В рамках православной духовности идеалом самовоспитания является активное внутреннее творчество по самовершенствованию и самопреобразованию.

Одним из важнейших аспектов православного вероучения, существенно важным применительно к вопросам воспитания, является концепция соотношения индивидуальной личности и социального контекста. Если на Востоке автономия понимается мыслится как дистанцирование от социального контекста в условиях растворенности человека в природных (космических) циклах, то применительно к Европе, где отношение к природе конституируется в парадигме природопользования, феномен автономии, в тенденции, конституируется в экстремальном своем варианте, – автономия как тотальное противостояние среде. Безусловно сохраняющая свой статус идея всеобщего единения (в духовном аспекте) дополняется и уравновешивается идеей автономии в плане отношения к наличному социальному контексту. Интерпретация последнего в свете презумпции Второго Пришествия предполагает перенесение аксиологических акцентов (при осмыслении феномена социальной темпоральности) с настоящего к будущему.

Подобное перенесение аксиологических акцентов с настоящего в будущее (идея второго пришествия и царствия Божьего на земле) задает в христианстве парадигму дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий: «не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» [Посл. к евр., 13, 13—14]. Нравственная автономия личности от внешних условий бытия становится одной их базовых ценностей европейской культуры.

Не менее значимо и то обстоятельство, что в общем контексте доминирования универсально-логического типа культурных программ в европейском культурном пространстве православие задает острую артикуляцию значимости личного прецедента Поступка.

Формирование собственной готовности к этому Поступку, развитие способности к нему требует от человека особого – беспристрастно-критичного и творческого – отношения к себе, предполагающего кропотливый процесс формирования в себе тех нравственных и духовных качеств, которые необходимы для выполнения долга. – Воспитание выступает в этом контексте как самовоспитание, а творчество – как «творчество себя», то есть творчество, направленное не на внешний предмет, но на собственный духовный мир, и предполагающее нравственное его очищение и культивацию позитивных духовных начал. И православная традиция демонстрирует высокие примеры подобного «умного деланья», творчества себя (например, в исихазме).

Таким образом, важнейшим аспектом православной культуры является ее интенция на формирование личности особого типа, а именно – личности, ориентированной в социальном плане на сохранение самотождественности и духовной автономии в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, и, вместе с тем, индивидуальную ответственность за судьбы мира.

Будучи основанной на презумпциях классической метафизики и ориентируясь на общечеловеческие ценности, то есть сохраняя атрибутивные для этической концепции характеристики, христианская этика вместе с тем выступает этикой ценности, а не этикой нормы, этикой творчества, а не этикой кодекса, отвечая тем ожиданиям, которые адресует морали современное сознание.

В этом отношении христианская этика оказывается востребованной в современной культурной ситуации, ибо способна удовлетворить потребность современной культуры в нравственной системе, которая, с одной стороны, открывала бы возможность внутреннего творческого самосовершенствования, а с другой – обеспечивала бы эту возможность, обосновывая непреходящую сущностную значимость тех общечеловеческих ценностей, которые, будучи интериоризированы индивидуальным сознанием, выступают основой его сознательной творческой работы по совершенствованию своего внутреннего духовного мира.

ДАНИЛОВ А. В.

ДОКТОР ФИЛОСОФИИ, КАНДИДАТ БОГОСЛОВИЯ, ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ ИМ. СВВ. МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ХРИСТИАНСКАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И ГРАЖДАНСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ В БОГОСЛОВИИ ОТЦОВ-КАППАДОКИЙЦЕВ

Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский оказали сильное влияние на богословское формирование своей эпохи. Отцы-каппадокийцы выказывают антропологический оптимизм: хотя человек и грешит, но его свободная воля остается невредимой. Каппадокийцы подыскивают однозначно негативные слова для универсальных слабостей человека. Есть у них слова о «прототипическом грехе». Например, Василий Великий применяет это выражение в «Проповеди, сказанной во время голода и засухи», когда хочет подвигнуть богатых к помощи бедным, пробудить в них чувство социальной ответственности. Помощью нуждающимся истирается грех, который передал по наследству Адам: «Искупи (λῦσον) прототипический грех (τὴν πρωτότυπον ἁμαρτίαν) подаянием пищи (τῇ τῆς τροφῆς μεταδόσει). Ведь как Адам дурным пожиранием (κακῶς φαγὼν←ἐσθίω) передал нам грех (τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν = peccatum transmisit), так мы загладим (ἐξαλείφομεν) это коварное поедание (τὴν ἐπίβουλον βρῶσιν←βιβρώσκω), если удовлетворим нужде и голоду брата»[181].

Грех Адама присутствует в человеке. Хотя этот грех и следует «заглаживать» милостыней, но он не является первородным грехом, о котором говорит Августин. У последнего учение о первородном грехе фундаментально: раздача милостыни никак не может искупить первородный грех. Первородный грех по Августину блокирует ответственность поведения. Не знает понятия «первородный грех» также Иоанн

181 Basilius Magnus. Homilia dicta tempore famis et siccitatis, 7 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 324C.

Златоуст. Он говорит, что грех (τὸ ἁμάρτημα) Каина много больше «проступка первоначального» (τῆς παραβάσεως τοῦ πρωτοπλάστου) Адама[182]. Смерть – не наказание за грех, а «безответственный» свободный выбор человека, не внявшего предостережению Бога[183]. Из-за человеческого греха нарушена реализация образа Божия, антропологическая конституция изменилась, и требуется ее восстановление. Следуя за Афанасием Александрийским, ГригорийБогослов говорит не только об образе Божием в человеке, но и о необходимости его восстановления. «Мы должны воспроизвести/восстановить (ἀποδῶμεν) образ [Христа], который в [нашей сотворенности] по образу [Божию]»[184].

Григорий Нисский высказывается еще резче: человеческая природа, которую воспринял Христос, была «запятнана грехом», «повреждена». Следовательно, человеческая природа «больна» грехом. Врожденное нам добро искажено грехом[185]. Но грех не является существенным свойством нашей природы, а отклонением от нее. Зло в природе человека не является самостоятельной сущностью, а отсутствием добра. Зло не субстанциально, оно – болезнь свободной воли. Поэтому христианская ответственность предполагает восстановление и совершенствование человеческой природы.

По всем этим вопросам на Востоке никогда не возникали споры, имевшие место на Западе. Возможно, это причина того, почему богословские мнения на Востоке полемически не заострялись так, как на Западе. Восточные отцы продолжали рассуждать о свободной воле и ответственности человека. Свобода и благодать здесь практически комплементарны. Не следует забывать о благодати, она непременно требуется свободой. Бог и человек действуют вместе, синергийно. Но это был огромный вопрос для Августина. У греков благодать широко понималась как состояние общности с Богом, а не только как помогающая сила. Если человек в этом состоянии со своей свободной волей подчиняется добру, то для греков не возникает вопрос, что это исключительно дар Божий.

Девиз Василия Кесарийского, прозванного Великим, можно озвучить так: «гражданин полиса Церкви» (πολίτης τῆς Ἐκκλησίας πόλη). Когда анализируют раннехристианский образ человека, то по большей части трактаты Василия Великого пропускают, хотя у него мы найдем оригинальную антропологию. Она содержит весьма существенные элементы, правда их требуется отыскать. Согласно Василию Великому, у человека светлые перспективы, существует полное соответствие между Творцом и творением. Таков один из основных признаков антропологии Василия. Это соответствие реализуется посредством ответственных усилий человека. Человек изначально обладает тем, что «по образу», и становится тем, что «по подобию». Бог (Святой Дух) «для этого дал ему силу (τὴν δύναμιν ἔδωκεν)»[186]. С помощью этой силы человек способен развивать свои прирожденные способности. Человек расположен к добру и может делать добро, если Бог дарует ему сил. Человек должен развивать в себе добродетель и святость, чтобы достичь своей цели.

Темы антропологии Василия Великого – природа, призвание, благодать, свобода. Человек постигается только в его отношении к Богу. В противном случае он воспринимается ложно. История человечества – это всегда история вместе с Богом, а поэтому она отрегулирована и спланирована. История (ἡ ἱστορία) – процесс воспитания (παίδευσίς), развития человека[187]. Она – οἰκονομία, домостроительство Божие с различными стадиями, фазами. Ее средоточием является реляция «Бог – человек».

Василий Великий использует литургический цикл церковного года, чтобы наглядно показать таинственную, мистическую причастность человека Богу. Ситуация крещения представляет собой повторное наделение человека дарованиями, призвание индивидуума. Святой Дух распределяет харизмы, делает возможным небесное гражданство (τὸ οὐράνιον πολίτευμα) и, в конце концов, ведет к подобию (ὁμοίωσις) с Богом, а крайний предел желаемого – становление богом (θεὸν γενέσθαι)[188]. Значит, риск, но рамочные условия истории спасения определенно гарантированы. В таком случае испытывается потребность в бдительности человека. На передний план у Василия Кесарийского мощно выдвигается прикладная антропология. Душа человека должна постоянно «преображаться» (μεμορφῶσθαι = переформировываться) по Христу[189], т.е. нельзя почивать нерадиво, а нужно ответственно действовать.

Василий Великий обосновывает этот призыв, приводя перипатетическое выражение: «человек – животное общественное и призванное к совместной жизни»[190]. Сравним с «Никомаховой этикой» Аристотеля: «человек – общественное [существо], и жизнь сообща прирождена ему»[191]. Тем самым мы можем дать верную оценку следующему предложению: «А в гражданском обществе и обращении с другими необходимо быть легко готовыми оказать помощь другому – нуждающемуся в ней»[192]. Христиане – общественные существа. Это должно быть реализовано. По этой причине речь здесь идет не о политическом порядке в классическом смысле слова. Отцы-каппадокийцы рассматривают понятие «πολιτικὸν» как добродетельную жизнь соответственно Евангелию.

Церковь есть «полис, потому что она – собрание, которое законно управляется (σύστημα εἶναι νομίμως

182 Joannes Chrysostomus. Homilia in Genesin XIX, 3 / Joannes Chrysostomus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus LIII, Paris, 1862. – Col. 162AB.

183 Там же XVI-XVII. – Col. 125-148.

184 Gregorius Theologus. Oratio I. In sanctum Pascha, IV / Gregorius Theologus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXV, Paris, 1858. – Col. 397B.

185 Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna, XXVII / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XLV. – Paris, 1863. – Col. 69C-72A.

186 Там же, I, 17. – P. 210.

187 Там же.

188 Basilius Magnus. Liber de Spiritu sancto, IX, 23 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXII. – Paris, 1857. – Col. 109C.

189 Basilius Magnus. Epistola CLIX, 1 / Basilius Magnus // Там же. – Col. 620B.

190 Там же. См. русск. перевод: Василий Великий, св. Беседа на псалом четырнадцатый, 6 / Василий Великий // Василий Великий, свт. Творения. – Т. 1. – М., 2008. – С. 334.

191 Аристотель. Никомахова этика, IX, 9 / Аристотель // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – Т. 4. – М., 1983. – С. 259.

192 Basilius Magnus. Homilia I in psalmum XIV, 6 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 261C. См. русск. перевод: Василий Великий, св. Беседа на псалом четырнадцатый, 6 / Василий Великий // Василий Великий, свт. Творения. – Т. 1. – М., 2008. – С. 334.

οἰκούμενον)... и огорожено (περιβολήν) верой»[193]. Церковь – «полис Божий» (πόλις τοῦ θεοῦ)[194]. Здесь Василий Великий цитирует стоическую дефиницию, которая традиционно приписывается Хрисиппу (278/281-205/208 до н.э.) из Сол (Тарса Киликийского): полис как «собрание живущих оседло, по закону управляемых» (σύστημα ἱδρυμένον, κατὰ νόμον διοικούμενον)[195]. Василий Великий сразу оговаривается, что такое определение «соответствует и горнему Иерусалиму, небесному полису». Требуется только единственное дополнение, что закон там небесный. К этой дефиниции он возвращается в «Комментарии на Исаию»[196]. Подобное определение мы найдем ранее у Климента Александрийского в «Строматах»: «Говорят ведь стоики, что именно небо является истинным градом, а не земные города-государства… Подлинный полис – хорошо организованное общество (σύστημα), где люди подчинены закону (ὑπὸ νόμου διοικούμενον)». Согласно Клименту, Церковь – земной образ небесного полиса, «несокрушимый (ἀπολιόρκητος), нетираничный (ἀτυράννητος) полис на земле»[197]. Видимо, здесь сказалось влияние философии Платона, говорящего в 9 книге «Государство» о «небесном образце» идеального государства, который не найти на земле[198]. Позднее мы встретим точно такую же дефиницию полиса у Иоанна Златоуста: «множество людей (πλῆθος ἀνθρώπων), проживающих в одном месте (ἐν ταὐτῷ κατοικούντων) и подчиненных закону (ὑπὸ νόμου διοικούμενον)»[199].

Однако у Василия Великого, – отмечает Николай Тон, – «полис Божий не ограничивается небесным Иерусалимом, а охватывает и κάτω ἐκκλησία, церковную общность на земле»[200]. В центре полиса Церкви находится Бог[201]. В 13 беседе под названием «Увещание ко святому крещению» Василий Великий говорит о христианах как гражданах небесного полиса: «Итак, приступи, и полностью предай себя Господу, укажи свое имя, пропишись в Церкви. Солдат заносится в список; атлет, записавшись, выходит на бой; горожанин, вписавшись в число граждан, делается членом городских общин. Все это надлежит сделать и тебе как воину Христову, как атлету благочестия, имеющему гражданство на Небесах. Запишись в эту книгу, чтобы тебя вписали в вышних»[202]. Праведник еще не до конца получил небесное гражданство, оно обретается только в эсхатологической перспективе.

Итак, Церковь Василий Кесарийский именует «полисом христиан». У него появляется понятие «упорядоченное собрание» (εὔτακτος συναγωγή)[203], заимствованное в стоической философии. Как «упорядоченное собрание» Церковь есть «новый полис». Теперь разумный человек должен принадлежать к этому полису, он – его отечество: «Истинное отечество твое – вышний Иерусалим; граждане и соотечественники – первородные, записанные на небесах»[204] (ср. Евр. 12, 22-23: «Но вы приступили к горе Сион и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов, к торжествующему собранию и Церкви первенцев, записанных на небесах»). Христианин – гражданин полиса Церкви. Давая толкование на Пс. 45, 5 («Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего») Василий Великий поясняет: «Итак, эта река радует весь полис Божий, то есть Церковь тех, которые имеют гражданство в небесах»[205].

Святые в Церкви – «граждане вселенной» (οἰκουμένης πολίτας)[206], и христиане – «сограждане святым и свои Богу» (συμπολῖται τῶν ἁγίων, καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ)[207]. Окончательное принятие в гражданство полиса Божия по ту сторону полиса пока ожидается. Существует еще один вышний полис. Там мы еще не граждане, но дольняя Церковь уже принадлежит горнему полису. Вместе формировать полис – это, согласно Василию Великому, призвание человечества. Он выделяет в этой общей фразе о социальности человека христианский антропологический образ. Для Василия Кесарийского понятия «быть христианином» и «быть социальным» шире, чем понятие «быть человеком».

Обозначение человека как «политического живого существа» мы встречаем у Василия Великого в первой из обеих гомилий на 14 псалом. «Содержание этой гомилии, – отмечает Н. Тон, – как и прочих гомилий на псалмы, служит назидательным, а не экзегетическим целям»[208], т.к. 5 стих («кто серебра своего не отдает в рост») интерпретируется в контексте Мф. 5, 42 («просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся»). Евангельский контекст понимается как требование (πρόκλησις), обращенное к христианам, которые должны жить в общности (κοινωνικὸν), человеколюбии (φιλάλληλον) и природном родстве (φύσει οἰκεῖον) друг с другом. И далее следует обоснование: «потому что человек является политическим (πολιτικὸν)

193 Basilius Magnus. Homilia in psalmum LIX, 4 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 468B.

194 Basilius Magnus. Homilia in psalmum XLV, 4-5 / Basilius Magnus // Там же. – Col. 421B-424C.

195 Там же, XLV, 4. – Col. 421D.

196 Basilius Magnus. Commentarium in Isaiam prophetam, I, 19 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXX. – Paris, 1888. – Col. 149B.

197 Clemens Alexandrinus. Stromata IV, XXVI / Clemens Alexandrinus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus VIII. – Paris, 1857. – Col. 1381AB.

198 Платон. Государство, IX, 592b / Платон // Платон. Сочинения в четырех томах. – Т. 3, ч. 1. – СПб., 2007. – С. 456.

199 Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, Βορυσθενητικὸς ὃν ἀνέγνω ἐν τῇ πατρίδι, 20 / Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος // Dio Chrysostom. Orations VII, XII, XXXVI. – Cambridge, 1992. – P. 95.

200 Thon, N. Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen / N. Thon // Vigiliae Christianae. – Vol. 35. – Leiden-Boston, 1981. – S. 26.

201 Basilius Magnus. Homilia in psalmum XLV, 5 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 424C.

202 Греч.: Δεῦρο δὴ οὖν μοι, ὅλον σεαυ τὸν μετάθες ἐπὶ τὸν Κύριον· ἐπίδος σεαυτοῦ τὴν ὀνομασίαν· καταγράφηθι μετὰ τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ στρατιώτης καταλόγοις ἐναριθμεῖται· ὁ ἀθλητὴς ἐν απογραψάμενος ἀγωνίζεται· ὁ δημότης πολιτο γραφηθεὶς τοῖς φυλέταις ἐναριθμεῖται. Πᾶσι τούτοις ὑπεύθυνος εἶ, ὡς στρατιώτης Χριστοῦ, ὡς ἀθλητὴς εὐσεβείας, ὡς τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς. Ἀπο γράφηθι ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ, ἵνα μεταγραφῇς εἰς τὴν ἄνω. Basilius Magnus. Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma, 7 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 440A.

203 Basilius Magnus. Homilia in Hexaemeron IV, 1 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 80C.

204 Греч.: Ἀληθινή σου πατρὶς ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ, πολῖται καὶ συμφυλέται οἱ πρωτότοκοι, οἱ ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς. Там же IX, 2. – Col. 192B.

205 Греч.: Οὗτος τοίνυν ὁ ποταμὸς εὐφραίνει πᾶσαν ὁμοῦ τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ, ἤτοι τὴν Ἐκκλησίαν τῶν τὸ πολίτευμα ἐχόντων ἐν οὐρανοῖς. Basilius Magnus. Homilia in psalmum XLV, 4 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 421C.

206 Basilius Magnus. Homilia XIX, 2 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 509B.

207 Basilius Magnus. Initium moralium LXXX, XXI / Basilius Magnus // Там же. – Col. 868B.

208 Thon, N. Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen / N. Thon // Vigiliae Christianae. – Vol. 35. – Leiden-Boston, 1981. – S. 24.

и стадным (συναγελαστικὸν) живым существом (ζῷον)»[209].

Далее поясняется, что при коллективном образе жизни (κοινὴ πολιτεία) требуется щедрость (εὐμετάδοτον) для помощи нуждающимся. Бог даровал человеку способность любить, поэтому надо быть открытым по отношению к просящим о помощи, но при этом разумно оценивать их потребности. Следовательно, под «политикой» (πολιτεία) у Василия Великого подразумевается не государственная форма политического порядка, т.е. законодательно организованное общество. Речь идет о добродетельном образе жизни, ориентирующемся на евангельские принципы. Отсюда понятийный аппарат у Василия Великого: εὐαγγελικὴ πολιτεία (евангельский образ жизни)[210], κατὰ θεὸν πολιτεία (божеский образ жизни)[211], πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς (жительство на небесах)[212]. Христиане должны жить в церковной общности и общении, а монахам следует организовываться в киновию (κοινόβιος), общежитие, т.е. вести совместную жизнь[213].

Итак, человек как «ζῷον πολιτικὸν» обязан реализовывать христианское и социальное бытие. Кроме того, будучи теперь христианином, человек становится значительно большим. Василий Великий пишет: «Кто же не знает, что человек является домашним и компанейским созданием (ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος) и не живет одиноко в дикости (οὐχὶ μοναστικὸν οὐδὲ ἄγριον)?» Это характерно не только для христиан, но и для язычников. И далее: «Ведь ничто так не свойственно нашей природе, как то, что мы живем общинно друг с другом (κοινωνεῖν ἀλλήλοις), нуждаемся друг в друге (χρῄζειν ἀλλήλων) и любим наших сородичей (ἀγαπᾷν τὸ ὁμόφυλον)»[214].

Следует еще раз подчеркнуть, что он понимает обозначение человека политическим организмом по сути дела аполитично, а именно, не прилагая к той сфере, которую мы именуем политической, социальной жизнью. Он связывает это обозначение со сферой полиса Божия. Но Церковь может быть конкретно политична, ориентируясь на любовь к ближнему, человеколюбие, так что человек проявляет в Церкви свою политическую сущность. Это не прикладная мораль, а облик самого человека. Иначе он не является человеком.

Центральная тематика Григория Нисского – соотнесение образа человека как творения в изначальном состоянии (которое идеально) с образом человека в актуальном состоянии (которое скверно). Григорий хочет руководствоваться как Библией, так и разумом, т.е. философией.

Человек ощущает себя находящимся не в порядке, так как он склонен руководствоваться не разумом, а неразумными страстями. Интеллект и дух могут стать животными, скотскими! Явная аллюзия у отцов-каппадокийцев на антропологию Оригена. Непостижимый процесс деградации человека в животное, ведь, в конце концов, такое изменение происходит из-за безответственного злоупотребления свободой. Однако, несмотря на нынешнее жалкое состояние, человек содержит в себе образ Божий. На образ Божий в человеке, как на красоту лица, могут надеваться «искажающие маски» (грехи), но образ остается, хоть и скрывается ими[215]. Потому человек по-прежнему имеет надежду на воскресение. Предназначение человека – восстановление своего первоначального состояния как образа Божия, духовное обращение.

Понятие «ἡ ἀλλοτρίωσις» (от ἀλλοτριόω – отчуждать), т.е. отчужденность, отчуждение, отпадение, больше всего применяется Григорием Нисским в антропологии. Противоположным понятием является «ἡ οἰκείωσις», т.е. близость, свойственность, усвоение, благорасположенность. Все три каппадокийца придерживались взгляда, что мир и состояние человека представляют собой отчужденность, отчужденную действительность. В философии это понятие ранее использовалось стоиками. Луций Анней Сенека использует философскую категорию «прийти в себя» или «вернуться к себе» (recurrere ad se). Стоики считали, что зло берет свое начало в человеке с отчуждения человека от самого себя, с ухода от себя. Ими была разработана концепция «ἡ οἰκείωσις».

У отцов-каппадокийцев понятия «отчуждение» и «близость» высокочастотны. Понятие «отчуждение» в форме разных частей речи встречается у Григория Нисского в антропологическом трактате «Об устроении человека» 13 раз, а понятие «близость» – 39 раз. В большинстве случаев «отчужденность» означает безграничность Божию, а также удаленность Бога. Например, в книге «О молитве Господней» Григорий, истолковывая слова Псалтири «да постыдятся и посрамятся ищущие души моей» (Пс. 34, 4), пишет: «Что же такое искание [здесь: преследование] души, как не попытка довести до отчужденности Богу (Θεοῦ ἀλλοτρίωσις)? Бог отчуждает (ἀλλοτριοῦται) душу человека вследствие того, что она предается страсти (τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως). Так как Бог бесстрастен (ἀπαθὲς), то страстный расторгает связь с Богом»[216]. Здесь Григорий Нисский развивает антропологическую концепцию неоплатонизма. Плотин утверждал, что душа подвержена изменениям, так как в ней возникает «множество зол»: ложные суждения и страсти. Душа постоянно что-то «усваивает (οἰκειώσεις) и отчуждается (ἀλλοτριώσεις)» от чего-то. Она может обладать бессмертием, только если она бестелесна и не имеет величины. Если же она есть логос, то какие могут быть страсти в логосе? Однако на душу «находят неразумные мысли и бесстрастные страсти». Они «по аналогии переносятся (κατ᾽ ἀναλογίαν μετενηνεγμένα) на души от тел», т.к. в человеке содержания души соответствуют содержаниям тела. Поэтому «душа имеет, не имея, и страдает, не страдая (ἔχουσαν οὐκ ἔχειν καὶ πάσχουσαν οὐ πάσχειν)»[217].

В антропологии отцов-каппадокийцев представлена оригинальная рецепция понятий «отчуждение» и «близость», но она отстраивается от неоплатонического базиса. Выход на диалектику «близости» и

209 Basilius Magnus. Homilia I in psalmum XIV, 6 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 261C.

210 Basilius Magnus. Adversus Eunomium Lib. I , 3 / Basilius Magnus // Там же. – Col. 509A. Basilius Magnus. Homilia in psalmum LIX, 2 / Basilius Magnus // Там же. – Col. 464B.

211 Basilius Magnus. Homilia in psalmum I, 4 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 220A. Basilius Magnus. Epistola II, 3 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXII. – Paris, 1857. – Col. 228C.

212 Basilius Magnus. Homilia in sanctum baptisma, 7 / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 440A.

213 Basilius Magnus. Constitutiones monastic, 4 / Basilius Magnus // Там же. – Col. 1385B.

214 Basilius Magnus. Regulæ fusius tractatæ, interrogatio III, responsio 1 / Basilius Magnus // Там же. – Col. 917A.

215 Там же, XVIII. – Col. 193D.

216 Gregorios Nyssenus. De oratione Dominica, Oratio I / Gregorios Nyssenus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XLIV. – Paris, 1863. – Col. 1132D.

217 Πλωτῖνος. Ἐννεάδος III, 6, 1 / Πλωτῖνος // Плотин. Третья эннеада. – Т. 3. – СПб., 2004. – С. 334.

«отчуждения», которую мы встречаем позднее у Григория Нисского, проложен в «Эннеадах» Плотина: отчуждение от зла есть близость к добру, а отчуждение добра – близость злу[218]. Налицо как позитивные, так и негативные антропологические реляции, этические значения этих понятий. То же самое у Григория Нисского: близость злу (τὸ κακὸν οἰκειότης) необходимым образом влечет за собой отчуждение от добра (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλοτρίωσις), и наоборот, есть отчуждение от зла, являющееся следствием близости добру[219].

В дальнейших рассуждениях Григорий Нисский отходит от неоплатонизма и с помощью тех же понятий строит учение об ответственности. Человек отнюдь не нейтральное, безразличное существо. Он – не существо, чей инстинкт инерционен. Его природа предрасположена к изменению. Коренное качество человека измеряется по степени причастности Богу. Бог создал человека динамичным, желающим движения. Человек склоняется к добру, если все складывается удачно. Целью человека является не просто сохранение имеющегося, а движение вперед, прогресс к чему-то лучшему, высшему. Совершенствование возможно только посредством общности человека со своим Прообразом и преданности человека Образу Божию, Иисусу Христу. Свобода человека проявляется в положительной моральной жизни и возможности выбрать добро. Отчуждением Бог держит на прицеле божественную природу, свободу человека. Природа человека предназначена быть причастной Богу. Значит, вполне возможно и возвращение духовного здоровья человека. С одной стороны, отчуждение заключается в первоначальном грехе. Бывает психическое и социальное отчуждение. С другой стороны, бывает и вступление в близость с добром или злом. Человеческое бытие проваливается после грехопадения Адама в небытие. Посредством благодати Божией снова появилась возможность восхождения, развития. Вновь речь идет об отчуждении, но теперь от зла.

Человек постоянно соотносится с Богом, своими способностями и дарованиями он раз от раза подталкивает себя к Богу, если решился следовать Ему. «Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть божество»[220]. Тогда близость постоянно усиливается. Отчуждение – это отчуждение человека от самого себя. Человек движется в правильном или ложном направлении, недостаточно или достаточно энергично. Кто не близок бытию, тот отчуждается от бытия, кто чужд бытию, тот не пребывает в бытии. Зло в неоплатонизме – это дефицит бытия. Отчуждение идентично с грехом. Он вместе с тем является аспектом процесса усиливающегося отчуждения. Утрата близости с Богом есть грех, потому что он – сознательное (но не роковое!) прерывание связи с Богом. Грех противоестественен. Кто вне Бога, тот необходимым образом находится вне света, а мышление тогда подобно кривому зеркалу. Человек по жизни оказался не там, где ему отведено место. Теперь состояние человека – это отчужденность, но такое состояние, будучи отправной точкой, дает шанс на спасение. Итак, согласно Григорию Нисскому, человек является ответственным существом, выбирающим между отчуждением и близостью. Его путь не замкнут, и есть уверенность, что Бог желает его спасения.

Источники и литература:

1. *Basilius Magnus. Adversus Eunomium / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 495-774.*
2. *Basilius Magnus. Commentarium in Isaiam prophetam / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXX. – Paris, 1888. – Col. 118-670.*
3. *Basilius Magnus. Constitutiones monasticae / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 1322-1429.*
4. *Basilius Magnus. Epistolae / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXII. – Paris, 1857. – Col. 219-1115.*
5. *Basilius Magnus. Homiliae et sermones / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 163-619.*
6. *Basilius Magnus. Homiliae in Hexaemeron / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 2-207.*
7. *Basilius Magnus. Homiliae in psalmos / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXIX. – Paris, 1857. – Col. 207-468.*
8. *Basilius Magnus. Liber de Spiritu sancto / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXII. – Paris, 1857. – Col. 67-219.*
9. *Basilius Magnus. Regulæ fusius tractatæ / Basilius Magnus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 890-1051.*
10. *Clemens Alexandrinus. Stromata / Clemens Alexandrinus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus VIII. – Paris, 1857. – Col. 685-1382.*
11. *Gregorios Nyssenus. De beatitudinibus / Gregorios Nyssenus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XLIV. – Paris, 1863. – Col. 1119-1194.*
12. *Gregorios Nyssenus. De oratione Dominica / Gregorios Nyssenus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XLIV. – Paris, 1863. – Col. 1119-1194.*
13. *Gregorios Nyssenus. De vita Moysis / Gregorios Nyssenus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XLIV. – Paris, 1863. – Col. 298-434.*
14. *Gregorios Nyssenus. Oratio catechetica magna / Gregorios Nyssenus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XLV. – Paris, 1863. – Col. 11-107.*
15. *Gregorios Theologus. Orationes I-XXVI / Gregorius Theologus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXV. – Paris, 1858. – Col. 393-1252.*
16. *Joannes Chrysostomus. Homiliae in Genesin / Joannes Chrysostomus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus LIII. – Paris, 1862. – Col. 21-386.*
17. *Dio Chrysostom. Orations VII, XII, XXXVI. – Cambridge, 1992.*
18. *Василий Великий, свт. Творения. – Т. 1. – М., 2008.*
19. *Аристотель. Сочинения в четырех томах. – Т. 4. – М., 1983.*
20. *Платон. Сочинения в четырех томах. – Т. 3, ч. 1. – СПб., 2007.*
21. *Плотин. Третья эннеада. – Т. 3. – СПб., 2004.*

218 Там же III, 6, 3. – С. 336-338.
219 Gregorios Nyssenus. De vita Moysis / Gregorios Nyssenus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XLIV. – Paris, 1863. – Col. 424A.
220 Gregorios Nyssenus. De beatitudinibus, Oratio VI / Gregorios Nyssenus // Там же. – Col. 1272C.

22. *Thon, N. Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen / N. Thon // Vigiliae* Christianae. – Vol. 35. – *Leiden-Boston, 1981. – S. 24-31.*

МИТРОФАНОВА А. В.

доктор политических наук, профессор Православного института св. Иоанна Богослова

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА: ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Среди основных форм можно выделить (1) политические религии или религиозные идеологии; (2) использование религии в политических целях (как мобилизационного ресурса или как прикрытия); (3) влияние религии на политическую жизнь в рамках общепринятых или установленных законом процедур; и (4) сакрализацию политических институтов.

1. Политическая религия как переходная форма между религией и идеологией

Термин «политическая религия» часто используется учеными для обозначения религиозных идеологий. Он восходит к книге немецкого ученого Эрика Фёгелина «Политические религии» (1938), где речь идет о тотальных идеологиях, которые служат в качестве обоснования национального единства, придавая политическому порядку квазирелигиозное измерение [5, 29]. Если идеология включает элементы сверхъестественного, если политическое действие обосновывается через апелляцию к явлениям потустороннего мира – мы имеем дело не с идеологией в чистом виде, а с политической религией.

В рамках политической религии события нашего мира рассматриваются как часть (или отражение) событий религиозного, сакрального, вселенского (космического) характера. Известный американский исследователь Марк Юргенсмейер пишет о религиозных войнах: «Такого рода религиозные действия является не просто политическими феноменами, которые оправдывают с помощью религии; истинно верующие воспринимают их как грани более фундаментального противостояния. Конфликты реального мира связываются с невидимой, космической войной: духовной битвой между порядком и хаосом, светом и тьмой, верой и сомнением» [4, 112]. Это означает, что реальная война воспринимается как «священная», как земное отражение столкновений между добром и злом в потустороннем мире.

Политическая религия, таким образом, может быть определена либо как особая форма религии, которая обосновывает политическое действие, либо как особая форма идеологии, которая обосновывает политическое действие через апелляцию к потусторонним силам. Иначе говоря, политическая религия представляет собой соединение религии и идеологии, посредническую форму, позволяющую связать религию с политическим действием.

2. Использование религии для достижения политических целей.

Многие ученые, например, Бассам Тиби, рассматривают политическую религию, как «мобилизацию религии в политических целях» [7, 37] – использование религии для оправдания политических действий или для мобилизации людей в нерелигиозных целях. Дэвид Мартин (Лондонская школа экономики), например, оценивает политический ислам как «мобилизацию религиозной идентичности для преследования частных целей публичной политики» [6, 103]. Циничное использование религии некоторыми политическими силами часто становится первым шагом к ее политизации. Этот шаг, сделанный по чисто прагматическим мотивам, вызывает цепную реакцию. Многие внутригосударственные конфликты развивались по типичному сценарию: элита, стремившаяся к экономической самостоятельности, использовала религию в своих целях, придавая конфликту религиозное измерение. Когда же самостоятельность не приносила ожидаемого процветания, религия постепенно превращалась в основное содержание конфликта. На этом этапе часто появлялась новая элита, стремившаяся уже к чисто религиозным целям, например, к созданию идеократического государства.

3. Общественные религии

Своеобразную форму взаимоотношений между религией и политикой американский исследователь Хосе Казанова предлагает называть «общественной религией» (public religion). Им позволяется участвовать в общественных дебатах и критиковать современные тенденции только при условии, что они безоговорочно признают право на частную жизнь и святость принципа свободы совести [2, 57]. Большая часть т.н. «христианских партий» и религиозно ориентированных политических движений в Западной Европе и США представляют общественные религии, так как они пытаются воздействовать на общество при помощи институтов плюралистической демократии.

Дж. Хейнс полагает, что в начале 1970-х годов произошла деприватизация протестантизма и радикальные протестанты перестали быть «религиозным анклавом», вообще не вмешивающимся в дела мира сего [3, 30]. Вместо этого они превратили протестантизм в «общественную религию», стремящуюся распространить в стране библейскую мораль, но действующую при этом через демократические институты республиканской партии.

Необходимо иметь в виду, что теория общественных религий была выработана в западном обществе и учитывает только опыт интеграции религии в демократические политические системы. Представляется, что с тем же успехом религия может быть интегрирована в любую политическую систему, включая такие, где власть принадлежит не демократически избранным представителям, а кланам, обладающим одновременно собственностью и политическим влиянием.

4. Гражданские религии

В рамках так называемой «гражданской религии» (civil religion) политические явления и институты наделяются религиозным значением. Считается, что в лексикон современной социологии термин «гражданская религия» ввел американский ученый Роберт Белла, который полагал, что гражданская религия «служит более или менее согласованной основой для религиозного единства даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер» [1, 676]. В качестве примеров он приводит Японию и США. За