Harvey, 1918–2010). Сегодня это движение распространено не только в США, но и в Канаде, Великобритании, Ирландии, Австралии и других странах<sup>14</sup>. Джон Харви попытался выработать принципы духовной жизни для людей, столкнувшихся с испытанием гомосексуальной ориентации<sup>15</sup>. Главная цель движения Courage – указать таким людям путь борьбы с особыми искушениями и испытаниями, порождаемыми гомосексуальностью. Движение не занимается конверсионной терапией, считая, что участие в такой терапии – это личный выбор человека. Courage делает акцент на духовной жизни во Христе как Источнике целомудрия и на братском общении, которое помогает преодолеть искушение гомосексуальности и приблизиться к идеалу целомудрия. Фактически движение Courage является попыткой выработать особую аскетическую программу для людей, пораженных гомосексуальностью.

При этом следует отметить, что в среде католических теологов неоднократно высказывались мнения, оспаривающие официальную позицию католической Церкви. Например, в 1976 г. священник-иезуит Джон Мак Нейлл (John J. Mc Neill) издал нашумевшую книгу *Церковь и гомосексуал*<sup>16</sup>. Он настаивал на том, что католическая Церковь должна отказаться от своего традиционно негативного взгляда на гомосексуальность. Мак Нейлл заявил, что человек не может

<sup>13</sup> Текст опубликован на Официальном сайте Святого Престола: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homosexual-persons\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html).

<sup>14</sup> См. Официальный сайт движения: <http://couragerc.net>.

<sup>15</sup> См. его книги: J. F. Harvey, O.S.F.S. *The Homosexual Person: New Thinking in Pastoral Care*. Ignatius Press, San Francisco 1987; *The Truth about Homosexuality: The Cry of the Faithful*. Ignatius Press, San Francisco 1996.

<sup>16</sup> J.J. McNeil. *The Church and the Homosexual*. Beacon Press, Boston 1976.

выбирать свою сексуальную ориентацию. По его мнению, любая сексуальная ориентация является даром Божиим и должна быть принята с благодарностью. Его книга была осуждена Конгрегацией доктрины веры. А в 1987 г. Мак Нейлл был исключен из Общества Иисуса. Сегодня он является одной из заметных фигур в квир-теологии<sup>17</sup>.

Другой подобный пример – это священник Чарльз Каррэн (Charles Curran). В 1970-80-е гг. в ряде публикаций он критиковал официальное католическое учение по вопросам сексуальной морали, в том числе и по проблеме гомосексуализма. В 1986 г. Конгрегация доктрины веры (тогда ее возглавлял кардинал Йозеф Ратцингер) лишила его права преподавать в Католическом университете Америки. Тем не менее, Каррэн заявил, что остается католиком и продолжает отстаивать правоту своих взглядов<sup>18</sup>.

Можно указать и другие примеры несогласия католических богословов с официальной позицией Церкви по вопросу гомосексуализма. Тем не менее, в целом в католической Церкви существует внутренний консенсус по этой проблеме.

#### Б) Дискуссии в протестантском богословии

Ситуация в протестантском мире далека от той однозначности, которая характерна для официального учительства католической Церкви. Существует весьма широкий разброс мнений протестантских пасторов и теологов относительно гомосексуальности.

Наиболее консервативные фундаменталистские круги настаивают на необходимости использовать исключительно библейскую терминологию. По этой причине они отвергают термин *гомосексуальная ориентация* (поскольку такого понятия нет в Библии) и считают возможным говорить лишь о *гомосексуальном поведении*, которое подвергнуто в Писании однозначному осуждению. По мнению фундаменталистов, гомосексуализм является плодом сознательного выбора человека, которым движет исключительно похоть, и потому гомосексуализм должен квалифицироваться как грех. Все попытки смягчить эту жесткую позицию трактуются фундаменталистами как отступление от чистоты христианской морали и недопустимый компромисс с современным миром<sup>19</sup>.

Например, Южная Баптистская Конвенция (США), которая объединяет более 15 миллионов верующих и остается самой крупной в мире национальной

---

<sup>17</sup> См. посвященный Мак Нейллу Интернет-сайт: <http://www.johnjmneill.com/>.

<sup>18</sup> См. книгу его воспоминаний: Ch.E. Curran. *Loyal Dissent: Memoir of a Catholic Theologian*. Georgetown University Press, 2006.

<sup>19</sup> Обзор основной как консервативной, так и про-геевской богословской литературы см., например, здесь: <http://www.apocalipsis.org/difficulties/gaybooks.htm>.

баптистской организацией, принципиально осуждает гомосексуализм. Еще в июне 1988 г. представители Южной Баптистской Конвенции, собравшиеся в Сан Антонио (штат Техас), приняли *Резолюцию о гомосексуализме*<sup>20</sup>, которая квалифицировала гомосексуализм как «проявление развращенной природы» (a manifestation of a depraved nature), «извращение божественных норм» (a perversion of divine standards) и «нарушение природы и естественных привязанностей» (a violation of nature and natural affections). В *Резолюции* подчеркивается, что «несмотря на то, что Бог любит гомосексуалов и предлагает им спасение, все же гомосексуальность не является нормальным образом жизни и есть мерзость в очах Божиих (Лев. 18, 22; Рим. 1, 24–28, 1 Тим. 1, 8–10)». Термин «гомосексуальная ориентация» в *Резолюции* не употребляется. Речь идет исключительно о гомосексуальных практиках, которые принципиально осуждаются.

Все же внушительное число протестантских пасторов и теологов, так же как и католическая Церковь, исходят из того, что гомосексуальное *влечение* (в отличие от *поведения*) не является плодом свободного выбора человека и как таковое не может квалифицироваться как личный грех. При этом гомосексуальное поведение, как прямо осужденное в Писании, должно последовательно осуждаться и Церковью. Поэтому лицам, ощущающим в себе устойчивое гомосексуальное влечение, рекомендуется абсолютное половое воздержание. Такая позиция является широко распространенной, например, среди методистов<sup>21</sup>.

Тем не менее, значительная часть протестантского сообщества существенно либерализовала свое отношение к гомосексуальности. Часть пасторов, исходя из того, что большинство гомосексуалов не способны к абсолютному половому воздержанию, считают возможным терпимо относиться к гомосексуализму. Эти пасторы полагают, что гомосексуалов следует призвать к отказу от беспорядочных половых контактов и рекомендовать им моногамное однополое партнерство. Церковь должна трактовать эту позицию как снисхождение к человеческой немощи, потому церковное благословение однополых союзов не может быть допущено. Такое мнение, поскольку оно является скорее пастырской позицией, нежели официальным учением, как правило, не утверждается на уровне церковного руководства, а лишь существует как неофициальная практика.

Однако в последние годы некоторые протестантские деноминации идут еще дальше и выступают за полную реабилитацию гомосексуализма. Они фактически принимают установившуюся в светской науке точку зрения о равной

---

<sup>20</sup> Документ опубликован на Официальном сайте Южной Баптистской Конвенции по адресу: <http://www.sbc.net/resolutions/amResolution.asp?ID=610>.

<sup>21</sup> Ее, например, довольно ясно излагает Ричард Хейз – декан богословской школы Университета Дюка, принадлежащей Объединенной Методистской Церкви. См.: Р. Хейз. *Этика Нового Завета*. С. 538–544.

нормальности трех сексуальных ориентаций (гетеросексуальной, гомосексуальной и бисексуальной). Гомосексуальная ориентация рассматривается ими как врожденная, а потому фактически как данная человеку Богом. Попытки бороться с гомосексуальностью, а тем более попытки ее «конверсии» рассматриваются в этой перспективе как недопустимые.

Столь радикальный пересмотр традиционного отношения к гомосексуальности в 1990–2000 гг. породил в протестантской среде напряженные споры по двум вопросам церковно-практического характера: 1) может ли Церковь благословлять однополые союзы и 2) можно ли допускать к пастырскому служению лиц, открыто декларирующих свою гомосексуальность?

За первые десять лет третьего тысячелетия значительная часть крупных протестантских церквей официально заявила, что не рассматривает моногамные однополые союзы как греховные. В ряде конфессий сегодня допускается церковное благословение однополых союзов, для чего создаются специальные богослужебные чины. Это характерно для значительной части лютеранских и реформатских церквей, а также церковью Англиканского содружества. В частности, благословение однополых союзов сегодня допускают: Евангелическая Церковь Германии, Церковь Швеции, Церковь Дании, Церковь Исландии, Объединённая Церковь Канады, Епископальная Церковь США, Евангелическая Лютеранская Церковь в Америке, Евангелически-Лютеранская Церковь Канады, Евангелическо-Лютеранская Церковь Италии, Старокатолические Церкви разных стран и другие деноминации. Однако теологи этих церквей, как правило, не называют постоянное сожительство двух однополых индивидов браком, предпочитая говорить лишь о «партнерстве» или «союзе».

Несмотря на официальное признание указанными церквями возможности заключения однополых союзов, как внутри лютеранства, так и в Англиканском содружестве существуют принципиальные противники легализации гомосексуализма. Например, Синод Миссури и Синод Висконсина<sup>22</sup> активно протестуют против допущения лютеранскими церквями благословения однополых союзов. Точно также и либеральное отношение к гомосексуализму Епископальных Церквей в США и Канаде породило кризис в Англиканском содружестве, который поставил его на грань раскола.

Ряд протестантских конфессий выступил с прямым осуждением однополых союзов. Например, собрание делегатов Южной Баптистской Конвенции в июне 2003 г. в Финиксе (штат Аризона) приняло официальное заявление о проблеме

---

<sup>22</sup> Синод Миссури и Синод Висконсина – два наиболее консервативных лютеранских объединения, получившие свое название от двух штатов США, где находятся их административные центры.

«однополых браков»<sup>23</sup>. Здесь подчеркивается, что с христианской точки зрения браком является устойчивый пожизненный союз между одним мужчиной и одной женщиной (об этом прямо говорит Христос в Мф. 19, 4–6). Поэтому легализация «однополых браков» фактически означает одобрение гомосексуального образа жизни, который прямо осужден Библией и представляет опасность как для отдельных лиц, вовлеченных в этот грех, так и для всего общества. Поэтому Южная Баптистская Конвенция заявила, что будет последовательно выступать против любых попыток законодательно легализовать «однополые браки или другие подобные союзы» и призвала всех судей и государственных чиновников «противодействовать легализации однополых союзов». Южная Баптистская Конвенция также выступает против пропаганды однополых союзов в СМИ и против попыток введения в школах учебников, одобряющих такие союзы.

Не менее бурные дебаты вызвал в протестантской среде и вопрос о возможности допуска открытых гомосексуалов к пастырскому служению. Часть протестантских конфессий заявила, что более не будут задавать кандидатам в пасторы вопрос об их сексуальной ориентации. В результате среди протестантских пасторов заметно увеличилось число открытых гомосексуалов (как мужчин, так и женщин), что вызвало протесты фундаменталистов.

Особо болезненной эта дискуссия стала для конфессий, сохраняющих исторический епископат. Первой из таких конфессий допустила посвящение открытых гомосексуалов в епископский сан Епископальная Церковь США. В 2003 г. епископом Нью-Хэмпшира здесь стал открытый гомосексуалист Вики Джин Робинсон. Это привело к жестким протестам целого ряда других конфессий (в том числе и Русской Православной Церкви) и поставило Англиканское содружество на грань раскола. Пытаясь преодолеть этот кризис, Кентерберийский архиепископ Роуэн Уильямс призвал церкви Англиканского содружества (в состав которого входит и Епископальная Церковь США) наложить мораторий на рукоположение открытых гомосексуалов, поскольку это угрожает развитию экуменического диалога<sup>24</sup>. Тем не менее, в 2010 г. в Лос-Анжелесе епископскую кафедру Епископальной Церкви США заняла открытая лесбиянка Мэри Глэспул. После этого руководство Англиканского содружества временно отстранило представителей Епископальной Церкви США от участия в экуменических контактах<sup>25</sup>.

Сходные процессы наблюдаются и в других протестантских церквях. Например, 8 ноября 2009 г. в Церкви Швеции епископом Стокгольма стала открытая лесбиянка Ева Брунне. Так что, тенденция к допуску открытых

---

<sup>23</sup> Документ опубликован на Официальном сайте Южной Баптистской Конвенции по адресу: <http://www.sbc.net/resolutions/amresolution.asp?id=1128>.

<sup>24</sup> См.: <http://www.sedmitza.ru/news/391542.html>.

<sup>25</sup> См.: <http://www.sedmitza.ru/news/1227963.html>.



гомосексуалов (как мужчин, так и женщин) к пастырскому служению становится в протестантизме все более распространенной.

Уже в течение нескольких лет архиепископ Роуэн Уильямс выступает за реформу Англиканского содружества. Он предлагает церквам вступить в «ковенант» (соглашение). Церкви, которые не примут условий такого соглашения, смогут получить «ассоциированный» статус, который позволит им сохранить историческую связь с другими англиканскими провинциями, при этом имея большую свободу в принятии решений<sup>26</sup>. Такая форма реорганизации содружества должна предотвратить опасность его раскола, поскольку противоречия между либералами и консерваторами в англиканской среде дошли до крайней точки напряжения. Однако в марте 2012 г. Роуэн Уильямс заявил, что в декабре 2012 г. намерен уйти в отставку. Это решение многие восприняли как признание архиепископом Кентерберийским своей неспособности преодолеть центробежные процессы внутри Англиканского содружества.

### В) Позиция православной Церкви

Что касается православной Церкви, то, насколько нам известно, на данный момент не существует общеправославных нормативных документов, посвященных проблеме гомосексуализма. Поэтому мы упомянем здесь лишь те документы, которые в последнее время были приняты Русской Православной Церковью.

О гомосексуализме говорится, в частности, в двенадцатой главе *Основ социальной концепции*, принятых Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в августе 2000 г. Здесь констатируется, что «Священное Писание и учение Церкви недвусмысленно осуждают гомосексуальные половые связи, усматривая в них порочное искажение богозданной природы человека». Далее подчеркивается, что люди, вовлеченные в гомосексуальные связи, «не имеют права состоять в церковном клире».

Документ гласит, что браком может быть признан лишь «богоустановленный брачный союз мужчины и женщины», но ни в коем случае не союз двух однополых индивидов. С богословской точки зрения программным следует признать положение документа о том, что гомосексуализм является «греховным повреждением человеческой природы, которое преодолевается в духовном усилии, ведущем к исцелению и личностному возрастанию человека». Хотя документ фактически отвергает термин «сексуальная ориентация», все же здесь говорится о «гомосексуальных устремлениях», которые следует квалифицировать как одну из страстей, терзающих падшего человека. Как и другие страсти, она врачуетя «тайнствами, молитвой, постом, покаянием, чтением Священного

---

<sup>26</sup> См.: <http://www.sedmitza.ru/news/347888.html>.

Писания и святоотеческих творений, а также христианским общением с верующими людьми, готовыми оказать духовную поддержку».

Таким образом, *Основы социальной концепции* подтвердили однозначное осуждение гомосексуального поведения. В документе использована традиционная для восточного христианства аскетическая терминология. Гомосексуализм назван одной из страстей, которая может быть уврачевана в Церкви.

Эта позиция Русской Православной Церкви нашла продолжение и в других ее официальных документах. Например, 7 июня 2012 г. Священный Синод принял *Заявление* в связи с принятием *Закона об обеспечении равенства* в Республике Молдова<sup>27</sup>. Документ содержит ряд положений принципиального характера. Например, он поддерживает призывы Кишиневской Митрополии и других конфессий Молдовы исключить из проекта закона понятие «сексуальная ориентация». В заявлении также подчеркивается: «Духовный и пастырский опыт свидетельствует, что в большинстве случаев гомосексуальное поведение является следствием личного выбора человека. Поэтому приравнивать так называемые сексуальные меньшинства к национальным, расовым или социальным совершенно некорректно».

Таким образом, Русская Православная Церковь настаивает на том, что гомосексуальное поведение является плодом личного выбора. Что же касается «гомосексуальных устремлений», то они квалифицируются как страсть, поддающаяся духовному врачеванию. Хотя в цитированных документах Церковь воздерживается от употребления термина «сексуальная ориентация», все же это понятие встречается в других официальных документах Московского Патриархата. Например, в заявлении Отдела внешних церковных связей от 18 ноября 2003 г. говорится о том, что создание протестантскими конфессиями обрядов церковного благословения однополых союзов может привести к опасным последствиям: «к гомосексуализму приобщаются люди с нормальной сексуальной ориентацией»<sup>28</sup>. В этой фразе очевидным образом содержится тезис о *нормальной* (то есть *гетеросексуальной*) и *ненормальной* (то есть *гомосексуальной*) половых ориентациях.

Также следует отметить, что, несмотря на зафиксированный в *Основах социальной концепции* призыв относиться «с пастырской ответственностью к людям, имеющим гомосексуальные наклонности», к настоящему времени Московским Патриархатом не создано ясной методики пастырской работы с такими людьми.

Жесткая позиция Русской Православной Церкви по проблеме гомосексуализма проявилась и в резонансных решениях о разрыве отношений с теми

---

<sup>27</sup> Документ опубликован на Официальном сайте Московского Патриархата по адресу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2270817.html>.

<sup>28</sup> Документ опубликован здесь: <http://www.mospat.ru/archive/nr311176.htm>.

конфессиями, где либо официально разрешено благословение однополых союзов, либо допускаются до пастырского служения открытые гомосексуалы. Так, в ноябре 2003 г. после рукоположения в епископский сан Джина Робинсона Отдел внешних церковных связей заявил о прекращении всех контактов с Епископальной Церковью США<sup>29</sup>. 27 декабря 2005 г. Священный Синод (*Журнал* № 100) также заявил о разрыве отношений с Церковью Швеции, которая приняла решение о благословении однополых союзов и создала для этого специальный обряд<sup>30</sup>.

Однако, несмотря на указанные официальные документы, остается нерешенной проблема последовательно богословского осмысления проблемы гомосексуализма. У русских православных богословов можно встретить лишь отдельные размышления на эту тему. Хотя эти размышления и не носят систематического характера, все же они могут служить ориентиром для дальнейшей разработки этой темы.

Например, важные мысли о феномене гомосексуальности есть в беседах митрополита Сурожского Антония. Владыка Антоний полагал, что «физиологического основания у гомосексуализма нет» и потому гомосексуальность следует считать «психологической расстроенностью», которая обусловлена, прежде всего, аномалиями семейного воспитания. Человек должен противостоять гомосексуальным влечениям. Если же «это влечение становится действием, то [человек] подлежит церковному наказанию и отлучению». При этом митрополит Антоний специально пояснял, что человек «осуждается не за влечение, а за действие; грех делается грехом не когда в тебе есть побуждение и ты с ним борешься, а тогда, когда ты ему поддаешься»<sup>31</sup>.

Попытку богословского ответа на этот вызов мы находим и в дневниках протопресвитера Александра Шмемана. Отец Александр настаивает на том, что с богословской точки зрения нет смысла вести спор о том, «естественен» гомосексуализм или «противоестественен». «Вопрос этот, может быть, вообще неприменим к “падшему естеству”, в котором – в том-то и все дело – все извращено, все в каком-то смысле стало “противоестественным”... Гомосексуализм только особенно трагическое проявление того “жала в плоть”, которое мучит по-разному, но каждого человека. В падшем мире ничего нельзя “нормализовать”, однако все можно спасти». Что касается вопроса о причинах гомосексуальности, отец Александр писал: «Мне ... кажется, что корень тут все-таки духовный: это – коренная двусмысленность всего в падшем творении, “удобопревратность”. Одна “ненормальность” порождает другую в этом мире кривых зеркал. В данном случае – ненормальность, падшесть семьи, падшесть самого образа пола, то есть отношений

---

<sup>29</sup> См. соответствующее заявление ОБЦС: <http://www.mospat.ru/archive/nr311176.htm>.

<sup>30</sup> См. Журналы заседания Св. Синода: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1501491.html>.

<sup>31</sup> Антоний, митрополит Сурожский. *Труды*. Москва 2002. С. 118–120.

между мужским и женским. Падшесть далее – материнства, падшесть в конце концов самой любви в телесном и, следовательно, половом ее выражении. На одном уровне гомосексуализм есть смесь страха и гордыни, на другом – эроса и автоэротизма. Не случайно общим у всех гомосексуалистов является эгоцентризм (не обязательно эгоизм), невероятная занятость собою, даже если эгоцентризм совмещается с предельным “любопытством” и видимой открытостью к жизни»<sup>32</sup>.

\* \* \*

Процессы, протекающие сегодня в западном христианстве, должны понудить нас более внимательно отнестись к проблеме гомосексуализма. То осмысление гомосексуальности, которое стало фактически общераспространенным в западном обществе, постепенно укрепляется и на постсоветском пространстве. Сегодня и в научной литературе (например, в России и в Украине), и в вузовских учебных пособиях, и даже, порой, в школьных учебниках уже присутствует мысль о равной нормативности гомо- и гетеросексуальной сексуальных ориентаций. При этом в обществе в постсоветских странах довольно распространенным остается и негативное отношение к гомосексуализму. Тем не менее, вполне очевидно, что влияние западной культуры будет менять эту ситуацию. И Церковь должна быть к этому готова.

На мой взгляд, сегодня Православная Церковь должна, во-первых, дать ясную богословскую оценку феномену гомосексуальности в свете новейших научных исследований, а, во-вторых, уделить особое внимание выработке концепции пастырского попечения о людях, склонных к гомосексуализму. В этом отношении нам могут помочь наработки католических ученых. Тем не менее, в поиске православного богословского осмысления феномена гомосексуальности мы должны стремиться к внимательному прочтению восточного святоотеческого наследия, которое содержит богатый материал для дальнейшего развития христианской антропологии.

---

<sup>32</sup> А., прот. Шмеман. *Дневники*. 1973–1983. Москва 2005. С. 391–395.

ANNA RAŻNY

## АНТИХРИСТИАНСКИЕ АСПЕКТЫ ГЛОБАЛИЗМА

Понятие глобализма появляется рядом с понятием глобализации во второй половине XX века, однако представляет собой отдельное явление – доктрину и одновременно идеологию политики, экономики и культуры в мировой перспективе. В области этих сфер он основывает ряд новых явлений ведущих не только к новому порядку мира и мировой власти, но и новой антропологии, формирующей нового человека и новый тип общества. Глобализация первоначально – согласно данному Рональдом Робертсоном истолкованию в книге *Globalization: Social Theory and Global Culture* – обозначала системный, всемирный экономический, политический и культурный процесс сближения, интеграции и унификации<sup>1</sup>. Однако она породила целый ряд более подробных процессов и поэтому некоторые её теоретики и исследователи, такие как Маршалл МакЛуан, Жан Бодрийяр, Сигизмунд Бауман, Джордж Ритцер, Ги Деборд говорят о разного типа глобализациях и их связях с глобализмом<sup>2</sup>. Большинство теоретиков подчеркивает, что глобализация мира имеет объективный характер и сама собой не представляет ни в полне положительных, ни в полне отрицательных процессов и тенденций. Она является результатом начавшейся во второй половине XX века интернационализации всех сфер жизни отдельных государств и обществ, стран и народов, которая стала возможной после победы США в холодной войне.

---

<sup>1</sup> R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London 1992. См: R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Schocken Books, London 1970; R. Robertson and William R. Garrett, *Religion and Global Order*, Paragon House, New York 1991.

<sup>2</sup> M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto 1962; J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przekł. S. Królak, Warszawa 2006; G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przekł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006; Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przekł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2009; Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, przekł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2009, G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, przekł. L. Stawowy, MUZA SA, Warszawa 2009.

В политическом и – главным образом – геополитическом плане этот процесс означает максимальное пространственное расширение однородного порядка: либерально-демократического, который считается теоретиками как глобализации, так и глобализма единственной системой организации общественной и индивидуальной жизни. Ему сопутствует становление США – благодаря стратегическому успеху НАТО – сверхдержавой, планетарным гегемоном. Именно с этим процессом связана концепция мирового правительства, идея мондиализма и доктрина нового мирового порядка. Некоторые теоретики глобализма подчеркивают, что победа стратегической политики не есть цивилизационная победа, потому что невозможным является равнение всего человечества на одну систему ценностей: либерально-демократическую. Тем более невозможным, что эта система является свидетельством секуляризации мира. Роберто де Маттеи в книге *La dittatura del relativismo*<sup>3</sup> пишет о реализуемой на практике программе секуляризации мира такими международными организациями как Лига Наций, позже ООН и ЮНЕСКО. Они стремились и стремятся к тому, чтобы отбросить в „едином мире” религиозную идентификацию. В течение XX века эти организации, реализовавшие программу объединения планеты и формирования мирового общества, изменили ценностный порядок современных цивилизаций, деградируя или вытесняя из него религиозно-метафизические ценности.

Историки и культуроведы подчеркивают, что идея мирового правительства выступала в большинстве мировых исторических цивилизаций. Однако она не получила в них характера силы противостоящей традиции и религии объединяемых народов. Как подчеркивает Фэликс Конэчны это была прежде всего идея расширения одной империи на всю планету<sup>4</sup>.

С конца XX века роль такой империи играют США. Это постиндустриальная и постмодернистическая империя, которая имеет новую структуру и новые формы контроля и правления: ядерное оружие, транснациональные корпорации и масс-медиа. Подробную характеристику новой империи осуществляющей концепцию объединения планеты и мировой власти представляет книга Майкла Хардта и Антонио Негри *Империя*<sup>5</sup>. Ее авторы подчеркивают, что инструментами постиндустриальной империи являются глобализация как процесс интеграции мира и глобализм как ее идейная доктрина. С Хардтом и Негри соглашается Александр Дугин, настаивая, что навязываемая „Империей” американская модель жизни и социально-политического устройства представляет модель постиндустриальной и постмодернистической эпохи.

---

<sup>3</sup> Перевод на польский язык: R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, przekł. P. Toboła-Pertkiewicz и E. Turlińska, Wyd. Prohibita, Warszawa 2009.

<sup>4</sup> F. Konieczny, *Cywilizacja żydowska*, Warszawa 1997.

<sup>5</sup> Перевод на польский язык: M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przekł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005.

„Роль США – по его мнению – в создании «Империи» двойственна. С одной стороны «Империя» создается США и основывается на их матрице. Этому способствует и то, что основы национальной политики США с момента основания точно совпадают с этой моделью, которая утверждается как нечто планетарное. Но «Империя» вместе с тем и преодолевает национальные американские рамки, выходя за пределы «классического империализма». США укрепляются как проект, расширяясь далеко за рамки национального государства. Америка перерастает Америку, становится планетарной. Весь мир становится глобальной Америкой»<sup>6</sup>.

Приняв представленную Хардтом и Негри характеристику новой империи и фундаментальную роль глобализации и глобализма в её утверждении, Дугин не соглашается с их отношением к ней и выдвинутой ими „позитивной” альтернативой. Главный вывод книги, что новой империи избежать нельзя, он считает фальшивым. Критически оценивает также указанные авторами методы противостояния её доктрине и идеологии.

„Методы борьбы против «Империи» Негри и Хардт представляют уж смешные: отказ от последних половых табу, креативная разработка эпатажных образов, пирсинг, ирокез, транссексуальные операции, культивация миграций, космополитизма, требование от «Империи» оплаты не труда, но просто существования каждого гражданина земли, а гражданами земли должно стать все «множество»»<sup>7</sup>.

Дугин правильно оценивает такую альтернативу, связывая ее с программой новых левых, таких как Жан Бодрийяр. Её опасность заключается в новой антропологии, которая не отличается от программной антропологии новой империи. В обоих случаях глобализация приводит к постепенной утрате национальной, культурной и религиозной идентичности. „О том, что проект «Империи» означает постепенную утрату этнической, социальной, культурной, расовой, религиозной идентичности, Негри и Хардт говорят вполне определенно. Но, по их мнению, «Империя» способствует этому процессу недостаточно быстро: «революционный проект» требует более ускоренного превращения «народов» и «наций» в количественное космополитическое большинство»<sup>8</sup>. Космополитическое общество это новое *множество*, в котором место идентичности занимает сознание глобального гражданства, существующего в планетарном антиметафизическом, антирелигиозном и антиаксиологическом пространстве без границ.

---

<sup>6</sup> А. Дугин, *Геополитика постмодерна. Времена новых империй*, АМФОРА, Санкт-Петербург 2007, с. 56–57.

<sup>7</sup> Ibidem, с. 58.

<sup>8</sup> Ibidem, с. 60–61.

„«Локальности», «особенности», «национальная, этническая, культурная самобытность» – все это – пишет Дугин – вежливо игнорируется либо рассматривается как фольклор, либо помещается в резервацию, либо, увы, подвергается прямому геноциду. «Империя» создается на пустом пространстве, в ее сеть включаются только те, кто ей же и постулируется. Иными словами, «Империя» не имеет дело с государствами и народами, она предварительно крошит их до качественного «множества», а потом включает их в потоки миграции»<sup>9</sup>.

В концепции Хардта – Негри человечество эпохи новой империи пытается уйти от ее власти, стремясь к *множеству*. Однако оно не видит, что *множество* также лишает его каждой формы автономии и суверенитета, заставляет отказаться от культурных, религиозных, аксиологических, а даже исторических корней. Оно подчеркивает лишь – в духе социального дарвинизма – его биологический потенциал: „Множество это биополитическая самоорганизация”<sup>10</sup>. Его будущее зависит от количества организационных экспериментов, отказывающихся от духовной или идейной цели. Таким образом космополитическое большинство является результатом эволюции „Империи”. Отбросив универсальные и абсолютные ценности, оно не уходит от ней, наоборот – продолжает ее, потому что имеет идентичный фундамент: антиаксиологический либерализм, применяющий в конце XX века характер антихристианского неолиберализма, благодаря которому мог возникнуть атеистический постмодернизм. Либерализм – сложившаяся в англосаксонской части Запада философия человека и общества, политики и экономики не несет в себе никаких эстетических, т.е. автономных и абсолютных, присущих христианству ценностей и поэтому не может предложить новой, отличающейся от „Империи”, универсальной модели жизнеустройства для всего человечества. Однако, выработке программы освобождения от ее власти препятствуют международные организации, к которым зачисляются в последнее время самые влиятельные. Дугин говорит о трех:

„Так сложились три основные мондиалистические организации, о самом существовании которых общественность Запада узнала лишь недавно. В отличие от официальных структур эти группы пользовались значительно большей свободой проектирования и исследований, так как они были освобождены от фиксированных и формальных процедур, регламентирующих деятельность комиссий ООН и т.д.

Первая – Совет по международным отношениям (Council Foreign Relations, сокращенно C.F.R.). Ее создателем был крупнейший американский банкир Морган. Эта неофициальная организация была занята выработкой американской стратегии в планетарном масштабе, причем конечной целью считалась полная унификация планеты и создание Мирового Правительства. (...)

<sup>9</sup> А. Дугин, *Геополитика постмодерна*, op. cit. С. 60.

<sup>10</sup> М. Hardt, А. Negri, op. cit., с. 431



В 1954 году была создана вторая мондиалистическая структура – *Бильдербергский клуб* или *Бильдербергская группа*. Она объединяла уже не только американских аналитиков, политиков, финансистов и интеллектуалов, но и их европейских коллег. (...)

В 1973 активистами Бильдербергской группы была создана третья важнейшая мондиалистическая структура – Трехсторонняя комиссия или Трилатераль (*Trilateral*). (...)

Она призвана объединить под эгидой США *три* «больших пространства», лидирующих в техническом развитии и рыночной экономике:

- 1) Американское пространство, включающее в себя Северную и Южную Америки
- 2) Европейское пространство
- 3) Тихоокеанское пространство, контролируемое Японией<sup>11</sup>.

Поклонники глобализации отождествляют ее с глобализмом и представляют как историческую необходимость интернационализации. Это понятие осмысляет глобальное значение основных проблем современности – общественных, цивилизационных, экономических. Во многих работах попытки их решения считаются достижением высокого уровня единства мира. По мнению апологетов глобализации и глобализма этот уровень единства мира означает зависимость каждой отдельной страны и её общества от мировых тенденций и процессов, среди которых очень важную роль сыграла информационная революция. Она изменила роль интеллекта и знаний, придав им – в связи с технологией – экономическое измерение. Информационная революция, соединяющая компьютер с телекоммуникационными сетями, преобразовала не только жизнь современного человека, но и взаимоотношения в мире. Она сжимает время и пространство, открывает границы, устанавливает и поддерживает контакты в любой точке земного шара. Символом информационной революции стал Интернет, благодаря которому глобальное общение стало возможным в режиме „реального времени”. Ее теоретиками она объясняется как объективный процесс, который стимулирует качественные изменения в глобальном пространстве, развитие взаимосвязанности отдельных людей или цивилизаций в целом. Приняв такой взгляд, можно его отнести к первой стадии развития Интернета, когда он был не только средством коммуникации, но и местом виртуального общения и виртуального отдыха пользователей. Позже он стал инструментом пропаганды и воздействия на массы, попав в зону влияния государства, а затем контроля власти.

Критики глобализации (и глобализма) говорят о негативном воздействии различных факторов международного значения – таких, как глобальные

---

<sup>11</sup> А. Дугин, *Основы геополитики. Геополитическое будущее России*, Москва 1997, с. 122–124.

экономические и политические связи, глобальная коммуникация и информационный обмен – на общественную и культурную действительность отдельных народов и стран. В этом плане критически оценивается самый мощный фактор глобализации – экономический, проявляющийся в наличии транснациональных корпораций, действующих одновременно во многих странах и использующих их условия – исторические и культурные – в своих интересах. Апологеты планетарной интеграции подчеркивают, что многие проблемы невозможно решить, а также адекватно оценить и изучить на уровне национального государства, т.е. на уровне отдельной страны и ее международных отношений с другими странами и поэтому новый тип мировой экономики и политики породил ряд важных международных организаций. К ним принадлежат: Международный валютный фонд (МВФ), Всемирный банк (ВБ), Всемирная торговая организация (ВТО), экономические структуры Европейского Союза. Однако бенефициантами их деятельности являются межнациональные, глобальные корпорации и организации.

На них похожи правовые и политические аспекты глобализации. Свидетельствует об этом сложная система межправительственных организаций, в рамках которых оформился комплекс международного права. Самую важную роль играют среди них: Организация объединенных наций (ООН), Организация по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), Совет Европы. Они принимают правовые акты обязательные для всех стран-участниц. Несоблюдение их влечет за собой политические, экономические и даже военные санкции. Это свидетельствует о том, что большинство стран мира передало значительную часть своих прежних полномочий международным организациям, теряя добровольно свой суверенитет.

Идентичный характер имеет апология и критика глобализма – идеологического фундамента „Империи”, построенного на философии неолиберализма и постмодернизма. Их интеллектуальные детерминанты видны в работах главных теоретиков глобализма: Карла Поппера, Жака Аттали, Фрэнсиса Фукуямы, Збигнева Бжезинского<sup>12</sup>. Концепция „открытого общества” Поппера, предлагающая вестернизацию мира, считается первым этапом формирования теории глобализма. Следующим можно определить выдвинутый Аттали тезис о планетарной интеграции осуществляемой представителями финансовой элиты, которую он называет «новыми кочевниками». Это предсказатели новой формы экономики и нового мирового порядка. Они – живут идеей либеральной свободы от всего и всех. Это подлинные граждане мира, лишенные моральных, национальных и культурных корней и норм. Теорию Аттали характеризует

---

<sup>12</sup> K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przekł. H. Kraheńska, PWN, Warszawa 1993; J. Attali, *Krótką historią przyszłości*, przekł. A. Molińska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008; F. Fukuyama, *Koniec historii*, przekł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996; Z. Brzeziński, *Wielka szachownica. Główne cele polityki amerykańskiej*, przekł. T. Wyżyński, Warszawa 1998.

отсутствие универсальной аксиологии, религии и традиции, главным образом – христианской.

Подобный характер имеет, представлена Фукуямой, идея распространения в мире американской демократии, американского капитализма и американского образа жизни, построенных на идеях либерализма. Как подчеркивает Фукуяма, надо сделать все, чтобы любыми средствами способствовать их экстраполяции на всю нашу планету, т.е. глобализировать их. *Конец истории* – это конец аксиологии. Прежде всего – универсальных христианских норм в области международных связей. Любые средства в политике означают, что все в ней дозволено. Наиболее ярким примером того является концепция глобализма Бжезинского, содержащая новый элемент – агрессивность. В этой концепции мир является „великой шахматной доской”, на которой продолжается борьба сверхдержавы – США – за мировое господство. Бжезинский говорит о бесконечном будущем США в рамках нового порядка мира. В роли главных „агентов влияния” этого порядка он мыслит транснациональные корпорации, сформированные финансовой олигархией. Они должны превратить мир в единую финансово-экономическую и культурную структуру, в центре которой станут США с наднациональным финансовоолигархическим правительством.

Все эти проекты отрицают не только христианство как религию, но и христианские ценности, имеющие универсальный – объективный и абсолютный характер. Однако лишь некоторые исследователи обращают внимание на этот факт. В Польше принадлежат к ним философ-неотомист Мечислав Кромпец и его наследники из Люблинского католического университета им. Иоанна Павла II<sup>13</sup>. В России – А. Панарин и его ученики<sup>14</sup>. Все они подчеркивают, что самую важную роль в этом отрицании сыграла присущая глобализации и глобализму либеральная концепция свободы. Либерализм, подобно революционным и постреволюционным идеологиям, сводит свободу к внешним условиям жизни, к политическому и общественному её режиму. Связывает её с благом отрицающим высшее онтологическое призвание человека и одновременно его ответственность – в христианской концепции – неотделимую от свободы.

Христианство – в противовес либерализму – относится к обществу как к организму. В католической концепции общественный организм складывается из множества судеб и институтов, зависимых друг от друга, опирающихся на определённую традицию и обычаи. Его нельзя механически изменять, не обращая внимания на его особенности, специфику, как духовную, так и материальную. Его нельзя также сконструировать, потому что он развивается

---

<sup>13</sup> Vide: M. Krapiec, *Dziela. O ludzką politykę*, t. XVII, Red. Wydawnictw KUL, Lublin 1998.

<sup>14</sup> Vide: А. Панарин, *Искушение глобализмом*, Изд. Эксмо-Пресс, Москва 2001, А. Панарин, *Православная цивилизация в глобальном мире*, Алгоритм, Москва 2002.

в результате эволюции всей системы собственных инситутов, которые не могут быть заимствованы извне.

Либерализм глобализма отбрасывает органическую концепцию общества и выступающую рядом с ней идею коллективной стратегии спасения, согласно которой путь к духовному совершенствованию это участие в создании общего дела, защита общей земли, общей культуры и традиции. Это соучастие и солидаризм, для которых нет места в либерализме глобализма, создающего анонимное, индифферентное космополитическое общество.

Христианство провозглашает духовное и онтическое равенство всех людей как гарантию их автономии и субъективности. Выступает против либеральной концепции элиты как творческого привилегированного меньшинства, освобождённого от всякой ответственности перед общественным большинством – экономическими и культурными низами. Согласно католическому социальному учению, народ, общество рассматриваются как одна семья, о которой заботятся все, но обязательно государственные органы. О согражданах они должны заботиться как о членах семьи, а не сотрудниках бизнес-корпорации. Власти должны способствовать свободе, экономическому благополучию, духовному развитию и обеспечению достойного им уровня жизни.

Христианство выдвигает перед обществом и его властью невысказанную в либеральных концепциях задачу создания предварительных условий для творческого, духовного самосовершенствования всех членов общества. Либерализм провозглашает всевласть законов рынка над обществом, которую христианство отвергает. В концепциях христианства рынок должен восприниматься как инструмент реализации определённых общественных потребностей. Рынок не может играть роли безусловного принципа правящего всей жизнью. Христианство защищает человека и общество от подчинения их „рыночной эффективности” и скомпрометированной уже эффективности волшебной руки рынка.

Отношение глобализма к христианству и христианским ценностям принимает особый вид в области культуры, которая с помощью постмодернизма формирует новое сознание современного человека. В этом процессе главную роль сыграли французские постмодернисты – Ж. Лиотар, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр – которые направили свои усилия на разрушение («деконструкцию») универсалистских идеалов христианской Европы – истины, добра, красоты, равенства, братства, справедливости и т.п. и провозгласили свои идеалы, направленные на жизнь в настоящем – антиметафизическом и антихристианском. Его избранниками являются наиболее приспособленные. Противопоставление настоящего – будущему, прагматического реализма – утопиям, приспособленных – неприспособленным и неустроенным – вот интенции постмодернистского сознания. Глобализм выступает как противопоставление достигнутого высшей мобильности меньшинства инертному большинству, связанному «чертой

оседлости». Сегодня быть элитой – значит быть кочевником – о котором говорит Ж. Аттали – не признающим «местных» ограничений и кодексов.

Главные идеи глобализма, деградирующие и уничтожающие христианские ценности, вводят в общество хаос и пессимизм, увеличивают моральное и общественное зло, делают жизнь бессмысленной и безнадежной, прогнозируют конец новой эры.

Христианские ценности определили характер, не только новой эры, но также среднековья, став религиозным, этическим, культурным, и политическим фундаментом Европы. Они сыграли важную роль в ее развитии, хотя их теория возникла только в первой половине XX века. Теория ценностей сформировалась благодаря работам Макса Шелера, Рудольфа Лотце, Эдмунда Гуссерля и других философов, занимающихся проблемой значимости объекта в отношении к целям, стремлениям и потребностям человека. Они определили в философии направление противостоящее этическому натурализму и релятивизму, которых разрушительная сила проявилась главным образом в философии Людовика Фейербаха, Фридриха Ницше и марксизме, а затем в либерализме и постмодернизме. Полную основу для характеристики христианских ценностей создали Шелер и Дитрих фон Гильдебранд. Шелер, учениками которого были: Эдита Штайн и Кароль Войтыла, выдвинул тезис об априорном и объективном характере ценностей, как „самоценных в непосредственном созерцании», не сводимых ни к чувственному, ни к рациональному познанию в традиционном смысле слова, и, следовательно, независимых от субъекта. Именно эти атрибуты являются самыми важными в дискурсе о моральных христианских ценностях. Гильдебранд придал христианским ценностям исторический оттенок, выступая в основанном им журнале “*Der christliche ständestaat*” против тоталитаризма и отстаивая идею единства западноевропейской христианской культуры.

В развитой им в 40–50-х гг. 20 в. концепции этики Гильдебранд продолжал традицию материальной этики ценностей Шелера, подчеркивая, что ценность есть изначальная, не сводимая ни к чему иному данность, а духовные ценности – моральные и религиозные – присущи только человеку.

До возникновения теории ценностей христианские ценности обозначали огромный духовный опыт опирающийся на евангельские заповеди. Его наиболее убедительным свидетельством являются – с самого начала до сих пор – философия, главным образом онтология и этика, модель общества, культура и политика. Все они создали определенный статус человека, общества и народа, а также формулу их поведения, называемую часто христианской цивилизацией, *Uniuersum Christianum*. В *Uniuersum Christianum* – согласно концепции цивилизации Арнольда Тойнби – цивилизационной морфологией и мировоззренческой основой являются христианские ценности. С точки зрения теории Кристофера Доусона, представляющей религию как источник культуры и стимул

её изменений, христианские ценности являются гарантией её жизненности. Следует припомнить, что, по мнению Доусона, культура не может сохранять своё существование без религии и что единственный выход из духовного кризиса заключается лишь в обращении к этому вечному источнику культурного творчества.

В рамках христианской цивилизации появляется человек новой эры и общество новой эры. Они отличаются уникальным онтологическим, эпистемологическим и аксиологическим сформированием, в котором самую важную роль играют такие философские, этические, общественные ценности как, с одной стороны – свобода и ответственность личности, персонализм, солидаризм – с другой равенство людей и принцип общего блага (*bonum commune*), которого полную концепцию предложил святой Фома. Они воспринимаются как христианские ценности, направляющие бытие как отдельного человека, так и общества и одновременно народа к Трансценденции. Благодаря им – подчеркивают представители антропологического персонализма всех ветвей, в том числе французской (Франсуа Мунье, Габриель Марсель, Поль Рикэр, Морис Недонсель) и польской (Кароль Войтыла, Йосиф Тишнер) – возникла *Всеобщая декларация прав человека*, принята резолюцией 217 Генеральной Ассамблеи ООН 10 декабря 1948 года. Стоит процитировать три первые статьи *Декларации*, вытекающие из христианских ценностей: т.е. персонализма, свободы человека и его ответственности, принципа братства и солидаризма, *bonum commune*.

### „Статья 1

Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства.

### Статья 2

Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как-то в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения.

Кроме того, не должно проводиться никакого различия на основе политического, правового или международного статуса страны или территории, к которой человек принадлежит, независимо от того, является ли эта территория независимой, подопечной, самоуправляющейся или как-либо иначе ограниченной в своем суверенитете.

### Статья 3

Каждый человек имеет право на жизнь, на свободу и на личную неприкосновенность”<sup>15</sup>.

Целая декларация основана христианских ценностях – доказывает в своих работах посвящённых личности в обществе – Мечыслав Кромпец.

Христианские ценности – подчеркивают аксиологи – нельзя ни воспринимать, ни руководствоваться ими поодиночке, как это делают теоретики глобализации и глобализма и действующие глобальные организации<sup>16</sup>. Христианские ценности создают фундамент т.н. интегральной морали, противоположной селективной и аскетической морали. Совокупность христианских ценностей системна по своей природе и по генезису. Она образует принцип абсолютно-го императива, неведомого ни язычеству, ни иным, так называемым, мировым религиям. Это принцип любви – гарантия не только персонализма, свободы, солидарности, равенства, общего блага, но и самой человеческой личности. Именно этот принцип составляет – по словам святого Августина – различие между сынами Божиими и сынами дьявола. Практическое воплощение этого принципа проявляется в межличностных связях, детерминирующих межнациональные и межобщественные формы отношения и коммуникации. Одной из них является диалог, осуществляемый вне философии диалога, которая является лишь его вербальной концепцией.

Институционализация христианских ценностей всегда осуществлялась не на уровне государства (созданного людьми), а на уровне отдельных людей. Именно на этом уровне христианские ценности – как уникальная система – придают христианский облик цивилизации, причём некоторые теоретики – т.е. Феликс Конэнчи и его наследники – выделяют в ней две разновидности: латинскую и византийскую. Здесь надо подчеркнуть, что во многих современных теориях цивилизации нет места для религиозного её компонента. Причиной того является – с одной стороны – новая идеологизация науки и её подчинение политической корректности как инструмента глобализма, с другой – диктатура релятивизма, как называет уход от ценностей в науке итальянский учёный, Роберто де Маттеи<sup>17</sup>.

В исследовании воздействия христианских ценностей на цивилизационные начала важную роль играет проблема их индивидуальной идентификации и восприятия как многоипостасного единства. На уровне концепции цивилиза-

---

<sup>15</sup> *Всеобщая декларация прав человека*, <http://webcache.googleusercontent.com/search?hl=ru&q=cache...>, 2013-01-19.

<sup>16</sup> Vide: W. Strózewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.

<sup>17</sup> R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, op. cit.

ции они принимают роль стандартов человеческого поведения обусловленного одними и теми же обстоятельствами.

Однако здесь возникает вопрос о характере ценностей и о том, может ли понятие ценности стать понятием стандарта. Ведь это последнее не получает значения онтологического и аксиологического термина потому, что оно не обладает конкретным семантическим смыслом. В процессах глобализации христианский вектор вытесняется, изгоняется из мировых цивилизаций на уровне – главным образом – идеи и соответствующих им понятий. Насильственно – с помощью разного типа санкций – трансформируется сама цивилизационная структура мира. Уничтожаются в её коде имманентные гены христианства. Кризис мира это кризис новой цивилизации, её болезнь. Христианские ценности не подвергаются тлению, потому что они – как утверждал Шелер – априорны и объективны.

Болезнь цивилизации созданной глобализмом угрожает выросшим на христианских ценностях межличностным, межобщественным и межнациональным отношениям. В последнее время эта болезнь принимает характер цивилизации смерти, о которой говорил папа Иоанн Павел II. Её проявления имеют разный характер: это не только несправедливые войны, превентивные войны, разного типа террор – милитарный, политический, экономический, культурный – это также аборт, эвтаназия, разрушение семьи, порнография, партнёрские, внебрачные связи, однополые союзы. Христианские теоретики и деятели выступают против них, защищая человеческую жизнь и человеческое достоинство, развивая христианскую цивилизацию.

Борьба с ними это контрреволюция на фундаменте христианских ценностей, попытка ввести в жизнь современного человека рождающихся, благодаря им, двух ценностей: морального порядка и метафизической надежды<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Vide: P. de Olivera, *Rewolucja i kontrrewolucja*, przekł. S. Olejniczak, Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej, Kraków 2007.



URSZULA CIERNIAK

## СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КАРНАВАЛ? ПОКОЛЕНИЕ РУНЕТА И РПЦ

Кто мог подумать, что когда-нибудь осуществится предсказание Владимира Одоевского, сделанное в 1837 году в его фантастическом романе «4338-й год» о том, что «между знакомыми домами устроены магнетические телеграфы, посредством которых живущие на далеком расстоянии разговаривают друг с другом», а также о «домашних газетах», издающихся «во многих домах, особенно между теми, которые имеют большие знакомства»: этими газетами «заменяется обыкновенная переписка», в них «помещаются обыкновенно известие о здоровье или болезни хозяев и другие домашние новости, потом разные мысли, замечания, небольшие изобретения, а также и приглашения, когда же бывает зов на обед, то и *le menu*»<sup>1</sup>.

Не надо было ждать второй тысячи с лишним лет, со времен Одоевского, хватило неполных двухсот для того, чтобы людей совершенно перестали удивлять и «магнитные телеграфы» и быстро распространяющиеся газеты с замечаниями, мыслями отдельных лиц, не говоря уже о приглашениях, которые можно сегодня одновременно разослать не одному человеку, а тысячам людей и подорвать их не на обед, а на митинг или протест. Появился Интернет, а вместе с ним социальные сети, без которых молодое поколение не умеет функционировать.

На Западе среди них ведущую роль играет фейсбук. Достаточно привлечь некоторые данные относящиеся к фейсбуку в начале 2012 года. В марте суточная активная аудитория фейсбука составила 526 миллионов человек. В среднем около 500 млн человек в месяц используют мобильное приложение Facebook. Каждый день в социальной сети пользователи оставляют 3,2 миллиарда «лайков» и комментариев, публикуют также 300 миллионов фотографий. На сайте зафиксировано 125 миллиардов «дружеских связей» (на 31 декабря 2011 г. было 100 млрд). На дружественных связях зарабатывают рекламодатели. Доходы

---

<sup>1</sup> [http://az.lib.ru/o/odoewskij\\_w\\_f/text\\_0490.shtml](http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml), доступ 21.02.2013.

компании в I кв. 2012 составили 1 миллиард 58 миллионов долларов, что на 6,5% меньше предыдущего квартала. Получается, на каждом пользователе фейсбука компания заработала чуть больше доллара за квартал. Однако в общем реклама принесла 872 \$ миллиона прибыли. В 2008 году появилась русскоязычная версия сети, которая, однако, не завоевала рынка социальных сетей. По числу российских потребителей её опережает сеть «ВКонтакте», созданная по образцу фейсбука российскими информатиками в октябре 2006 года. Несмотря на то, что эта соцсеть копирует как идею фейсбука, так и его дизайн, она намного популярнее западной сети. По данным на март 2012 года в сети «ВКонтакте» зарегистрировано 164 020 000 пользователей<sup>2</sup>, а на сегодняшний день их число увеличилось до 170 миллионов, при чем ежедневная аудитория «ВКонтакте», составляет более 38 миллионов человек, что превышает посещаемость её главного конкурента в России, второй по величине в России социальной сети «Одноклассники». По данным собственной статистики сайта на март 2012 года в сети «Одноклассники» зарегистрировано более 135 миллионов пользователей. Посещаемость сайта определяется на около 30 млн. посетителей в сутки<sup>3</sup>.

Социологи отмечают, что вместе с Интернетом и его новыми возможностями появилось новое поколение, которое можно назвать людьми социальных сетей. Человек социальных сетей постоянно коммуницирует с другими, общение для него становится интенсивным и постоянным. Все это ведет к тому, что жизнь общества в целом ускоряется. «При помощи интернета люди становятся более информированными, они хотят знать правду»<sup>4</sup>. Одновременно человек социальных сетей функционирует почти без никаких ограничений – временных, пространственных, возрастных, даже нравственно – этических. Зона его частной жизни сужается, он без задержки доводит до общего сведения те сферы жизни, которые раньше считались для него частными и оставленными лишь для узкого круга родственников и знакомых<sup>5</sup>.

Некоторые подчеркивают, что социальные сети могут использоваться в будущем для того, чтобы сконцентрировать протестные силы и организовать «сетевые революции». Некоторые открыто предостерегают перед возможностью организовать революцию с помощью Интернета. Как католическому Костелу, так и Русской Православной Церкви приходилось высказать свое мнение на тему значения интернет-информации и социальных сетей.

На десятилетие Рунета патриарх Алексий II, поздравляя российское интернет – сообщество, сказал: «Современные коммуникационно-информационные

---

<sup>2</sup> <http://vk-vkontakte.com/topic.php?t=3>.

<sup>3</sup> <http://yamobi.ru/services/odnoklassniki.html>.

<sup>4</sup> А. Логиновска, *Поколение Фейсбук*, источник: [http://egzt.ru/frontpage/frontpage\\_15.html?rowID=15](http://egzt.ru/frontpage/frontpage_15.html?rowID=15).

<sup>5</sup> *Ibidem*.

технологии открывают сегодня небывалые доселе перспективы проповеди о Христе, воистину даже до края земли [...]. К сожалению, следует отметить, что в нашем обществе все еще находят себе место силы, разрушающие основы нравственности и семьи, культурные и национальные традиции, разжигающие межрелигиозную и этническую вражду... Пропаганда насилия и жестокости, непроверенная или заведомо лживая информация – все это можно встретить на бесчисленных интернет-сайтах»<sup>6</sup>. Шесть лет спустя, в декабре 2011 года патриарх Кирилл, выразил опасение, что безусловное доверие информации в социальных сетях делает россиян «особенно уязвимыми для манипулирования их сознанием». Российский иерарх обратил также внимание на то, что духовное возрождение в России происходит в условиях «моральной деградации некоторых слоев общества», а жизнь народа распадается на «множество непересекающихся миров».

Глава РПЦ считает, что одним из ярких проявлений этого процесса является массовый уход молодежи в виртуальное пространство. «Наивное доверие нынешнего человека к информации, выложенной в социальных сетях, вкупе с нравственной дезориентированностью и утратой базисных ценностей, делают наших современников особенно уязвимыми для манипулирования их сознанием»<sup>7</sup>, – заявил патриарх. По его мнению, в результате этих процессов происходит разобщение семей, в которых дети спешат уйти от родителей, родители живут работой, а пожилое поколение не пользуется заслуженным авторитетом<sup>8</sup>.

Несмотря на негативное влияние Интернета, РПЦ расширяет просветительскую работу в Рунете – российском виртуальном пространстве<sup>9</sup>. Итак в социальных сетях «ВКонтакте», «Одноклассники», «Живой журнал» и других, созданы молодежные группы «Вера и дело», общей численностью более 20 тысяч участников, сообщил Патриарх. Легко заметить, что на фоне раньше нами упомянутых данных, относящихся к численности пользователей социальных сетей Рунета, цифры названные Патриархом не слишком впечатляют, тем более, что и молодое поколение российского Рунета борьбу с традиционными ценностями ведет разными способами, используя разнообразные методы

---

<sup>6</sup> Патриарх Московский и Всея Руси Алексий II поздравил российское интернет-сообщество с 10-летним юбилеем Рунета, <http://www.10ru.ru/press/pr/print273.html>.

<sup>7</sup> Патриарх Кирилл, *Социальные сети делают россиян особенно уязвимыми для манипуляции их сознанием*, <http://grani.ru/Society/Religion/m.194383.html>.

<sup>8</sup> Патриарх Кирилл наехал на рунет, <http://internetua.com/patriarh-kirill-naehal-na-runet>.

<sup>9</sup> Российские социальные сети вместе с русскоязычными или российско-ориентированными сайтами, в том числе также и серверами в доменах рф, su, ru, am, az, by, ge, kg, kz, md, ua, укр, uz и другие похожие во всех доменах Интернета составляют виртуальную структуру функционирующую под названием Рунета.

и средства, копируя как западные антихристианские взгляды, так и создавая свои – «отечественные».

В 2009 году администраторы нескольких атеистических сайтов учредили орган общественной самодеятельности «Совет атеистов Рунета». В «Совете» этот вошли пять атеистических сайтов, и в качестве наблюдателей. Потом к нему присоединились представители «Круга языческой традиции» и политического движения «Свободные радикалы», выступающих за легализацию проституции, порнографии и эвтаназии. Главными целями новой структуры были названы координация работы всех атеистических интернет-ресурсов и «борьба с клерикализмом во всех сферах общественно-политической жизни». В одном из заявлений «Совета» можно прочесть: «Совет атеистов Рунета заявляет, что в рамках существующих прав и свобод граждане России имеют право на «богохульство» в связи с тем, что субъект такого оскорбления не существует, и, следовательно, самого события такого оскорбления не может быть. Совет атеистов Рунета настаивает на своем праве, равно как и праве общественных и политических организаций, средств массовой информации и граждан, критиковать любые религиозные организации, в том числе и РПЦ-МП, поскольку такая критика является нормальным элементом любого здорового общества»<sup>10</sup>. На главной странице сайта «Совета» светит ярко выраженная мысль: «Бога нет: Если Бога нет кто поможет брошенным чадам – МЫ!».

Под лозунгами свободы и полового раскрепощения идет в Рунете беспощадная борьба с православной религиозностью, а для увеличения ее привлекательности устраиваются выступления называемые перформансами, инсталляциями. На такие мероприятия приглашается часто научная публика, репортеры, журналисты или блоггеры, благодаря чему материалы мероприятий быстро попадают в Рунет в виде фотографий или видео-роликов. Таким способом даже немногочисленные акции, о которых слышало или, в которых участвовало очень ограниченное количество людей разглашаются в виртуальном пространстве и начинают жить своей жизнью, сосредоточивая публику в несколько десятков раз большую, чем это было в реальности. Рунет позволяет с одной стороны сообщать массовому потребителю о происшедшем, но также, для среднего русского, ради запланированного эффекта и пропагандистских целей, может он нагибать действительность.

Так было в 2008 году с группой «Война», которая, под предлогом политической акции, направленной против начинающего карьеру Медведеву занялась публично групповым сексом в Биологическом музее. В Рунете мероприятие было заявлено как арт-ритуал вокруг тотема-медведя. Затем группа поместила все визуальные материалы относившиеся к этой «акции» в Интернете, получив

---

<sup>10</sup> <http://sovet.ateist.ru/>.

просмотр их тысячами людей. Это был результат, которого никак не могли бы достигнуть созывая зрителей-участников на акцию в музей. В 2011 году, организовав акцию «Лобзай мусора», которой целью было «зацеловывать» женщин полицейских, группа «Война» объявила, что для нее „одним из ключевых вопросов является сексуальное раскрепощение женщин в России, так как именно телесное высвобождение способствует движению гражданского общества в сторону свободы, гугла, ютуба, твиттера, фейсбука и следующей за всеми ними немедленной революции”<sup>11</sup>.

В Рунете с одной стороны высмеиваются традиционные христианские ценности и положительные действия Российской Православной Церкви, с другой систематически озвучиваются всевозможные ситуации и происшествия, способствующие уменьшению авторитета самого руководства Церкви.

В июле 2009 года в Севастополе прошли православно-патриотические мероприятия, в которых, в частности, принимала участие команда байкеров «Ночные волки». Поддержать неформалов приехал премьер-министр Владимир Путин, который вручил руководителю клуба Александру Залдостанову российский флаг. Севастопольские мероприятия заранее получили благословение Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Это было еще в мае 2009 года, во время III Всемирного русского народного собора (ВРНС) в Москве. По утверждениям лидера байкеров, шоу в Севастополе планировался в честь 65-летия освобождения города русской славы от немецко-фашистских оккупантов<sup>12</sup>. Все указывало на то, что севастопольское мероприятие будет патриотически-религиозной встречей.

В Севастополе среди участников митинга байкеров оказались те, чье понимание религиозности и религиозной символики сильно не совпадало с ортодоксальным. Рунет быстроzareагировал на это событие, используя снимки из съезда этих «поломников XXI века» (как их назвал протоиерей Андрей Кураев) для насмешек и над религией, и над самим патриархом, при чем были использованы как реальные фотографии, так и фотомонтаж. Таким образом на снимках-фотомонтажах патриарх появился рядом с обнаженными до пояса женщинами с грудями покрытыми татуажом. В свою очередь, на настоящих фотографиях байкерской колонны появлялись голые женщины в сопровождении религиозных атрибутов. Среди снимков особенно выделялась фотография обнаженной до пояса молодой женщины сидящей на мотоцикле позади водителя, обхватив его ногами, за которой виден укрепленный стяг со Спасом Нерукотворным.

---

<sup>11</sup> *Арт-группа «Война» целует милиционеров*, «Сибирское агентство новостей», <http://fed.sibnovosti.ru/society/138078-art-gruppa-voyna-tseluet-militsionerov-video>.

<sup>12</sup> *Патриарх Кирилл и Всемирный русский народный собор предложили решения для самых насущных проблем российского общества*, «Русский обозреватель», 25.05.2009, <http://www.rus-obr.ru/days/3028>.

Некоторые в севастопольском зрелище увидели четко запланированную дискредитацию Церкви, православия и самого патриарха, что подчеркивали заглавия под снимками: *Хоругви с проститутками? Кирилл благословил!*<sup>13</sup>.



*Хоругви с проститутками? Кирилл благословил!*



Источник: <http://russview.ru/religions/266-kirill-blagoslovil-toples.html>

Для того, чтобы попасть под бич критики необязательно благославлять молодежные мероприятия. В очередной раз патриарх стал мишенью атак своих противников в связи со снимком помещенным 3.07.2009 года на официальном сайте Московского Патриархата. Кто-то доходчивый увидел на руке патриарха дорогие часы французской фирмы Vreguet. Видимо под давлением критики кто-то, при помощи фотошопа, «убрал» с руки патриарха дорогие часы, однако забыл ликвидировать их отражение на блестящем столе<sup>14</sup>. Немедленно Рунет среагировал помещением соответствующих снимков с комментариями «Зафотошопили!».

Дело с часами на этом не кончилось. В 2012 году патриарх стал победителем антиноминации «Чудовщина года, или руки по локоть в чудесах» и за «непорочное исчезновение часов», ему была присуждена награда «Серебряная калоша», о чем объявила Ксения Собчак во время торжеств на телевидении организованных по случаю вручения этой «награды», а представитель фирмы Vreguet поблагодарил Патриарха за рекламу продуктов фирмы и предложил ему стать ее рекламным лицом<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Объяснение как это произошло см. Протоиерей Владимир Вигилянский, *Что это было? Весеннее антихристианское обострение. Из записной книжки*, Москва 2012, с. 128–139.

<sup>14</sup> Патриарх в разговоре с журналистом Владимиром Соловьевым в апреле 2012 года утверждал, что не носил этих часов: *Патриарху Кириллу присудили антипремию «Серебряная калоша»*, «Newsru.com», 22.06.2012, <http://www.newsru.com/russia/19jun2012/kalosh.html>.

<sup>15</sup> *Серебрянная калоша 2012. Вручение*, источник: [http://www.youtube.com/watch?v=iGl\\_ErNx7vM](http://www.youtube.com/watch?v=iGl_ErNx7vM)



Зафотошопили!



источник: <http://foto.mail.ru/mail/ramoh2/2893>

Церемонию вручения «Серебрянной калоши» можно было смотреть в Рунете в прямом эфире. С музыкальной пародией на патриарха выступил актер, сыгравший роль протоиерея Всеволода Чаплина, танцующего с хором монашек в одеждах похожих на католические мантии. Всеволод Чаплин, как глава Синодального отдела РПЦ по взаимоотношениям Церкви и общества, стал вторым лицом особенно «любимым» блоггерами, выступающими с критикой Церкви. Карикатуры протоиерея очень популярны. Бывает так, что они появляются в одном и том же виде, а лишь с незначительно измененной атрибутикой. Особенно часто атакуют Чаплина геи и феминистки<sup>16</sup>, а протоиерей представляется ими ярким противником как сексуальных меньшинств, так и свободы женщин.

В Рунете пиар вокруг реально организованных акций несомненно так важен как и самые акции. Тем более, что, благодаря, технике легко совершенствовать и пополнять все, чего не удалось довести до конца в реальности. Показал это случай панк-феминисток группы Pussy Riot, которая замахнулась спеть панк-молебен Богородице у главного алтаря Храма Христа Спасителя в Москве. 21 февраля 2012 года скупо одетые и замаскированные феминистки с богохульной песней станцевали под главным алтарем и спели песню *Богородица Путина прогони*. Это не была их первая акция в церкви, раньше 19 апреля они выступили похожим образом в Богоявленской церкви. Акция в Храме Христа Спасителя получила чрезвычайно широкий общественный резонанс, потому что ее организаторы позаботились о том, чтобы их художественная программа, из-за вмешательства церковных служб недопетая и неокончена в самом храме наконец получила законченный вид. Поэтому первоначальная запись панк-молебна была усовершенствована при помощи добавленного к ней музыкального пласта. На сайте группы помещено также распечатанные слова песни, которая

<sup>16</sup> Карикатуры с изображениями представителей Церкви и высмеивающие пороки Церкви составляют отдельный обширный материал для анализа отношения к Церкви в Рунете. Однако из-за количества этого материала в данной статье он может быть лишь упомянут.

в самом храме была мало понятна в шуме, вызванном столкновением с охраной церкви. Все исправленное Pussy Riot поместили на своем сайте в Рунете.



источник: [http://images.yandex.ru/#!/yandsearch?source=psearch&text=Карикатуры Чаплина Протоиерея&noreask](http://images.yandex.ru/#!/yandsearch?source=psearch&text=Карикатуры+Чаплина+Протоиерея&noreask)

На реакцию, на которую рассчитывали участницы скандальной группы не надо было долго ждать. «Дьявол с Богом борется, а поле битвы сердца людей». Эти слова Достоевского неоднократно звучали в ходе полемики вызванных тем, что произошло в Храме Христа Спасителя. Некоторых сильно возмутила живая, и часто очень одобрительная, реакция россиян в чате, провоцирующая к мнениям, что в российском обществе нет уже ничего положительного – ни чести ни достоинства<sup>17</sup>.

На самом деле как Русская Православная Церковь, так и православные верующие резко отреагировали на дерзость Pussy Riot, организовав, кроме передач и диспутов в открытом эфире, также молитвенные стояния и протесты на улицах. Примером такого протеста может служить молитвенное стояние, которое произошло 22 апреля 2012 года у Храма Христа Спасителя и совокупило больше ста тысяч людей, возмущенных как богохульством Pussy Riot, так и высказываниями их любителей и поклонников их искусства. Стояние было важным актом поддержки РПЦ верующими и доказательством отрицания взглядов защитников трех молодых участниц панк-молебна, заключенных после их перформанса в СИЗО и ожидающих приговора. Толпа народу стоявшего у Храма Христа Спа-

<sup>17</sup> Высказывание председателя православного общества Радонеж Евгения Никифорова в прямом эфире во время передачи *Специальный корреспондент* 24 апреля 2012 года.



сителя была доказательством того, что границы обыкновенной общественной толерантности были перешагнуты.

На тему Pussy Riot от имени Церкви высказался протоиерей Всеволод Чаплин. Иерарх заметил, что скандал вокруг Pussy Riot напомнил ему о 20-х-30-х годах XX века, «когда все эти комсомольцы наряжались в богослужебные облачения, ломали иконы, громили храмы, и такого же типа карикатуры появлялись, как сейчас в некоторых блогах. Это был наш Холокост – утверждал Чаплин. А сейчас его пытаются повторить»<sup>18</sup>. Диакон Андрей Кураев признал действия Pussy Riot ребяческой шалостью, за что участницы панк-выступления похвалили его на своем сайте: «Надо сказать, что порадовал отец Кураев – он заявил, что нас надо ущипнуть за бок и накормить блинами»<sup>19</sup>.

Сам патриарх Кирилл долго молчал, объясняя свой шаг тем, что ждет официального приговора для девушек со стороны суда. Однако в официальном *Обращении к будущему президенту России*, которое было принято Патриаршим советом по культуре, на следующий день после происшествий в Храме Христа Спасителя появились грустные слова о «кризисе культуры в России», который «размывает ценностный базис жизни нации [...], лишает народ будущего»<sup>20</sup>. Говорилось и о том, что «Свобода без нравственности превращается в произвол. Не может быть успешным народ, „сознание которого формируется безнравственными шоу, порнографией, героизацией преступности, примерами развязного поведения, возводимого в норму». Обращение не обошло молчанием и ситуации в политике: «Честность должна стать нормой и в политике, и в экономике, и в личном поведении людей. Ведь перед Богом не удастся скрыть никакие безнравственные поступки. Это касается как чиновников и бизнесменов, так и каждого гражданина нашей страны. Нельзя в воскресенье ставить свечку в храме, а в понедельник брать взятку»<sup>21</sup>.

В очередной раз патриарх высказался о происшедшем в Храме Христа Спасителя лишь в марте, называя поведение участниц мнимого «панк-молебна» кощунством и глумлением над святыней, призвал не оправдывать их поступка и не представлять его как забавной шутки, как делают это некоторые люди: «[...] потому призываю вас усилить молитвы о стране и о народе нашем, ибо нет у нас будущего, если перед святынями великими мы начинаем глумиться и если это глумление кому-то ложится на душу как некая доблесть, как некое правильное выражение политического протеста, как некое уместное действие или как

---

<sup>18</sup> [http://www.vedomosti.ru/politics/news/2236639/chaplin\\_rasskazal\\_o\\_zhalobe\\_odnoj\\_iz\\_pussy\\_riot\\_na](http://www.vedomosti.ru/politics/news/2236639/chaplin_rasskazal_o_zhalobe_odnoj_iz_pussy_riot_na).

<sup>19</sup> <http://pussy-riot.livejournal.com/12658.html>.

<sup>20</sup> Цит. за: Протоиерей Владимир Вигилянский, *Что это было? Весеннее антихристианское обострение. Из записной книжки*, Москва 2012, с. 66.

<sup>21</sup> Цит. за: Протоиерей Владимир Вигилянский, *Что это было?...*, с. 67–68.

безобидная шутка». Верховному иерарху трудно было смириться и с тем, что к делу Pussy Riot относятся с «пониманием» люди верующие: «и печально, и горечью сердце мое разрывается, что среди этих людей есть те, кто называет себя православными»<sup>22</sup>.

Решение патриарха воздержаться с комментариями стало поводом для очередного диспута. На этот раз его темой были возможные сценарии поведения патриарха по отношению к обвиненным участницам группы Pussy Riot. Адвокат одной из них – Надежды Толоконниковой – Марк Фейгин, комментируя заявление патриарха в интервью, данном «Русской службе новостей», похвалил иерарха за то, что он сумел так повести себя, что не дошло до «клерикализации» вопроса Pussy. Одновременно Фейгин выразил подозрение, что церковные власти хотят снять с себя всякую ответственность за результат следствия и окончательный приговор вынесенный заключенным:

«Церковь попыталась максимально устраниваться из этого уголовного дела, потому что попытка находиться на стороне обвинения для РПЦ чревато большими издержками. Нельзя опрокидывать каноны Церкви в Уголовный кодекс. Во-первых, потому что у нас светское государство, во-вторых, потому, что для самой Церкви это было бы вредным. Такого рода клерикализация могла бы повысить степень ответственности самой Церкви за всё, что происходит в стране: за образование, за армию, за экономику. А зачем это нужно? Патриарх, конечно, не должен предвосхищать приговор, потому что, каким бы он не был, он нес бы за него ответственность», – сказал адвокат. В этом контексте несомненно иронически прозвучало предложение Фейгина, чтобы представители РПЦ взяли во внимание возможность стать поручителями арестованных девушек. «Это был бы акт гуманности, а не оценки»<sup>23</sup> – утверждал он.

Вслед за арестом панк-феминисток посыпались письма «в защиту пострадавшим». Некоторые из авторов этих писем утверждали, что патриарх должен встретиться с обвиняемыми и оказать им жест милосердия, который сможет даже обратить их в православие<sup>24</sup>.

Призывавшие Церковь к великодушию и к жестам милосердия, защитники Pussy Riot, не уставали в своих интернет-протестах, а их «поддержка» оставила след во всех главных социальных сетях Рунета. Начались надругательства над церковной символикой, христианскими святынями и духовными лицами. Для одних помещаемые в Рунете рисунки, карикатуры и картины были продолжением богохульнических выступлений, начатых «панк-молебном» в Храме

<sup>22</sup> <http://www.hram-evenkya.ru/novosti/patriarh-kirill-i-pechalno-i-gorechyu-serdtse-moe-razryivaetsya-chto-sredi-zashhitnikov-pussy-riot-est-te-kto-nazyivaet-sebya-pravoslavnyimi>.

<sup>23</sup> <http://rusnovosti.ru/news/210148/>.

<sup>24</sup> <http://www.newsland.ru/news/detail/id/986421/>.

Христа Спасителя, для других все было «искусством на баррикадах»<sup>25</sup>. Историк и социолог, Алек Д. Эпштейн заметил даже «всплеск художественно-гражданского активизма», возникшего под влиянием борьбы общества за освобождение панк-феминисток<sup>26</sup>. Естественно, в интернет-журналах, в фейсбуке, в сети «ВКонтакте» и в других социальных сетях массово помещались работы и плакаты, которых характерным атрибутом были многоцветные балаклавы, в каких выступили Pussy Riot. Их озаглавливали: *Вступайте в ряды "Pussy Riot", Свободу Pussy Riot, Мироносица, Притворились светофором, Свободу заключенным. Позор РПЦ*. На последнем из изображений трое одетых в черные ризы мужчин держат крепко трех женщин, у их колен маленькая девочка и мальчик заливаются слезами. В популяризацию изобразительного искусства, связанного с Pussy Riot живо включались также гомосексуалы. На их портале «Gay Russia» появилась карикатура Александра Хоца *Православная Фемида*, на которой изображен священник, держащий карающий меч правосудия; на весах Фемиды были изображены две балаклавы.

В марте 2012 года, после ареста трех участниц группы, обвиняемых в хулиганстве совершенном по мотивам религиозной ненависти в интернете начали появляться «иконы» Pussy Riot, а среди них Троица Рублева в балаклавах, Богоматерь в балаклаве, Богоматерь с лицом одной из арестованных – Надежды Толоконниковой. Новосибирский художник Артем Лоскутов попытался даже придумать и поместить в Рунете вместе с «иконой» рассказ о чудесном обретении иконы Pussy Riot:

«[...] мы натурально идём по улице – и бац на пустом лайтбоксе на глазах удивлённой публики проявляется фигура женщины в красном плаще и фиолетовой балаклаве, руки её подняты вверх, а на груди изображён младенец, а по бокам надпись: «СВБД ПСРТ», – пишет он уточняя, что «СВБД ПСРТ» они расшифровали как «Свободу Pussy Riot»<sup>27</sup>.

После того как Лоскутова оштрафовали за его «икону», он начал делать футболки с «иконами» Pussy и продавать их по 800 рублей<sup>28</sup>. На этот раз богохульство оказалось хорошим бизнесом.

---

<sup>25</sup> Такое заглавие этот автор намеревается дать своей книге, которую он готовит к печати: *Искусство на баррикадах: «Pussy Riot»*, источник: <http://magazines.russ.ru/nz/2012/4/a11-pr.html>.

<sup>26</sup> А. Д. Эпштейн, *Арест участниц группы «Pussy Riot» как катализатор художественно-гражданского активизма*, «Неприкосновенный запас», 2012, №4 (84).

<sup>27</sup> *На улицах Новосибирска появились «иконы» Pussy Riot*, «Ридус» 12.03.2012, источник: <http://www.ridus.ru/news/25328/>.

<sup>28</sup> *Бренд-бук Pussy Riot*, 17.08.2012, источник: [http://www.sostav.ru/news/2012/08/17/pussy\\_riot\\_brendbuk](http://www.sostav.ru/news/2012/08/17/pussy_riot_brendbuk).



Александр Хоц, *Православная Фемиды*, источник: <http://publicpost.ru/elections/blog/id/6633/>



Виктория Ломаско: *Свободу заключенным. Позор РПЦ* (графика), источник: <http://rus952.blogspot.de/2012/08/pussy-riot.html>

Символика распространяемых в интернете представлений отсылает к картинам приводящим на мысль мученичество, жестокость наказания, а часто также инквизицию. Головы персонажей представляются в балаклавах. Балаклаву носит также Христос распятый на кресте. В свою очередь патриарх указан, как лицо сопутствующее милиционеру, поджигаящему костер, на котором сгорает молодая женщина. Позади нее виден Храм Христа Спасителя.

Очень характерно, что поддержку Pussy Riot решила оказать группа, так называемых, пастафариан (игра слов, основанная на растафарианстве и итальянском слове «паста» (*pasta*), означающем макаронные изделия) – очередных пересмешников использующих в своих выступлениях христианские символы и учение. Несмотря на американское происхождение, пастафарианская идеология<sup>29</sup> нашла своих верных последователей и в славянских странах в том числе

<sup>29</sup> Летающий Макаaronный Монстр (англ. *Flying Spaghetti Monster*) – божество религии, основанной Бобби Хендерсоном в 2005 г. в знак протеста против решения департамента образования штата Канзас, требующего ввести школьный курс концепции «Разумного замысла» как альтернативу эволюционному учению. В открытом письме на своём вебсайте Хендерсон возвещает веру в сверхъестественного Создателя, похожего на макароны и тефтели – Летающего Макаaronного Монстра, и призывает к изучению пастафарианства в школах, тем самым используя аргумент *reductio ad absurdum* (сведение к абсурду) против учения. Канонические догмы, предложенные Хендерсоном: – Невидимый и неосязаемый Летающий Макаaronный Монстр создал Вселенную, начав с горы, деревьев и «карлика». – Все доказательства эволюции были преднамеренно встро-

и в России. Вместо Бога они ставят существо, которое называют Летающим Макаронным Монстром (*Flying Spaghetti Monster* – в сокращении FSM – эта аббревиатура появляется в символике употребляемой также в России). Группа пастафариан в сети «ВКонтакте» насчитывает почти 9000 пользователей. Немаловажная еще одна любопытная подробность. К пастафарианскому мировоззрению признается сам изобретатель социальной сети «ВКонтакте» – Павел Дуров.



*Чудесное обретение иконы Pussy Riot, источник: <http://www.ridus.ru/news/25328/>, доступ: 28.06.2012*



*Троица, источник:*

[http://www.sostav.ru/news/2012/08/17/pussy\\_riot\\_brendbuk](http://www.sostav.ru/news/2012/08/17/pussy_riot_brendbuk), доступ: 28.06.2012

---

ны ЛММ. Он испытывает веру пастафарианцев, делая так, что вещи выглядят старше, чем на самом деле. «К примеру, учёный может произвести радиоуглеродный анализ артефакта. Он находит, что примерно 75% углерода  $^{14}$  трансформировались в процессе эмиссии электронов, и, исходя из этого, делает вывод о том, что возраст артефакта примерно 10 000 лет, так как период полураспада углерода  $^{14}$  составляет 5730 лет. Но наш учёный не осознаёт, что каждый раз, когда он производит измерение, Летающий Макаронный Монстр изменяет результаты Своей Макароннейшей Десницей. У нас есть множество тестов, показывающих, как это возможно и зачем Он это делает. Он, конечно же, невидим и с лёгкостью проходит сквозь материю». Информация из сайта пастафариан: <http://rscmp.livejournal.com>.



<http://images.yandex.ru/#!/yandsearch?text>



*Инквизиция РПЦ*, источник: <http://bolshoy-ru.livejournal.com/tag/pussy%20riot>, доступ: 28.08.2012

В России пастафариане не промедлили выступить под названием Российской Пастафарианской Церкви, которой название в сокращении звучит РПЦ и опубликовали документ озаглавленный *Энциклика*. Этот псевдодокумент издевается и над традиционными способами обращения к духовным лицам, их званиями и способами обращаться к верным. В конце «энциклики» приверженцы Летающего Макаронного Монстра призвали Его Макароннейшую десницу в защиту Pussy Riots и представили своим «прихожанам» мнение Российской Пастафарианской Церкви на тему их акции.

В документах защищающих Pussy Riot пастафариане высмеивают и Божии заповеди и христианскую символику и духовных лиц. Также система христианских ценностей не пользуется их уважением. У них существует пастафарианский эквивалент ветхозаветных десяти заповедей, которые озаглавлены «лучше бы ты не...» и согласно Евангелию от Летающего Макаронного Монстра были даны Пирату Моисею Самим Макаронным Монстром. Однако из 10 таблиц осталось лишь 8, так как две таблицы упали «по дороге с горы». Против церковной организации направлена 8 статья, которая советует:

«Лучше бы ты не тратил уйму денег на постройку церквей, храмов, мечетей, усыпальниц во имя прославления Моей макаронной благодати, ведь эти деньги лучше потратить – выбирай, на что:

- на прекращение бедности
- на излечение болезней
- на мирную жизнь, страстную любовь и снижение стоимости Интернета.



## ЭНЦИКЛИКА

### ОБ ОТНОШЕНИИ РПЦ К АКЦИИ PUSSY RIOTS В ХХС

В связи с многочисленными вопросами и обращениями прихожан РПЦ с просьбой выразить отношение Церкви к акции Pussy Riots в ХХС и последующей жестокой реакцией православных боссов и полиции, настоящим считаю необходимым выпустить сию энциклику, дабы разъяснить нашу позицию.

Требования сросшихся светских и православных властей жестоко наказать матерей маленьких детей, средневековая охота на «ведьм», начатая РПЦ Гундяева против Pussy Riots, в очередной раз характеризует эту организацию как темную, антимакаронную сущность, чрезвычайно отступившую от основ своей религии. Еще их святой Иероним говорил: «Нигде не найти таких скотов, фарисеев, отравителей народа, как среди священников и королей».

Ведь эти девушки являются истинными юродивыми, которых всегда любили на Руси. Ибо, что есть юродство, как не намеренное старание казаться глупым? Веками целыми мнимого безумия (юродства Христа ради) объявлялись обличение внешних мирских ценностей, сокрытие собственных добродетелей и навлечение на себя поношений и оскорблений.

Христианский пророк Исаия ходил нагим и босым в течение трех лет, предупреждая о предстоявшем вскоре египетском плене; пророк Иезекииль ел хлеб, приготовленный на коровьем помёте; Осия вступил в брак с блудницею, что символизировало неверность Израиля.

Наконец вспомним про юродивого Василия, который ходил нагим при Иване Грозном. Он постоянно обличал ложь и лицемерие. Это был чуть ли не единственный человек, которого боялся царь. Он читл и боялся Блаженного, «яко провидца сердец и мыслей человеческих». В его честь назван собор Василия Блаженного на Красной площади, а царь нес гроб его.

Так призовем же Его Наимакароннейшую десницу и да поможет она одолеть темные силы и освободить плененных! Было мне пророчество, что наступят времена и будут почитать юродивых девушек как и Василия и переименуют ХХС в ХПР!

И да войдет Его Макаронина в вас. Раминь

Патриарх

09.03.2012



Пускай Я и сложноуглеводное всеведущее создание, но Я люблю простые радости жизни. Кому, как не мне знать? Ведь это Я всё создал»<sup>30</sup>.

Надругающихся над традиционными ценностями и их носителем – Российской Православной Церковью – приверженцы летающего монстра сранивают с юродивыми, о чем четко сказано в упомянутом документе изданном Пастафарианами:

„Ведь эти девушки являются истинными юродивыми, которых всегда любили на Руси. Ибо что есть юродство как не намеренное старание стать глупым? Веками целями мнимого безумия (юродства Христа ради) объявлялись обличение мирских ценностей, сокрытие собственных добродетелей и навлечение на себя поношений и оскорблений».

В свете таких сравнений современное богохульство и кощунство возводится в ранг благоговейных, священных поступков, а тех, кто их совершил готовы считать современными мучениками за правду. Сравнивающие Pussy Riot с юродивыми забывают о том, что настоящие юродивые были беспредельно скромными и покорными людьми. Были подвижниками, которые во избежание тщеславия в столкновении с похвалой людской прятали свой подвиг под личиной безумия<sup>31</sup>.

По мнению самих членов группы они ведут своеобразную игру с Церковью и ее иерархами, вписываясь в традицию средневековых карнавалов и карнавальное веселости с праздниками дураков и высмеиванием пороков и недостатков сильного мира сего. На своем сайте в фейсбуке Pussy Riot написали: «Мы – как средневековый карнавал: совершаем обновление – через пародию, обретение свободы – через исполнение ритуальных практик режима»<sup>32</sup>.

Так карнавалы, как и праздники дураков были, по мнению Жака Хирса, одним из наиболее ярких и частых выражений средневекового околоцерковного праздничного смеха<sup>33</sup>. Значит смех в средние века был реакцией появлявшейся в определенные моменты. Древняя традиция разрешала смех и вольные шутки даже в церкви во время карнавала и в пасхальные дни. Тогда и священники с кафедры позволяли себе в эти дни всевозможные рассказы и шутки, чтобы после долгого поста и уныния вызвать у своих прихожан веселый смех, как радостное возрождение «смехом». Шутки эти и веселые рассказы по преимуществу касались материально-телесной жизни; это были шутки карнавального типа ни в коем случае не имели ничего общего с богохульством и игрой с тем, что святое<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> <http://vk.com/club28582779>.

<sup>31</sup> Ср. Т. Недоспасова, *Русское юродство XI–XVI вв.*, Москва 1997. источник: <http://nedospasovat.narod.ru/urodstvo.html>.

<sup>32</sup> [http://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid](http://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid).

<sup>33</sup> J. Heers, *Święta Głupców i karnawały*, tłum. G. Majcher, Warszawa 1995.

<sup>34</sup> *Праздники дураков*, [http://www.textfighter.org/raznoe/Culture/Baht/tserkov\\_priurochivala\\_hristianskie\\_prazdniki\\_k\\_mestnym\\_yazycheskim\\_prazdnestvam.php](http://www.textfighter.org/raznoe/Culture/Baht/tserkov_priurochivala_hristianskie_prazdniki_k_mestnym_yazycheskim_prazdnestvam.php).



Традиция смеховой культуры средневекового карнавала и *ritus paschalis* была жива еще в XVI веке, то есть во времена Рабле, а известные теоретические разработки на эту тему принесли работы Михаила Бахтина<sup>35</sup>. Сравнение хулиганских перформансов, организуемых в произвольное время, с целью скандалить и обижать духовных лиц и чувства христиан с карнавальными смеховой культурой не имеет оснований. Такого типа поведение Церковь квалифицирует как клевету и богохульство.

В феврале 2011 года, еще надолго до выступления Pussy Riot в Храме Христа Спасителя, на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви был принят документ под названием *Отношение РПЦ к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви*, в котором было сказано:

«Как подчеркивается в *Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека*, свобода есть одно из проявлений образа Божия в человеческой природе (II.1). Однако неправильно употреблять эту свободу для противодействия Богу, создавшему человека (Быт. 1, 27) и Своим Промыслом управляющему миром. [...] Святой апостол Павел говорит о богохульниках как о потерпевших кораблекрушение в вере (1 Тим. 1, 19), понимая под богохульством не только оскорбление Бога или Его святого имени, но и всякое отпадение от веры. Будучи выражением стремления оскорбить или подвергнуть поруганию Творца, богохульство является одним из самых тяжелых нравственных преступлений. Открытое и последовательное противостояние Создателю делает человека неспособным к покаянию, искажает богоподобное устройство человеческой личности. В тесной связи с богохульством находятся такие грехи как святотатство, кощунство и осквернение святыни»<sup>36</sup>. В документе припоминалось о необходимости молиться, чтобы эти грехи не распространились в жизни общества.

В свою очередь, противники Церкви и христианских ценностей свои антирелигиозные и антицерковные выступления интерпретируют в категориях справедливого бунта, не имеющего ничего общего с богохульством, а лишь направленного на критику «различных форм диктатуры, шовинизма, рабского поклонения силе, коммерциализации, слепого следования традициям, унижающим достоинство личности» и подчеркивают, что они выступают «за неконформизм, свободу мышления, жизнотворчества, за приоритет неповторимой, Богом созданной личности перед безликой машиной одномерной пропаганды и подавления»<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*, Москва 1965.

<sup>36</sup> <http://www.evangelie.ru/forum/t82915.html>.

<sup>37</sup> О. Власова, *Не преступники, а «блаженные похабы»*, «Эксперт» №17 (800).

Проблема в том, что за подобными лозунгами в российском обществе скрываются группы, которые, под предлогом защиты демократии и свободы самовыражения, навязывают другим тоталитарную демократию, а объявляя либеральные идеи называют либеральную диктатуру<sup>38</sup>.

Несмотря на всякие декларации, лозунги свободы, справедливости, толерантности, поколение Рунета вовсе не демократично и вообще не толерантно. В том то и дело, что эти современные псевдоюродивые, «блаженные похабы», на самом деле опасны и беспощадны. Трудно не согласиться с известным русским политологом Александром Дугиным, который, в связи с прошедшей 21 февраля 2013 года, годовщиной акции в Храме Христа Спасителя на вопрос «удалось ли Pussy Riot изменить мир» ответил:

«Группа Pussy Riot фундаментально изменила мир – он стал намного гаже, чем был. Оказалось, что большое количество российской интеллигенции поддерживает грубые святотатственные акции, направленные на оскорбление достоинства верующих. В защиту этих неудачных и довольно отталкивающих эстетически дам выступили целые страны и культуры. Тем самым они подписались под очень важным мировым трендом, который заключается в том, что грязь, подлость, свинство, плевок в святыни, бездарность, эпатаж, хамство и распущенность стали программным кодом целой цивилизации, а не просто нормой, присущей некоторым недокультурным недоумочным отдельным гражданам, которых можно было бы простить и пожалеть»<sup>39</sup>.

Не подлежит сомнению, что Русской Православной Церкви придется еще много бороться против этого «програмного кода целой цивилизации» и найти силу, чтобы сопротивиться «мировому тренду» дискредитации всего, что святое и религиозное, особенно проявляющимся в Рунете.

Человечеству далеко до ожидаемого Одоевским повсеместного счастья, которое должно было стать результатом развития возможности неограниченной и быстрой коммуникации, а перед Церковью долгий путь, на котором надо заново переосмыслить границы своей толерантности и милосердия и решить, как и какими средствами она хочет выиграть борьбу за души коммуницирующего поколения Рунета<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Парафраз слов Никиты Михалкова: «[...] не нужно превращать демократию в тоталитарную демократию, а либеральные идеи – в либеральную диктатуру», <http://www.gia.ru/society/20120629/687778289.html>.

<sup>39</sup> *Pussy Riot реанимировали протестное движение в России. Удалось ли Pussy Riot изменить мир?* «газета.ру», 21.02.2013, <http://www.gazeta.ru/social/2013/02/21/4976545.shtml>.

<sup>40</sup> После приговора для участниц группы на официальном сайте Pussy Riots появилась сухая информация: «17 августа 2012 года районный Хамовнический суд вынес обвинительный приговор трем участницам группы, всем троим суд назначил два года лишения свободы в колонии общего режима. 10 октября Екатерине Самуцевич наказание сменили на условный срок. 20 октября 2012 года две участницы группы Надежда Толоконникова и Мария Алехина были вывезены из московского СИЗО и сейчас находятся в колониях Мордовии в Пермской области», источник: <http://pussy-riot.livejournal.com/12658.html>.

Юлия Синелина

## ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ В РОССИИ

В первой половине ноября 2011 года Отделом социологии религии Института социально-политических исследований РАН было проведено всероссийское исследование религиозности населения<sup>1</sup>. Новое исследование в части анализа религиозного поведения было проведено по методике В.Ф. Чесноковой, что позволяет нам продолжить анализ динамики религиозности и уровня воцерковленности россиян, начатый ФОМ-ом по методике В.Ф. Чесноковой с 1992 г. Следует, однако, отметить, что у нас несколько изменились параметры выборочной совокупности по типам населенных пунктов. Выборка остается репрезентативной, но ее изменение могло определенным образом сказаться на полученных данных.

Предварительный анализ исследования 2011 г. привел нас к выводу, что тенденция роста уровня религиозности населения России сохраняется, хотя среди социологов религии в последние годы сложилось мнение, что потенциал экстенсивного роста религиозности близок к исчерпанию. Доля верующих респондентов выросла с 59% в 2004 г. до 65% в 2011 году (табл. 1). Доля колеблющихся между верой и неверием респондентов остается неизменной – около 16%. Важной тенденцией изменения уровня религиозности населения является также снижение доли неверующих респондентов – 9% по сравнению с данными 2004 и 2006 гг. (16%). Обращает на себя внимание существенно выросшая доля респондентов, затрудняющихся ответить на вопрос «Верите ли Вы в Бога?». Складывается впечатление, что респонденты все более неохотно идентифицируют себя как неверующих.

---

<sup>1</sup> В ходе исследования было опрошено 1600 респондентов в 33 населенных пунктах РФ по репрезентативной выборке по полу, возрасту, типу населенного пункта. Исследование проходило при поддержке гранта РГНФ № 10-03-00185а.

Таблица 1  
 Распределение ответа на вопрос «Верите ли Вы в Бога?»  
 (РФ, октябрь 2004, ноябрь 2011, % от числа опрошенных, N = 1600)

	2004	2011
Верю	59	65
колеблюсь между верой и неверием	17	16
не верю	16	9
верю не в Бога, а в другие сверхъестественные силы	4	0
Затрудн. Ответить	4	9

Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Сопоставление результатов исследования 2011 и 2004 годов по конфессиональной принадлежности показывают, что по-прежнему значительное большинство населения исповедует православие (72%), на втором месте – ислам (5%). Относительно высока доля респондентов, определивших себя как старообрядцы (5%), это новое явление, которое требует дополнительного изучения и анализа, поэтому мы пока не считаем возможным делать какие-то серьезные выводы, на основании этих данных. К католицизму и протестантизму себя относят по 1% опрошенных (табл. 2). В феврале 2012 г. Отдел ситуационных исследований ИСПИ РАН поставил вопросы о религиозности и конфессиональной принадлежности в исследование с выборкой в 3000 респондентов. Этот опрос показал, что к православию себя относят 82% всех респондентов, к исламу – 5%.

Таблица 2  
 Распределение ответа на вопрос «К какому вероисповеданию Вы себя относите?»  
 (РФ, октябрь 2004, ноябрь 2011, февраль 2012, % от числа опрошенных)

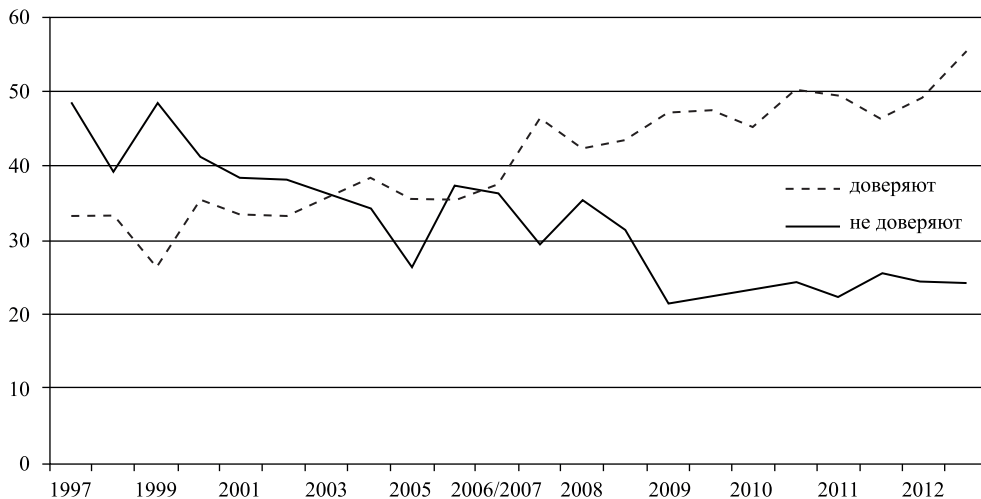
	2004	2011	2012
православие	76	72	82
старообрядчество	0,5	5	2
католицизм	0,4	1	0
протестантизм	0,1	1	0
ислам	7,0	5	5
иудаизм	0,1	0	0
буддизм	0	0	0
язычество	–	0	0
ни к какому	–	8	6
другое	3	0	–
затрудн. ответить	13	5	3

Отдел социологии религии и отдел ситуационных исследований ИСПИ РАН

С нашей точки зрения, полученные данные говорят об определенной стабилизации роста православных респондентов. Исследование подтвердило присущий современной религиозной ситуации в России феномен, когда доля респондентов называющих себя православными превышает долю респондентов, определивших себя как верующих. Это означает, что некоторая доля опрошенных соотносит себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, определяя, таким образом, свою культурную самоидентификацию. Значительная доля респондентов не относит себя к какому-либо вероисповеданию – 8% (табл. 3). Большую часть этой группы составляют неверующие.

Особо хотелось бы остановиться на анализе динамики показателя уровня доверия к Церкви как социальному институту, учитывая острую дискуссию, возникшую вокруг церковно-государственных и церковно-общественных отношений.

График 1  
Уровни доверия и недоверия к Церкви как социальному институту (1997–2012)  
(РФ, процент от числа опрошенных)



Источник: Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН

Мониторинг доверия-недоверия социальным институтам, который с 1995 г. проводит Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН, показывает постоянный рост уровня доверия и снижения уровня недоверия к Церкви с 1997 года (см. График 1). Опрос 2012 г. (апрель) показал самый высокий уровень доверия Церкви за весь период мониторинга – 55%. Более того, после долгого перерыва (с 1999 г.) Церковь опередила институт президентства по уровню доверия. Уровень недоверия, согласно результатам

мониторинга, остается стабильным. По данным нашего исследования 2011 г., Церкви как социальному институту доверяет 50% опрошенных, не доверяет 39%, затруднились ответить – 12% (см. таблицу 3). В 2006 г. – доверяли церкви 51% всех опрошенных, не доверяли – 24%. По данным опроса ВЦИОМ в апреле 2012 г., в целом одобряют деятельность РПЦ и священнослужителей – 71% опрошенных, не одобряют – 11%, затрудняются ответить – 17%<sup>2</sup>.

По данным опроса ФОМ в мае 2012 г. по массиву в целом Церкви доверяет – 64% опрошенных, отчасти доверяет, отчасти не доверяет – 14%, не доверяет – 8%<sup>3</sup>.

Церковь уже длительное время устойчиво занимает второе место по уровню доверия среди всех общественных и государственных институтов (см. Таблицу 3). Хотелось бы обратить внимание, что на третьем месте по уровню доверия населения с 2006 года находится Российская академия наук.

Таблица 3

Определите, пожалуйста, свое отношение к действующим в стране общественным структурам и институтам власти (РФ, ноябрь 2011, % от числа опрошенных)

	Доверяю	Не доверяю	Затрудняюсь ответить
Президенту РФ	61	32	7
Церкви	50	39	12
Российской академии наук	47	41	13
Правительству РФ	45	46	9
Армии	43	46	11
Совету Федерации	38	52	10
Государственной Думе	36	55	10
Прокуратуре	34	58	9
Суду	32	57	12
Полиции	31	57	12
Средствам массовой информации	33	55	12
Предпринимательским кругам	28	62	10
Политическим партиям	25	62	13

Отдел социологии религии ИСПИ РАН

<sup>2</sup> <http://wciom.ru/fileadmin/nayka/sovets/fedorov.pdf>.

<sup>3</sup> <http://fom.ru/obshchestvo/10434>.

Если оценивать последствия скандалов 2011 г. и 2012 г., то судя по данным массовых опросов всех социологических служб и исследований ИСПИ РАН, они не сказались на уровне доверия к Церкви, более того, уровень доверия к Церкви вырос по сравнению с данными предшествующих исследований. Можно предположить, что произошла определенная консолидация православных вокруг Церкви в ответ на негативную информационную кампанию.

Перейдем к более подробному анализу группы «православные». К этой группе мы отнесли респондентов, которые идентифицировали себя как православные верующие и православные колеблющиеся между верой и неверием.

### *Социально-демографические характеристики православных*

В группе *православные* 39% мужчин и 61% женщин (в 2004 г. – 38% и 62% соответственно), что не очень сильно отличается от среднего распределения по массиву – 43% мужчин, 57% женщин (согласно последней переписи, на 45% мужчин приходится 55% женщин). Можно говорить о том, что за последние 20 лет половая структура православных существенно приблизилась к «нормальному» распределению, близкому к среднему по массиву (в 1992 г. мужчины составляли 29% православных респондентов). Возрастная структура православных соответствует среднему распределению по массиву (см. табл. 4).

Таблица 4

Структура типологических групп по социально-демографическим характеристикам (% от числа опрошенных в группах)

	Православные	Неверующие	Все опрошенные
Пол			
Мужчины	39	65	43
Женщины	61	35	57
Возраст			
18–24	14	21	15
25–29	11	8	11
30–39	20	17	19
40–49	19	18	19
50–59	13	15	13
Старше 60	24	21	22,5
Образование			
Неполное среднее	4	4	4
Среднее	17	29	20
Ср.специальное	40	38	39
Высшее, незаконченное высшее	39	28	36

(Источник: Сектор социологии религии ИСПИ РАН)

Уровень образования у *православных* несколько выше, чем в среднем по массиву. В целом социально-демографические характеристики группы *православные* в основном совпадают со средними данными по массиву, за исключением гендерного распределения, – доля женщин несколько превышает долю мужчин. Следует обратить внимание на то, что в группе *неверующие* самая высокая доля самой молодой возрастной группы – от 18 до 24 лет – по сравнению с другими мировоззренческими группами, а также на то, что неверующие единственная группа с преобладанием мужчин.

Перейдем к анализу мировоззренческих характеристик православных. В бессмертие души верят 40% православных, колеблются между верой и неверием – 35%, не верят – 19%, затруднились ответить – 5%. В 2006 г. в бессмертие души верили 55% православных, не верили – 21%, затруднились ответить – 23%. Следует заметить, что мы несколько изменили формулировку вопроса, добавив позицию – «колеблюсь между верой и неверием в бессмертие души», что как нам представляется, повлияло на ответы респондентов. Прежде можно было выбрать только 2 позиции «верю» и «не верю». С нашей точки зрения, часть респондентов предпочитала скорее отвечать, что они верят в бессмертие души, чем категорично отвечать, что они не верят<sup>4</sup>. На самом же деле, их вера в бессмертие души не была твердой. В 2011 г. мы получили более четкую картину, о чем свидетельствует и резко снизившаяся доля затруднившихся ответить – с 23% до 5%.

Впервые в нашей анкете был поставлен вопрос о важности религии в жизни человека, который достаточно редко ставится в отечественных исследованиях, но является обязательным в исследованиях религиозности в США и Европе. В целом по массиву считают религию очень важной – 23% всех опрошенных, довольно важной – 38%, не очень важной – 19%, совсем не важной – 11%, затруднились с ответом – 9%. Таким образом, религия оказывается важной для 61% опрошенных россиян (табл. 5). Среди *православных* очень важной религию считают 28% и 46% довольно важной, совсем не важна религия для 3% респондентов из этой группы. Если говорить об участии православных в жизни религиозной общины или прихода, то доля так или иначе участвующих *православных* составляет 21%, еще 11% чувствуют свою причастность к жизни определенного прихода (таблица 6). То есть, более 30% православных говорят о существовании определенной связи с религиозной общиной или приходом.

---

<sup>4</sup> Аналогичная ситуация складывалась в опросах религиозности с позиционированием колеблющихся скорее как верующих, чем неверующих, в ситуации отсутствия выбора. Эта проблема подробно рассматривалась в статье: Ю.Ю. Синелина. *Этапы изменения религиозности населения в России (1989–2006)* [В:] «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», 2009, № 4.



Таблица 5  
Насколько важна религия в Вашей жизни?  
(РФ, ноябрь 2011, % от числа опрошенных)

	Массив	Православные
Очень важна	23	28
Довольно важна	38	46
Не очень важна	19	20
Совсем не важна	11	3
Затрудняюсь ответить	9	3,5

Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 6  
Участвуете ли Вы в жизни какой-либо религиозной общины (прихода)?  
(РФ, ноябрь 2011, % от числа опрошенных)

	Массив	Православные
Да, постоянно участвую	8	9
Да, иногда участвую	14	12
Нет, но чувствую принадлежность к религиозной общине (приходу)	9	11
Нет	63	64,5
Затрудняюсь ответить	5	4

Отдел социологии религии ИСПИ РАН

### *Религиозное поведение православных*

Перейдем к анализу религиозного поведения православных. Более менее регулярно посещают храм – более 40% православных, из них 10% раз в месяц и чаще, раз в год – 23%, очень редко, не каждый год – 20%, никогда не были в храме – 9% (см. табл. 7).

Исповедуются и причащаются раз в месяц и чаще – 2% опрошенных православных, несколько раз в год – 10%, раз в год обязательно – 12%, редко – раз в несколько лет – 27%, никогда не исповедовались и не причащались – 40%. Таким образом, исповедуются и причащаются более менее регулярно 24% православных.

С Евангелием знакомы 65% опрошенных, правда, из них регулярно читают Евангелие только 7%, не читали Евангелия 35% опрошенных православных.

Молятся церковными молитвами – 23% опрошенных православных, в т.ч. читают утреннее и вечернее правило – 2%, молятся церковными молитвами почти каждый день – 6%, 53% молятся своими молитвами, не молятся вообще 23%.

В какой-то степени соблюдают посты 35% православных, не соблюдают постов 60%.

Таблица 7  
Структура типологических групп по характеристикам образа жизни  
(% от числа опрошенных в группах)

	Православные	Все опрошенные
<b>Посещение храма</b>		
Никогда не был	9	16
Реже, чем раз в год	19,5	24
Раз в год	23	19
Несколько раз в год, но реже, чем раз в месяц	33	25
Раз в месяц и чаще	10	8
Затруднились	5	9
<b>Причащение</b>		
Никогда	40	43
Реже, чем раз в год	26,5	26
Раз в год	12	10
Несколько раз в год	10	8
Раз в месяц и чаще	2	1
Затруднились	10	12
<b>Чтение Евангелия</b>		
Никогда не читал	35	39
Читал когда-то давно	41	36
Читал недавно	12	10
Читаю регулярно Евангелие	4	5
Регулярно читаю Евангелие и другие положенные тексты	2	2
Затруднились	6	8
<b>Молитва</b>		
Не молюсь вообще	23	32
Молюсь, чаще своими молитвами	53	41
Молюсь преимущественно церковными молитвами	14,5	12
Молюсь церковными молитвами почти каждый день	6	8
Читаю утреннее и вечернее правило	2	3
Затруднились	2	3

Пост		
Не соблюдаю постов	59	60
Иногда пощусь, но нерегулярно	28	26
Некоторые посты соблюдаю, другие нет	8	7
Стараюсь соблюдать все большие посты	2	3
Все посты, а также среду и пятницу	2	1
Затруднились	1	3

(Источник: Сектор социологии религии ИСПИ РАН)

Таким образом, реальную связь с православной Церковью можно обнаружить более чем у 40% православных (по посещению храма) и около 23% по показателю «молитва» (молятся церковными молитвами). Более менее регулярно причащаются – 24% православных.

Рассмотрим динамику некоторых показателей религиозной жизни православных респондентов с 1992 по 2011 год: посещение храма, исповедь и причастие, молитва, чтение Евангелия (по данным всероссийских исследований ФОМ 1992, 2000, 2002, и всероссийских исследований ИСПИ РАН 2004, 2006, 2011 гг.) (см. Таблицы 8–12).

Таблица 8

Распределение ответа на вопрос «Как часто Вы обычно посещаете храм?»  
(% от числа опрошенных православных),

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
Практически никогда не был (а)	21	18	23	9	8	9
реже одного раза в год	36	22	15	34,5	27	19,5
один-два раза в год	20	27	29	15	16	23
несколько раз в год, но реже чем один раз в месяц	14	21	23	29	34,5	33
раз в месяц и чаще	8	10	8	10	12	10
затрудняюсь ответить, не помню	2	3	1	3	2	5

Источник: В.Ф. Чеснокова, *Тесным путем*, Москва, 2005, с. 260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 9  
 Распределение ответа на вопрос «Как часто Вы обычно причащаетесь?»  
 (% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
практически никогда не причащаюсь	57	63	64	54,5	54	40
реже одного раза в год	26	12	13	25	23	26,5
один-два раза в год	10	13	14	9	8	12
несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц	3	6	5	5	7	10
раз в месяц и чаще	1	1	2	2	2	2
Затрудняюсь ответить,	3	5	3	4	5	10

Источник: В.Ф. Чеснокова, *Тесным путем*, Москва, 2005, с. 260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 10  
 Распределение ответа на вопрос «Какими молитвами Вы молитесь?»  
 (% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
Практически не молюсь никогда	52	35	34	22	18	23
Молюсь своими молитвами	32	34	32	49	47	53
Молюсь церковными молитвами	12	28	28	23	27	21
Читаю утреннее и вечернее правило	–	1	3	3,5	4	2
Затрудняюсь ответить	4	2	2	3	3	2

Источник: В.Ф. Чеснокова, *Тесным путем*, Москва, 2005, с. 260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 11  
 Распределение ответа на вопрос «Читаете ли Вы Евангелие и другие тексты, положенные для чтения?»  
 (% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
Никогда не читал	47	44	52	39	35	35
Читал когда-то давно	23	29	26	38	37	41
Читал недавно (или перечитывал)	11	19	17	10	13	12
Регулярно читаю только Евангелие	6	5	0	6,5	7	4

Регулярно читаю Евангелие и другие тексты	–	–	2	3	4	2
Затрудняюсь ответить	14	3	1	4	4	6

Источник: В.Ф. Чеснокова, *Тесным путем*, Москва, 2005, с. 260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 12

Распределение ответа на вопрос «Соблюдаете ли Вы церковные посты?»  
(% от числа опрошенных православных)

	2000	2002	2004	2006	2011
Не соблюдаю посты	86	81	67	66	59
Иногда пощусь, но не регулярно	–	–	21	20	28
Некоторые посты соблюдаю, другие нет	10	10	5	5,5	8
Стараюсь соблюдать все большие посты	2	2	4	4	2
Все посты плюс среду и пятницу	1	–	2	3	2

Источник: В.Ф. Чеснокова, *Тесным путем*, Москва, 2005, с. 260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН

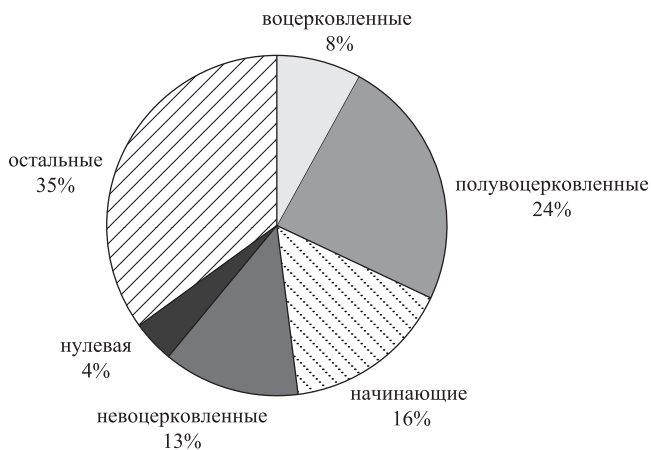
Исследования 2004 и 2006 года показывали, что из пяти показателей воцерковленного образа жизни православные в большей степени отдавали предпочтение посещению храма и молитве, эти показатели были самыми сильными. Данные исследования 2011 года отличаются тем, что доля православных, молящихся церковными молитвами, а также регулярно читающих Евангелие несколько снизилась, доля регулярно посещающих храм осталась практически неизменной. Но с другой стороны, выросла доля православных, которые начали регулярно причащаться. А причастие является очень важным показателем. Самым слабым показателем остается пост, хотя здесь есть существенные изменения – существенно снизилась доля опрошенных, которые не соблюдают посты. Следует также отметить, что по всем показателям снизилась доля респондентов, которые выбрали «нулевую» позицию – никогда не были в храме, никогда не причащались, никогда не молились, никогда не читали Евангелие, никогда не постились. Особенно снизилась доля таких респондентов по молитве – не молятся около 20% (в 1992 г. – 52%), и по посту – вообще не постятся – 55% (еще в 2000 г. – 86%).

В соответствии с методикой В.Ф. Чесноковой можно выделить пять групп по уровню воцерковленности: «воцерковленные», «полувоцерковленные», «начинающие», «невоцерковленные», «нулевая группа».

По всему массиву «воцерковленные» составили – 8% (2004 г. – 9%), «полувоцерковленные» – 24% (2004 г. – 20%), «начинающие» – 16% (2004 – 13%), «невоцерковленные» – 13% (2004 г. – 22%), «нулевая группа» – 4% (2%).

Согласно данным исследования 2011 года, по уровню воцерковленности православные разделились на пять групп: воцерковленные составляют – 12% православных, полувоцерковленные – 37%, начинающие – 24%, невоцерковленные – 21%, «нулевая» – 6%.

**Доля православных в массиве**



**Православные по уровню воцерковленности**

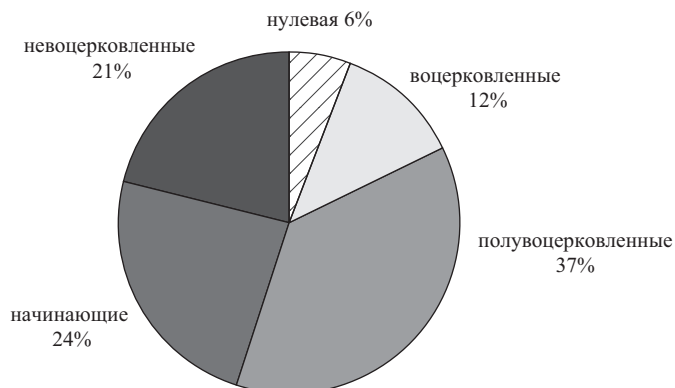


Таблица 13  
Сравнение групп, заданных по уровню воцерковленности  
(удельный вес в массиве православных в %)

Группы	1992	2000	2002	2004	2006	2011
Воцерковленные	18,7	11,5	12	13	15,5	12
Полувоцерковленные	27	26,5	27,2	31	36	37
Начинающие	20,2	30,5	32,5	19,5	21	24
Невоцерковленные	26,6	24	16,8	33	24	21
Нулевая	7,5	7,8	11,5	4	3,5	6

Источник: В.Ф. Чеснокова, *Тесным путем*, Москва, 2005, с. 242, Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Анализ динамики наполняемости групп по уровню воцерковленности показывает, что никаких принципиальных изменений с 2006 г. не произошло. Доля самой воцерковленной группы практически не изменилась за последние 20 лет. Самым заметным явлением остается рост группы «полувоцерковленные», но эта тенденция была зафиксирована еще в 2006 году. Можно также обратить внимание на определенное снижение процентной доли группы «невоцерковленные».

Таким образом, анализ религиозности населения, основанный на данных многолетних опросов, Фонда Общественное Мнение, в трех всероссийских исследованиях религиозности населения Отдела социологии религии и Отдела стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН выявляет следующие тенденции:

- Православие – одно из базисных оснований самоидентификации россиян. Если говорить о культурной самоидентификации респондентов, то с православной культурой себя идентифицируют более 70% всех опрошенных. Большая часть колеблющихся (75%) и определенная часть неверующих респондентов (32,5%) называют себя православными. Ислам является второй по количеству последователей религией в РФ – 5%. Доля верующих респондентов продолжает расти, доля неверующих снижается, доля колеблющихся респондентов практически не изменилась.
- Религия является важной для большинства россиян.
- Доля православных респондентов, которые более менее активно участвуют в жизни религиозных организаций составляет около 30%, при этом постоянно участвуют 8% опрошенных.
- Показатели, характеризующие религиозное сознание, остаются невысокими, что говорит о том, что значительная часть респондентов, идентифицирующих себя как верующих, на самом деле плохо представляют себе то, во что они верят, и поэтому догматы вероучения мало влияют на их жизненные цели и установки.

- Показатели религиозного поведения православных за последние 7 лет изменились незначительно, можно констатировать лишь снижение доли респондентов, которые никогда не были в храме, никогда не причащались и не молились. Единственное относительно значимое изменение произошло в доле респондентов, которые причащаются – их стало несколько больше. И поскольку этот показатель религиозной жизни является чрезвычайно важным, можно сказать, что какие-то подвижки в воцерковлении православных все-таки происходят.
- На основании анализа показателей религиозного поведения и сознания православных, мы считаем, что можно говорить о том, что в России сформировалось ядро верующего и религиозного населения с относительно высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни, которое составляет около 10–15% населения. Вокруг этого ядра сформировалась «периферия» религиозного и верующего населения, которая составляет около 25–30% – это люди, у которых показатели религиозного поведения несколько ниже, но их жизнь, тем не менее, связана с религиозными общинами и приходами, они верят в бессмертие души и считают религию важной частью своей жизни. С нашей точки зрения, эти две группы можно определить как современный «церковный народ». Остальную часть респондентов, определивших себя как православных, можно определить как культурных православных, для которых религия – это способ культурной самоидентификации, который мало сказывается на их образе жизни, в котором религия – это скорее некий символ, а не основа их мировоззрения.



ПРОТОИЕРЕИ МАКСИМ (КОЗЛОВ)

## ПРАВОСЛАВНАЯ РОССИЯ МЕЖДУ СЦИЛЛОЙ СОЦИАЛИЗМА И ХАРИБДОЙ КАПИТАЛИЗМА

Многие современные православные публицисты достаточно критически оценивают современное состояние российского общества и принципы нынешнего государственного устройства. Во многом нельзя не согласиться в характеристике нынешнего положения нашего Отечества. То, что для очень значительной части народа определяющим является ощущение неуверенности, нахождения на корабле, плывущем без руля и без ветрил, нестабильности нашей жизни, которое отталкивает множество людей, как христиан, так и нехристиан, от окружающей нас реальности, подмечено бывает часто точно, хотя оговоримся, что мысль эта не нова. Верно и то, что церковная традиция от Священного Писания Ветхого Завета до XX столетия полна обличений несправедливого и немилосердного богатства, эгоизма и хищничества людей. Пророки и апостолы действительно учат человечество высшему братству и высшей общности. Все люди – братья в Боге, так как сотворены одним Небесным Отцом, и братья во Христе, в Котором в евангельском духе братство и осуществляется, как то было в первохристианской апостольской общине или веками воспроизводилось в монашеских сообществах или в тех или иных социальных корпорациях мирян.

В Первом послании апостол Петр говорит верующим людям: «Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас... Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое» (1 Пет. 4:14, 15). Можно привести цитаты из святителя Иоанна Златоуста, действительно считавшего первоапостольскую Иерусалимскую общину, как и вообще совокупность святоотеческой экзегезы книги Деяний, идеалом христианского сообщества. Правда, нужно указать, что ни к отказу от частной собственности в таком терминологическом употреблении Златоуст не призывал, ни понятие христианской коммуны не было присуще языку этого великого учителя Церкви.

Перечень истинных представителей Христовой Церкви, бывших служителями евангельской правды и обличавших нравы сильных людей своего времени, оказался бы бесконечным. Вспомним хотя бы русского проповедника XII в. святителя Серапиона Владимирского, который говорил современным ему богачам, что они «как зверье несытством имения поработали, не миловали сирот, не знали человеческого естества...». В рукописи XV в. «Измарагд» церковный проповедник обращается к немилосердным богачам, говоря: «Богач, ты зажег на светильниках церкви свои свечи, но вот пришли обидимые тобою рабы, сироты и вдовы с воздыханиями на тебя, они слезами погасят твою свечу...» Архиепископ Новгородский Ефрем запрещал священникам принимать дары для храма от людей немилосердных, которые «налагают работу не по силе... морят голодом, томят наготовю...». Многие исторические памятники говорят об истинных пастырях: «Должникам освобождения подавал и сам отпускал долги, обидимым от насилующих и немилостивых судей заступник был».

Наш православный народ в своих пословицах, поговорках несет вековую надежду на добро, на Божию правду, предупреждает, что законная забота человека о своем жизненном устройстве не должна строиться на несчастьи другого. «Ищи себе прибыли, а другому не желай гибели». Завидующему чужому счастью народ говорит: «Чужой бедой сыт не будешь». Этим, к счастью, с четкостью определена бессмысленность и безумность так называемой, классовой зависти. Но о тех, которые в прежнее время больше заботились о церковном здании, чем о живом человеке, образе Божиим, народ говорил: «Не строй церкви, пристрой сироту», «Из-за сирот и солнце сияет», «Сиротская слеза даром на грудь не капает». Реальность Божиего суда над человеческими душами народ выражал вот как: «Не бойся у богатого грозы, бойся у убогого слезы». О хищности или притеснении ближнего есть и такое меткое слово: «Денежка чужая твой рубль сожжет». Вера в закон высшего нравственного равновесия выражается и в таком утверждении: «Не сбывай с рук постылого, отберет Бог милого» или «Неправедное собрание – прах».

Да, несомненно, все, что не имеет корня нравственной жизни, засохнет и отомрет. Но можно ли из всех этих и многих других утверждений сделать тот вывод о невозможности христианского капитализма и соответственно о предпочтительности христианского социализма? Надо сказать, что подобный вывод был сделан уже несколько десятилетий назад многими латиноамериканскими католическими церковными деятелями, теоретиками и практиками так называемой «теологии освобождения», активно включившимися в борьбу за изменения действительно предельно неудовлетворительных социально-политических и экономических порядков у себя дома и называвших это практической реализацией христианских заветов. Представители «теологии освобождения» подчеркивают, что большинство бедного населения Латинской Америки составляют

христиане, которые задают вопрос: что означает сохранять верность Христу, будучи униженным и терпящим несправедливости? И ответ на такой вопрос, с их точки зрения, может быть только один: христианство – это форма борьбы за освобождение бедных, за социальную справедливость. Сама же бедность, с точки зрения «теологов освобождения», возникает при наличии угнетения (политический аспект), эксплуатации (экономический аспект), несправедливости (этический аспект) и греха (богословский аспект). Таким образом, этот грех для них имеет социальное измерение. В подобном же ключе трактуется и традиционное церковное христианское понятие освобождения, которое всегда понималось, прежде всего, как избавление от греха, спасение. Но, с их точки зрения, освобождение не является исключительно духовной реальностью. Это также и историческая, и политическая реальность. Соответственно нужно бороться не только против греха конкретных людей, но и греха как общественной реальности, материализованной в неправедных, несправедливых, греховных общественных структурах и институтах. Иными словами, бороться против этой реальности на социально-политическом, экономическом и прочих уровнях, то есть против эксплуатации, угнетения человека человеком, расовой дискриминации и т. д.

Идеологи «теологии освобождения» критикуют общество, в котором они живут, призывают христиан стать в первые ряды борцов за его преобразование на справедливых, гуманных началах. «Теологи освобождения» не отбрасывают марксизм как метод анализа общественных процессов. Более того, они заимствуют некоторые стороны этого анализа, используя их в своих построениях. Отмечают они и определенную общность некоторых социалистических и христианских идеалов. Так, Фрей Бетто в интервью «Журналу Московской Патриархии» (1967.– № 5. – С. 55) назвал то, что, по его мнению, объединяет в каком-то смысле марксизм и христианскую религию, – это тема социальной справедливости. В одной из своих книг другой теоретик «теологии освобождения», Леонардо Бофф, пишет об исчезновении великих социальных утопий в нашем мире, будь то буржуазные или социалистические утопии. Но это обстоятельство, с его точки зрения, придает особое значение социальной роли религии, ибо новая ее трактовка должна занять опустевшую нишу былых «освободительных теологий». Это, скажем так, теория, общественная же практика привела иных «теологов освобождения» к сотрудничеству с марксистскими повстанцами и созданными ими режимами. Наиболее известно сотрудничество с сандинистским марксистским режимом в Никарагуа.

Можно отметить, что в этом католическом нетрадиционном богословском движении прежде всего видна спорность его методологической базы. Эта концепция оперирует такими новыми (в дурном смысле этого слова) для богословия категориями, как классовая борьба; одномерно трактует социальные задачи

Церкви, пытается опереться на враждебный христианству по мировоззренческим основаниям марксизм.

Ватикан критически отозвался об этом богословском направлении, конгрегацией в 1984 и 1986 гг. были подготовлены специальные инструкции по делам вероучения, в которых эта доктрина осуждалась. Там было подчеркнуто, что Евангелие не является проектом политической программы, а Господь Иисус Христос – политическим деятелем, тем более социальным бунтарем. Он Сын Божий, Который принес Себя в жертву не из-за общественного, социального или политического конфликта, а для того, чтобы дать людям возможность спасти свою бессмертную душу путем любви и всепрощения. Можно, кстати, отметить, что бедные в Библии отнюдь не являются пролетариатом Карла Маркса и что понятие бедности в христианстве имеет ясно выраженный духовно-догматический богословский смысл, оно не сводится, не редуцируется к социологическим интерпретациям. В любом ином случае извращается христианское понимание нищеты, а борьба за права бедных трансформируется в классовую борьбу. Но ведь как бедность, так и богатство может быть благословенным даром Бога, а может быть и проклятием для человека. Бедность, в частности, делается проклятой, когда она пролетаризируется, и богатство бывает проклятым, когда оно пролетаризирует бедного человека. Под этим мы понимаем, что пролетаризация бедности есть отнятие благословения у души, пребывающей в бедности, отнятие у нее путей духовных для стяжания и удержания у себя этого благословения. Пролетаризация бедности есть также отъединение, выключение бедного в силу его бедности. И в этом смысле она есть внедрение антихристового духа в бедных людей. Понятно, что она началась не с Карла Маркса и даже не с иных теоретиков, вошедших в три составные части марксизма, но ее появление есть проявление вообще греха в мире – как в мире богатых, так и в мире бедных, ведь не только бедный человек своим неправильным отношением к бедности пролетаризирует бедность, но и богатый своим неправильным отношением к богатству и к бедности других тоже пролетаризирует бедность и собирает уголья на свою голову.

Очень точно об этой проблеме рассуждает архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) в своей статье *Основы пастырской социологии*: «В мире не два лагеря – капиталистов и пролетариев, – как то хочет представить внешнее сознание, в мире три лагеря: 1) безбожные бедняки, 2) безбожные богачи, 3) бедные и богатые (материально) христиане. Такова этическая карта мира. Христиане не делятся на «бедных» и «богатых», ибо бедные осознают преимущества своей бедности, богатые – стеснительность своего богатства, и, во всяком случае, его непрочность – и оттого незначительность. И все остаются на своем пути, несут свое служение... Для этих третьих только и может быть, в собственном смысле, социальная проблема. Для первых она не существует и не может существовать,

ибо там действует принцип борьбы и решительной непримиримости, то есть либо войны, либо чисто дипломатического, не имеющего никакой реальной силы, мира. Третья группа, конечно, наименьшая в мире, ибо небесно-почетная принадлежность к ней есть выражение не словесной и даже – считаем нужным подчеркнуть – не идеологической, но духовно-реальной конкретной христианской веры. Только из этой подлинной реальности духа может вырастать идеология общественной христианской жизни»<sup>1</sup>.

Таким образом, мы не должны дать место соблазну (интеллектуальному или практическому) игры на чужой территории и пользования чужими терминами. Не социализм и капитализм, не богатство и бедность как таковые, не те или иные общественно-политические и социальные институты, но душа человека, человека имеющего или не имеющего веру. Вот то действительное средоточие христианского социального учения. И оттого, кстати, христиане все в одном лагере – бедные и богатые, знатные и незначительные по своему земному положению, да иначе и быть не может, хотя бы потому, что и высший, и низший осознают себя, находят равными в плане вечности и оттого невозможны, не должны быть ни зависть к высшему, ни пренебрежение к низшему. И по мере своего труда и воли Божьей, без которой ничто ни на Небе, ни на земле не совершается, христианин достигает того или иного имущественного положения, наиболее для него полезного и спасительного. И в этом смысле, ежели Господь благословляет праведный труд обильным материальным благословением, то считать априори такое состояние греховным ничто нас не побуждает (ведь вообще для Церкви Христовой нет богатых или бедных, точнее, они есть, но только в ином плане: богатые – это «нищие духом», бедные – это богатящиеся своими земными ценностями).

В отношении богатых в обычном смысле слова всегда у Церкви было такое правило – они ей служат, а в отношении бедных – она служит им. Бедные являются людьми, достойными помощи, богатые Богом прославляются – как люди, достойные служить другим. Ведь этот закон осуществляется и вне пределов земной жизни. Скажем, святые, отошедшие с земли, молятся за нас, грешных людей, живущих на земле, и служат нашему спасению, а живущие на земле верующие люди, условно говоря, более богатые, чем усопшие грешники, потерявшие земное время зря и не использовавшие его для творения добра, могут помогать молитвой этим последним, служить их спасению. В этом духовном смысле служение есть по преимуществу дело богатых, и в земном смысле богатство, власть, положение всегда для трезвого церковного сознания связаны с принципом служения, а никак не вящего наслаждения земной жизнью. Проблема нынешнего мира в том, что большинство богатых, как и большинство

---

<sup>1</sup> Архиеп. Иоанн (Шаховской), *бедность и богатство*, [www.litmir.net](http://www.litmir.net).

бедных, являются людьми неверующими, по крайней мере, не верящими живо и действительно.

Само по себе обладание материальными благами законно, если оно гарантирует свободу и достоинство личности, помогает удовлетворить не только свои основные потребности, но и нужды тех, кто поручен заботам состоятельного христианина. Собственность делает обладающего ею христианина ее управляющим, поставленным Провидением для того, чтобы она приносила плод и другим людям, прежде всего – ближним. В плане экономическом уважение к достоинству человека требует добродетели воздержанности – чтобы умерять привязанность к земным благам, и добродетели справедливости – чтобы соблюдать права ближнего и отдавать ему должное.

Конечно, в пользовании собственностью мы должны руководствоваться восьмой заповедью. И любой способ брать и незаконно удерживать у себя то, что принадлежит другому, противоречит не только гражданскому праву, но и Закону Божию. В этом смысле нравственно незаконны не только обманы в торговле, плата слишком низкого жалования, спекуляция на неосведомленности и несчастьи других людей, но и спекуляция, которая основывается на искусственном повышении цен на товары с целью получить прибыль в ущерб другому, коррупция, которая изменяет действия тех, кто должен принимать решения согласно праву, плохо выполненная работа, налоговое мошенничество, подделка чеков и счетов, бесхозяйственность. Сознательное нанесение ущерба частной или общественной собственности противоречит христианскому нравственному закону и требует возмещения.

В своем социальном учении, выраженном как в целом ряде официальных документов, так и во многих произведениях русских богословов конца XIX – начала XX в., Церковь прошла между сциллой и харибдой социальных иллюзий последних столетий. С одной стороны, отвергнув атеистические и тоталитарные идеологии, в наше время прежде всего ассоциирующиеся с коммунизмом или социализмом — системами, которые игнорируют фундаментальные права личности или групп людей, в том числе право на собственность, с другой стороны, она не приняла хозяйственный индивидуализм и абсолютный примат законов рынка над человеческим трудом.

В этом смысле мы можем сказать, что регулирование экономики одним только методом централизованного планирования искажает первичные социальные связи, а ее регулирование одним только законом рынка не обеспечивает социальной справедливости, потому что, конечно же, есть множество человеческих потребностей, которые не имеют доступа к рынку.

Исходя из этого, мы не можем говорить о греховности экономической деятельности вообще. Экономическая жизнь имеет целью не просто увеличивать производство и повышать прибыль, она прежде всего предназначена быть на

службе людей – человека во всей его цельности и всего человеческого сообщества, и задача Церкви в том, чтобы экономическая деятельность была поставлена в рамки социальной справедливости, чтобы она соответствовала Божию замыслу о человеке. Каждый имеет право на экономическую инициативу, каждый может законно пользоваться своими талантами, чтобы способствовать изобилию, которым все смогут наслаждаться, и пожинать по справедливости плоды своих усилий. Каждый должен иметь возможность, благодаря своему труду, получать средства на жизнь для себя и своих близких и в то же время послужить человеческому сообществу.

Завершая настоящий обзор, может быть, в порядке дискуссионного, хотя и очень дорогого автору этих строк замечания, отмечу, что, как кажется, капитализм даже и в том неприглядном виде, как он утверждается вновь в нашем Отечестве, представляет собой менее грубый и опасный соблазн, чем соблазн социалистической идеи, – идеи утверждения Царствия Божия на земле средствами насилия, принуждения и коллективизации. Пропаганда греха, насилия, нравственной распущенности – вещь, которая так или иначе вызывает отторжение у любого человека, знакомого с христианскими нравственными ценностями, вызовет в конечном счете и отторжение в обществе в целом. Куда опаснее сочетание тех или иных элементов этической доктрины христианства с неправдой учения о классовой борьбе.

И еще одно, вполне частное, но, как кажется, необходимое замечание. Как привычный ярлык часто употребляют набившие оскомину характеристики Петровских реформ и постпетровской России как эпохи разорения монастырской жизни и подчинения Церкви секулярному государству. Кажется, не следовало бы нам, православным историкам, экономистам и просто образованным православным людям, повторять эти зады атеистической критики истории Русской Церкви. Эпоха синодальная – это не эпоха уничтожения или угашения духа православной церковности, но эпоха, в которой он проявился в новых условиях и принес новые и необыкновенные духовные плоды – от Царя-Мученика до премудрых святителей: Димитрия Ростовского, Митрофания Воронежского, Филарета (Дроздова), Феофана Затворника, Игнатия (Брянчанинова) до дивного расцвета монашеской жизни в Оптиной пустыни и других единодушных с нею монастырях, до того развития русской богословской и церковно-исторической мысли, которое дает нам основание по праву называть нашу церковную науку XIX – начала XX в. одним из высших этапов развития православного богословия вообще.

Своими размышлениями я никак не хотел бы подводить итог дискуссии, которая, я надеюсь, начнется и послужит совместному, более глубокому осмыслению социальной реальности, нас окружающей, но только хотел бы призвать, чтобы в этой дискуссии мы оперировали подлинно христианскими критериями и понятиями.





ПРОТОИЕРЕИ ПАВЕЛ (ВЕЛИКАНОВ)

## ХРИСТИАНСТВО И НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС: АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

*Техника есть последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви<sup>1</sup>.*

Христианину всегда есть, что сказать о технике и прогрессе. Более того: в зависимости от своего отношения к этому вопросу его можно почти безошибочно «идентифицировать» как консерватора или церковного либерала. Консерватор сразу вспомнит о том, что в раю никакой техники не было – да и Царстве Небесном, похоже, тоже не будет. По крайней мере, и Божественное Откровение, и святые отцы об этом ничего не говорят. Разве не началась *вся* техническая деятельность *после* грехопадения – разве не первым, собственно техническим, действием человека стали опоясания из листьев, которыми прародители пытались скрыть свою наготу? Библия однозначно свидетельствует о богоборческом характере цивилизации как таковой: достаточно посмотреть первые главы книги Бытия, где подробно рассказывается об уровне – и культурном, и техническом – именно цивилизации каинитов<sup>2</sup>. Стоит добавить к этой уже грустной истории многочисленные прозрения святых – например, Космы Этолийского, предсказавшего в XVIII веке телевидение, телефонию, интернет, самолёты-истребители и многие другие явления нашего времени – причём предсказавшего в очень конкретном апокалиптически-апостасийном ключе – и ответ, казалось бы, вполне очевиден.

Для, не столь радикально настроенного, христианина картина будет иметь несколько иной колорит. Он тотчас вспомнит, как святитель Филарет Московский

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев, *Человек и машина*, [www.krotov.info](http://www.krotov.info).

<sup>2</sup> “Проклятые возделанной землей, впитавшей в себя кровь Авеля, потомки Каина становятся первыми горожанами, изобретателями техники и искусства. С ними появляется и цивилизация – эта огромная попытка восполнить отсутствие Бога”. В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Москва 1991, с. 257.

толковал кожаные ризы, в которые Бог *Сам* облакает прародителей – как знак Божественной милости и попечения о грешнике – хотя одновременно и печать греха<sup>3</sup>; а если здесь же привести мысли святителя Иоанна Златоуста о том, что в этих ризах заложена потенция всей человеческой культуры<sup>4</sup> – в том числе и τέχνη – в проблеме техники появляется новый оттенок.

В любом случае, обе стороны безоговорочно согласятся, что современная техногенная культура своим появлением обязана исключительно западно-европейской ментальности – посетовав при этом, что русский мужик Иван Ползунов паровую машину изобрел на двадцать лет раньше Джеймса Ватта<sup>5</sup>, да только слишком быстро помер от чахотки, а машину крестьяне вскоре растащили – металл всё-таки, в хозяйстве пригодится.

Этот, казалось бы, частный эпизод разных судеб одного и того же изобретения заставляет задуматься. Один немецкий мыслитель, В. Шубарт, говорил, что открытиям предшествует влечение к ним. Изобретения – не причина, а следствие больших душевных перемен<sup>6</sup>. Добавим к этому еще и слова крупнейшего американского исследователя истории цивилизаций А. Тойнби о том, что самой характерной чертой западной цивилизации является «тенденция к машинному производству, иными словами, нацеленность интересов и способностей в сторону эффективного использования открытий естествознания»<sup>7</sup>. То есть именно ориентация на активнейшее использование продуктов научно-технического прогресса и есть главная линия западного общества.

Дальше можно было бы долго и скучно вместе говорить о том, что все-му виной возрожденческий антропоцентризм, который из храма Природы сделал свою мастерскую, тем самым разрушив стародавние пределы развития технической культуры, некогда диктовавшиеся религиозным мировоззрением<sup>8</sup> – что прежняя ремесленная техника была скорее искусством, нежели производством – что важнейшим двигателем научно-технической революции стала

<sup>3</sup> «То смятение, которое принудило прародителей искать одежды, препятствовало сделать ее достаточной и совершенной: Бог усовершенствует ее так, чтобы она была и покровом стыда, и защитой от действия внешних сил на тело человеческое. Одежда, изобретенная грешниками, должна была быть памятником греха столь же ужасным, как и самая нагота: Бог, к утешению их, соделывает оную также памятником своего о них попечения» Филарет (Дроздов), свят. *Записки, руководствующая к основательному разумению Книги Бытия*. Москва 1867, с. 72–73.

<sup>4</sup> Ν. Παπαγιώτη, Ζωον Θεοῦμενον. Αθήνα, 1979, σ. 103.

<sup>5</sup> М.С. Кисилева, *Две судьбы одного изобретения* // «Вопросы философии», 1993, № 9.

<sup>6</sup> В. Шубарт, *Европа и душа Востока*. пер. З. Антипенко, М. Назаров, Москва 1997, с. 18.

<sup>7</sup> А.Дж. Тойнби, *Постижение истории*. пер. А. Огурцов, Рольф, Москва 2001, с. 301.

<sup>8</sup> Р. Зиферле в качестве примера приводит весьма показательный документ начала XVI века следующего содержания: «Ни один ремесленник не должен придумывать ничего нового или применять его, но каждый должен следовать за своим ближним из побуждений гражданской и братской любви». Р.П. Зиферле, *Исторические этапы критики техники* [в:] *Философия техники* в ФРГ, Москва 1989, с. 260.

именно протестантская этика, зафиксировавшая основной акцент в сотериологии на конкретной результативности человеческих усилий – но всё это давно и подробно описано множеством исследователей. В этой обширной и пёстрой картине нас будет интересовать совсем немного фрагментов, на которых и хотелось бы остановить своё внимание.

Итак, наш основной вопрос можно сформулировать так: почему именно техника стала лейтмотивом новейшей истории человечества? Можно ли проследить определённую связь между состоянием человека – и уровнем технического развития? Какие вызовы собственно человеческой природе несёт развитие технологий?

Для начала я бы предложил выбраться из колеи рассмотрения вопроса в антитезе «организм – организация», или же «мёртвая техника – живой человек» и посмотреть на проблему техногенной цивилизации не с позиции её влияния на человека, а наоборот: какому человеку *нужна* современная техника, какие отличительные черты характеризуют человека, который своей волей буквально вызывает технику из небытия в бытие? Сделать это будет проще, если перед мысленным взором мы поставим рядом с современником человека доиндустриальной эпохи, а на саму технику будем смотреть сквозь призму определения Хайдеггера: «Техника – вид раскрытия потаённости», или иначе, «про-из-ведение»<sup>9</sup>.

Б.П. Вышеславцев в предисловии к *Кризису индустриальной культуры* предлагает мысленно поместить Сократа сначала в девятнадцатый, а потом в двадцатый век: шок, который испытает мыслитель, оказавшись, например, в современном метро, лучшее свидетельство разительности перемен, произошедших с человеком за последнее столетие. Эта дистанция внутренних миров и является предметом нашего интереса.

Первое кардинальное отличие – в качестве религиозности, точнее, месте религии в ежедневной жизни человека. Человек доиндустриальной эпохи гораздо более был подвержен непредсказуемым и неуправляемым факторам, которые в любой момент могли стать для него роковыми: болезни, бедствия и т.д. Соответственно, его надежда и его вера вполне естественным образом обращались к Богу. У нашего же современника здесь место Бога успешно занимает техносфера в широком понимании, где крепкая связка науки и технологии постоянно отвоёвывает всё новые пространства, ранее остававшиеся полями Господними. В обычной жизни Бог превращается в нечто мысленное, и уже практически не участвует в решении будничных проблем. Преподобный Макарий Египетский говорит: «Что любит кто и чем бывает связан в этом веке, на

---

<sup>9</sup> М. Хайдеггер, *Время и бытие: статьи и выступления* (пер. с нем.; комм. В.В. Библихина; серия «Мыслители XX в.». – Республика, Москва 1993, с. 225.

то, без сомнения, и обменивает Небесное Царство; а что всего хуже, его именно признает Богом<sup>10</sup>.

Следующее отличие – в том, что в техногенной культуре, как пишет Г. Маркузе, “Принцип Удовольствия поглощает Принцип Реальности”<sup>11</sup>. Сегодня господствует всеобщая установка на комфорт в любой сфере жизни и деятельности. Жан Бодрийяр говорит о свойственном современному человеку симптоме “*хронического утомления*”<sup>12</sup>. Поэтому сам вопрос о том, нужны ли технические новинки, облегчающие труд, освобождающие дополнительное время и силы, считается неправомочным. Другими словами, разница между ценностью процесса и ценностью результата существенно сдвинулась в сторону результата. Прекрасно об этом размышлял П.Е. Астафьев: “Для нас и вся наша жизнь, и все, чем мы ее наполняем и что она дает нам, имеют какой-либо интерес, представляют какую-либо ценность лишь в той мере, в какой они нам стоят заметных усилий, борьбы и труда. Самые эти наши усилия, борьба и труд не могут конечно не иметь для нас самих, от кого они исходят, интереса и ценности. И они-то одни именно и придают от себя этот интерес и ценность тем результатам их, которые составляют цели, преследуемые нашей деятельностью, – так называемые блага жизни, – ради которых собственно мы думаем, что несем тяжелый труд жизни, но которые сами по себе, без этого труда, лишаются для нас интереса и ценности. Отнимите у жизни усилие, борьбу и труд, и – как бы Вы ни сделали ее богатой всякими удобствами и даровыми благами, – Вы отнимете вместе и весь интерес и всю ценность у нее. ...Во всем и везде нам дорога именно вложенная нами в любимый предмет, любимое лицо или произведение нашего труда – доля этого личного труда; этих наших личных усилий, забот и т. п. Не то мы любим в них, что от них получаем, но то, что влагаем в них, что им даем от себя. ...Не то, чем мы владеем, ...но то, что мы делаем ценно нам в жизни; ценен и занимателен самый труд, самое усилие – а не его конечный готовый результат сам по себе”<sup>13</sup>.

О том, что у нашего современника давно нет былого благоговейного трепета перед природой, сказано много. Хайдеггер говорил о том, что для современного человечества природа превратилась в один большой резервуар, в котором сокрыта необходимая для технической деятельности энергия. Для неоязычников, кстати говоря, это одна из ключевых претензий к христианству, десакрализовавшему природу как таковую, превратив её из храма в мастерскую.

Существенные изменения претерпело и само отношение к времени. Лёгкость и скорость современных коммуникаций привели к значительному

<sup>10</sup> Цит. по: С.М. Зарин, *Аскетизм по православно-христианскому учению*. Москва 1996, с. 302.

<sup>11</sup> Г. Маркузе, *Одномерный человек*. пер. А. Буков, Москва 1994, с. 93.

<sup>12</sup> Ж. Бодрийяр, *Система вещей*. пер. С. Зенкин, Москва 1995, с. 38.

<sup>13</sup> П.Е. Астафьев, *Симптомы и причины современного настроения*. Москва 1885, с. 70–72.

увеличению количества событий в единицу времени; можно вполне предположить, что пропорционально изменилась и глубина переживания, или вовлечённости в эти события.

Экстериоризированность сознания – еще одна характерная черта нашего современника. Постоянный информационный шум высокой напряжённости прочно удерживает сознание во внешнем мире и даёт ощущение причастности к «празднику жизни» «где-то там», даже когда реальная жизнь конкретного человека представляет собой жалкое прозябание. Отсутствие навыка сосредоточения, концентрации, быстрая утомляемость при, даже непродолжительном сохранении внимания на чем-то одном уже не первый год характеризуется педагогами как одна из ключевых проблем в образовательном процессе.

Но если с вышеприведёнными характеристиками можно спорить, а список продолжать и изменять, то главное очевидно: нерв, без которого невозможен технический прогресс – это жажда самоутверждения через техническое овладение окружающим миром. Когда техника перестала быть «соратничеством», «со-деланием» высшим силам, она превратилась в инструмент утверждения человеческого господства в мире. Путь, которым сегодня идёт техногенная цивилизация, является закономерным результатом секулярного мышления, усвоившего христианские методы в постижении мироздания, но отказавшегося согласиться с отведённым христианством местом человека в Богозданном мире. Хайдеггер считал сущностью новоевропейского человека способность опереться только на самого себя. Эта уверенность в себе вместе с хроническим недоверием ко всему, что находится вовне, и породила потребность в современной технике. Перефразируя слова А. Лосева, можно сказать, что человек сегодня стремится утвердить своё личное бытие в технике, а не в вечности – как это происходит в религии.

Не пользование, а именно захват, не поддержание устойчивого равновесия существующего, а целенаправленное присвоение всё новых и новых территорий – вот основная цель технического прогресса<sup>14</sup>. Итог такого «фаустовского», хищнического отношения к миру предсказан целым рядом мыслителей, и для техногенной цивилизации он печален. Достаточно вспомнить *Закат Европы* Освальда Шпенглера и его слова о том, что «машинная техника кончится вместе с фаустовским человеком, однажды она будет разрушена и позабыта – все эти железные дороги, пароходы, гигантские города с небоскребами, как некогда

---

<sup>14</sup> «Вечный двигатель был бы окончательной победой над Богом и над природой (*deus sive natura*): малый мир творит сам себя и, подобно большому миру, движим своей собственной силой, послушной только человеку. Самому построить мир, самому быть Богом – вот фаустовская мечта, из которой проистекли все проекты машин, насколько возможно приближавшиеся к недостижимой цели *Perpetuum mobile*». О. Шпенглер, *Человек и техника*, в: *Культурология. XX век*. Москва 1995, с. 492.

были оставлены римские дороги или великая китайская стена... История этой техники приближается к скорому и неизбежному концу. Она будет взорвана изнутри, как и все великие формы всех культур. Когда и как это произойдет – мы не знаем»<sup>15</sup>.

При этом нельзя не согласиться с мнением Ф. Фукуямы, что «общепринятой является точка зрения, согласно которой если бы даже мы и захотели остановить технологический прогресс, сделать это невозможно»<sup>16</sup>. Соответственно, единственным уделом человечества – в том числе и христиан – остаётся лишь постоянное приспособление к стремительно изменяющейся техносфере.

Но если всё-таки говорить о возможных путях выхода, необходим качественно новый, иной человек, лишённый этого исключительного доверия самому себе – своеобразной «родовой травмы» новоевропейской ментальности. Для целого ряда философов (Хайдеггера, Шпенглера, Фукуямы и др.) альтернативным путём развития цивилизаций не по технократическому сценарию являлись страны Востока и Россия. Именно для «цветных» – к которым Шпенглер относит и славян – «фаустовская техника не является внутренней потребностью... Она лишь оружие в борьбе с фаустовской цивилизацией, что-то вроде временки в лесу, которую оставляют, когда она выполнила свою роль»<sup>17</sup>.

Другими словами, для выхода из технического морока требуется человек, который вполне может пользоваться техникой, но не рождает для неё новых заказов, для которого техника не есть «душевная необходимость» (Шпенглер). Человек, для которого гармония с Богом и мирозданием является более значимыми, нежели чем эффективность производства и скорость достижения целей. Человек, вполне внутренне целостный и способный к «внутрипробыванию» – предстоянию в сердце перед Богом. Но ведь именно о таком человеке как результате освящающего действия Божественной благодати и говорит православная аскетическая традиция.

Сегодня перед христианами стоит очень непростая задача: явить миру новый тип человека, который будучи погружён в технизированную среду обитания, в то же время остаётся совершенно свободным от неё. Человек, который сможет преодолеть технику, должен быть абсолютно внутренне отчуждён от неё. Ведь невозможно преодолеть то, что любишь.

В чем должно заключаться преодоление технократии? Это преодоление возможно лишь на путях православной аскетики, этой «науки из наук», «искусства из искусств», никогда не устаревающей. Как писал священник Павел Флоренский, когда человечество отказывается от религиозных критериев

---

<sup>15</sup> О. Шпенглер, *Человек и техника. Культурология. XX век*. Москва 1995, с. 492.

<sup>16</sup> *Our Postmodern Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Strauss and Giroux 2002. P. 11

<sup>17</sup> О. Шпенглер, с. 492.

различения добра и зла, тогда «мгновенно, из человекобога выглянет и звериная морда. Но это – не по личным недостаткам, а с роковой необходимостью, по законам аскетики. И если называют железными законы механики, то «воистину законы аскетики – учения о духовных связях нашего существа – должно называть алмазными по крепости»<sup>18</sup>. Развивая эту мысль в приложении к рассматриваемому вопросу, нельзя не заметить, что «звериная морда» технократии подчас выгладывает совсем неожиданно и непредсказуемо даже для тех, кто вполне искренне работает над очередной ступенью прогресса. Но это происходит совсем не потому, что вся техника – «от бесов»: когда отсутствуют жесткие пределы, направляющие развитие техники, она неизбежно становится обращенной не к человеку, но против него. А пределы эти может установить только религия, причем именно религии Христа здесь принадлежит первенствующее значение, ибо в Нем, в Его Богочеловечестве находит свое оправдание и освящение в том числе и техническая деятельность человека.

Начало преодоления технократии лежит в новой трансляции христианской аскетической парадигмы в техногенный мир. И первым по значимости становится принцип «технического минимализма»: практического приложения добродетели воздержания к жизни в технизированном мире. Пост можно определить как подчинение природного личностному, низшего – высшему, материального – духовному. Пост – это своеобразная вертикаль, собирающая (или вбирающая) в себя все то, что находится внизу, на горизонтали, и тем самым возводящая низшее на более высокий уровень бытия. Постом преодолевается стихийность и безрассудность природных сил, которые тем самым направляются к достижению высших целей.

Также, как пост способствует собиранию разрозненных сил души в единое стремление, подчиняет весь строй жизни – в том числе и его материальную сторону – одной высшей цели, также и «технический минимализм» провоцирует развитие техники, но только уже не по направлению технократии, а по пути творческого преображения. Соответственно меняется и само отношение человека к техническим средствам: оно становится не столько потребительским, сколько творческим. «Когда-то не только техника носила название «техне», – пишет Хайдеггер. – Когда-то словом «техне» называлось и то раскрытие потаенного, которое выводит истину к сиянию явленности. Когда-то произведение истины в красоту тоже называлось «техне»<sup>19</sup>. Τέχνη должно стать... благочестивым, соответствующим своей главной задаче – раскрытию истины – Божественной истины – вовне.

---

<sup>18</sup> П. Флоренский, свящ. *Из богословского наследия. Культ и философия*, «Богословские труды», № 17. Москва 1977, с. 128.

<sup>19</sup> М. Хайдеггер, с. 237

У Церкви есть многовековой опыт преодоления и преобразования технологий. Например, принцип «технического минимализма» является доминирующим в церковном искусстве. В традиционной иконописи существует достаточно жесткий канон, ограничивающий как композицию иконы, так и средства, используемые для ее написания. Однако это вовсе не стесняет талантливого иконописца, напротив, позволяет иконе расти не «вширь», не в направлении внешней «эффектности» и «неординарности», а вглубь изображаемого. Поэтому на протяжении веков технология традиционного иконописания практически не изменялась, а если и были какие-то нововведения, то они, как правило, касались скорее оттачивания мастерства, нежели чем революционного изменения основных принципов иконописания<sup>20</sup>. Иконопись прп. Андрея Рублева, Феофана Грека, Дионисия до сего дня восхищает не какими-то «технологическими новшествами», а той высотой, на которую смогли эти мастера кисти вознести выразительность обычных материальных средств в изображении духовного мира.

Техника – не только «последняя любовь человека». Техника сегодня – прежде всего прекрасный диагноз состояния человечества, точнее, градуса человечности в человечестве. Проблема не в технике самой по себе, а в том, кто, почему и зачем её делает именно такой. Смогут ли христиане вернуть технике её доиндустриальный смысл как способ раскрытия, проявления истины – вопрос, обращенный к каждому из нас.

---

<sup>20</sup> Речь идет о православной иконе, а не о тех образцах западного влияния, которые в иконописи появились на Руси в XVII–XVIII веках. Поскольку традиционное иконописание никогда не прерывалось, то именно оно и подтверждает истинность принципа «технического минимума».



## PAIDEIA W WYMIARZE WSPÓŁCZESNYM

Наталия Сухова

### БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ. ТРАДИЦИЯ И НОВИЗНА

В настоящее время богословское образование в России имеет очень непростую структуру, включающую учебные заведения разных форм, статуса и подчинения. Каждый из учебных типов имеет свое предназначение, особые задачи, результаты, но с каждым из них связаны и определенные проблемы. Некоторые из образовательных форм проверены традицией, их концепции и конкретные идеи, даже если были когда-то заимствованы, адаптированы к российским условиям. Однако на современном этапе к ним нередко предъявляются претензии, они обвиняются в ослаблении научной плодотворности, низкой образовательной эффективности, косности, а иногда сами формы объявляются “отжившими”. Другие формы богословского образования – новые, обусловленные современными тенденциями и требованиями, как кажется, перспективные. Но проблемы, встречающиеся в их деятельности, иногда столь серьезны и неожиданны, так жестко входят в противоречие с традицией, что возникает сомнение в приемлемости таких форм для церковного богословского образования.

Поэтому основная часть статьи будет состоять из трех частей. В первой части я систематизирую основные типы богословских учебных заведений, действующих в настоящее время в России, и укажу их определяющие черты. Во второй части кратко прослежу историю идей, положенных в основу этих богословско-образовательных концепций и выделю их некоторые “болевые точки”. В третьей части я постараюсь выявить тенденции, характерные для богословского образования в России на настоящий момент.

Сразу следует отметить, что речь в статье будет идти только о православном богословском образовании.

1. Палитра действующих в России богословских учебных заведений может быть представлена следующим образом:

- 1) Прежде всего, следует назвать традиционные российские духовные школы – академии, семинарии, в некоторых епархиях – училища. Это церковные школы, находящиеся в ведении Учебного Комитета при Священном Синоде. Семинарии и училища – школы епархиального значения, подчиняются своим архиереям, которые часто являются ректорами. Духовные школы ставят перед собой задачу подготовки церковных кадров: прежде всего, духовенства, а академия – и преподавателей для духовных школ, церковных богословов-исследователей.
- 2) Конфессиональные (православные) университеты и институты, имеющие в своем составе богословский факультет, но кроме него и другие специальные факультеты. Наиболее значимым примером этой формы образования является Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ) (до 2004 г. институт). Характерной чертой этой формы богословского образования является сочетание церковности и включения в государственную образовательную систему. С одной стороны, основателем ПСТГУ был Святейший Патриарх Алексей II, университет подчиняется Учебному комитету при Синоде, готовит священников, кадры для других церковных служений, жизнь преподавателей и студентов связана с храмом, Литургией. С другой стороны, все факультеты, включая и богословский, действуют по государственным образовательным стандартам, дают дипломы государственного образца, выпускники университета работают в государственных учебных, научных, культурных, административных учреждениях.  
К этому же типу следует отнести Российский православный университет святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова (РПУ), хотя на настоящий момент он не имеет богословского образовательного направления и выпускающей богословской кафедры. Кроме того, с некоторыми оговорками в этой же рубрике можно указать московский Библейско-богословский институт святого апостола Андрея (ББИ).
- 3) Богословские (теологические) кафедры в государственных высших учебных заведениях. Они учреждаются и действуют согласно государственным стандартам по теологии, дают дипломы государственного образца. Подчиняются они Совету по Теологии в составе Учебно-методического объединения (УМО) классических университетов России. На настоящий момент такие кафедры действуют в 40 с лишним вузах, по большей части – государственных<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Данные относятся к православной теологии; так как стандарт по направлению подготовки «Теологии» поликонфессионален, следует упомянуть, что лицензирование прошли еще 7 вузов по исламской Теологии и 1 – по иудейской.

- 4) Общецерковная аспирантура и докторантура святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Это церковное научно-учебное заведение, главная идея которого – централизация церковной научной деятельности, – имело до недавнего времени три отделения: аспирантура, подразумевающая написание кандидатской диссертации; докторантура, подразумевающая написание докторской диссертации; и отдел повышения квалификации церковных кадров. В прошлом году в это учреждение была включена еще одна ступень – магистратура.
  - 5) Кроме того, в последние годы в некоторых государственных университетах появились специальные кафедры, связанные с богословием. Примерами являются кафедра библеистики на филологическом факультете Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ) и кафедра истории Церкви на историческом факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (МГУ).
2. Проведем краткий исторический экскурс. Наиболее проверенной и устойчивой формой богословского образования в России являются традиционные духовные школы. Формирование этого типа началось в XVII в. (хотя, конечно, корни можно проследить и в более древние времена) в Малороссии, преимущественно в Киевской коллегии (с 1701 г. академии)<sup>2</sup>. В начале XVIII в. по инициативе Петра I и его сподвижников эта форма была перенесена в Великороссию. Хотя на начальном этапе эта форма была заимствована от польских иезуитских коллегий, затем претерпела долгий процесс адаптации к российским условиям и задачам, которые ставились перед духовными школами. На протяжении XVIII в. такие школы были учреждены практически во всех епархиях Русской Православной Церкви, из общеобразовательных школ они постепенно становились школами подготовки духовенства и замыкались на духовное сословие. В начале XIX в. была создана единая централизованная духовно-учебная система под управлением Святейшего Синода, состоящая из нескольких последовательных ступеней – духовные училища, семинарии, академии. Каждая ступень имела свое церковное предназначение: училища готовили младших клириков, семинарии – духовенство, академии – преподавателей, научные богословские кадры и выполняли функции церковных научно-экспертных и учебно-методических центров<sup>3</sup>. Так как

---

<sup>2</sup> См.: Иеромонах Макарий (Булгаков), *История Киевской Духовной Академии*, Санкт-Петербург 1843, с. 35–171; В. И. Аскоченский, *Киев с древнейшим его училищем и академией*, ч. I, Киев 1856, с. 125–316; Н. И. Петров, *Киевская Академия во второй половине XVII в.*, “Труды Киевской духовной академии” 1895, т. II, № 8, 9; т. III, № 10, 11; К. В. Харлампович, *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви*, Казань 1898, с. 357–363.

<sup>3</sup> См.: Н. Ю. Сухова, *Духовно-учебная реформа 1808–1814 гг. и становление высшей духовной школы в России* [в:] Н. Ю. Сухова, *Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX века*, Москва 2007, с. 15–52.

российские университеты не имели богословских факультетов, а Академия наук не включала богословского направления, именно духовные школы являлись богословской составляющей в научно-образовательном пространстве России.

Такое положение было обусловлено не нежеланием российского правительства развивать богословие, а стремлением сохранить его конфессиональность и неразрывную связь с Церковью и церковной властью. Отношения Церкви и государства в России синодальной эпохи гарантировало единство научно-образовательного пространства. Несмотря на самостоятельное существование духовно-учебной системы, ее дипломы и ученые степени имели государственный статус, признавались без каких-либо ограничений всеми государственными научными, учебными, административными учреждениями, учащие и учащиеся высших духовных школ и университетов имели одинаковые права<sup>4</sup>.

В результате всех заимствований и влияний, неоднократного реформирования, многолетних поисков более адекватного внутреннего и внешнего устройства, церковной проверки, рецепции и гармонизации всех новых идей в России был создан уникальный феномен духовной школы. Он сочетал принципы академии наук духовных, университета исследования, высшей пастырской школы, педагогического института духовного ведомства, общей литургической, духовной и бытовой жизни. Академии исполняли и роль научно-экспертных и учебно-методических церковных центров. Поэтому история духовного образования является общей историей современных богословских школ России, несмотря на многообразие последних.

Несмотря на то, что полноценное высшее богословское образование в России до 1917 г. давалось духовными школами, в той или иной форме богословие присутствовало и в других учебных заведениях. Во-первых, во всех российских университетах были кафедры богословия, которые читали лекции для всех студентов православного исповедания. Со второй половины XIX в. действовали специальные кафедры церковной истории и церковного права на историко-филологических и юридических факультетах соответственно<sup>5</sup>. Еще более разнообразные варианты включения богословской составляющей в университетскую систему предлагались в неосуществленных проектах XVIII – начала XX в. Так, в начале XVIII в., когда в России формировалась научно-образовательная система, Г. В. Лейбниц по просьбе Петра I составил проект университета европейского типа с тремя специальными факультетами, один из которых был

---

<sup>4</sup> См.: Н. Ю. Сухова, *Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в.*, Москва 2009, с. 111–144, 544–545.

<sup>5</sup> Высочайше утвержденный 18 июня 1863 г. общий устав Императорских российских университетов [в:] Полное собрание законов Российской Империи. Второе собрание, т. XXXVIII, отд. 1, Санкт-Петербург 1866, с. 623, 624.

теологическим. В 1715 г. анонимным российским автором был предложен альтернативный проект Академии политики – универсальной высшей школы, включающей как богословие, так и все прочие науки в единый образовательный процесс<sup>6</sup>. В 1760–70-х гг., когда в России планировалось реформирование образовательной системы, были составлены проекты духовного университета, в котором богословие венчало возрастающую чреду классов; богословского факультета при Московском университете с общеуниверситетским или церковным подчинением; преобразования Московской или Киевской академий в университеты<sup>7</sup>. Немало проектов, предлагавших разные реализации богословского образования, было составлено в процессе реформирования высшей духовной школы в 1800-х и 1850–60-х гг.<sup>8</sup>. В 1869 г. при проведении реформы духовных академий на них отчасти была перенесена идея “университета исследования”, с характерными для него соединением обучения и исследования, элементами свободы преподавания (*Lehrfreiheit*) и свободы обучения (*Lernfreiheit*)<sup>9</sup>. Наконец, следует иметь в виду проекты Богословского института, Высшей Богословской школы и Богословского факультета при Петроградском университете 1917–1918 гг.<sup>10</sup>.

Неоднократно высказывалась идея большего разнообразия в формах высшего богословского образования, которого требуют разные служения, связанные с богословским знанием. В начале XX в. профессор СПбДА Н.Н. Глубоковский

---

<sup>6</sup> См.: Ф. А. Петров, *Формирование системы университетского образования в России*. Т. 1: *Российские университеты и устав 1804 года*. Москва 2002, с. 342–344; С. В. Рождественский, *Очерки по истории систем народного просвещения в России в XVIII–XIX веках*, т. I, Санкт-Петербург 1912, с. 108; А. Ю. Андреев, *Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории России*, Москва 2009, с. 202–232.

<sup>7</sup> *Проект богословского факультета при Екатерине II*, “Вестник Европы” 1873, VI (XLIV), № 11, с. 300–317; Б. В. Титлинов, *Гавриил Петров, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский: Его жизнь и деятельность, в связи с церковными делами того времени*, Петроград 1916, с. 766–779; С. Рождественский, *Материалы для истории учебных реформ в России в XVIII–XIX вв., сост.* т. 1, Санкт-Петербург 1910, с. 30–39; 268–323; Н. И. Петров, *Киевская академия в царствование Екатерины II (1762–1796)*, “Труды Киевской духовной академии” 1906, № 7, с. 487–488.

<sup>8</sup> См.: Н. Ю. Сухова, *Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века)*, Москва 2006, с. 53–69, 192–202; *Она же, Дискуссии о типе высшей богословской школы во второй половине XIX – начале XX в.* [в:] *Материалы Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета 2004 г.*, Москва 2005, с. 380–392.

<sup>9</sup> Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты Православных духовных академий [в:] *Полное собрание законов Российской Империи. Второе собрание*, т. XLIV, отд. 1, Санкт-Петербург, 1873, с. 545–556.

<sup>10</sup> Н. Ю. Сухова, *Духовно-учебные проекты 1917–1918 гг. (по материалам РГИА и ГАРФ)* [в:] *Материалы Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского Богословского института 2003 г.*, Москва 2003, с. 196–206.

писал о взаимодополнительности духовно-учебной и университетской форм богословского образования: "...При одних Духовных Академиях «богословие» опять рискует сделаться замкнуто-конфессиональным, а всякая другая «внешняя» теология заранее подвергается подозрению... Только совместное существование в России университетских богословских факультетов и Духовных Академий лучше всего может обеспечить для богословской науки обязательные права и благие плоды веры и свободы"<sup>11</sup>.

Однако после революции 1917 г. и отделения Церкви от государства и школы от Церкви речь уже не шла о поисках новых форм богословского образования, были обречены и традиционные духовные школы. Однако и этот драматический период внес определенный вклад в историю российского богословского образования. СПбДА и КазДА предпринимали попытки присоединиться к университетам в виде богословских факультетов, хотя эти попытки не удались. В 1920-х гг. академии и семинарии прекратили свое существование, однако в эти годы, хотя и в экстремальных условиях, были опробованы новые формы богословского образования: в 1920-х гг. в Петрограде действовали Богословский институт и Высшие богословские курсы. Следует включить в историю русского богословия и опыт русской диаспоры: в 1925 г. в Париже был основан Православный Свято-Сергиевский институт, русские ученые участвовали в деятельности богословских факультетов в Софии, Праге, Белграде<sup>12</sup>.

В 1940-х гг. в России были возрождены духовные семинарии и академии, но они по понятным причинам уже не могли получить прежнего статуса, пребывали в состоянии вынужденной замкнутости, не имея возможности полноценно заниматься научной, да и образовательной деятельностью<sup>13</sup>.

Новый этап богословского образования в России начался после знаменательных событий в истории Русской Православной Церкви конца 1980-х – начала

<sup>11</sup> Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ), ф. 194 (Н. Н. Глубоковский), оп. 2, ед. хр. 9, л. 2–2 об.; Журналы Предсоборного Присутствия, Санкт-Петербург 1906–1907, т. 4, с. 53, 58–61; *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе*, Москва 2004, ч. 2, с. 312–313.

<sup>12</sup> См.: Протоиерей Сорокин В. et al., *Духовное образование в Русской Православной Церкви при Святейшем Патриархе Московском и всея России Тихоне (1917–1925)*, "Вестник Ленинградской духовной академии" 1990, № 2, с. 36–59; № 3, с. 41–63; "Христианское чтение" 1992, № 7, с. 19–49; 1993, № 8, с. 7–27; Е. И. Шубина, *Петроградский Богословский институт [в:] Культурно-исторический альманах "Фонтанка"*, Санкт-Петербург 2007, № 1, с. 18–26; Протоиерей Сорокин В., *Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова)*, Санкт-Петербург 2005, с. 263–288; Н. Ю. Сухова, *Русские богословские школы за рубежом: сохранение традиции и поиск нового (1920–1940-е гг.)* [в:] *Материалы XVIII Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, т. I, Москва, 2008, с. 263–272.

<sup>13</sup> Протоиерей Сорокин В., *Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова)*, Санкт-Петербург 2005, с. 263–288.

1990-х гг.: Тысячелетия Крещения Руси (1988), вступления на патриарший престол Святейшего Патриарха Алексия II (1990). Во-первых, расширились возможности духовных школ, хотя их дипломы и ученые степени по-прежнему не признавались государством. Во-вторых, стало возможно существование новых форм богословского образования.

В 1992 г. был учрежден Свято-Тихоновский Богословский институт, ставящий перед собой задачу подготовки приходского духовенства, а также лиц для других церковных служений в контексте реальной приходской жизни. Этот вуз возник по инициативе духовенства и мирян Москвы, объединенных в Православное братство Всемиловитого Спаса. В конце 1980-х гг. братством было организовано несколько лекториев духовно-просветительской и миссионерской направленности, которые в 1991 г. были преобразованы в Богословско-катехизаторские курсы, а в 1992 г. – Святейшим Патриархом Алексием II – в Богословский институт святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России. В декабре 1996 г. Священным Синодом было принято решение о подчинении Православного Свято-Тихоновского Богословского института Учебному комитету при Священном Синоде. В 1997 г. при Институте был утвержден специализированный Ученый совет для защиты кандидатских и докторских диссертаций по богословским наукам. В 1998 г. институт получил государственную аккредитацию по направлениям подготовки Религиоведение и Педагогика, в 1999 г. – по направлению подготовки Теология. В 2004 г. вуз получил аккредитационный статус университета и был переименован в Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Ректором ПСТГУ, с момента его основания, является протоиерей Владимир Воробьев. В настоящий момент ПСТГУ имеет аккредитацию со статусом негосударственного образовательного учреждения высшего профессионального образования и 10 факультетов: богословский, миссионерский, педагогический, исторический, филологический, церковного пения, церковных художеств, социальных наук, прикладной математики и информатики, дополнительного образования. Образовательная деятельность ведется по направлению подготовки Теология (бакалавриат и магистратура), кроме того – еще по 15 направлениям и 2 специальностям подготовки.

В 1993 г. был основан Российский православный университет св. апостола Иоанна Богослова. В настоящее время РПУ имеет пять факультетов – историко-филологический; религиоведения, этнокультурологии и регионалистики; экономики и права; психологии; искусств – и ведет образовательную деятельность по 7 направлениям подготовки (бакалавриат), однако среди них нет направления Теология<sup>14</sup>. Летом 2011 г., путем реорганизации Московской

---

<sup>14</sup> Российский православный университет. <http://xn--olabk.xn--plai/struktura-fakultety> – 30 VII 2012.

регентско-певческой семинарии при РПУ, был создан еще один факультет – церковного служения, который будет заниматься подготовкой, переподготовкой и повышением квалификации мирян по различным направлениям церковного служения. Но и этот факультет не имеет в виду реализацию образовательного направления Теология<sup>15</sup>.

В 1997 г. начал свою деятельность Библейско-богословский институт св. апостола Андрея<sup>16</sup>. Структура этого института специфична для учебного заведения. Первый курс представляет собой цикл Введений (в Библию, в православное богословие и богослужение, в историю Церкви, церковные искусство и литературу) – общедоступный лекторий, открытый всем группам людей, независимо от их возраста, образования и вероисповедания. Слушатели, желающие систематизировать свои знания и продолжить образование на старших курсах, сдают экзамены и зачеты. Институт не имеет факультетского деления, но на старших курсах студенты специализируются по одной из ведущих кафедр: библеистики, философии и богословия, истории Церкви, христианской культуры, истории и теории религии, религиоведения.

Все эти учебные заведения очень разные. Так, Свято-Тихоновский институт имел основателем Святейшего Патриарха, на всех этапах деятельности связывал и связывает себя с церковной жизнью и подготовкой духовенства. Библейско-богословский институт был основан группой мирян и делает акцент на светском образовании, хотя и на конфессиональной основе. Тем не менее, у всех конфессиональных университетов и институтов есть и общие черты: сочетание богословского образования с широким общегуманитарным, акцент на научной подготовке выпускников, открывающий путь к деятельности как в церковных, так и в научно-государственных структурах; активные контакты со светской наукой; серьезный диалог с современной культурой; православное свидетельство миру.

В 1992–1993 гг. были разработаны и приняты государственные стандарты первого поколения по образовательным направлениям и специальности Теология; в 2001–2002 гг. – стандарты второго поколения. Конфессиональные университеты и институты получили возможность давать своим выпускникам государственные дипломы. Кроме того, открылась перспектива еще одной формы богословского образования: создание теологических кафедр непосредственно в государственных вузах. К апрелю 2011 г. лицензирование по направлению подготовки Теология прошло 42 вуза Российской Федерации, из них 33 государственных (16 классических университетов; 10 педагогических

---

<sup>15</sup> Факультет церковного служения Российского православного университета. <http://xn--o1abk.xn--p1ai/struktura-fakultety-fakultet-cerkovnogo-sluzhenija> – 30 VII 2012.

<sup>16</sup> Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея. <http://www.standrews.ru/index.php?ln=1> – 17 VI 2011.



университетов; 2 лингвистических университета; 1 социальный университет; 3 технических университета; 1 физико-технический институт) и 9 негосударственных.

В 2000-х гг. формы богословского образования стали еще более разнообразны. В 2006 г. на филологическом факультете Санкт-Петербургского государственного университета была официально учреждена кафедра библеистики. Этому событию предшествовало основание в этом университете в 1997 г. Библейской библиотеки (*Bibliotheca biblica*) и преподавание библеистики как дополнительной специализации в течение 1999–2001 гг. В настоящее время кафедра является выпускающей по направлению подготовки Филология, специализация Библеистика (бакалавриат) и по направлению подготовки Лингвистика, магистерская программа Сравнительное языкознание (Языки Библии) (магистратура)<sup>17</sup>. Через год, в 2007 г., эта традиция была продолжена: на историческом факультете Московского государственного университета была учреждена кафедра истории Церкви, которая дает образование по направлению подготовки История, специализация История Церкви (бакалавриат)<sup>18</sup>. Таким образом, эти кафедры дают образование в рамках соответствующих гуманитарных стандартов – филологического, лингвистического, исторического – профилизация же определяется лишь составом дополнительных дисциплин и тематикой выпускных работ.

Наконец, в марте 2009 г., Священный Синод Русской Православной Церкви принял решение о создании Общецерковной аспирантуры, которая стала преемницей филиала аспирантуры Московской духовной академии при Отделе внешних церковных связей, действующем с 1963 г. Ректором нового учебного заведения стал председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион. В марте 2011 г. общецерковная аспирантура получила лицензию на образовательную деятельность, и на настоящий момент она имеет 9 кафедр: библеистики, богословия, внешних церковных связей, истории, управления и канонического права, церковно-практических наук, церковных искусств и археологии, древних и новых языков, философии<sup>19</sup>.

Конфессиональный университет и богословские кафедры в государственных университетах, несмотря на кажущуюся новизну, как было показано выше, имеют определенную укорененность в российской истории. Но, конечно,

---

<sup>17</sup> Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета. <http://philarts.spbu.ru/structure/sub-faculties/kafedra-bibleistiki> – 17 VI 2011.

<sup>18</sup> Кафедра истории Церкви Московского государственного университета. <http://www.hist.msu.ru/Departments/Church/index.html> – 17 VI 2011.

<sup>19</sup> Общецерковная аспирантура и докторантура им. Святых Равноапостольных Кирилла и Мефодия. <http://www.doctorantura.ru/> – 17 VI 2011.

современная идея православного университета, его структура, задачи, принципы деятельности значительно отличаются от такого типа. Так, в ПСТГУ Богословский факультет, кроме собственных задач – подготовки священства и ученых-богословов, – преподает богословские дисциплины на всех остальных факультетах. Таким образом, богословие имеет структурообразующее и целенаправляющее значение для всего университета, а это дает возможность по-новому осмыслить место и значение богословия в системе научного знания.

Принципиальная новизна есть и в теологических кафедрах. Дореволюционные университетские кафедры церковной истории и церковного права включались в контекст гуманитарного образования и, несмотря на свою богословскую направленность, содействовали развитию исторических и правовых исследований. Поэтому они являются предшественницами университетских кафедр библеистики и церковной истории. Перед кафедрами же теологии стоит задача богословского образования, хотя оно может приобретать ту или иную специфику, определяемую конкретным факультетом, вузом, регионом. Тем не менее, история российского богословского образования всем этим формам дает полезный опыт, который необходимо учитывать и использовать.

Конечно, с современным богословским образованием связаны многочисленные проблемы. Их можно разделить на три группы. Первая – это проблемы, связанные с богословским образованием, видимо, нескольких последних веков и всех конфессий: место и значение гуманитарной составляющей в богословском образовании; применение научно-критических методов в богословии; связь богословского образования и подготовки духовенства; связь научного богословия с литургической и духовной жизнью; роль церковной власти в богословском образовании и науке и др. Поэтому сами формулировки встававших проблем, их решения, реализованные и нереализованные, являются ценным наследством современного богословского образования.

Вторая группа – это специфические проблемы, связанные с разными формами богословских школ. Так, современным духовным школам надо так или иначе соотносить себя с государственной системой образования, причем не только в правовом отношении, но – что более важно – в интеллектуальном отношении. Университетам, институтам и теологическим кафедрам легче соответствовать современной системе образования, налаживать научные контакты со светской наукой и образованием, приглашать специалистов, отстаивать правовое положение. Однако перед ними встают не менее сложные задачи: не просто сохранить конфессиональность и церковность учащихся и учащихся, но и присутствовать в Церкви, и реализовывать себя в целостности, в единстве. Для этого есть путь – стать общиной: литургической, евхаристической – но он не так прост для университетских принципов, не только светского, но и конфессионального университета.

Наконец, третья группа проблем – это проблемы, связанные со спецификой современного мира. Это, с одной стороны, его научная развитость (дифференцированность, обилие новооткрытых источников, обширность историографии), которую необходимо осваивать для полноценной научной деятельности. С другой стороны, богословские школы неизбежно сталкиваются с секулярным миром, его расцерковленностью, рассеянностью, потерей иерархии ценностей, потребительской направленностью, массовой культурой, нравственными изъянами и пр.

3. За последний год в российском богословском образовании произошло немало изменений. Одной из значимых тенденций является сближение разных форм богословского образования. Традиционные духовные школы решили работать – хотя бы отчасти – по государственным стандартам и давать выпускникам дипломы государственного образца. Общецерковная аспирантура открыла магистерские программы, которые тоже ориентируются на государственный стандарт по Теологии. Совет, курирующий кафедры Теологии в государственных вузах, получил представительство в Ученом комитете при Синоде. Таким образом, деление на духовные школы и государственные кафедры в перспективе будет ослабляться. С одной стороны, это имеет несомненные плюсы: усиление церковности теологических кафедр; государственное признание выпускников духовных школ; широкие возможности для общей деятельности духовных школ и теологических кафедр государственных вузов. Таким образом, указанная мной учебно-богословская палитра, хотя и сохраняется на настоящий момент, еще более усложнилась и отчасти потеряла четкость. По крайней мере, время может внести в нее значительные коррективы.

С другой стороны, эта тенденция сближения разных форм приводит к новым проблемам. Есть временные сложности: духовные школы, у которых большинство членов корпорации не имеет не только государственных ученых степеней, но и государственных дипломов о высшем образовании, должны проходить аккредитацию, одним из требований которой является наличие достаточного количества докторов и кандидатов наук, признанных Высшей аттестационной комиссией Российской Федерации. Но есть и “долгосрочные” проблемы. Например: как включить полноценную подготовку духовенства в рамки государственного стандарта? Как духовной школе при всех изменениях не потерять идентичность, сохранить связь с традицией? Не менее сложны проблемы, связанные с другими формами богословского образования. Как реализовывать чаемую церковность теологических кафедр в государственных вузах, не теряя светских принципов образования?

Другой тенденцией переживаемого момента является неизбежная включенность российских богословских школ в современный образовательный процесс

в целом, со всеми его специфическими чертами и проблемами. Так, российская система образования, как светская, так и церковная, переходит на Болонскую систему, которая непривычна для российской традиции. Разумеется, эта система имеет свои плюсы, но для их использования нужна не только серьезная переделка действующей структуры образования, учебных и научных форм, методов обучения, оценочных критериев, ритма работы учащихся и учащихся, но и иная логика учебного процесса и дальнейшей ориентации выпускников.

Так как с 2011 г. в российской образовательной системе вводятся стандарты третьего поколения, в том числе и по Теологии, богословским школам не избежать перехода на Болонскую систему во всех аспектах своей деятельности. Встает необходимость сочетать традицию и новые идеи, но желанный синтез таит опасность превратиться в эклектику. Богословское образование в этой ситуации является наиболее уязвимым, ибо требует большей стабильности, преданности корпорации, глубокой внутренней работы, учета не только интеллектуальных, но и духовных аспектов.

Наконец, каждая новая форма богословского образования зависит от современных тенденций, характерных для этой формы. Так, конфессиональные университеты встанут перед проблемами и “эффектами” университета, в том числе, конфессионального, в современном обществе. Например: “конфликт факультетов”, ориентация на “рынок спроса”, появление модели “предпринимательского университета” и т.д. Эти тенденции порой кажутся несовместимыми с понятием конфессиональности и уж, тем более, с подготовкой к церковному служению<sup>20</sup>. Однако не учитывать их нельзя.

В заключение следует подчеркнуть, что разнообразие форм богословского образования – это не современный каприз, их специфику определяют разные сферы и служения, требующие богословских знаний. Развитие науки, приведшее к более сильной ее дифференциации, оправдывает, казалось бы, узкую специализацию и специфику методов каждой. Но именно на этом этапе, как никогда, становится ясна важность богословского знания, его многофункциональность, полнота и значение вхождения в научно-образовательный универсум. Изменилась структура богословской науки, ее приоритетные направления потребовали привлечения специалистов из других областей знания. Гуманитарные исследования подразумевают все большую богословскую эрудицию и не могут обойтись без участия профессиональной богословской науки. Естественные науки, поставив вопросы, относящиеся к основам мироздания, неизбежно обращаются к богословскому осмыслению бытия. Общество осознает, что автономная, секулярная культура не жизнеспособна в оторванности от породившей

---

<sup>20</sup> Например: Б. Р. Кларк, *Создание предпринимательских университетов: организационные направления трансформации*, пер. с англ. А. Смирнова, Москва 2011.

ее духовности. Все большее число служений, сфер деятельности требуют богословской эрудиции, компетентности. Роль богословия в современном мире возрастает, что требует не только тщательного изучения опыта наших предшественников, но творческого соучастия в нем, привнесения нового, соответствующего лучшим традициям и отвечающего современным запросам. Традиции – живая цепь преемства. А право и обязанность преемника – привнести нечто новое по сравнению с предшественниками, чтобы сделать больше и лучше их и двинуть вперед общую работу. Идеи и проекты, составленные нашими предшественниками, указывают направление творческой работы и дают целый спектр разных вариантов, сочетающих многовековой опыт отечественного светского и духовного образования с изучением теологии в Европе, универсальность системы гуманитарных знаний со спецификой теологии как науки, со своей внутренней структурой и методами, учет социальных и культурных запросов с сохранением сакральной значимости богословия.

Российское богословское образование претерпевало неоднократное реформирование на своем историческом пути: новые идеи принимались, адаптировались, становились частью традиции или, выявляя свою несовместимость с принципами богословского образования, отвергались. Однако для сохранения самих критериев следует не терять главное и актуальное для всех форм: церковность богословской науки, связь ее с литургической жизнью и духовным формированием личности богослова.



Ks. TADEUSZ NOSEK

## HUMANIZMY: CHRZEŚCIJAŃSKI I LIBERALNO-SOCJALISTYCZNY NA WSPÓŁCZESNYM AREOPAGU IDEI PEDAGOGICZNYCH

Jan Paweł II w preambule do encykliki *Fides et ratio*: pisze, że „wiarą i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie (...)”<sup>1</sup>. A we wprowadzeniu do tego samego dokumentu pt. *Poznaj samego siebie* stwierdza: „Zarówno w dziejach Wschodu, jak i Zachodu można dostrzec, że człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się – nie mogło bowiem być inaczej – w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia. Wezwanie «*poznaj samego siebie*», wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako «człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie».

Ten proces poszukiwania nie jest – i nie może być – obcy Kościołowi. Od chwili, kiedy w Tajemnicy Paschalnej otrzymał w darze ostateczną prawdę o życiu człowieka, Kościół pielgrzymuje drogami świata, aby głosić, że Jezus Chrystus jest «drogą i prawdą, i życiem» (J 14, 6). Pośród różnych posług, jakie winien pełnić dla dobra

---

<sup>1</sup> Encyklika „*Fides et ratio*” Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Wyd. Księży Sercanów SCJ, Kraków 1998. Skrót: FR.

ludzkości, jedna nakłada nań odpowiedzialność całkiem szczególną: jest to *diakonia prawdy*. Misja ta z jednej strony włącza społeczność wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do prawdy, z drugiej zaś zobowiązuje ją, by głosiła innym zdobytą wiedzę, zachowując wszakże świadomość, że każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym: «Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany» (1 Kor 13, 12)<sup>2</sup>.

Według Autora cytowanego dokumentu w ten poszukiwawczo-historiozbawczy proces diakonii prawdy w Chrystusowym Kościele wpisuje się, między innymi, opisane w *Dziejach Apostolskich* wystąpienie Świętego Pawła na rynku i w ateńskim Areopagu (por. Dz 17, 16–34)<sup>3</sup>. Jak wiadomo, Ateny były w starożytności najświetniejszym miastem, które podbite przez Rzymian, choć straciło swoje znaczenie polityczne, to jednak pozostawało nadal kulturalną stolicą filozofii i sztuki. Paweł nie ogranicza się w tym mieście do nauczania w synagodze, lecz prezentuje swoją naukę chętnie słuchającym nowinek ateńczykom, również na agorze. To na tym ateńskim rynku, służącym za swoistą trybunę wszystkim wędrownym nauczycielom, dostępnym dla mówców i słuchaczy każdego dnia, dochodzi do spotkania Apostoła Narodów z przedstawicielami dwóch ówczesnych szkół filozoficznych: epikurejczykami i stoikami. Chociaż nazwano Apostoła pogardliwie „nowinkarzem”, to jednak filozofowie reprezentujący znaczące dla rozwoju życia społeczno-kulturalnego ateńczyków szkoły, zainteresowani jego nauczaniem, zaproponowali mu spotkanie w bardziej elitarnym gronie i godniejszym miejscu, bo na samym Areopagu<sup>4</sup>.

Nazwa ta ma różne znaczenia: wzniesienie, położone nieco na południe od agory i służące za miejsce obrad Areopagu, czyli Najwyższej Rady miasta, która być może w tym celu się zebrała, by posłuchać wywodów Pawła. Areopag bowiem, mając pełną władzę nad wszystkimi sprawami codziennego życia ateńczyków, sprawował również kontrolę nad tym, czego obywatele miasta nauczano. Do obowiązków Areopagu należało także czuwanie nad tym, aby bez jego wiedzy nie wprowadzano do miasta ani podobizn, ani tym bardziej formalnego kultu nowych bogów. Zanim więc władze miasta podejmą decyzje administracyjne, muszą zapoznać się dokładnie z nauką Pawła<sup>5</sup>.

Stając przed Areopagiem, Apostoł nawiązuje do kultu, jaki ateńczycy oddają nieznanemu Bogu i jednocześnie chwali ich religijność. Podkreśla, że nie głosi im jakiegoś nowego Boga, ale chce rozmawiać z nimi o tym Bogu, którego oni czczą nie znając. Bóg ten jest jedynym i prawdziwym Bogiem. Jest Stwórcą wszechświata,

<sup>2</sup> FR 1–2.

<sup>3</sup> Por. FR 24–25.

<sup>4</sup> Por. Bp K. Romaniuk, O. A. Jankowski, Ks. L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Kraków 1999, T. 1, s. 674–678.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 675.



który nie został uczyniony ręką ludzką. Nauczanie Pawła na temat religii można sprowadzić do trzech stwierdzeń: 1) człowiek został stworzony dla Boga; ponieważ przez Niego został stworzony, dlatego poszukiwanie Boga jest naturalną potrzebą człowieka; 2) człowiek pozostawiony samemu sobie myśli się mniej lub bardziej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: kim jest Bóg; 3) wszyscy ludzie powinni poznać w zmartwychwstałym Człowieku Jezusie Chrystusie tego, który może nawracającemu się człowiekowi objawić prawdziwego Boga.

Umiejscawiając w tym teologiczno-antropologicznym kontekście interdyscyplinarne zagadnienie humanizmu na współczesnym areopagu idei pedagogicznych, warto sięgnąć do książki prof. Stefana Kunowskiego pt. *Podstawy współczesnej pedagogiki*<sup>6</sup>. Jak słusznie zauważa w przedmowie do jej drugiego wydania W. Theiss, dla S. Kunowskiego pedagogika jest przede wszystkim nauką o człowieku, a wychowanie – wspomaganie integralnego rozwoju osoby ludzkiej<sup>7</sup>. Korzystając zatem z opracowanej przez Profesora Kunowskiego charakterystyki współczesnych systemów wychowawczych<sup>8</sup>, przyjrzyjmy się humanizmowi chrześcijańskiemu, liberalnemu i socjalistycznemu jako, nie tyle jednemu z konstytutywnych elementów tychże systemów, ile raczej ideom pedagogicznym, które wpływają na społeczną realizację zaspokajania podstawowych potrzeb człowieka<sup>9</sup>.

Dla S. Kunowskiego podstawowe cele i zadania współczesnej pedagogiki zostały określone przez ONZ po II wojnie i są zapisane w Statucie UNESCO. Statut ten bowiem zawiera w sobie ogólny model problemów współczesnego wychowania, składający się z pięciu postulatów, ukierunkowujących działania pedagogiczne<sup>10</sup>. Jednakże,

---

<sup>6</sup> S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 1993.

<sup>7</sup> Według W. Theissa, „książka (...) *Podstawy współczesnej pedagogiki* prowadzi w świat takich wartości, jak m. in. miłość, prawda, wolność i prawa człowieka oraz demokracja. Wyrastające z tych fundamentów wychowanie stawia przed pedagogiem poważne zadania. Wykraczają one poza osobę wychowanka – obejmują cały jego świat; występują poza granicę dnia dzisiejszego – kierują w stronę przyszłych wymiarów życia. Jest to „pedagogika zaufania”. Dostrzega i dowartościowuje to, co jest, rozwija istniejące siły i możliwości, buduje nadzieję człowieka”. Tamże, s. 9.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 80–88.

<sup>9</sup> Profesor Kunowski uważa, że każdy ze współczesnych systemów wychowania współtworzą: 1) idea nowego człowieka, którego należy wychować, 2) idea kierownicza moralizmu, dotycząca pojmowania moralności, dobra i zła, 3) idea kierownicza personalizmu, ujmująca człowieka jako osobę wraz z należnymi jej prawami oraz 4) idea kierownicza humanizmu, określająca społeczną realizację zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka. Tamże, s. 88.

<sup>10</sup> Statut UNESCO – jak twierdzi S. Kunowski – ustawia jakby pięć drogowskazów dla wychowania współczesnych ludzi: 1) „Ponieważ wojny biorą początek w umysłach ludzi, więc i ochrona pokoju w umysłach ludzi musi być zbudowana”, 2) wychowanie moralne w „duchu sprawiedliwości, wolności i pokoju”, 3) wychowanie w poczuciu poszanowania praw należnych człowiekowi jako osobie (personalizm), 4) „szerokie rozpowszechnianie kultury i wychowania ludzkości” jako „święty obowiązek, który wszystkie narody muszą wypełnić w duchu wzajemnej pomocy i troski”, 5) pokój nie może się opierać jedynie na politycznych i ekonomicznych układach rządów, lecz „musi się opierać o intelektualną i moralną solidarność ludzkości”. Tamże, s. 81–82.

jak podkreśla profesor, „realizacja problemów wychowania obecnie na świecie nie jest jednolita, lecz rozbita światopoglądowo na 3 zasadnicze systemy wychowania: chrześcijański, liberalny i socjalistyczny, pomijając, jako mniej wykształcony, system wychowania nacjonalistycznego. Każdy z tych systemów tworzy odrębny model wychowania «nowego człowieka»<sup>11</sup>. Dlatego też zanim przyjrzymy się bliżej humanizmowi funkcjonującemu na areopagu idei pedagogicznych współczesnego świata w propozycji wychowania chrześcijańskiego czy też liberalno-socjalistycznego, warto przypomnieć podstawowe idee światopoglądowe związane z różnorodnością (żeby nie powiedzieć pluralizmem) procesów formacyjnych «nowego człowieka», które urzeczywistniają się „w” i „poprzez” te trzy systemy.

*Miłość, wolność i walka – podstawowe idee światopoglądu chrześcijańskiego, liberalnego i socjalistycznego a ideał „nowego człowieka”*

Na społeczno-kulturowym areopagu tego materialno-duchowego dziedzictwa, którym jest integralnie pojęta Europa, jak wiemy z historii, podstawowe idee światopoglądowe koncentrują się, a zarazem różnicują wokół: miłości, wolności i walki. Idee (wartości) te tworzą syntezę, normę i typ określonego poglądu na świat. Zanim jednak pokrótce scharakteryzujemy te trzy idee w poszczególnych światopoglądach, trzeba – według S. Kunowskiego – „podkreślić ich wielokształtność. Rozumienie bowiem każdego z nich było tak różnorodne, że próbowano konkretyzować ich cele. W ten sposób powstawały hasła, jak np. «braterstwo» zamiast miłości, «równość» jako cel walki lub «niepodległość» jako konkretyzacja wolności. Sądzono przy tym, że hasła te są lepsze, praktyczniejsze, gdyż można było je rozumieć w sensie religijnym lub tylko świeckim. Tymczasem naczelna idea światopoglądu tworzy ideał, szczyt doskonałości i najwyższy cel dążeń i duchowych pragnień ludzi, wobec tego zawiera w sobie wszelkie zastosowania konkretne, a równocześnie nie da się przez nie wyczerpać i zastąpić. Dlatego też, jako wielokształtne źródła inspiracji celów społecznych, politycznych, wychowawczych – miłość, wolność i walka dały podstawy różnym światopoglądom<sup>12</sup>.

*Miłość w chrześcijaństwie a ideał „nowego człowieka”*

Chrześcijaństwo głosi Boga miłości (por. 1 J 4, 8)<sup>13</sup>. Miłość ta rozlewa się na cały świat, jest tworzącym dobro darem Boga, miłością życzliwości i przyjaźni. Ma

<sup>11</sup> Tamże, s. 88.

<sup>12</sup> Tamże, s. 89.

<sup>13</sup> Papież Benedykt XVI we wprowadzeniu do swojej programowej encykliki *Deus caritas est* jednoznacznie stwierdza: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim» (1J 4, 16). Słowa z Pierwszego listu świętego Jana wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi. Oprócz tego, w tym sa-

charakter duchowy i osobowy, przewyższa miłość cielesnego upodobania i pożądania. Miłość ta jest zawsze gotowa do ofiary z siebie na rzecz dobra innych. Miłość chrześcijańska wzoruje się na Miłości najwyższej, zawiera się w miłości Boga i bliźniego, nawet nieprzyjaciela. Miłość ta jednoczy społecznie i daje pokój. Stąd też ideał «nowego człowieka» w integralnie pojętym wychowaniu „w” i „do” tak pojętej miłości, stanowi doskonały chrześcijanin, czyli osoba święta, żyjąca według prawa Bożego i naśladowująca swoim życiem Chrystusa, a równocześnie człowiek o postawie otwartej wobec współczesnego mu świata, dającej w nim świadectwo o Chrystusie. Dzięki temu świadectwu taki chrześcijanin jako «nowy człowiek» w Chrystusie, z Chrystusem i przez Chrystusa ofiarnie współtworzy dobro z Bogiem Ojcem w jedności Ducha Świętego i doskonali dzieło stworzenia zgodnie ze swymi talentami<sup>14</sup>.

### *Wolność w liberalizmie a ideał „nowego człowieka”*

Ideał „nowego człowieka” w światopoglądzie liberalistycznym wypływa z naczelnej idei wolności. Absolut rozumiany jako duch obiektywny, rozlany jest w całej naturze. Ten duch obiektywny jest siłą twórczą, która wyłania z siebie materię, energię, całą przyrodę i tworzy prawa (emergencja). W człowieku natomiast ów zobiektywizowany duch występuje jako duch subiektywny. Duch subiektywny, jako

---

mym wierszu, św. Jan daje nam jakby zwięzłą zasadę chrześcijańskiego życia: «Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam». *Uwierzyliśmy miłości Boga* – tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast jest spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”. Tenże, *Encyklika „Deus caritas est” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Wyd. św. Stanisława BM, Kraków 2006, nr 1. Skrót: DCE.

<sup>14</sup> Por. Tamże, s. 89–90. Błogosławiony Jan Paweł II, na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa jako Sługa boskiej wizji człowieka w Chrystusowym Kościele i współczesnym świecie, zaproponował pastoralno-katechetyczny model pedagogiki świętości. Wychodząc od sakramentu Chrztu świętego, przypomina wszystkim ludziom dobrej woli oraz swoim braciom i siostram w wierze, „że skoro chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczęcie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, to sprzeczna z tym byłaby postawa człowieka pogodzonego z własną małością, zadawalającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością. Zadać katechumenowi pytanie: «Czy chcesz przyjąć chrzest?» znaczy zapytać go zarazem: «Czy chcesz zostać świętym?». Znaczący postawić na jego drodze radykalizm Kazania na Górze: «Bądźcie więc wy doskonali, jak Ojciec wasz niebieski» (Mt 5, 48). Sobór wyjaśnia, że nie należy mylnie pojmować tego ideału doskonałości jako swego rodzaju wizji życia nadzwyczajnego, dostępnego jedynie wybranym «geniuszom» świętości. (...) Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego. Całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku”. Por. *List apostolski Novo millennio ineunte Ojca świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000*, Wyd. św. Stanisława BM, Kraków 2001. Skrót: NMI.

świadomość, a także jako naturalny popęd do samoodtworzenia się, reprodukcji, do działania i twórczości jest postrzegany również jako całe życie duchowe człowieka, z którego wypływają wszystkie dzieła kultury. Warunkiem takiego wypływu twórczości ducha jest absolutna wolność jednostki ludzkiej. Nawet w świecie atomów panuje indeterminizm i zasada nieokreśloności. Tylko masa podobnych atomów, zdarzeń, istot, ludzi, stanowi zewnętrzne ograniczenie wolności. Dlatego „nowy człowiek” w liberalizmie to jednostka twórcza, aktywna i samodzielna. Jednostka równocześnie wolna od wszelkich więzów tradycji, powszechnych zasad religijno-moralnych, które by ograniczały twórczość kulturalną, jej jedyność i oryginalność, choćby to był kicz lub pornografia. Zatem ideał szczerego demokrata-liberała tolerancyjnego wobec wszystkich, zwalczającego wszelkie formy przymusu, gwałtu i totalitaryzmu stanowi tu najwyższy cel wychowania<sup>15</sup>.

### *Walka w socjalizmie a ideał „nowego człowieka”*

W socjalizmie postawiono idee walki na szczycie swego światopoglądu. Walka sprzeczności leży u podstaw wszelkich rzeczy. W tym świecie bowiem jest walka życia ze śmiercią, nowego ze starym, walka rewolucyjna o sprawiedliwość społeczną, walka klasowa. To są podstawowe formy, w których występuje idea naczelna, obejmująca całą rzeczywistość. Jednakże, nie jest to walka wszystkich przeciwko wszystkim, ani nawet walka anarchistyczna przeciwko wszelkiej władzy. Jest to nade wszystko walka zorganizowanych mas, kierowanych przez przodującą klasę robotniczą (dyktatura proletariatu). Dlatego też „nowy człowiek” socjalizmu to jednostka świadoma klasowo, poświęcająca swe życie dziełu rewolucji. Ideałem wychowania jest w tym przypadku płomienny i nieugięty rewolucjonista, walczący razem z całą klasą robotniczą o zniesienie ucisku przyrody i jej niszczycielskich żywiołów dla powszechnego dobrobytu<sup>16</sup>.

Reasumując należy stwierdzić, że różnice światopoglądowe między przedstawionymi wyżej systemami wychowawczymi odnośnie do ideału „nowego człowieka”, wynikają między innymi z odmiennych koncepcji, dotyczących intuicyjnego postrzegania całej rzeczywistości. Tak więc wynikają one albo z wiary religijnej w Boga, który w Jezusie Chrystusie powołuje każdą osobę ludzką do budowania swego Królestwa; albo z wiary w nieograniczony postęp kulturowy wolnej twórczości jednostki ludzkiej, który dokonuje się ewolucyjnie; albo też z wiary w człowieka, w konieczność światowej rewolucji dla jego dobra. W związku z tym S. Kunowski wyraźnie podkreśla, „że mimo ekskluzywności w naczelnej pozycji idei światopoglądowych istnieje między nimi konieczne współwystępowanie, uzupełnianie się, pewna

<sup>15</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej*, s. 90.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 90–91.

komplementarność. Miłość, wolność i walka nie wykluczają się całkowicie, lecz są sobie podporządkowane i ograniczają się<sup>17</sup>.

Tego rodzaju komplementarność, według profesora, najbardziej uwidacznia się w „uniwersalistycznym światopoglądzie chrześcijaństwa”. W tym światopoglądzie bowiem naczelną ideą miłości Boga i bliźniego jako duchowa i nadprzyrodzona wymaga wolności osobistej człowieka, który w sposób wolny daje odpowiedź swoją miłością na miłość Boga i wyraża ją w miłości bliźnich, nawet nieprzyjaźnie nastawionych, co nie jest łatwe i musi być wywalczone w samym sobie. Równocześnie miłość bliźniego jak siebie samego, implikuje ograniczenia wolności osobistej. Święty Paweł poucza: „Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje. Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego”(1 Kor 10, 23b–24). Ponadto miłość chrześcijańska jest bezkompromisowa i domaga się walki z grzechem: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz (...) przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich”(Ef 6, 12). Natomiast Założyciel chrześcijaństwa Jezus Chrystus wyraźnie oświadcza: „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju lecz miecz”(Mt 10, 34)<sup>18</sup>.

W liberalizmie i socjalizmie jest podobnie. Wolność jako idea naczelną dopuszcza przecież w praktyce życia społeczno-politycznego dyskryminację i zwalczanie innych, którzy nie są twórczy i aktywni w szeroko pojętej kulturze. To z kolei zacieśnia miłość tylko do tych jednostek ludzkich, które są promotorami tej samej ideologii, dopuszczając ich do braterstwa i równości. Tak samo w socjalizmie idea walki rewolucyjnej rezerwuje miłość dla współwalczących towarzyszy i sprzymierzeńców, których chce wyzwolić z niesprawiedliwości społecznej. Głosi więc także wolność od ucisku, chociaż istotę wolności rozumie jako engelsowskie „uleganie konieczności”. W ten sposób zazwyczaj z naczelną ideą danego światopoglądu występują dwie pozostałe, ale w postaci zinterpretowanej przez ideę naczelną. Dlatego też, zdaniem S. Kunowskiego, razem z założeniami światopoglądowymi idą w parze zasady interpretacji, które mają charakter bardziej rozumowo-filozoficzny, a nie intuicyjno-rozumowy, jak to ma miejsce w przypadkach idei naczelnych<sup>19</sup>.

### *Humanizm w chrześcijańskim, liberalnym i socjalistycznym systemie wychowania*

Według S. Kunowskiego, wspomniany wyżej Statut UNESCO, zawiera pięć podstawowych kierunków, które powinny być uwzględnione jako komponenty (elementy) w tworzeniu integralnie pojętych współczesnych systemów wychowywania.

<sup>17</sup> Tamże, s. 91.

<sup>18</sup> Por. tamże.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 91–92.

Jeśli chodzi o ideę humanizmu, to profesor stwierdza między innymi: „Czwarty kierekunek nakazuje «szerokie rozpowszechnianie kultury i wychowania ludzkości» jako «święty obowiązek, który wszystkie narody muszą wypełnić w duchu wzajemnej pomocy i troski». Tak tedy wychowanie poczucia ludzkości (*humanitas*) wobec innych ludzi w celu społecznego niesienia im pomocy wszelkiego rodzaju także pomocy przez rozpowszechnianie oświaty i kultury wraz z troską o zaspokojenie ludzkich potrzeb fizycznych i duchowych (np. walka z nędzą, głodem, chorobami, analfabetyzmem) stanowi podstawową ideę współczesnego humanizmu”<sup>20</sup>. Z tej właśnie, na wskroś pedagogicznej, perspektywy badawczej spójrzmy teraz na idee humanizmu w ujęciu chrześcijańskim, liberalnym i socjalistycznym.

### *Idea humanizmu w chrześcijańskim systemie wychowania*

Chrześcijański system wychowania, podobnie zresztą jak każdy inny ze znanych nam współczesnych systemów pedagogicznych, staje przed takimi samymi problemami wychowawczymi epoki. Propozycje, związane z odpowiedzialnym rozwiązywaniem konkretnych problemów wychowawczych danej epoki, oscylują w nim wokół: ideału «nowego człowieka», określenia jego osoby, postaw etyczno-moralnych i wartości ogólnoludzkich. Wszystkie te idee kierownicze występują w tym systemie w postaci integralnie pojętego Chrystocentryzmu<sup>21</sup>, z którego wynikają: moralizm, personalizm i humanizm chrześcijański<sup>22</sup>.

Idea humanizmu chrześcijańskiego, ściśle powiązana z moralizmem i personalizmem, z naturalnymi i nadnaturalnymi (nadprzyrodzonymi) prawami i obowiązkami każdej osoby ludzkiej, pochodzi od Jezusa Chrystusa – Założyciela religii chrześcijańskiej. On to, jak wierzą i głoszą chrześcijanie, przyszedł na ziemię dla dobra ludzi, aby jako Odkupiciel człowieka i świata wyzwolić nas z niewoli grzechu. Według Benedykta XVI zatem „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale (...) jest spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. Św. Jan przedstawił w swojej Ewangelii to wydarzenie w następujących słowach: «Tak bowiem Bóg

<sup>20</sup> Tamże, s. 81.

<sup>21</sup> Np. cała działalność pastoralno-katechetyczna Kościoła po Ekumenicznym Soborze Watykańskim II ma być chrystocentryczna, ponieważ ukierunkowana ewangelizacyjnie katecheza jako pedagogia w akcie wiary „jest nastawiona na rozwijanie komunii z Jezusem Chrystusem. (...) Komunia z Jezusem Chrystusem, na mocy swej dynamiki, kieruje ucznia do zjednoczenia z tym wszystkim, z czym głęboko był zjednoczony sam Jezus Chrystus: z Bogiem, Jego Ojcem, który posłał Go na świat, i z Duchem Świętym, który kierował Nim w Jego posłaniu; z Kościołem, Jego Ciałem, za które się wydał, i z ludźmi, Jego braćmi, których los zechciał podzielić”. Por. *Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Wyd. Pallottinum, Poznań 1998, nr 80–81. Skrót: DOK.

<sup>22</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej*, s. 98–103.

umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, [nie zginął], ale miał życie wieczne” (J 3, 16)<sup>23</sup>. Religia, założona na fundamencie osobowo-wspólnotowej wiary w historiozobawcze wydarzenie, objawione ludzkości w Osobie i bezinteresownej miłości Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, jest więc dla każdej osoby ludzkiej dobrem doczesnym i wiecznym. Jest tym dobrem między innymi dlatego, że – według Bosko-ludzkiego Założyciela tej religii – to „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27).

Humanizm chrześcijański jawi się zatem jako humanizm osadzony bardzo mocno w bosko-ludzkiej ekonomii Wcielenia i Odkupienia. Jest w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstającym humanizmem ofiarnej i solidarnej miłości adresowanej do wszystkich ludzi, a szczególnie do najbardziej potrzebujących nie tylko samego chleba, ale także każdego słowa, które pochodzi z ust Bożych (por. Mt 4, 4). Dlatego też, zdaniem S. Kunowskiego, miłość chrześcijańska – *caritas* – urzeczywistnia się w Kościele Chrystusowym i świecie poprzez działalność charytatywną zgromadzeń zakonnych oraz poprzez praktykowanie w codziennym życiu przez wyznawców Chrystusa uczynków miłosierdzia co do duszy i ciała<sup>24</sup>. Historycznie rzecz biorąc wymownym wyrazem humanizmu była i nadal pozostaje opieka Kościoła nad szpitalami, szkołami, sierocińcami i różnymi zakładami opieki charytatywno-społecznej.

Znaczącym dokumentem w dziejach humanizmu chrześcijańskiego pozostaje także *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* *Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II*. Ona to włącza Kościół w pracę nad podejmowaniem w duchu integralnie pojętego humanizmu chrześcijańskiego aktualnych problemów współczesności, nie tylko związanych z naruszaniem godności i praw człowieka, wspólnoty ludzkiej, małżeństwa i rodziny czy też kultury, ale także problemów życia gospodarczego, wspólnoty politycznej, pokoju i współpracy międzynarodowej. W świetle *Gaudium et spes* wyraźniej widać, jak humanizm chrześcijański wypływa z Chrystocentryzmu oraz ściśle wiąże się z moralizmem i personalizmem, by razem przepajać wszystkie dokumenty soborowe, mające na celu odnowę chrześcijaństwa i lepsze przystosowanie duszpasterskiej troski Chrystusowego Kościoła o człowieka żyjącego we współczesnym świecie<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Por. DCE 1.

<sup>24</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej*, s. 103. Uczynki miłosierdzia co do ciała: głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżnych w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać, umarłych pogrzebać; natomiast co do duszy: grzeszących upominać, nieumiejętnych pouczać, wątpiącym dobrze radzić, strapionych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować, modlić się za żywych i umarłych.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 104.

### *Idea humanizmu w liberalnym systemie wychowania*

Humanizm w systemie liberalnym nosi w sobie znamiona idealizmu i występuje jako tzw. humanizm naukowy i technokratyczny. Początki tego humanizmu sięgają okresu międzywojennego. Wtedy to Międzynarodowa Liga Nowego Wychowania wystąpiła z ideą powrotu do humanizmu europejskiego jako idei pacyfistycznej i broniącej wartości nauki, sztuki i kultury przed narastającym faszyzmem i jego barbarzyństwem. Po drugiej wojnie światowej, pierwszy dyrektor generalny UNESCO, angielski biolog Julian Huxley wystąpił w roku 1946 z programem humanizmu ewolucyjnego czyli naukowego. Program ten zawiera w sobie wizję utworzenia wszechświatowego rządu dla uzyskania pokoju między narodami. Międzynarodowy pokój ma się opierać o spotęgowaną na drodze ewolucji biologicznej twórczość naukowo-techniczną. Tego rodzaju kreatywność jest ukierunkowana na walkę z głodem, chorobami, nędzą i analfabetyzmem oraz nadmierną płodnością ras kolorowych<sup>26</sup>.

Ten humanistyczny program rządów nauki i techniki dla ludzkości, szczególnie promowany przez kierowników zautomatyzowanego, zbrojeniowego i atomowego przemysłu, był długi czas oficjalnym programem UNESCO. Był wprowadzany w życie społeczności międzynarodowych dopóki nie zaktywizowały się w nim inne humanizmy, głównie socjalistyczny i chrześcijański, przeciwstawiające się, między innymi, dyskryminacji rasowej. Pomimo to humanizm w liberalnym systemie wychowania poszukuje wciąż radykalnych rozwiązań tzw. kwestii przeludnienia świata. Stąd też wydaje się nie rezygnować zbyt ochoczo z historycznych przywilejów białego człowieka. Niemniej jednak proces politycznego wyzwiania się spod panowania kolonializmu ludów Afryki i Azji wymusza niejako na UNESCO, by rozszerzało program swego humanistycznego stwarzania dobrobytu na podstawach nowoczesnej nauki i techniki, adresując go do wszystkich narodów współczesnego świata oraz oczyszczając się nieustannie z pozostałości rasowego i religijnego antyhumanizmu<sup>27</sup>.

### *Idea humanizmu w socjalistycznym systemie wychowania*

W myśl założeń światopoglądowych i filozoficznych marksizmu-leninizmu idea humanizmu socjalistycznego staje się naczelną ideą całego systemu wychowania. Współtworzy ona bowiem najwyższą normę moralności, regulującą stosunek do najbliższego otoczenia, stanowi drogę formowania osobowości i charakteru człowieka socjalizmu oraz jest regulatorem stosunków międzyludzkich.

---

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 122.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 123.



Hasło humanizmu socjalistycznego pojawia się między innymi w twórczości Maksyma Gorkiego, który stwierdza wprost: „Człowiek – to brzmi dumnie”. Historycznie rzecz biorąc, humanizm socjalistyczny rozwinął się w okresie drugiej pięciolatki radzieckiej (1933–1937). Naczelna dewiza ideologiczno-propagandowa tej pięciolatki, podczas której zbudowano podstawy wielkiego przemysłu, głosiła: „Kadry decydują o wszystkim”. Chodziło zatem nie tylko o szybkie wykształcenie, ale i o powiększenie kadr wykwalifikowanych fachowców do prowadzenia nowoczesnego przemysłu. Dlatego też początkowo treść humanizmu socjalistycznego określano w kategoriach psychologicznych, jako „najwyższe poszanowanie osobowości każdego pracownika, szacunek dla mas, bezgraniczna wiara w ich olbrzymią rolę i znaczenie, w ich siły twórcze”. Z tego, na wskroś humanistycznego, szacunku dla człowieka pracy zaczęła się tworzyć troska o ludzi i ich potrzeby, miłość do dzieci, czynna miłość do współtowarzyszy, narodu i wszystkich pracujących na świecie. Jednakże ta czynna miłość zawsze występowała w połączeniu z nienawiścią do wrogów klasowych człowieka pracy, narodu czy szczęśliwej socjalistyczno-komunistycznej przyszłości<sup>28</sup>.

W praktyce społeczno-politycznej ta wielowymiarowa troska o ludzi pracy i ich potrzeby wyraziła się między innymi w postanowieniach Konstytucji ZSRR. Dokument ten potwierdza prawa obywateli radzieckich do pracy, do wypoczynku, do ochrony zdrowia, do nauki i do kultury. Jak podkreśla S. Kunowski „w ten sposób humanizm socjalistyczny zyskał charakter społeczny, kolektywistycznie zwracał się do mas ludowych, w prawie zaś wszystkich do nauki zapewniał wszechstronny rozwój dzieci i młodzieży w 5 dziedzinach jako: 1 – wychowanie umysłowe (danie podstaw wiedzy, rozwijanie myślenia i wykształcenie światopoglądu naukowego), 2 – kształcenie politechniczne (znajomość podstaw produkcji i opanowanie narzędzi), 3 – wychowanie moralne (wyrobienie cech charakteru, takich jak: patriotyzm z internacjonalizmem, kolektywizm, socjalistyczny stosunek do obowiązku pracy i własności społecznej, świadoma dyscyplina pracy, siła woli, inicjatywa, odwaga), 4 – wychowanie fizyczne (zdrowie i tężyzna dla wydajności pracy i obrony państwa) oraz 5 – wychowanie estetyczne (przetwarzanie świadomości w oparciu o dzieła sztuki, literatury pięknej i filmu). Wychowanie takie ma przebudować naturę człowieka, ukształtowaną przez ustrój kapitalistyczny jako istoty egoistycznej, wyzyskującej innych, leniwej”<sup>29</sup>.

Reasumując należy stwierdzić, że również „w socjalizmie humanizm techniczny i naukowy nazywany scjentyistycznym, bierze górę nad humanizmem czystej psychologii czy antropologii, obiecując na przyszłość zlikwidowanie wszelkiego zła i obumieranie złych mocy w człowieku. Jednakże w nowych warunkach cywilizacji

---

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 144–145.

<sup>29</sup> Tamże, s. 145.

technicznej, mimo trudności i pokusy żaden z systemów wychowania nie może zaniedbać sprawy wszechstronnego rozwoju człowieka i procesu jego wychowania, aby zdobycze cywilizacji nie obróciły się przeciwko ludzkości, której wciąż grozi zagłada nuklearna<sup>30</sup>.

\*\*\*

Jan Paweł II, nawiązując w encyklice *Fides et ratio* do wystąpienia Św. Pawła przed Areopagiem w Atenach, stwierdza między innymi, że „Apostoł ukazuje tutaj prawdę, do której Kościół przywiązywał zawsze wielką wagę: w głębi ludzkiego serca zostało zaszczone pragnienie Boga i tęsknota za Nim. (...) Na różne sposoby i w różnych epokach człowiek dowiódł, że potrafi wypowiedzieć to wewnętrzne pragnienie. Literatura, muzyka, malarstwo, rzeźba, architektura i wszelkie inne wytwory jego twórczej inteligencji stały się środkami wyrażania niepokoju, który skłania go do nieustannych poszukiwań. To dążenie znalazło szczególne ujęcie w filozofii, która przy pomocy swoich środków i właściwych sobie metod naukowych wyraziła owo uniwersalne pragnienie człowieka. (...) Jest zatem konieczne, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec niego samego. Jest to konieczny warunek, który każdy musi spełnić, aby stać się sobą i wzrastać jako osoba dorosła i dojrzała<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 150.

<sup>31</sup> FR 24, 25.

ОЛЕГ МАРЧЕНКО

## LOGOS И RATIO В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ ВЛАДИМИРА ЭРНА<sup>1</sup>

*В.Ф. Эрн был, судя по всему, что мы знаем, человечески – благодаря своей очень чистой и сильной воле – значительнее, чем его философские труды, хотя и последние достаточно оригинальны и существенны, чтобы на исключительно богатой панораме русской мысли той поры завоевать ему свое, только ему принадлежащее место.*

*Сергей Аверинцев*

Начиная разговор о Владимире Эрне (1882–1917) – одном из самых заметных представителей русского религиозно-философского ренессанса начала XX века – невольно вспоминаешь замечательные слова Климента Александрийского: «Человек, в котором живет Логос, не прибегает к хитрым прикрасам, не разыгрывает разного рода представлений, – он носит на себе образ Логоса»<sup>2</sup>. Человек глубокой и подлинной религиозности, больших дарований, цельная натура которого органически сочетала сильное волевое начало и вдохновенную созерцательность, Эрн обладал могучей «стержневой» основой, образованной каким-то ранним основоположным решением, ясным жизненным выбором. В нем чувствовалась некая изначальная реализованность, осуществлённость, выполненность. Можно сказать – энтелехийность, уже – присутствие того, что затем будет многообразно раскрыто в процессе духовного и творческого возрастания. Тема Логоса, борьбы, нравственной и интеллектуальной самоопределённости является доминантой и философского учения Эрна. «В слове *логос* для меня объединяются все особенности той философии, которая основательно забыта современностью и которая мною считается единственно истинной, здоровой, нужной. Λόγος – есть лозунг, зовущий философию от схоластики

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-0052а.

<sup>2</sup> Климент Александрийский, *Педагог*, [www.magister.msk.ru](http://www.magister.msk.ru).

и отвлечённости вернуться к *жизни* и, не насилуя жизни схемами, наоборот, *внимая ей*, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного *смысла*, ее скрытой радости, ее глубоких задач»<sup>3</sup>.

Среди множества людей, с которыми общался Эрн, нужно специально отметить два имени. Во-первых, Павел Флоренский, они – друзья детства. Во-вторых, Вячеслав Иванов, – Эрн стал другом его зрелости.

Как и Павел Флоренский, Эрн очень рано встал на путь построения религиозной метафизики; в отличие от многих своих старших и младших коллег, они не проделывали эволюции «от марксизма к идеализму» или «от неокантианства к неославянофильству», решительно отстаивая позицию православного *онтологизма* как единственно плодотворную для русского философского сознания.

Комплекс идей, развиваемых Эрном, сложился уже к началу 1900-х гг. Прежде всего, следует отметить постоянное внимание к Платону и платонизму. Возникнув в гимназические годы, оно получило новый импульс благодаря университетским лекциям князя Сергея Трубецкого по античной метафизике (его, а также Льва Лопатина Эрн называл своими непосредственными учителями). Идея Логоса, исторически прослеживаемая Трубецким, увязывание им философии Нового времени с *протестантизмом*, а также тонкая критика Лопатиным новоевропейского дискурса наложили заметный отпечаток на мышление Эрна. Задуманное на студенческой скамье исследование диалогов Платона, а также изучение традиции онтологизма платонического типа в отечественной и итальянской философии станет главным историко-философским делом Эрна<sup>4</sup>. Платонизм и платонизированный аристотелизм, прочитанные в ключе восточно-христианского умозрения (Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.) будут источником и собственных философских построений Эрна, наряду со взглядами старших славянофилов, Федора Достоевского, Владимира Соловьева. Из новоевропейских авторов нужно назвать Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше. Искания современной западной мысли – Бергсон, Джеймс, Гуссерль – также не прошли для Эрна незамеченными.

Очевидный кризис современной мысли связывается Эрном с фатальным для новоевропейской философии самоопределением философского разума как *ratio*. И здесь следует обратить внимание на два момента, которые сам философ

<sup>3</sup> В.Ф. Эрн. *Сочинения*. Москва, 1991. С. 11. О жизни и творчестве Эрна см.: D. Staglich. *Vladimir F. Ern (1882–1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk*. Bonn, 1967; О.В. Марченко. *Очерки по истории философии*. Москва, 2002. С. 158–230; обширный материал собран в 1064-страничном томе: В.Ф. Эрн: *pro et contra*, Сост., вст. ст., коммент. А.А. Ермичева. Санкт-Петербург, 2006.

<sup>4</sup> См. его работы: *Гносеология В. С. Соловьева. Сборник первый. О Вл. Соловьеве*. Москва, 1911; *Григорий Саввич Сковорода: жизнь и учение*. Москва 1912; *Розмини и его теория знания*. Москва 1914; *Философия Джоберти*. Москва, 1916; *Верховное постижение Платона*, «Вопросы философии и психологии» 1917. –Кн. 137–138; и др.

всячески подчёркивал, но которые в большинстве случаев были проигнорированы его оппонентами. Прежде всего, речь у Эрна идет не о Западе в целом, но лишь об основном русле новоевропейской философии, противостоящей в рамках самой западной культуры онтологическим интуициям античности и Средневековья. Это основное русло, магистраль философского развития – фатальный *двойник* Запада («страны святых чудес», по прекрасному выражению Алексея Хомякова). Генезис его связывается Эрном с прото-протестантскими интуициями, вызревавшими в лоне великой католической культуры, и далее – еще до начала I мировой войны! – с протестантской Германией. Великая война лишь проявляет вовне, делает ужасающе очевидными последствия губительного для человечества и культуры самоопределения разума как *ratio* – в его неостановимом движении «от Канта к Круппу»<sup>5</sup>. Во-вторых, Эрн критикует не разум вообще (позиция иррационализма, скажем, кьеркегоровского или шестовского типа, была для философа неприемлема), но именно *частную* форму его самоопределения: *ratio*. «*Ratio* есть тот образ, в котором предстала себе самой мысль в рефлексии новой философии. (...) Это попытка самоопределения мысли, сделанная в определённый момент, и легшая в основу всего нового и новейшего философствования»<sup>6</sup>. Показывая историчность и логическую необязательность такого самоопределения мысли, Эрн отмечает тем самым эпистемологический разрыв между *ratio* и умозрением античности и средневековья<sup>7</sup>.

Истоки *ratio* Эрн видит уже в схоластике и особенно гуманизме возрождения и религиозном индивидуализме (психологизме) реформации<sup>8</sup>, но ключевым пунктом оказывается метафизический и гносеологический индивидуализм Декарта. Картезианское *ratio*, остающееся при всех модификациях по сути неизменным на протяжении магистральной линии новоевропейской философии (включая британский эмпиризм, поскольку данные «опыта» обрабатываются тем же *ratio*), окончательное концептуальное закрепление получает у Канта, Гегеля (апогей индивидуализма и субъективизма) и в неокантианстве<sup>9</sup>.

Продумывая механизм образования ряда понятий, характерных для «рационализма» (трансформация античной *φύσις* и средневековой *natura creata creans* в новоевропейскую «природу» (*natura*) и «материю», понятие «трансцендентального субъекта» и др.), Эрн пытается вскрыть содержание того *опыта*,

<sup>5</sup> Название доклада Эрна 1914 г., вызвавшего настоящий философский скандал.

<sup>6</sup> В.Ф. Эрн, *Сочинения*. С. 147.

<sup>7</sup> См.: О.В. Марченко. *К вопросу о критике «ratio» В. Ф. Эрном* [в:] *Философия и культура в России: методологические проблемы*. Москва 1992. С. 83–90.

<sup>8</sup> Впервые «рационализм» как одно из «самых коренных отношений мыслящего человечества к объекту» проявляется, – утверждал Эрн, – еще в софистике, греческом «просвещении», разрывающем связь бытия – мышления – слова.

<sup>9</sup> Подобный ход мысли присутствует, кстати, и у Жака Маритена в его книге *Три реформатора. Лютер, Декарт, Руссо* (1925).

который лежит в его основе. Таким опытом, непосредственно связанным с суженным, ущербным пониманием человека, является *научный* опыт. «Опыт научный есть орудие посюстороннего самоутверждения, с которым смертно борется мистический опыт христианства. В опыте научном самоутверждает себя эмпирический человек и в нём *идеально отлагается*. И если, с одной стороны, этим предрешается безусловная эмпиричность и исключительная феноменальность научного опыта, то, с другой стороны, в нём эмпирический человек фиксирует и запечатлевает себя гносеологически»<sup>10</sup>. Таким образом, за центральными понятиями «рационализма» с его апелляциями к «фактам науки» стоит *произвольный акт самоутверждения*, отождествляющий человека в неизмеримости и ноуменальности его существа с человеком, взятым в «ограниченности и оторванности его посюсторонней эмпирии», – с одномерным существом, вся деятельность которого направлена на осуществление в «земном», мирском плане и полностью в нем исчерпываемом.

Ядром *ratio* служит рассудочное, прозрачное для себя самого «бестелесное» я, трансцендентальный субъект, абсолютная инстанция полагания и видения, в противоположность существу не попадающая под вопрос и остающаяся неизменной, статичной в процессе методически осуществляемого познания. *Ratio* имперсоналистично, поскольку оно – лишь усредненная формализованная «схема суждения», «пассивное зеркало, известной конструкции механизм», принципиально абстрагированный как от мифологически-поэтического и религиозно-мистического опыта, так и от индивидуальных особенностей живой личности. (Подобного рода критика позднее была осуществлена, кстати, и Х. Ортегой-и-Гассетом.) «Но, будучи сам по себе призрак, *ratio*, становясь единым господином и нераздельным владыкой философского сознания нового времени, постепенно разрешает всю совокупность действительности в *призрак*, в непонятно закономерную *иллюзию*»<sup>11</sup>. «Рационализм» влечёт за собой «меонизм» (отрицание сущего как живого бытия, онтологический нигилизм; от гречес. *μη ὄν* – «не сущее») и жесткий детерминизм. Абстрагирование познающего субъекта *от личности* (человека, социума, космоса, Бога), противостояние *личности* приводит, в понимании Эрн, к опредмечиванию сущего, представлению его в категории «вещь»<sup>12</sup>. Сущее с необходимостью становится объектом человеческого насилия, в результате чего опредмечивается и сам человек, теряющий свое ноуменальное ядро. Эрн особенно подчеркивает связь *ratio*

<sup>10</sup> В.Ф. Эрн. *Природа мысли*, «Богословский вестник» 1913. Т.1. №4. С. 832–833. Так работает у Эрн соловьевский концепт *отвлеченных начал*.

<sup>11</sup> В.Ф. Эрн. *Сочинения*. С. 77.

<sup>12</sup> О специфике русского понимания *персонализма* вообще и эрновского персонализма, в частности, см.: О.В. Марченко. *Тема персонализма: В.Ф. Эрн и Л. П. Карсавин* [в:] *Историко-философский альманах*. Вып.3. Москва: Современные тетради, 2010. С. 218–225.

с теорией непрерывного линейного прогресса, утилитаризмом и культом техники, превращающих природу – если воспользоваться ярким образом Мартина Хайдеггера – в «бензоколонку», и подменяющих укорененную в свободе культуру («солидарная преемственность творчества») ее «изнанкой» – цивилизацией как овеществленным «рационализмом» (подобные идеи развивают Н. Бердяев, О. Шпенглер, а позднее и философы франкфуртской школы: М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе). Тезис о методическом солипсизме, аутизме трансцендентального субъекта, «одномерного человека», его разрыве с сущим предельно заостряется Эрном констатацией связки *ratio*-безумие, в полной мере обнаруживающей себя в современном мире. Наследник «рационализма», XX век, «не остался в долгу перед веком предшествующим: в неожиданных мировых масштабах он явил возведенную в систему, теоретически обдуманную практику потрясающей *бесчеловечности*»<sup>13</sup>.

Новоевропейскому «рационализму» Эрн противопоставляет антично-христианское умозрение, именуемое им «логизмом» (от Λόγος). В основе «логизма», по Эрну, лежит *динамический* опыт бытийного возрастания личности, взятой в ее *ноуменальной* глубине, на пути к предельной своей осуществленности. Эту динамику становления, преобразования, бытийного возрастания гениально выразил «непревзойденный учитель современной мысли» Платон в своем учении об Эросе, которое тесно связано с идеей самопознания как обнаружения в себе божественного начала. Платоновское учение, далее, претворяется, пресуществляется в христианское учение об Эросе, ревнующей, пламенеющей Любви, в учение об обожении (*θεωσις*), в сочинениях Григория Нисского и особенно Дионисия Ареопагита. Согласно Эрну, таким образом, бытие истины есть истинное бытие личности (человека, Церкви, космоса), понимаемое как предельная осуществленность ее умопостигаемого софийного лика, предвечно сущего в Боге. Для человека таковым является опыт подвижничества, святость. Не «учение», не «идея», но именно *святые как новая бытийная реальность* в истории человечества, «первіны чаемого соединения Бога с человеком» (как писал близкий друг Эрнa поэт и мыслитель Вячеслав Иванов).

В целом, «логизм» есть учение о божественном Логосе как истоке бытия и мышления, восходящее к античному онтологизму Парменида и Платона, развитое «гениальным платоником» Аристотелем, неоплатониками и воцерковленное усилиями отцов и учителей Церкви периода догматических движений, в «ареопагитиках», в энергетизме Григория Паламы. И задача современной философии, по Эрну, заключается в подвиге творческого раскрытия основных прозрений антично-христианского «логизма» в утонченных терминах современного мышления. Не «назад к логизму», – не уставал повторять Эрн, но «вперед к логизму»!

<sup>13</sup> В.Ф. Эрн. *Сочинения*. С. 423.

Идея «неопатристического синтеза», провозглашенная позднее о. Георгием Флоровским, была выдвинута именно Эрном<sup>14</sup>.

Логос – принцип *объективно-божественный*, а не субъективно-человеческий. Цельный разум, философское знание возможно постольку, поскольку мысль коренится в недрах трансцендентного божественного Разума, одновременно имманентного всему, «сочувственно» проникающего существе своими творческими энтелехиями-энергиями. Мысль – эпифания божественного Логоса, проявление Абсолюта. Логос как посредствующее в творении личное начало, форма форм, целокупность смыслов есть «коренное и глубочайшее единство постигающего и постигаемого, единство познающего и того объективного смысла, который познается»<sup>15</sup>. Логос открывается человеку в трех аспектах. Космический предстает в сфере эстетического переживания в естественных религиях, мифе, искусстве, в их образно-символическом и ритмическом строе. Божественный – в христианстве (подвиге просветления воли), как второе Лицо Пресв.Троицы, воплощенное Слово. Аспект дискурсивно-логический открывается в философии. Последняя, будучи дискурсивна по форме, синтетична по содержанию, имеет свой предмет и «метод» (диалектический), приводя к единству теоретической мысли все данные человеческого опыта.

Характерное для «рационализма» понимание истины как соответствие понятия предмету, самим же *ratio* и пред-(под)ставляемым, в «логизме» сменяется онтологическим пониманием истины как динамического осознания своего бытия-в-истине. Познание человека *субъектно*: оно подчинено принципу «метафизического эха», т.е. обусловлено онтологией его собственного субъектного, личного бытия. *Чтобы истинно знать, нужно истинно быть*, мысль существенно *бытийна*. Философ, собственно, не устанавливает истину, напротив, сама Истина (Логос), позволяя мышление, устанавливает философа, как (что то же) София дает в Себе место самовозрастающему в духовно-волевом подвиге человеку. Отсюда следует, что философ не творец истины и еще менее ее соглядатай; философ – свидетель Истины, мужественный Ее исповедник. Поэтому на вершине христианского познания, по Эрну, находятся *святые*. Место, занимаемое в трансцендентализме аналитикой сознания, принадлежит в «логизме» описанию динамики духовного возрастания личности, лестницы христианского подвига. Практическое осуществление человеком своей ноуменальной идеи, извечной о нем мысли Бога есть обожение (θεωσις), причащение Логосу как Софии («внутренние» мир и человечество). Согласно Эрну, «логизм» предполагает глубочайшее раскрытие личности, поскольку в нем «Бог – Личность, Вселенная – Личность, Церковь – Личность, человек – Личность»; в тайне своего личного бытия, в своей бесконечной индивидуальности человек

<sup>14</sup> См.: О.В. Марченко. *Первый русский философ» и пути русского богословия* [в:] *Litteraria Humanitas. – XVI. Dialogy o slovanských literaturách: tradice a perspektivy*. Brno, 2012. S. 123–130.

<sup>15</sup> В.Ф. Эрн. *Сочинения*. С.11.



гораздо адекватнее постигает модус существования Бога и мира, чем применяя категорию мертвой «вещности»<sup>16</sup>.

С фундаментальным противопоставлением «рационализма» и «логизма» связано у Эрна решение такой важной проблемы, как метод исторического (и историко-философского) исследования<sup>17</sup>, а также его концепция оригинальной русской философии, ещё не оценённая в должной мере<sup>18</sup>. С этим же связано и противопоставление Эрном «рационалистической» теории непрерывного прогресса – идее *катастрофического прогресса*, которая является разработкой христианской эсхатологии.

Чрезвычайно любопытен и показателен интерес Эрна к католицизму и итальянским мыслителям, представителям так называемого католического модернизма, Антонио Розмини и Винченцо Джоберти. С этим интересом связана и совместная работа Эрна и Вяч. Иванова, их продуктивные дискуссии о православии и католицизме, совместный перевод *Пиршествва* Данте. Чрезвычайно важно подчеркнуть, что учение Эрна предполагает не славянофильское противостояние двух христианских культур, Запада и Востока, но двух самопониманий человека, человека *ratio* и человека *Λόγος*'а, и, соответственно, двух познавательных начал, субъективно-человеческого и объективно-божественного. Католицизм для Эрна так же «логичен» и «динамичен», как и православие, в котором он склонен был акцентировать черты универсальной религии. На этом пути Эрн и встречается с Антонио Розмини-Сербати, «одним из величайших моментов в философском самосознании нового Запада», и Винченцо Джоберти, который «пытается восстановить в полной мере забытые методы античного и святоотеческого философствования»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> В.Ф. Эрн. *Григорий Саввич Сковорода*. С. 21.

<sup>17</sup> См.: О.В. Марченко. *Проблема метода историко-философского исследования у В.Ф. Эрна* [в:] *Философия и современные проблемы гуманитарного знания*. Сб. статей [Сб.1] / Сост. и ред. О.В. Марченко, Мир книги, Москва, 1998. С. 58–72; *Его же. Владимир Эрн о методе историко-философского исследования*, Миргород. I (2008). Siedlce, 2008. С. 79–92.

<sup>18</sup> См.: О.В. Марченко. *Владимир Эрн и его концепция русской философии* [в:] В.Ф. Эрн: *pro et contra*, Сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. Санкт-Петербург, 2006. С. 824–855, 966–972; О. Marčenko. *Личность и учение Льва Толстого в размышлениях русских философов начала XX века / La personalità e la dottrina di Lev Tolstoj nelle riflessioni dei filosofi russi dell'inizio del XX secolo* [в:] *Сборник материалов симпозиума «Л.Н. Толстой (1828–1910) и Церковь его времени (14–15 декабря 2009 года) / Atti del simposio «Lev Tolstoj (1828–1910) e la chiesa del suo tempo» (14–15 dicembre 2009)*. – Тула: Издательский дом «Ясная Поляна», 2011. С. 197–221; S. 222–246.

<sup>19</sup> В.Ф. Эрн. *Спор о психологизме в итальянской философии*, «Богословский вестник» 1914. Т.1. №4. С. 748, 753. См. современное издание итальянского перевода работы Эрна о Розмини: V.F. Ern. *Rosmini e la sua teoria della conoscenza. Ricerca sulla storia della filosofia italiana del XIX secolo / A cura di Rosalia Azzaro Pulvirenti*. San Paolo [Milano], 2010, а также статьи P.P. Ottonello, R. Azzaro Pulvirenti, O.V. Marčenko в этом издании.



Константин Антонов

## РЕЛИГИОЗНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИДЕИ СООБЩЕСТВА УЧЕНЫХ В РУССКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX ВЕКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

В последнее время в России происходят чрезвычайно тревожные, на мой взгляд, процессы, общий смысл которых можно определить как коммуникативный кризис или кризис взаимопонимания. Различные общественные институты, культурные подсистемы и слои общества перестают понимать друг друга, в том числе это касается таких определяющих аспектов жизни современного человека как религия и рациональность. Этот кризис имеет глубокие антропологические основания – его исток следует видеть во внутренней расколотости человеческого существования, становящейся после грехопадения его существенным неустранимым моментом. Однако, в настоящее время мы имеем дело не просто с нормальным недостатком, но с систематическим игнорированием и даже третированием коммуникации как ценности со стороны практически всех участников процесса, который мог бы быть общественным диалогом, но который им не является. С этим связано и широкораспространенное нигилистическое отношение к гуманитарным наукам. Переживание этого кризиса побуждает нас к поиску выхода из него, и существенной составляющей этого поиска может быть исследование религиозно-антропологических оснований гуманитарного знания, направленное на выявление их коммуникативной функции.

Эта задача обращает историко-философский взгляд к русской мысли конца XIX – начала XX века, когда круг Вл. Соловьева стал источником мощных импульсов, способствовавших одновременно самоорганизации и религиозного самоосмысления и самоопределения научного сообщества в России. Речь идет прежде всего об активном участии мыслителей этого круга в создании первого в России систематического философского журнала «Вопросы философии»

и психологии» [далее – ВФП (1889–1918)]<sup>1</sup>, и их деятельности на почве университетского образования. Это участие представляется мне не случайным обстоятельством, а реализацией того понимания науки, которое в неявном виде содержалось в основополагающей для мыслителей этого круга концепции всеединства. Проследить смысловые связи, соединяющие эти аспекты в их мышлении и практике, показать теоретическую и практическую актуальность этого понимания – суть задачи нижеследующего изложения.

Для этого мне представляется необходимым: (1) представить основные моменты понимания науки, намеченные в программных текстах первого редактора ВФП Н.Я. Грота и статьях кн. С.Н. Трубецкого, посвященных проблеме университета, (2) соотнести их с разработанным кн. С.Н. Трубецким учением о природе человеческого сознания, (3) указать на его генетическую связь с концепцией всеединства, и в заключение (4) показать точки пересечения этих идей с предложенной К.-О. Апелем концепцией неограниченного коммуникативного сообщества как условия возможности и значимости социальных наук.

### *1a*

Итак, тексты Н.Я. Грота, помещенные в первых номерах ВФП, предлагают, как представляется, хорошо продуманное видение места журнала в духовной и интеллектуальной жизни русского общества, основанное на вполне определенном понимании природы философского и гуманитарного научного знания. Рассмотрим кратко их основные моменты.

Прежде всего, это идея формальной коллективности науки, реализующейся в двух основных направлениях: в коммуникации внутри самого сообщества ученых и в коммуникации сообщества специалистов-авторов и сообщества, образуемого их аудиториями.

Наука, согласно Гроту, является «коллективной работой достаточно дисциплинированных умов»<sup>2</sup>. Научно-философский журнал принципиально должен давать возможность высказывать свои идеи представителям любых взглядов и по-

---

<sup>1</sup> Об истории создания и первых годах существования журнала, о связанных с этим идеях Н.Я. Грота и роли круга Вл. Соловьева см.: О.В. Закутняя. *Журнал «Вопросы философии и психологии»: первые годы издания. Дисс. на соиск. уч. степ. к.фил.н.* Москва 2008.

<sup>2</sup> Н.Я. Грот. *О задачах журнала, «Вопросы философии и психологии»* 1889. Кн. 1. С. V–XX, здесь с. XV. Ср.: «Полнота истины достигается лишь совокупною работою многих человеческих умов во имя общих идеальных целей... Только взаимная проверка знаний, убеждений и стремлений различных людей может привести в конце концов к истине всеобъемлющей...» (Грот. *От редакции // ВФП. 1890. Кн. 3. С. I–XII, здесь с. VII).*

зиций при условии соблюдения ими формальных требований научности<sup>3</sup>. Эти требования резюмируются Гротом в идее науки как «критического исследования». Эта идея, однако, сама имеет, с его точки зрения, вполне определенные мировоззренческие предпосылки, определяющие и общественную позицию журнала: идеи «свободной человеческой мысли» и «свободы и самостоятельности человеческой личности»<sup>4</sup>.

В качестве основных моментов указанной формальной коллективности могут быть выделены, согласно Гроту, следующие: 1. позитивное отношение к научной, философской и вообще культурной традиции<sup>5</sup>. 2. Методологичность – логическая проясненность позиций как следствие владения научным методом<sup>6</sup>, что, по Гроту, изначально подразумевает понимание философом или ученым своей включенности в общую работу научного сообщества. 3. Полемичность, т.е. «взаимная проверка знаний, убеждений и стремлений различных людей»<sup>7</sup>, как условие научного прояснения позиций и прогресса в научном знании.

Однако научное сообщество, как сообщество авторов, не является, согласно Гроту, самодостаточным. Оно существует в тесной связи со «всеобщим образованным обществом», которое в отношении сообщества авторов выступает, с одной стороны, как «жизненный мир», как источник вопрошаний и предмет

<sup>3</sup> «Пусть представитель каждого самостоятельного философского воззрения отстаивает свои взгляды по мере своих сил и по мере интереса, который он находит в такой задаче» (Грот. *О задачах журнала* // ВФП 1889. Кн. 1. С. XIV). В статье *Еще о задачах журнала* (ВФП, 1891, Кн. 6. С. I–VI) Грот отстаивает эту принципиальную позицию против, с одной стороны, представителей радикально-демократического, а, с другой — консервативного, православно-националистического направления, что в общем, характерно для религиозно-философской традиции русской мысли.

<sup>4</sup> Грот. *От редакции* // ВФП. 1890. Кн. 3. С. V–VII, здесь с. VII. В связи с этим общественно-политические взгляды Грота и его сотрудников стандартно характеризуются в историографии как «либеральные», что является очевидным упрощением. Уже кн. С.Н. Трубецкой говорил о том, что выработанный Соловьевым принцип «христианской политики» стоял «над противоположностью консерватизма и либерализма» (см. С.Н. Трубецкой. *Основное начало учения В.С. Соловьева* // С.Н. Трубецкой. *Собр. соч.* Т. 1. *Публицистические статьи*. Москва, 1907. С. 352–367 здесь с. 365.) И действительно, журнал сыграл важнейшую роль в формировании этой специфической позиции, сложившейся окончательно уже после революции 1905 года в творчестве таких авторов как кн. Е.Н. Трубецкой, П.Б. Струве, С.Л. Франк, П.И. Новгородцев и др.

<sup>5</sup> Грот. *О задачах...* С. XIV–XV. «знание прошлой истории мысли и современного состояния науки»; Грот. *Еще о задачах журнала*. С. II: «той объективной работе философского познания и самопознания, которая началась в Европе двадцать пять столетий тому назад и, с более или менее значительными перерывами, успешно продолжается и поныне»

<sup>6</sup> Грот. *О задачах...* С. XIV–XV: «Дело идет не о выражении мнений и добрых желаний, а о строгой логической работе мышления, умеющего себя отстаивать и не только сознательно, но и методически идти к своей последней цели»

<sup>7</sup> Грот. *От редакции* // ВФП. 1890. Кн. 3. С. V–VII, здесь с. VII.

исследования, а с другой – как сообщество читателей, сообщество-аудитория<sup>8</sup>. Существование образованного общества является в этом смысле условием возможности существования науки и ее институтов. Несмотря на то, что наука, по Гроту, обладает своей собственной логикой развития мысли, независимой от желаний и пристрастий частных лиц, образованное общество выступает как активная среда, в которой происходит зарождение и формирование познавательных интересов общественных и философских наук, как необходимый контекст их самоосмысления. В свою очередь наука, и, в особенности, философия, обладает собственной функцией в обществе: она служит инструментом прояснения и соотнесения, во взаимной полемике, циркулирующих в обществе идей, позиций и точек зрения, является органом общественного самосознания и самокритики и, как мы видели, орудием освобождения мысли и личности.

Тем самым, можно говорить о том, что, согласно Гроту, коммуникация, стремящаяся к рациональной прозрачности и ответственности отношений, – как внутри сообщества ученых, так и между этим сообществом и его потенциальной и актуальной аудиторией – является условием возможности существования науки, а наука, как гуманитарное знание, в свою очередь, оказывается важным средством оптимизации коммуникации в обществе вообще.

## 16

Этим размышлениям о смысле научного журнала в значительной мере соответствует намеченное в том же кругу предложенное кн. С.Н. Трубецким понимание идеи Университета. С точки зрения Трубецкого, студенческие волнения и забастовки свидетельствуют об общем кризисе российского университета, как образовательного института. Настоящий смысл этого кризиса состоит в полном «неуважении к университету, отсутствии его авторитета в глазах учащихся и в глазах общества»<sup>9</sup>. Последнее же коренится, в свою очередь, в непонимании его природы и, как следствие, нарушении основных принципов его существования, проявляющемся уже на уровне устава. Основной недостаток устава 1884 года Трубецкой видит в одновременном нарушении принципов автономии и корпоративности, ведущем к разрушению университета<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Грот придавал большое значение установлению гармонии как внутри редакторско-авторского коллектива журнала, так и между «интересами читателей и писателей» (см.: Грот. *От редакции* // ВФП 1890. Кн. 4. С. V–VIII, здесь с. VII–VIII).

<sup>9</sup> С.Н. Трубецкой. *Записка проф. кн. С.Н. Трубецкого о настоящем положении высших учебных заведений и о мерах к восстановлению академического порядка* // С.Н. Трубецкой. *Собр. соч.* Т. 1. *Публицистические статьи*. Москва 1907. С. 401–412, здесь с. 402.

<sup>10</sup> См. Трубецкой. *Ответ «профессору университета»* // Трубецкой. *Собр. соч.* Т. 1. С. 14–20.

Напротив, общий смысл университета, с его точки зрения, предполагает его автономию и самоуправляемость именно как определенным образом структурированной корпорации, в непрерывном академическом общении осуществляющей преобразование человека в перспективе идеи цельного знания, «действительного высшего образования» как «общей теоретической подготовки»<sup>11</sup>. Рациональный и рационализирующий характер этой коммуникации обеспечивается наличием ученого ценза для преподавательской и учебного – для студенческой субкорпораций.

В контексте такого общения нравственное влияние, оказываемое профессором на студентов, является не личной инициативой, а формой трансляции присущих сообществу ученых и конституирующих его, как сообщество, этических норм<sup>12</sup>. Нравственное служение ученого определяется его «служением той науке, которую он преподает»<sup>13</sup>. Подобно М. Веберу, Трубецкой с одной стороны подчеркивает чистую академичность стоящих перед университетской корпорацией целей, а, с другой – общественную значимость этих целей, именно как академических. В целом, понимание Трубецким связи науки (в лице университета) и общества аналогично тому, которое развивалось Гротом применительно к научному журналу: принципиальными моментами здесь являются эмансипация мысли и личности в контексте рационально организованного общения (приобщающего личность к исторической традиции посредством ее приучения к научной методологии и включения в полемический контекст), относительная автономия научного сообщества, установление все более прозрачной коммуникации между этим сообществом и его потенциальной и актуальной аудиторией – образованным и политически активным «русским обществом» и его институтами.

## 2

Религиозно-антропологическое обоснование этого понимания мы находим в известной статье Трубецкого *О природе человеческого сознания*. Представляется, что одним из важных источников высказанных в ней идей был опыт заграничной научной командировки Трубецкого, отраженный, в частности, в его переписке с братом Евгением<sup>14</sup>. Именно там идея сообщества ученых, как

---

<sup>11</sup> Трубецкой. *По поводу...* С. 6.

<sup>12</sup> Там же. Частная проповедь – нравственная, религиозная или политическая – «как бы она ни была разумна или благонамеренна, безусловно неуместна на кафедре».

<sup>13</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>14</sup> В Германии «научная жизнь имеет общественный характер, существует наука как живая общественная инстанция. И проверка этого коллективного сознания необходима: в каждом

«живой общественной инстанции», была пережита им в личном опыте, который в статье получает тщательную философскую разработку и обоснование, а в университетской деятельности и публицистике – практическое приложение.

Это обоснование Трубецкой ищет в новой теории сознания: «Только признав коренную коллективность человеческого сознания, мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность»<sup>15</sup>. Эта идея находит свое развитие в демонстрации принципиальной коллективности основных функций сознания: ощущения, памяти, воображения и познавательных процессов – а также человеческой речи, как реальной коммуникации сознаний, что указывает на то, что коллективность как бы заложена в саму психофизическую организацию человека.

В конкретных познавательных процессах критерием истинности выступает прежде всего ее возможная всеобщность: «Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что *должно быть* таковым для всех»<sup>16</sup>. Полемика, как и у Грота, приобретает здесь позитивный смысл: «каждый может меня обличить, доказать мне мое заблуждение на основании общепризнанного, – *того, что все внутри меня признают*»<sup>17</sup>.

Таким образом, указанные выше аспекты формальной коллективности научной работы получают антропологическое обоснование, при этом теоретический аспект человеческой жизни ставится в сложное диалектическое отношение с аспектом практическим, религиозно-нравственным.

Наука у Трубецкого, как и у Грота, выступает как общественно-значимая сила, преобразующая человеческое существование в движении человечества к религиозно-общественному идеалу. Человеческое сознание, при этом, предстает одновременно и как реально, и как только потенциально соборное<sup>18</sup>. Это предполагает путь реального и радикального этического и религиозного преобразования условий человеческого бытия: «нужно сделать его (сознание. – К.А.) действительно всеобщим, соборным сознанием, осуществить его

---

отдельном ученом немце ты увидишь члена этой живучей умственной корпорации и если ты захочешь учиться, ты почувствуешь ее отрезвляющее действие» – *Из переписки князей С.Н и Е.Н. Трубецких. С.Н. Трубецкой в Берлине, зимний семестр 1890/1891 гг.*, вступ. ст. и публикация Н.В. Котрелев, „Вопросы философии”. № 11. 2007. С. 88–104, здесь с. 96; Л.М. Лопатин. *Кн. С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание*. Москва, 1906. С. 11. На тот момент в России к этому идеалу приближались, пожалуй, только корпорации Духовных академий.

<sup>15</sup> Там же. С. 495.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 496.

<sup>18</sup> Там же. С. 585: «в одно и то же время идеально и эмпирично, объективно и субъективно, истинно и ложно»



внутренний идеал»<sup>19</sup>, который предстает, таким образом, как идеал абсолютной коммуникации.

Однако, на пути к реализации «совершенной любви в совершенном обществе» Трубецкой помещает жесткий барьер: с одной стороны, «совершенная божественная Любовь не может быть осуществима в каком-либо естественном человеческом союзе»<sup>20</sup>, но только в богочеловеческом союзе или Церкви; с другой – возможность осуществления этого идеала может быть только предметом веры.

### 3

Этот подход Трубецкого представляет собой развитие очень важных интуиций, характерных для русской мысли, прежде всего, идей П.Я. Чаадаева и А.С. Хомякова. Предложенные здесь теория познания и этика находят свое единство в антропологии, которая, в свою очередь, опирается, главным образом, на концепцию всеединства, разработанную Вл. Соловьевым.

Таким образом, коммуникативное представление о природе научного знания, заложенное в основу программы первого русского философского журнала и в понимание российского университета, предложенное его первым, свободно избранным, ректором, имело под собой солидную философскую основу в виде учения о природе сознания, разработанного Трубецким, опиравшегося, в свою очередь, на философию всеединства.

Чтобы полнее оценить ее значение, рассмотрим ее в контексте последующей европейской философской традиции.

### 4

Здесь, разумеется, можно проводить самые различные параллели (сюда относятся и идея ученого сообщества, как она была намечена Т. Куном, и разработка проблемы intersubjectивности в феноменологии позднего Гуссерля и др., и социология знания Бергера и Лукмана, основанная на идее intersubjectивности концепция научного метода Б. Лонергана, идея коммуникативного разума Ю. Хабермаса и другие концепции), однако, ближе всего к рассматриваемой проблематике оказывается, по ряду параметров, концепция трансцендентальной прагматики, предложенная немецким мыслителем К.-О. Апелем.

---

<sup>19</sup> Там же. С. 586.

<sup>20</sup> Там же. С. 592.

Коммуникативная антропология в обоих случаях влечет за собой сходные следствия и в области теории знания, и в области этики и социальной мысли, и в установлении связи между ними. Оба мыслителя утверждают как невозможность обоснования теории познания и этики в духе «методического солипсизма», так и этическую и социальную значимость научной деятельности. Они признают освобождающую функцию гуманитарного знания и философской рефлексии, и у Апеля мы находим близкие идеям Трубецкого размышления о противоречивости априори коммуникативного сообщества, о соотношении актуальной и потенциальной, реальной и идеальной коммуникативности, теории и практики и теоретического и практического разума<sup>21</sup>, при том отличии, что немецкий философ практически не уделяет никакого внимания религиозным аспектам этой проблематики. Его этика – не этика любви, а макроэтика «солидарной ответственности человечества на конечной земле», проблематика которой возникает в связи с моральным вызовом, который бросает человечеству современное естествознание<sup>22</sup>.

«Историко-герменевтические науки о взаимопонимании» рассматриваются Апелем как орудие освобождения, как способ обнаружения и преодоления препятствий взаимопонимания, т.е. осуществления основного регулятивного принципа апелевской этики: «реализации идеального коммуникативного сообщества»<sup>23</sup>. При этом вопрос об успешности этой реализации не обсуждается Апелем, что создает возможность истолкования его концепции как в духе социалистического утопизма, так и в духе неокантианской этики с ее строгим различением реальности и идеала.

Подытоживая все сказанное можно, на мой взгляд, сделать следующий вывод:

Мне представляется, что намеченное Гротом и Трубецким, на основе соловьевской метафизики, понимание коммуникативной природы науки и ее основных институтов (университета и научного журнала) их видение религиозного и общественного значения науки, прежде всего, гуманитарного знания,

---

<sup>21</sup> Согласно Апелю, априори коммуникативного сообщества включает в себя диалектическое противоречие между реальным и идеальным коммуникативным сообществом, которое снимается в процессе реализации второго в первом. Последнее рассматривается как основной регулятивный принцип этики. См.: К.-О. Апель. *Трансформация философии*, К.-О. Апель. *Априори коммуникативного сообщества и основания этики*. Москва 2001. С. 263–336, здесь с. 329–330; См. также: Апель. *Трансформация философии* \ \ Апель. *Трансцендентально-герменевтическое понятие языка*. С. 237–262, здесь с. 261–262: «снятие принципиального различия между теоретической и практической философией... заключается в том, что процесс научного познания как процесс безграничной коммуникации уже предполагает некоторую минимальную этику».

<sup>22</sup> См.: Апель. *Априори коммуникативного сообщества*... С. 264–265, сл.

<sup>23</sup> Там же. С. 334.

связанные с этим пониманием их социальные идеи, способны, при определенной модификации, внести существенный вклад в современные дискуссии по этим вопросам. Конечно, современные концепции (как напр. выдвинутые К.-О. Аппелем или Ю. Хабермасом) обладают очевидным преимуществом в плане их систематической продуманности, а также тематизации философии языка, методологии естественного и гуманитарного научного знания, учета исторического опыта XX века. Преимущество русских мыслителей, однако, заключается в том, что они, принимая в целом «задачу реализации идеального коммуникативного сообщества», в качестве «универсальной цели человечества», во-первых, яснее осознают трансцендентность этого идеала любому реальному положению дел в нашем мире, и, во-вторых, признавая необходимость и высокую ценность (но недостаточность) импульсов к осуществлению этого идеала, исходящих из научной и философской сферы, они при этом указывают и обосновывают решающую роль импульсов, исходящих из сферы религиозной, из Церкви, как общества богочеловеческого, одновременно обосновывая этим идеалом религиозную и общественную ценность гуманитарной науки и философии, как критического исследования процессов взаимопонимания.



## CZŁOWIEK WE WSPÓŁCZESNEJ LITERATURZE

LIDIA LIBURSKA

### ЧЕЛОВЕК И БОГ В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ДРАМАТУРГИИ

Сложная проблема соотношений человека с Богом в современном мире, находит своеобразную трактовку в драматургии последних десятилетий, в творчестве Николая Коляды и его школы, а также Ивана Вырыпаева. Пьесы посвященные молодому поколению, которое отображает литература половины девяностых годов наводят на мысль, что развитие разнородных и случайно связанных между собой конфигураций: политических, социальных, общественных и личных, не имеет основы в первичной конфигурации: Бог – человек.

После девяностых годов внутренне конфликтная интеграция тоталитарного и антитоталитарного культурного наследия, в принципе, не может проходить безболезненно. Фильтрация ценностей и смыслов порождает мозаичное смысловое единство.

Самодовлеющая постмодерна нивелирующая мировоззренческие антиномии философского, религиозного, этического, эстетического порядка, это искусственно выращенный продукт эпатурирующий нарушением канонических норм.

Отношение к Богу приобрело формулу далекую от христианского содержания. После опыта тоталитаризма, стремление понять мир и человека заменяют, в принципе, новые формы верований и убеждений. Трактовка человека как телесного существа является одним из признаков своеобразного антропоцентризма – понимания человека как элемента структуры материальной реальности – в которой выявляются все существенные стороны человечества. В общих чертах, современная драматургия намечает «перемещение» ценностей. Авторы пьес, представляя грубо утилитарные стороны жизни человека и стимулы его

деятельности, игнорируют духовные ценности, в наибольшей степени определяющие бытие личности.

В противостоянии хаоса вседозволенности, при самоутверждении, так называемых, авторитетов, или авторитетных институтов, в жестоком столкновении экономических и финансовых потрясений, напряженности общества, некоторые замечают симптом агонии переживаемой цивилизацией.

Наблюдения русских драматургов над человеком, дают представление о положении, всё более изолированной, единицы, которая замкнута в своём одиночестве и отказавшись от спокойствия, попадает в тупик. Жизнь человека становится безвыходной. В христианской традиции человеческая жизнь приобретает смысл по отношению к Богу. Образ духовно-религиозного состояния человеческой души в русской литературе приводит к центральной проблеме христианской религии – Бог и человек.

В истории русской культуры наблюдаем процесс разочарования материализмом в начале XX века. Подтверждением того, что именно человек после краха материалистического учения приходит к традиционному пониманию Бога, подчиняющему его человеческие представления о добре, является жизненный путь и мысль представителей религиозного ренессанса: прежде всего Сергея Булгакова и Николая Бердяева, хотя Бердяев сам назвал свою философию христианским гнозисом.

Отношение человека к Богу, как идея Богочеловечества, характерна для русской теологии и православной философии, которой источником является концепция сотворения человека, примыкает одновременно к проблеме назначения человека. Идея Богочеловечества раскрывает тайну преображения человека – *theosis*. Концепция теандризма у многих мыслителей (Владимир Соловьев, Сергей Булгаков, Павел Флоренский) находит своеобразное развитие.

По Соловьеву, Богочеловечество заключает в себе аспект понимания «Богочеловека Иисуса Христа как личного средоточия для вселенского Богочеловечества. Истина Богочеловека, уже пришедшего во плоти и еще грядущего в славе, – эта единая истина содержит в себе всю полноту новозаветного Откровения (как в самом Христе обитает вся полнота Божества телесно)»<sup>1</sup>.

У Бердяева Богочеловечество обозначает единство<sup>2</sup> эмпирического человека и Бога как внутреннее соединение и взаимодействие Божественного и человеческого, внутреннее рождение Бога в человеке и поэтому Божественное

<sup>1</sup> В.С. Соловьев, *Догматическое развитие Церкви (в связи с вопросом о соединении Церквей)*, Paris 1994, Bibliothèque Slave de Paris, nr 5, с. 35.

<sup>2</sup> Мыслитель, однако, подчеркивает различие между ними. См. П. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта*. Часть 1, Санкт-Петербург 2000. с. 328

содержание происходит от самого себя, сознательно и свободно<sup>3</sup>. Бердяев идею Богочеловечества рассматривает в двух перспективах – философской и религиозной. Мысль Бердяева имеет интерпретаторов, которые наводят её на традицию немецкой мистики – Экхарта и поэта Ангела Силезского. По мнению Бердяева нельзя ставить вопрос: кто такой человек без учёта вопроса: кто такой Бог? Современный русский теолог Поль Евдокимов замечает, что русский человек всегда с Богом, или против него, но никогда «вне Бога»<sup>4</sup>.

Бердяев считает, что настоящая антропология, философия и теология должны открывать начало – Христа Богочеловека – опираясь на принцип личности Христа, благодаря которому человек коренится в Боге а Бог в человеке. Основой этой идеи является исторический факт – рождение Иисуса Христа. Этот факт свидетельствует о преодолении разъединения между Богом и человеком. Христианство очеловечивает Бога и одновременно обожает человека. Бердяев утверждает, что христианство включает в себе веру в Бога и веру в человека. Сознание божественного происхождения человек приобретает лишь во Христе, и только в Нём. Соотношение между Богом и человеком мыслитель понимает в контексте веры в Бога в человека и восстановления Бога в человеке. Связь между Богом и человеком приводит философа к итогу – «человек нуждается в Боге, Бог нуждается в человеке»<sup>5</sup>.

Тайна Богочеловечества проявляется в человеческом опыте. Взаимоотношения человека с Богом имеют драматический и динамический характер.

Сочетание человеческой «изменчивости» и Божественной неизменности позволяет нам утверждать субъективный и объективный характер человека. Прогресс, однако, полагается в человеке а не в Божестве<sup>6</sup>. Соотношений человека с Богом нельзя определить в смысле категории. Божественное начало постепенно открывается сознанию человеческому. Бердяев указывает на то, что, когда Бог рождается в человеке, человек становится богаче, восходит к высшей реальности. Это одна сторона Богочеловечества, связана с человеческим опытом. Другая, менее выразительная, сводится к тому, что человек рождается в Боге и таким образом обогащает жизнь самого Бога<sup>7</sup>. Лишь такая связь исключает страх и содрогание человека перед Богом, страх перед Богом является страхом перед самим собою.

---

<sup>3</sup> Por. A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999, s. 139.

<sup>4</sup> P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej: patrystyka, liturgia, ikonografia*, przekł. A. Leduchowska, Kraków 1996, s. 97.

<sup>5</sup> M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 20.

<sup>6</sup> См. В.С. Соловьев, *Догматическое развитие Церкви (в связи с вопросом о соединении Церквей)*, Paris 1994, Biblioteque Slave de Paris, nr 5, c. 33.

<sup>7</sup> M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2003.

Некоторые исследователи обращают внимание на связь между Богом и человеком, что философ рассматривает в аспекте опыта любви. Бердяев близок мысли Экхарта и Ангела Силезского, когда они утверждают: «Бога нет без человека. (...) Бог исчезает, когда исчезает человек»<sup>8</sup>.

Нельзя толковать этой мысли дословно, но духовно<sup>9</sup>. Богочеловечество ставит человека в состояние равновесия, что по Кьеркегору обозначает: бытие с Богом<sup>10</sup>. Бердяев приходит к выводу, что двойственность человеческой природы находит разрешение в тайне Богочеловечества – тайне встречи двух натур. Божественное и человеческое объединяются, но они не тождественны. Бог никогда не будет только человеком – Бог – человек никогда не отождествляется с понятием человек – Бог. Бог нуждается в человеке, чтобы добиться полноты, человек без Бога не может достичь спасения и совершенства. Богочеловечество, по мнению Бердяева является фундаментом настоящего человечества, позволяет преодолеть концепцию самодовлеющей современной гуманитарной мысли, утверждает одновременно значение действия человека (творчества), наивысшего достоинства, божественности человеческой природы.

Взаимосвязь Абсолюта и мира подвергается, с точки зрения современного героя русской драматургии, сомнению. В положении крайнего релятивизма, провозглашаемого и религиозный релятивизм отвергающий все формы догматической веры и отрицающий значение Церкви, физическое насилие и психическое принуждение – подчинение одного человека воле другого, становится фактом (Николай Коляда – *Сказка о мертвой царевне*, Василий Сигарев – *Пластинин*).

Этико-моральный и духовый облик героев не коренится в религиозно-культурной традиции изначального понимания человеческой природы, эта традиция отброшена.

Двойственность человеческой природы не занимает современного человека индифферентного по отношению к природе и смыслу человеческого существования. Антропоцентрический взгляд далекий от мистического взгляда Бердяева на человека (человек по своей двойственной природе отождествляет Истину), ссылается на бытие как основу, принимая таким образом: детерминизм матери, примат бытия над человеческой свободой. Свободу надо соотносить лишь к социальному миру (царство кесаря), царству объективизации, стечения обстоятельств, детерминизму, ставших в последствие причиной несвободы.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> П. Евдокимов, ссылаясь на отцов православной Церкви, направляет нас на мысль, что человек получил приказ становления Богом, por. P. Evdokimow, *Prawosławie*, przekł. H. Paprocki, Warszawa 1964, s. 92.

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 278.



По Бердяеву, материя ограничивает свободу человека, в котором разывается драма природы и личности. Источником несвободы является не только бытие, но и общество, цивилизация, культура.

Поколение молодых россиян на фоне постсоветской России времен политического, общественного, экономического перелома стоит перед вопросом формирования собственной идентичности. В этом процессе важную роль играет православная традиция, которая выдвигает соотношения человека с Богом. Одновременно надо учитывать факт, что до сих пор герметическая советская культура принимает образцы (западной поп-культуры, потребительский стиль жизни, мир массмедий и рекламы), которые молодое поколение быстро ассимилирует и признает своим. Герои современной драматургии, это символы мышления определенных типов молодых россиян, представители потребительского общества, люди одинокие, они в своей животно-душевной сущности стремятся, как в пьесах Ивана Вырыпаева, так и других авторов, к наслаждению и убегают от страданий.

Нет единения людей, преобладают лишь отдельные группы и их интересы. Современная точка зрения на человека и проблему соотношения человека и Бога, как вытекает с интерпретации пьес, включает в себе новое понимание Бога, которое возникает в процессе деконструкции понятия Бог.

Человек в связи с решением фундаментальных вопросов: кто такой Бог? кто такой человек? отходит от категории вечности, выступает только категория времени. Новая драматургия, связана с театром документальной пьесы и техникой вербатим не должна поднимать вечные вопросы, лишь сосредоточиваться на фактах повседневной жизни. Авторы рассматривают проблему человеческой жизни и смерти лишь с точки зрения абсолютности смерти и безраздельного господства над человеком страха смерти.

Движение человека к Богу, в наиболее ясной форме, выражено у героев, в сознании которых скрыто какое-то предчувствие Божественной силы руководящей миром. В контексте исключения Божественного начала в человеке появляется образ Бога без учета глубокого единства с человеком. Авторы говорят о Боге в принципиально различных смыслах. Кажется, как есть Бог Откровения, христианский Бог-Творец, так и есть грешный человек понимаемый в христианском значении, и есть Бог как абсолют или божество.

В драматургии Коляды мы наблюдаем какое-то внутреннее переживание причастности человека к божественной силе, которая руководит миром, хотя убийство и самоубийство, на пример Риммы (*Сказка о мертвой царевне*), и по аналогии самоубийство Спира (*Пластлин*), или Романа у Сигарева, не позволяют найти никакого позитивного значения для этих выборов. Другие герои полагают свой материальный мир единственной подлинной реальностью. Если появляется библейский Бог, то Он не соотносителен с человеком и миром. Это

видно в драме Ивана Вырыпаева *Бытие* *nr 2*, а особенно разговор Лотты с Богом, который напоминает разговор психически больной женщины с врачом.

Отношение к Богу есть раскрытие мира и противостояния в этом мире добра и зла – например в пьесах: *Кислород*, *Сны*, *Пласталин*. В других текстах авторы указывают, как вместе с человеком и природой (творением) исчезает Бог. Бога вытесняют из общественного пространства, и тем трагичнее звучит голос человека в борьбе за самосохранение. Из самосознания, в качестве богообщения, богопереживания у молодых людей, которые страдают – выбрав как исходный пункт своей молодой жизни наркотики, алкоголь, секс – центр тяжести передвигается к вопросу эмпирического воззрения, кто я? обращенному лишь к эмпирическому миру.

Анализ ценностей определяющих деятельность молодых людей, раскрывает отсутствие нравственных идеалов. Плюралистический характер современной культуры способствует возникновению отдельных, серьезно противоречивых друг другу субкультур, которые навязывают систему ценностей, новый смысл бывшим понятиям. Бог, личность, свобода понимаемы в христианской традиции, как возможность выбирать между добром и злом – ныне есть возможность выбора из океана возможностей, что оказывается на самом деле иллюзией.

Экономический произвол приводит к радикальным противоречиям. С одной стороны люди терпят: голод, холод, усталость, безнадежность (особенно русская провинция), с другой богатые пропадают, буквально сходят с ума от тоски – их богатство им только в тягость, например бизнесвумен – Вера Павловна, герой пьесы Олега Богаева.

Авторы современных пьес направляют часто наше внимание со сферы этики в сферу психологии (переживаний героев), к явлениям иррациональным, как иррациональны все ощущения и чувства. Жгучие проблемы не только физического насилия, но и психического принуждения (эгземплификацией является образ героя в пьесе *Пласталин*), связаны с вопросом власти и подчинения, в том числе и по отношению к любви. В *Кислороде* муж убивает жену лопатой, якобы во имя личной свободы. Обсуждение этого вопроса автором, определяет подход Вырыпаева к формам насилия. Драматург объясняет причины деградации героя, тем самым указывает, что происходит окончательный разрыв с традиционной моделью семьи и что современный человек неспособен к трансцендированию к высшей реальности, к Богу.

Кризис отцовства нарушает глубокий и фундаментальный уровень соотношения человека и Бога-отца, коммуникации человека с человеком. В современном мире уже не крайний индивидуализм (как у Достоевского) приводит к аннигиляции, но насилие, оно связано с трактовкой человека. Человек – вещь у Василия Сигарева подвергается редукции также в пространстве (замкнут в маленькой комнате). Вещественное измерение человека в действительности

подчеркивает жестокость мира, в котором размыты границы между сном героя (*Сны*) и реальной жизнью. Герои современных пьес истолковывают мир, как в своей материальной первооснове, так и в игровом плане, меняя местами ценности. Природная жизнь вытесняет духовную, нет силы способной переродить поврежденного и поддержать слабого человека.

Вопреки Бердяеву, человек XXI века развивает фейербаховскую идею богочеловечества несмотря на опыт. Философ пришел к выводу, что до сих пор гуманизм и христианство были, по ошибке, противопоставлены друг другу. Для сохранения основ гуманизма самым важным является равновесие между Божественным и человеческим началом.

Концепция человека в современной драматургии включает в себе два аспекта – биологический и социальный. Для Бердяева загадкой была двойственность человеческой природы. Герои пьес последних десятилетий указывают, что общество в эпоху глобализации не успело еще определить свои отношения к быстрым переменам в культуре. По мнению мыслителя, истина жизни, наиболее полно выражена в христианстве, сводится к встрече с Богом, к взаимосвязи Бога и человека. В создании чисто материальной цивилизации можно было бы положиться на одни инстинкты, на уравнительную борьбу частных сил и интересов. В христианской культуре «нельзя обойтись без духовного, свободно-разумного действия, сопряженного с нравственной ответственностью и для отдельных лиц и для всего народа»<sup>11</sup>.

По Бердяеву, Богочеловечество должно стать решающим аргументом в пользу гуманитарной мысли.

---

<sup>11</sup> В.С. Соловьев, *Догматическое развитие Церкви (в связи с вопросом о соединении Церквей)*, Paris 1994, Biblioteque Slave de Paris, nr 5, с. 18.



Иеромонах Симеон (Томачинский)

## ЗНАЧЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ БУДУЩИХ СВЯЩЕННИКОВ

Существует известная история, анекдот о том, как знаменитый русский историк Василий Ключевский, профессор Московской духовной академии, приветствовал одного новопостриженного академического монаха такими словами: «Поздравляю вас с принятием ангельского образа, желаю вам не потерять облик человеческий».

Думаю, что эти слова применимы ко всем родам духовного служения. Человек, становясь монахом или священником или принимая любой другой сан, призван не превращаться в небожителя, а прежде всего оставаться – или скорее становиться – человеком. Вообще человек, *anthropos* – то есть, дословно с греческого «повернутый вверх», чело, обращенное к вечности, – это звание, которое еще надо заслужить, это очень высокое имя. Наша конференция, посвященная человеку в современном мире, – тому подтверждение.

Другой наш знаменитый писатель, Фазиль Искандер как-то сказал: «Цель искусства – очеловечивание человека»<sup>1</sup>. Действительно, «воспитание чувств», возделывание сердца (а слово «культура», как известно, в переводе с латинского и означает «возделывание») – необходимое условие становления личности.

Насколько мне известно, светская зарубежная литература не входит в список обязательных предметов для программы духовных семинарий. Однако в Сретенской духовной семинарии этот предмет введен с самого начала ее существования – с 2000-го года. Причем курс зарубежной литературы за это время претерпевал изменения, и во многом сегодня он носит авторский характер. Поэтому я буду говорить о своем личном, во многом субъективном, видении места этого предмета, мировой литературы, в системе подготовки будущих священнослужителей, в системе духовного образования.

---

<sup>1</sup> «Разобраться – дело филологов», Интервью с Ф. Искандером, «Книжное обозрение» (Москва) 2011, № 5, с. 3.

Мне кажется, что этот краткий обзорный курс мировой иностранной литературы совершенно необходим для будущих священнослужителей, для семинаристов, по целому ряду причин.

Во-первых, современному священнику требуется широкий культурный кругозор – это необходимое условие его проповеди, необходимое условие доверия к нему со стороны его прихожан, со стороны людей образованных. Сегодня сельских пастырей насчитывается единицы, и Православие в современной России – это скорее городская религия, в отличие от XIX века. И здесь тон задают именно образованные люди, интеллигенция, те, кто обретают веру уже в сознательном возрасте. (Об этом, кстати, говорилось в одном из докладов нашей конференции.) Для них очень важен интеллектуальный и культурный багаж христианства.

Невозможно и преступно отказываться от того великого христианского наследия, которым обладает Европа. Даже если сама Европа не готова признать свое наследие христианским, не готова признать его значимости, – та самая Европа, которая сформировалась и существует сегодня именно благодаря христианству. Христианство на протяжении веков проявлялось не только в чисто церковных, религиозных произведениях и творениях, но и в подавляющем большинстве художественных произведений человеческого гения. *Исповедь* блаженного Августина, *Божественная комедия* Данте, трагедии Шекспира, *Фауст* Гете, романы Диккенса – без этого невозможно представить себе ни современного общества, ни нас самих. Для будущего священника знание этих основ чрезвычайно важно.

Во-вторых, художественная литература дает бесценный материал для изучения жизни и людей. Я так и говорю своим студентам: благодаря литературе вы можете прожить не одну жизнь, а десятки разных жизней. Одна из работ митрополита Антония (Храповицкого) называется так: *Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Достоевского*<sup>2</sup>. Но это изучение возможно и по другим европейским авторам. Это бесценный психологический и нравственный материал, который необходимо осмысливать и использовать.

Можно подойти к нему и с другой стороны, так сказать «в апофатическом ключе», как например епископ Варнава (Беляев), который называл мировую литературу энциклопедией заблуждений, «зеркалом людских пороков и неисчерпаемой сокровищницей человеческой глупости»<sup>3</sup>. Действительно, человеческие страсти, их зарождение и развитие, теоретически описаны в аскетической хрис-

---

<sup>2</sup> Митрополит Антоний (Храповицкий), *Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского* [в:] *Пастырское богословие*, Москва 1994.

<sup>3</sup> Епископ Варнава (Беляев), *Основы искусства святости*, [on-line], [http://pilotchart.narod.ru/text/Varnava/Varnava\\_3\\_2\\_5.htm](http://pilotchart.narod.ru/text/Varnava/Varnava_3_2_5.htm).

тианской литературе, а в жизненных примерах они запечатлены в литературе художественной.

Равным образом, многие особенности возрастной психологии могут быть понятны из чтения светских произведений. Например, *Над пропастью во ржи* Джерома Сэлинджера – прекрасный образец описания внутреннего мира подростка. Причем подростка не простого. Кто-то отметил, что это книга о будущем священнике. И действительно, оригинальное название этой книги – *Catcher in the Rye*, дословно «ловец во ржи». Этот образ отсылает нас к евангельским словам Христа апостолу Петру: «Не бойся, отныне будешь ловцом человеков» (см. Лк 5, 10; Мк 1, 17).

В-третьих, я полагаю, что художественная литература часто помогает нам лучше уяснить – это важный момент – церковные догматы. Каким образом? Например, возьмем учение о Промысле Божиим. Замечательное определение дается в *Православном катехизисе* святителя Филарета Московского: «Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее через удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям»<sup>4</sup> (мне неизвестно католическое определение, но думаю, что оно аналогично). Очень хорошо! Но вот случается трагедия: разбивается самолет, ко мне приходят родители прихожанки, которую я благословил перед вылетом, и что я должен им сказать? Зачитать это определение катехизиса о Промысле? Сказать, что это действие всемогущества, премудрости и благодати Божией? Да, это определение прекрасное, но все же умозрительное. А как объяснить, что и в этой страшной трагедии проявляется Божия любовь к человеку?

Есть потрясающее произведение, которое мы проходим в семинарии, – *Мост короля Людовика Святого* Торнтон Уайлдера<sup>5</sup>. В нем исследуются причины гибели пяти человек, которые переходили по этому древнему мосту в Перу, когда он обрушился. Один из героев, католический монах, решает разобраться, что же такого было в жизни именно этих людей, что они погибли столь неожиданно. Ведь именно в таком событии явно видна рука Промысла Божиего. И в романе дается художественный ответ на вопрос о причинах этой смерти. Ответ мощный, убедительный, торжествующий.

Или возьмем *Сто лет одиночества* Маркеса<sup>6</sup>. В нем также дается красивый образ Провидения, которое становится понятным только после того, как

---

<sup>4</sup> Святитель Филарет (Дроздов), *Православный катехизис*, Издательство Сретенского монастыря, Москва 2003, с. 49.

<sup>5</sup> Т. Уайлдер, *Мост короля Людовика Святого*, Издательство Сретенского монастыря, Москва 2007.

<sup>6</sup> Г. Маркес, *Сто лет одиночества*, Эксмо, Москва 2003.

все произошло, совершилось и исполнилось. До «совершения времен» эта тайна не поддается расшифровке, какие-то нити и нюансы ускользают от нас.

Что касается догматов, то сейчас мне приходится заниматься исследованием влияния *Божественной комедии* Данте на становление римо-католического догмата о чистилище (*purgatorium*). *Божественная комедия*, как известно, состоит из трех частей: *Ад*, *Чистилище* и *Рай* – и описывает муки грешников и блаженство праведников. Между тем, ко времени ее создания (XIV в., закончена в 1321 г.) в католической Церкви не был официально провозглашен догмат о чистилище, который стал официальным учением лишь на Ферраро-Флорентийском Соборе (XV в., 1438–1445 гг.). Этот Собор в католической традиции считается Вселенским.

Фактически Данте был первым, кто наглядно и в яркой художественной форме провозгласил идею чистилища, поэтому можно предположить, что *Божественная комедия* повлияла на учение католической Церкви<sup>7</sup>. Эта гипотеза кажется особенно вероятной, если учесть тот факт, что Данте был родом из Флоренции, принимал активное участие в жизни страны и отобразил в своей поэме многие события и реальных исторических лиц Флоренции. Таким образом, его авторитет был невероятно высок именно в том месте, где проходил Ферраро-Флорентийский Собор.

Конечно, это всего лишь гипотеза, но если она получит свое подтверждение, то мы сможем даже говорить о влиянии художественного произведения на церковные догматы.

Наконец, рассматривая художественную литературу, можно говорить о понимании сути священнического служения. Если мы возьмем замечательный роман Грэма Грина *Сила и слава*<sup>8</sup>, то увидим, что его главный герой – падре. Произведение основано на исторических событиях и фактах, действие происходит в Мексике во время жестоких религиозных гонений начала XX века. И главный герой остается единственным священником в штате, который *ipso facto* должен, под постоянной угрозой смерти, служить, крестить, исповедывать, причащать, давать людям утешение, не имея его в своей собственной душе; более того – видя изуродованность, низость как своей, так и чужих душ.

В романе очень глубоко и точно описана внутренняя мотивация священника, то, что им движет. В момент гонений и страданий обнажается подлинная сущность каждого человека, исчезает имидж и выявляется личность. «Пьющий падре», который не только героем себя не считает, но искренне в душе своей

---

<sup>7</sup> См. об этом например: Ж. Ле Гофф, *пождение чистилища*, У-Фактория, Екатеринбург 2011, с. 499–530.

<sup>8</sup> Г. Грин, *Сила и слава*, Издательство Сретенского монастыря, Москва 2009.



ставит себя ниже всех, неожиданно и незаметно начинает прозревать тайны бытия, познавать нелинейную перспективу жизни.

И я говорю своим студентам: дорогие, прочитайте сейчас этот роман и перечитайте его, когда сами станете священниками. Потому что главная опасность и самая тяжелая болезнь для пастыря – это самодовольство. А роман Грэма Грина наглядно показывает, как именно «сила Божия в немощи совершается» (ср. 2 Кор 12, 9)...

Можно было бы еще многое рассказать о значении художественной литературы для формирования священника, но я вернусь к тому, с чего начал. Главное – это подлинно стать человеком, а все остальное приложится.



## SPIS TREŚCI

Wstęp .....	5
-------------	---

### *Metafizyka człowieka*

Bogdan Szlachta (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Racjonalność we współczesnej filozofii polityki. (Zarys problematyki)</i> .....	7
Prot. Władimir Baszkirow (Akademia Teologiczna, Mińsk), <i>Смерть человека в святоотеческом предании: метафизический и духовно-нравственный аспекты</i> .....	29
Pawło Smycniuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Lwów), <i>Эсхатологический человек и протологическое общество. Подход современного греческого богословия</i> .....	55

### *Człowiek w przestrzeni społeczno-kulturowej*

Biskup Jerzy (Pańkowski) (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa), <i>Вызовы и проблемы современной семьи</i> .....	67
Prot. Paweł (Chondzyński) (Uniwersytet Humanistyczny im. św. Tichona, Moskwa), <i>«Теорема» Паскаля ...</i>	75
Daria Janowiec (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Семья в социальном учении православной и католической Церкви</i> .....	83
Brat Adalberto Mainardi (Klasztor w Bose), <i>Несколько замечаний о правах человека и христианской антропологии</i> .....	93
Katarzyna Walasek (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Человек на мировой геополитической шахматной доске</i> .....	107

### *Podstawy antropologii chrześcijańskiej*

Hanna Kowalska-Stus (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Современные перспективы исихазма. «Собирать рассеянное по земле сердце»</i> .....	115
--	-----

Jonathan Sutton (Uniwersytet w Leeds), <i>Замечания католика о деятельности и наследии митрополита Сурожского Антония (1914–2003 гг.)</i> .....	123
Lidia Macheta (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Aktualność Ewagriańskiej koncepcji ośmiu logismoi. Antropologia duchowości</i> .....	131
Dymitr Romanowski (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Некоторые аспекты богословия Ханса Урса фон Балтазара</i> .....	143
Magdalena Sławińska (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Человек – существо познающее себя. Путь духовный и психологический</i> .....	155

### *Obraz człowieka we współczesnym malarstwie*

Natalia Waganowa (Uniwersytet Humanistyczny im. św. Tichona, Moskwa), <i>«Групп красоты» столетие спустя</i> .....	163
--	-----

### *Zasadzki współczesnej cywilizacji*

Ks. Andrzej Zwoliński (Uniwersytet Jana Pawła II, Kraków), <i>Współczesne niewolnictwo</i> .....	173
Ks. Aleksander Posacki SJ (Ignatianum, Kraków), <i>Идеология Нью Эйдж – между антропологией и демонологией. Сходство католической и православной точек зрения</i> .....	191
Władimir Burięga (Akademia Duchowna, Kijów), <i>Отношение к проблеме гомосексуализма в современном западном христианстве</i> .....	201
Anna Rażny (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Антихристианские аспекты глобализма</i> .....	221
Urszula Cierniak (Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa), <i>Средневековый карнавал? Поколение Рунета в РПЦ</i> .....	233
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Julia Sinielina</span> (Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa), <i>Особенности религиозности современных православных в России</i> .....	251
Prot. Maksim (Kozłow) (Akademia Duchowna, Moskwa), <i>Православная Россия между Сциллой социализма и Харибдой капитализма</i> .....	265
Prot. Paweł (Wielikanow) (Akademia Duchowna, Moskwa), <i>Христианство и научно-технический прогресс: антропологическое измерение</i> .....	273

## Paideia w wymiarze współczesnym

Natalia Suchowa (Uniwersytet Humanistyczny im. św. Tichona, Moskwa), <i>Богословское образование в России. Традиция и новизна</i> .....	281
Ks. Tadeusz Nosek (Uniwersytet Jana Pawła II, Kraków), <i>Humanizmy: chrześcijański i liberalno-socjalistyczny na współczesnym areopagu idei pedagogicznych</i> .....	295
Oleg Marczenko (Rosyjski Uniwersytet Humanistyczny, Moskwa), <i>Logos u ratio в философском учении Владимира Эрна</i> .....	307
Konstantin Antonow (Uniwersytet Humanistyczny im. św. Tichona, Moskwa), <i>Религиозно-антропологические основания идеи ученых в русской мысли конца XIX века и современность</i> .....	315

## Człowiek we współczesnej literaturze

Lidia Liburska (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), <i>Человек и Бог в современной русской драматургии</i> .....	325
Hieromn. Simeon (Tomaczynskij) (Seminarium Duchowne Klasztoru Srietieńskiego, Moskwa), <i>Значение художественной литературы для формирования будущих священников</i> .....	333

