

Запад и западное христианство

НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛИТИЙ



Александр Коновалов

**Запад и западное христианство
на рубеже тысячелетий**

«Юридический центр»

2011

ББК 86.37

Коновалов А. В.

Запад и западное христианство на рубеже тысячелетий /
А. В. Коновалов — «Юридический центр», 2011

Монография, написанная в эксклюзивном жанре сочетания богословского, юридического, исторического и социолого-политологического исследования, предлагает неожиданный взгляд на историю и современное состояние западной цивилизации. Книга может представлять интерес как для специалистов, так и для широкого круга интересующихся данной темой читателей.

ББК 86.37

© Коновалов А. В., 2011

© Юридический центр, 2011

Содержание

Введение	6
Глава первая	8
Краеугольный камень католицизма	8
Церковь Святого Престола	11
Спасающая юриспруденция	13
Два града и два меча	16
Кодекс развитого капитализма	19
Конец ознакомительного фрагмента.	20

**Юрий Валерьевич Зудов, Александр
Владимирович Коновалов
Запад и западное христианство
на рубеже тысячелетий**

© Ю.В. Зудов, А.В. Коновалов, 2011

© Изд-во «Юридический центр Пресс», 2011

Введение

Насчитывающая много тысячелетий история человечества прошла в своем развитии ряд этапов, каждый из которых определенным образом формировал будущее земных цивилизаций. Так, греческая философия – достояние эллинистической культуры – дала людям общее познание о великолепии и благообразии устройства мира; о немощи подверженной страху смерти человеческой природы; о базовых гуманистических идеалах. Римское право – продукт римского имперского владычества – научило подчинению социального хаоса и произвола определенной идее, возвышающей и укрепляющей человека за счет несокрушимости его дисциплинированной воли.

На предуготовленной таким образом почве было явлено христианское учение, завершившее процесс формирования универсального познания, наполнившее истинным смыслом все ранее осознанное и понятое человеком. При всем многообразии современных точек зрения, не вызывает сомнения тот факт, что христианство оказало мощнейшее влияние на историю человечества, на процесс возникновения и развития общественно-экономических формаций.

Это влияние не было однородным и однозначным. Оно имело место в конкретных исторических условиях и зависело от целого ряда факторов. Его итогом оказался сплав материальных и идеологических особенностей социумов, сформировавшихся в христианской Ойкумене, подчас наделенных довольно существенными различиями. Наследием этой эволюции оказалось и одно из самых глобальных и болезненных разделений – разделение христианской цивилизации на восточную и западную.

Запад стало принято отождествлять с успешной организацией общественных процессов, рациональностью и эффективностью обустройства частной и публичной сферы. Восток – с созерцательностью, глубиной богословской и философской мысли, не стремящейся претендовать на повседневную практическую применимость.

Менталитет западного человека сформировался под воздействием многих важных исторических событий, не оказавших существенного влияния на христианский Восток. Священная Римская империя, становление варварских государств, Средние века, Реформация и Контрреформация, эпоха Просвещения – эти важнейшие этапы европейской истории не имели для православного мира столь же большого значения, как для христиан Западной Европы. Католики и протестанты являются наследниками и носителями той культурной и богословской традиции, которая во многом отлична от православного образа мыслей и восточной культуры богословия.

Настоящее исследование призвано в самом первом приближении рассмотреть вопрос о влиянии христианства, в частности, католического и протестантского вероучений, на формирование западного общества, принимаемого за образец эффективности и обустроенности, однако, как можно судить, и в прошлом не свободного от недостатков, и ныне явно переживающего ряд кризисных явлений. Разумеется, при этом мы хотим максимально дистанцироваться от примитивных и неаргументированных заявлений о «загнивании», полной бездуховности и скорой апокалиптической перспективе Запада.

В процессе этого рассмотрения нам предстоит поискать ответ на ряд непростых вопросов. Например: Запад стал тем, чем он сегодня является, благодаря влиянию западного христианства или последнее откололось от византийской традиции в силу исторических особенностей Запада, и Великая Схизма была изначально запрограммированным результатом?

Западный мир прошел непростой, часто трагический путь развития. Уроки этого пути не теряют актуальности. Восточная цивилизация, особой частью которой является Россия, временами отставая от Запада в общественном развитии на несколько исторических фаз, склонна подчас пребывать в вековой апатии, словно не замечая этого разрыва, подчас повторять перипетии истории Запада, собственной кровью переписывая чужие прописи трехсотлетней дав-

ности, а подчас – приниматься наверстывать отставание в развитии, восполняя упущенное с калейдоскопической быстротой. Поддается ли измерению глубина философского и религиозного осмысления Востоком происходящего? Любой ответ неизбежно не будет в полной мере свободен от субъективизма.

Сегодня и западное, и восточное христианство существуют в условиях преобладания секулярного сознания – это реальность, которую необходимо признать. Разница лишь в том, что на Западе индивидуализм и независимость личности от коллективной идеологии (в том числе религиозной) развиваются значительно дольше и успели твердо укрепиться в сознании человека. Традиционные столпы восточного христианства – греческая, русская, сербская, румынская, болгарская церкви, пережив трагические катаклизмы XX столетия, в том числе давление коммунистических режимов, все более стремительно погружаются в молодой, но от этого не менее мощный поток агрессивного общественного секуляризма.

Завершившееся первое десятилетие нового века привнесло в Россию наряду со свободой вероисповедания и восстановлением определенной роли христианской Церкви в обществе проблему, присутствие которой в духовной жизни Запада о. Александр Шмеман отмечал еще 40 лет назад.¹ Она состоит в фактическом примирении христианского мировоззрения с секулярным, выстраивании дуалистической модели поведения людей, считающих себя исповедниками христианства, отсутствии или крайней слабости их попыток реализовывать евангельские заповеди в своей повседневной жизни за пределами церковной ограды.

Следует ли оценивать это явление как необратимое? Не ошибочно ли вообще говорить о каком-либо влиянии христианства на социально-экономические процессы в современном мире? Адекватны ли распространенные оценки западного мира как абсолютно бездуховного и неспособного дать сколько-нибудь полезный нравственный урок России? Надеемся, что читатель уже предвосхитил отрицательные ответы авторов на все эти вопросы. Иной ответ сделал бы наше скромное исследование совершенно бессмысленным.

Мы действительно убеждены в том, что история развития западного мира и западного христианства в высшей степени поучительна и актуальна для современной России. Критическое и подчас жестокое препарирование этой истории, в том числе в достаточно неожиданных ракурсах, ни в коей мере не умаляет глубокого уважения и искренней симпатии авторов к западной цивилизации, ее культуре и традиции, ее огромному вкладу в эволюцию человечества. Увы, многие из происходящих сегодня на Западе процессов должны были бы стать грозным предупреждением для российского общества.

Не разделяем мы также и пессимизма в отношении роли христианских ценностей в современном мире. Нам кажется по-прежнему актуальным и в высшей степени характерным высказывание одного из величайших рационалистов Запада, автора одной из самых совершенных юридических доктрин Рудольфа Иеринга:

*«Движение нравственных идей во времени чудеснее движения мировых тел в пространстве, ибо они не идут беспрепятственно, как светила, но на каждом шагу наталкиваются на сопротивление, ибо человеческое упрямство и безрассудство и все злые силы человеческого сердца им противопоставляются. Если эти идеи все-таки осуществляются в пестрой суматохе сопротивляющихся сил, если нравственная планетная система двигается с тем же порядком и гармонией, как и планетная система неба, то в этом заключается более блестящее доказательство божественного управления миром, чем во всем, что можно взять из внешней природы».*²

Глава первая Богословие и социальное учение католицизма

Краеугольный камень католицизма

Несмотря на то, что по многим основополагающим догматическим вопросам, в основе экзегезы, в нравственном богословии Православие практически не имеет расхождений с Католицизмом,³ по целому ряду позиций расхождения носят принципиальный характер. В ряду отличий Православия от Римо-католичества, включающем в себя наряду со специфическими особенностями литургической практики и серьезные разногласия догматического характера (в частности, мариальные догматы, учение о непогрешимости учения папы *ex cathedra*, о догматическом развитии и др.), особое место занимает латинское учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына.⁴

Не будет преувеличением сказать, что духом *Filioque* проникнуто все устройство католической Церкви; этот догмат стал своеобразным символом латинского богословия и западной церковной общины.⁵ Это учение имеет стержневое положение в структуре римо-католического богословия, во многом определяя его сущность, и, более того, стало в связи с этим источником для более широкого понятия «филиоквизм», понимаемого как образ триадологического мышления, характеризующийся рационализмом, смешением сущности и ипостасей, смешением сущности и энергий, перенесением понятий из икономии в богословие, теологическим антропоморфизмом.⁶

Догматическая сущность учения о *Filioque* – исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына, – состоит в попытке привнесения в неизреченную мистическую тайну внутреннего отношения Лиц Св. Троицы некоего натуралистического прагматического начала, обуславливающего отступление от помышления о троичности Бога к помышлению о Его единичности. В то же время при таком подходе «размывается» представление об Ипостаси Бога-Отца, рядом с Которым оказывается сопричина в лице Сына. Наряду с Лицом Бога-Отца латинское богословие начинает допускать дополнительно представление о безличной Божественной сущности, тяготеющее к неоплатонистическому пантеизму.

Можно предположить, что использование *Filioque* оказалось востребованным латинской Церковью, поскольку отразило две характерные черты западного сознания: активное деятельное начало, для которого в конкретном контексте проще помышлять в лице Христа так же конкретно деятельного Бога-Демииурга; и склонность к интеллектуальной иррациональной мистике, обретающей благодатную почву в помышлении абстрактной безличностной «пучины божества».⁷

Системной идейной предпосылкой для учения о *Filioque* послужило, по общепринятому мнению, богословие блж. Августина, характерной чертой которого было определение Св. Духа как «взаимной любви» Отца и Сына.⁸ Подробное изложение учения о *Filioque* в окончательно сформировавшемся виде мы находим у Фомы Аквинского. Именно здесь обнаруживается в максимально возможной степени рационализм латинской триадологии, полностью основывающийся на аристотелевской логике различия по противопоставлению, а также развивается идея об интеллектуальном модусе происхождения от Отца Сына как Слова и о волевом – Св. Духа как Любви.⁹

Очевидно, что в качестве первоначального мотива изменения Никео-Константинопольской триадологии на Западе или, по крайней мере, одного из этих мотивов выступила обще-

ственно-политическая доминанта.¹⁰ Однако помимо государственно-политического аспекта процесс интеграции в западное вероучение догмата *Filioque* имел, по крайней мере на завершающем этапе, еще один, более опасный для бытия апостольской Церкви аспект – аспект политизации собственно богословской проблемы. Он состоял в нарастающем и все более системно проявляемом стремлении римской кафедры к вселенскому приоритету, обнаруженном еще в доникейские времена.

Представляется, впрочем, что сведение проблемы *Filioque* исключительно к особенностям политической ситуации на Западе, к стремлению сначала гражданских властей, а затем и римской курии противопоставить свое мнение богословскому мнению опекаемой византийским государством Восточной Церкви, и даже к последствиям широкого распространения арианской ереси в среде германских племен, составивших основу западной государственности и церковной паствы, выглядит известным упрощением ситуации. Как нам кажется, направленность западной догматической мысли была обусловлена особенностями западного менталитета, имеющего начало в рефлексивно-волевой римской культурной традиции и позднее включившего в себя в качестве мощного притока примитивно-прагматичное мифологическое сознание германских племен.

До возникновения проблемы *Filioque* Рим реализовывал усвоенный приоритет большей частью в политической плоскости (помазание Пиппина в 754 г. и Карла Великого в 800 г.), в церковно-административных спорах, догматическая составляющая которых не была явно выражена; либо, когда речь действительно шла о серьезных догматических проблемах, выражал взвешенное и согласованное с восточными отцами мнение (как это имело место в случае с томосом «Да возрадуются небеса» папы Льва I Великого патриарху Флавиану).

При одностороннем изменении редакции Никео-Константинопольского Символа веры Рим впервые допустил жесткое и некорректное выражение своей позиции по важному догматическому вопросу, как минимум, в небесспорной (даже с учетом отсутствия тогда полемики с Востоком) его трактовке. По сути, одобрение изменения Символа веры со стороны папства стало демонстрацией явно выраженного намерения усвоить бесспорный приоритет не только в административных, но и в вероучительных вопросах при полном пренебрежении соборным принципом бытия Вселенской Церкви.¹¹

Не случайно со стороны Восточной Церкви обоснованные нарекания поначалу вызвали даже не столько сами богословские взгляды латинян, сколько агрессивные попытки внести изменения в догматические вероопределения. Реакцией на такую политику Запада стало сочинение Константинопольского Патриарха Фотия «Тайноводство о исхождении Духа Святого», а в 879–880 гг. – определение Свято-Софийского собора о запрете любых изменений Никео-Цареградского Символа веры. Настойчивость и бесцеремонность Запада в отношении к догматическим вероопределениям стали в дальнейшем важнейшей причиной произошедшей схизмы.¹²

На самом деле, если принять к сведению, что участие Сына в произведении Св. Духа если и может быть помышляемо вне икономийного, временного контекста, то только в контексте энергийном, а происхождение нетварных энергий отрицается латинским богословием, то никакой ясности, кроме ясности существенного обеднения учения о личных свойствах Ипостасей Св. Троицы, формула *Filioque* не вносит. Как отмечает Х. Яннарас, «смещение исхождения Святого Духа с посыланием Святого Духа в мир непосредственно отражает отождествление сущности и энергий... Таким образом, три божественные Ипостаси не имеют – каждая – своей личной воли и действия, а поскольку способом существования является взаимодействие личных свойств и единство любви, единое “как” личного выражения природных воли и энергий отождествляется с “что” природной энергии: энергия теряет связь с лицами, перестает быть реальным явлением, в котором раскрывается инаковость лиц. Ее относят только к сущности,

как мыслительное определение, описывающее способ бытия сущности (*actus purus*). Способ бытия поглощает способ существования, и реальность лиц низводится до отвлеченных “внутренних отношений” внутри сущности». ¹³

Именно в энергийном аспекте допустимо понимание исхождения Духа из сущности через Сына согласно учению свт. Григория Паламы: «... в качестве энергии Дух изливается от Отца через Сына и, если угодно, от Сына». ¹⁴ Недостаточное акцентирование на различии между пониманием Св. Духа как сущностного бытия и как средства Божественного Домостроительства может выглядеть причиной, по которой учение о *Filioque* не получило первоначально немедленного и жесткого, а главное – консолидированного отпора со стороны византийского богословия. ¹⁵

«Официальной версией» Римо-католической Церкви о соотношении пневматологических подходов на сегодняшний день является «взаимодополнение» взглядов: «Восточная традиция прежде всего отражает природу первопричины Отца по отношению к Духу... Западная традиция выражает прежде всего единосущное общение между Отцом и Сыном... Эта законная взаимодополняемость, если она не становится предметом обострения, не затрагивает существа веры в реальность той же исповедуемой тайны». ¹⁶ В то же время догмат о *Filioque* продолжает оставаться камнем преткновения на пути полноценного богословского диалога церковей-сестер. ¹⁷

Учение о *Filioque* как основное системное отличие католического богословия имеет очевидную взаимосвязь с другими аспектами латинской догматики и с особенностями устройства латинской Церкви, в совокупности образующими сущность Римо-католичества. ¹⁸

Церковь Святого Престола

В области *эклесиологии* развитие Католицизма характеризовалось постоянным развитием тенденции клерикализации Церкви, существенного дистанцирования епископата и клира от мирян (одним из ее важных этапов стало принятие Латеранским собором 1059 г. декрета об избрании пап конклавом кардиналов без участия мирян). Речь при этом идет даже не о периодически усиливавшихся чертах деградации священства и монашества, выражавшихся в симонии, гедонизме, коммерциализации, оказании давления на различные социальные слои общества, в том числе сопряженного с недобросовестным использованием особенностей мистического сознания людей – практикой интердиктов, отлучений и экскоммуникаций.

Характерная особенность устройства Римо-католической Церкви выразилась в принципиально специфическом позиционировании мирян по отношению к клиру как неорганизованной и неконструктивной массы, нуждающейся в жесткой опеке, и клира по отношению к мирянам – как особой касты, наделенной в отношении к пастве полномочиями *sui generis*. Этот факт признается и теми историками Церкви, которые в полной мере отождествляют себя с католической традицией и являются ее апологетами.¹⁹

Можно, конечно, считать, что подобное положение священства было оправданно на этапе начала окормления западной Церковью широких масс влившихся в ее ограду вчерашних язычников, однако историческая реальность состоит в том, что подобная схема взаимоотношений оказалась востребованной западным менталитетом и надолго укоренилась в западном обществе. По сути, отказ от нее имел место только одновременно с полным отделением от Римо-католицизма – с удалением в реформаторскую Церковь либо в секулярное нехристианское сознание; для всех остающихся в Католицизме эта схема с некоторыми косметическими исправлениями продолжает действовать и поныне.

Объединение масс в католическом сознании происходило в контексте типового мировосприятия, обедненного изначальным отречением индивида от собственной значимости в подчинении тотальному превосходству Церкви, и ложно возвышенного уверенностью в превосходстве над всеми, не пребывающими в католической традиции. Характерной иллюстрацией принципиальной недооценки Святым Престолом своей паствы служит длительное время существовавшее в Католической Церкви мнение о недопустимости свободного чтения Священного Писания.²⁰ Дистанцированию клира от верующих способствуют и традиция celibата католического священства, и практика Причащения верующих под одним видом.²¹

Свое полное развитие и логическое завершение изоляция католической церковной иерархии получила в наиболее одиозном из нововведений Римо-католицизма – учрежденном I Ватиканским собором 1870 г. догмате о непогрешимости папы.²² По сути, понтификам делегирована способность самостоятельно, без сообщения с народом Божиим – непременным участником совершения Таинств, – выступать в качестве хранителей и интерпретаторов сакраментальных истин; фактически – способность делать это не благодаря Откровению, а за счет использования опыта и способностей определенного круга богословов, церковных иерархов и самого папы. В этом смысле догматическое наследие Вселенских соборов, гораздо более широко и объективно представлявших современные им богословские взгляды, вызывает существенно большее доверие.

Характерной чертой католической *эклесиологии* является и последовательное отождествление Католической Церкви с Церковью Вселенской,²³ естественным следствием которого становится тезис о приоритете римской кафедры и особом статусе римского понтифика.²⁴ Своеобразным теоретическим основанием для реализации кафедры и ее главой особых полномочий служит концепция догматического развития, предполагающая, что «некие истины

веры могут до известного времени сохраняться в сознании Церкви неявно, имплицитно, они до определенного исторического момента не могут быть засвидетельствованы в качестве истин веры»,²⁵ т. е. оправдывающая активную практическую деятельность Церкви по расширению существующих пределов Священного Предания.

Латинская *сакраментология* прагматизировала восприятие Евхаристии, часто понимая ее как умиляющую гневающегося Бога жертву, преследующую конкретный практический результат в виде стяжания благодати и осуществления желаний (в средневековом благочестии это понимание выразилось в практике служения огромного количества «заказных» месс, прочитываемых наскоро по сокращенному чину). Чрезмерно акцентированное понимание литургии как Жертвы в латинской традиции²⁶ спровоцировало полное отторжение реальности Евхаристии Реформацией, сохранившей за важнейшим христианским Таинством сугубо символический характер.²⁷

В обрядовом аспекте латинская месса приобрела более строгий и сдержанный характер по сравнению с восточной литургией, воспринимаемой даже католиками как «изливаемая с небес действительность, мистериальное соприкосновение с божественным».²⁸ Смещение акцента в анафоре с *Επίκλησις* на *Ανάμνησις*²⁹ отдаляет от литургического восприятия таинственное участие Св. Духа и концентрирует внимание участников Таинства на более близком мирскому сознанию действе Тайной Вечери.

Возникающие начиная с XI в. попытки Западной Церкви рационально объяснить Евхаристию оканчиваются неизбежным для схоластики тупиковым противостоянием “*mystice non realiter*” – (*irealiter non mystice*” в изложении Беренгария Турского и отцов Латеранского собора 1059 г., в то время как «в Литургии все реально, но реальностью не “мира сего” и не в его падшем и расколоте времени, а в собранном новом времени».³⁰

Непосредственный опыт ознакомления с современной католической литургической практикой позволяет сделать следующие наблюдения: 1) католическая литургия допускает значительную вариативность чина мессы; 2) сохраняется выбранный II Ватиканским собором ориентир на повышение доступности богослужения для верующих и «демократизацию» богослужения; на практике это приводит к приоритету проповеди и пояснительных бесед, постоянно прерывающих ход богослужения; соответственному размыванию и редуцированию собственно священнодействия; подчеркнутому вовлечению в богослужение женщин в качестве *quasi*-священнослужителей; общей профанации богослужения; 3) в качестве реакции на обмирщение Церкви начинает набирать силу (по крайней мере, в наиболее консервативной на сегодняшний день немецкой католической диаспоре) движение за возврат к латинскому богослужебному языку и общее упорядочение церковной жизни в соответствии с традиционной дисциплиной.

Спасаящая юриспруденция

Однако наиболее важное влияние филиоквизм, настраивающий католиков на реалистично-практический лад, произвел в области *сотериологии*. Чтобы охарактеризовать ее в самых общих чертах, необходимо отметить следующее.

Во-первых, западная сотериология претерпевает значительное влияние сформировавшегося представления о соотношении свободы воли и благодати.³¹ Вопрос о соотношении свободной воли верующего и спасающей благодати имеет принципиальное значение. Наиболее одиозным для православного сознания в латинской сотериологии выглядит то, что «освобождение от греха приняло в религиозном сознании католичества образ отчужденной благодати... очистительное действие Бога не требует духовной готовности человека, оно посылается ему за исполнение некоей меры добрых дел и перерождает его душу вне нравственного усилия с его стороны».³² Признавая необходимость нравственных усилий верующего для его спасения, католическое богословие жестко отграничивает их от процесса действия спасающей благодати.³³

Несмотря на использование формулировок «человек может обратиться к добру только по свободной воле»,³⁴ «оправдание устанавливает сотрудничество между Божией благодатью и свободой человека»,³⁵ когда дело доходит до определения способа действия спасающей благодати, католическая догматика непреклонна: «Бог Своей свободной волей постановил приобщить человека делу Своей благодати».³⁶ Что касается добрых дел верующих, то «Декрет об оправдании» Тридентского собора устанавливает, что полученная благодать сохраняется и возрастает через добрые дела, являющиеся не причиной, а плодами и знаками полученного оправдания, за которые верующие вправе ожидать вечную награду от Бога.³⁷

Во-вторых, католическое сотериологическое учение стало логическим продолжением так называемой юридической теории Искупления – характерного плода западной богословской мысли. Развившись из существовавших начиная со II–III вв. воззрений этой направленности, она была оформлена как стройная доктрина Ансельмом Кентерберийским (1033–1109). Следовали взглядам Ансельма и другие известные западные богословы – Фома Аквинский, Петр Ломбард и др.

Сущность теории состоит в признании грехопадения прародителей деликтом *sui generis* – преступлением особого рода и особой тяжести, поскольку совершены перед лицом Бога и в оскорбление Бога. Непередаваемое величие личности Пострадавшего обуславливает чрезвычайность самого деликта и невозможность несения самим виновным, т. е. человеческим родом, наказания адекватной содеянному санкции. Претерпевание такого наказания доступно лишь Самому Богу, и оно, в целях воссоздания Его союза с человечеством, осуществлено посредством Боговоплощения и искупительных Страстей.

Прагматизация представлений об отношении Бога к человеку неизбежно повлекла и их примитивизацию: этому отношению присваиваются черты и понятия сугубо человеческого обихода – «оскорбление», «удовлетворение», «выкуп», «наказание» (как установленная санкция за проступок), что в рассматриваемом контексте само по себе недопустимо. Добродетели человека в известной степени выступают как «встречные предоставления» человека Богу для удовлетворения Его справедливости. Кроме того, используемый подход влечет и серьезные догматические заблуждения – это искажение образа соотношения Личности Бога и свойств Его природы, признание детерминированности действий Бога. «В основе римо-католического учения об удовлетворении лежат взятые из человеческих отношений представления о справедливости, обеспечивающей социальные интересы».³⁸

В-третьих, принципиальное значение для понимания католической сотериологии имеет современное учение Рима о первородном грехе и о его влиянии на природу человека.³⁹ Католическое вероучение как бы придавливает индивида мыслью о его безусловной и непоправимой виновности перед Богом и позволяет рассчитывать на спасение души как на акт чрезвычайного милосердия Божества, предполагающий обязательное существование верующего строго в контексте церковной традиции, характерной и яркой чертой которой выступает, в частности, абсолютизация личности папы как идеального предстоятеля.

Концептуальными сотериологическими положениями обусловлены и известные специфические институты католической покаянной дисциплины и эсхатологии. Римско-католическое богословие различает в каждом греховном деянии вину греха и наказание за грех. В случае совершения смертного греха покаяние должно сопровождаться несением наказания в качестве своего рода удовлетворения Божественной справедливости. Наказание имеет выражение во внешних проявлениях (епитимы, посты, усиленные молитвы, паломничества, жертвования и т. д.), и покаяние при удалении на задний план духовно-нравственной стороны приобретает зримую механистичность.⁴⁰

Логическим продолжением «арифметического» сопоставления тяжести совершенных человеком грехов и принесенных им для их «компенсации» трудов становятся учения о чистилище⁴¹ и о сверхдолжных заслугах (последнее породило одиозную практику выдачи индульгенций).⁴²

Явный отпечаток экклесиологической и сотериологической концепций носит католическое *народное благочестие*. Наряду с отвечающими святоотеческой традиции чертами аскетических, молитвенных практик, традициями благотворительности, почитанием христианских святых, реализующимися в примеры подлинной христианской нравственности, оно в разные исторические периоды приобретало черты, отличающиеся значительным своеобразием.⁴³ Склонность к деятельному спасению обнаруживается в отличном от восточной традиции устроении монашеской жизни – в ирландском и шотландском миссионерстве, продолжительном и пышном богослужении ключейцев, проповеднической и пастырской деятельности францисканцев и доминиканцев, не говоря уже о таких специфических миссиях, как обеспечение доминиканцами инквизиционных процессов и всеобъемлющая практическая деятельность братьев-иезуитов.

Еще большей спецификой, едва ли близкой восточному религиозному сознанию, была наделена идеология Крестовых походов как актов деятельного покаяния, стремления к спасению через некую экстраординарную акцию, сопряженную не только с претерпеванием собственных скорбей и лишений за имя Христа, но и с разрушением чужого уклада и уничтожением других жизней. Очевидную связь с Крестовыми походами и с идеей деятельного покаяния имеет изначально укрепившаяся на Западе практика длительных паломничеств ко святым местам.

Ближе к Новому времени особое почитание Бота-Слова реализуется в литургической практике через распространение молитв, обращенных к прославлению отдельных drobных составляющих образа Спасителя: к Страстям Христовым, Пяти Ранам Христовым, Детству Иисуса; широкое распространение получает поклонение Сердцу Иисуса. Яркое выраженное почитание Пресвятой Девы, получившее мощный импульс благодаря аскезе и учению Бернарда Клервосского, продолжает развиваться, дополняемое введенным в практику молитвенным обращением к ев. Иосифу и постепенно распространяемое на земное окружение Иисуса Христа, что выразилось в итоге в ставшем характерным для католичества почитании Святого Семейства.

Начиная с эпохи Крестовых походов по-настоящему ярко стало выделяться почитание Христа с особым акцентом на Его земной подвиг – странствия, лишения, страдания, крест-

ную смерть. Образ страдающего, истекающего кровью Спасителя становится доминантой массового религиозного сознания на Западе. В центре религиозного внимания западного человека находится Воплощение Бога-Слова; это выражается в любви к празднику Рождества Христова, даже с явным ущербом для других особо значимых событий Домостроительства – Воскресения, Вознесения и Пятидесятницы.

Специфический характер получило в догматическом преломлении почитание католиками Пресвятой Богородицы. На основании утвердившегося в литургической практике почитания праздника Непорочного Зачатия папа Сикст IV в конституции *“Grave nimis”* от 4 сентября 1483 г. провозгласил ересью мнение о причастности зачатия Девы Марии первородному греху. Это мнение было подтверждено Тридентским собором, а в 1854 г. буллой *“Ineffabilis Deus”* папы Пия IX оно получило статус догмата Римо-Католической Церкви. Апостольской конституцией *“Munificentissimus Deus”* папы Пия XII от 1 ноября 1950 г. установлен еще один мариальный догмат: «...закончив путь земной жизни, Присно дева Мария была взята с телом и душой в Небесную Славу».⁴⁴

Данный пример догматического развития служит, как представляется, хорошей иллюстрацией последовательной обусловленности догматических искажений: насаждение в массе верующих сурового образа требующего удовлетворения за первородный и личный грех Бога естественным образом повлекло особое отношение западных христиан к материнскому милостивому облику Пресвятой Девы; распространившееся массовое почитание Богородицы в совокупности с воспитанным опять-таки католическими догматами «реалистичным» восприятием Евангелия потребовали реакции Святого Престола в виде догмата о Непорочном Зачатии (по ряду причин неприемлемого с православной точки зрения). Его логическим продолжением вынужденно стал не соответствующий Священному Преданию догмат о вознесении, и не менее логичным развитием ситуации может выглядеть признание соискупительного характера смерти Присно девы.

Характерно распространенное на Западе почитание Франциска Ассизского, явившего собой (без какого-либо приуменьшения мистического, аскетического и миссионерского подвига святого) в представлении католиков пример деятельного спасения, радикального изменения своей жизни за счет концентрации собственных усилий, подтверждение пригодности «улучшенного» человека к диалогу с Богом едва ли не на равных; можно вспомнить также о тяготении францисканцев к действию в миру и к пелагианскому учению.

Итоговый вывод данной части нашего исследования состоит в том, что *при очевидной взаимосвязи с латинской догматикой религиозное католическое сознание ориентировано на конкретную активную деятельность, выбор в качестве объектов традиционного почитания и практик благочестия понятных и близких обывательскому прагматичному сознанию элементов церковного Предания, восприятие которых не требует попыток апофатического восхождения к тайнам Св. Троицы, проникновения в чудо Воскресения и осмысления тайны бытия Святого Духа.* Эти особенности находят свое выражение в социальной концепции католицизма.

Два града и два меча

Будучи основанной на Священном Писании, философии Платона, Аристотеля и стоиков, учении Августина Блаженного о «двух градах»,⁴⁵ социальная доктрина Католической Церкви всегда была активно ориентирована на постоянное присутствие в общественном мировоззрении. На определенном историческом этапе это обеспечивалось беспрецедентно высокой ролью Церкви как института общественного устройства. По мере активизации секуляризма католицизм был вынужден учитывать общегражданское законодательство, учение о правах человека, нормы международного права и соображения политкорректности.⁴⁶

Прагматизация богословия Августина и формирование реалистичной и казуистичной социальной концепции католицизма, сохранившей в целом свою актуальность практически до настоящего времени, осуществились в учении Фомы Аквинского. Здесь земной град понимается не столько в эсхатологическом, сколько в историческом аспекте и принимается как допустимая и небогопротивная данность. Роль человека как вершины Творения и его участие в этой системе облагораживаются высоким статусом *Dei cooperator* – сотрудника Бога.⁴⁷

Под влиянием Августина и Аквината в основном сформировались основополагающие принципы общественной концепции Католицизма – принципы солидарности и субсидиарности.⁴⁸ Отличавшее Средневековье тотальное влияние христианства на все общественные отношения выразилось в том, что со второй половины XI в. отношения государства и Церкви на Западе приняли теократический характер, теоретически обоснованный в знаменитой концепции «двух мечей» и юридически закрепленный в булле папы Бонифация VIII *“Unam Sanctam”* 1302 г.

Согласно данной концепции папы имеют верховную власть над миром, предполагающую вассально-ленное по отношению к ним положение светских правителей; *conditio sine qua non* приобретения и осуществления последними их юрисдикции является служение Церкви и всемерная защита ее интересов; папы наделены полномочиями по приведению к полномочиям правителей и лишению их этих полномочий, напротив, светская власть не наделена какой-либо административной и иной компетенцией в церковных вопросах. Данная система «различала лишь духовную и светскую власть в великом универсальном союзе, в теории обнимающем все христианство, даже все человечество, ставя светскую власть в положение подчиненного орудия относительно духовной власти».⁴⁹

Впрочем, как показала история, концепция «двух мечей» далеко не всегда воспринималась с восторгом светскими правителями Запады, и ее более или менее полноценная реализация напрямую зависела от соотношения политической, а подчас и военной мощи папского престола и европейских тронов.

В последующей европейской истории находили применение и модель галликанизма, в рамках которой ценности христианской Церкви играли существенное значение в жизни общества, однако вся внешняя сторона жизни Церкви находилась под влиянием государства, и модель «христианского государства» – государство не состоит под господством конкретной Церкви и не довлеет над внешней церковностью, их отношения определяет принцип координации; светская власть признает приоритет христианства – Библии, нравственного закона, общехристианских институтов и установлений, не допускает нехристиан к законодательной, исполнительной и судебной власти.

Однако возобладала в конечном итоге, как это известно, модель «правового государства» – Церковь входит в государство на правах одной из корпораций с известной сферой автономии границы которой устанавливаются светским законодательством. По наблюдению Шмита, «развитие теории государства обнаруживает в XIX в. два характерных момента: устра-

нение всех теистических и трансцендентных представлений и образование нового понятия легитимности».⁵⁰

Отношение католической социальной школы к конкретной форме государственного устройства претерпело изменения от безусловной приверженности абсолютной монархии до отказа от защиты приоритета какого-либо конкретного политического строя при условии гарантий положения Церкви в обществе (энциклика 1888 г. папы Льва XIII). В XX в. Римом уже не оспаривается конкурентоспособность демократических форм правления.⁵¹

Согласно действующей социальной доктрине Католицизма, «Церковь ценит демократическую систему в той мере, в какой она обеспечивает участие граждан в политическом выборе, гарантирует им возможность избирать и контролировать своих правителей или смещать их мирным путем, когда это представляется уместным».⁵² Толерантность к конкретным формам государственного устройства на условии их полезности для духовного развития человека обоснована и в работах католических богословов XX столетия.⁵³

Тенденция обновления социальной концепции официально провозглашается в XIX в. папой Львом XIII в качестве концепции *accomodata renovatio* – приспособления христианства к новым условиям, – в папских энцикликах “*Aeterni Patris*” 1879 г., “*Diuturnum illud*” 1881 г., “*Immortelle Dei*” 1885 г., “*Liberias*” 1888 г., “*Sapientiae Christianae*” 1890 г., которые предшествовали выходу в свет в 1891 г. программного документа социальной концепции католицизма – энциклики “*Rerum novarum*”. Системным ответом, который Католическая Церковь пытается дать на вызовы современности, становится концепция социального государства, важными чертами которого должны являться ограниченное вмешательство государства в частные дела, его содействие инициативам, ограничение чрезмерной власти элит и поддержка обездоленных; защита индивида и семьи.

Сущность христианского взгляда в изложении Католической Церкви – отказ от споров о лучшем политическом строе в пользу рассуждения о практической справедливости и подлинном христианском милосердии. Союз государства и Церкви представляется Риму уже не сакральным институтом, а естественным сотрудничеством, основные принципы которого определяются в энциклике “*Diuturnum Illud*” 1881 г.

“*Rerum novarum*” в известной степени стала поворотным пунктом для традиционной западной общественной мысли. Ее опубликование дало новый импульс активизации западной социальной мысли, а кроме того – масштабному распространению католических и прокатолических общественных организаций.⁵⁴

В XX в. прагматизм в выборе партнера по политическому диалогу оказался в основе трагического и, пожалуй, наиболее спорного этапа в истории Римо-Католической Церкви – периода фактического признания ею легитимности нацистского режима. Этот исторический эпизод, которого до сих пор многие не могут простить Святому Престолу, возможно, в какой-то мере надломил могущество Католицизма. После окончания Второй мировой войны его позиции уже никогда не были восстановлены, несмотря на исключительно гибкую и толерантную позицию Рима по отношению к новым общественным реалиям.

В 50-е годы XX в. окончательно оформляется позиция Рима по отношению к плюралистическому обществу: чтобы христианизировать мир, необходимо признавать его таким, какой он есть, не отказываясь при этом от евангельского идеала.⁵⁵ Фундаментом для дальнейшего формирования общественно-политической концепции римской Церкви выступило учение о «персоналистской демократии», разработанное в наиболее завершенном виде французскими учеными Ж. Маритеном и Э. Мунье.

По сути, отныне Католическая Церковь адаптирует и принимает демократические идеи социалистического толка, акцентирует внимание на защите интересов индивида и семьи перед мощью государства и работодателей и на сохранении возможностей для духовного развития

человека в индустриальном обществе; на опасности абсолютизации государственных идеологий и культа потребления. Именно в таком виде социальное учение католицизма сформулировано в «Пастырской конституции о Церкви в современном мире» («*Gaudium et spes*»), принятой II Ватиканским собором.

Кодекс развитого капитализма

Экономическое учение католицизма также подверглось существенной эволюции в части признания допустимости отдельных конкретных видов профессиональной деятельности. Признавая за процессами освоения природных ресурсов, производства, распределения и потребления материальных благ вторичное и функциональное, но тем не менее необходимое значение по сравнению с нравственным и духовным развитием человека, это учение изначально было ориентировано на детальную проработку вопроса об участии христиан в конкретных формах экономической деятельности. Это выглядит наиболее ярким подтверждением ранее высказанного тезиса о приоритете практического направления в Римско-католицизме, о его ориентированности на понятные обывателю, «осязаемые» варианты социального поведения человека.

В «общей части» этого учения всегда находились основополагающие тезисы о социальной значимости и оправданности труда, о необходимости установления справедливых и гармоничных отношений на экономическом и, в частности, трудовом рынке; принятия во внимание государством и частными лицами неравенства способностей индивидов, требующего как поддержки слабейших и неконкурентоспособных, так и стимулирования хозяйственной инициативы и самостоятельности.

Наиболее яркой и характерной особенностью социальной доктрины католицизма является «особенная часть» экономического учения – многочисленные высказывания латинских богословов и понтификов по конкретным аспектам экономической деятельности, поражающие воображение своей казуистичностью и детальнейшей прагматичной проработкой. Вопросы владения и собственности, ценообразования, конкуренции, распределения произведенной продукции и многое другое нашли свое отражение в трудах Августина Блаженного, Аквината, Антонина Флорентийского и иных латинских мыслителей, а в дальнейшем многократно становились темой папских энциклик.⁵⁶

Погружение в многообразные детали экономической жизни неизбежно вызвало к жизни проблему своевременного реагирования на развитие последних. В связи с этим экономическое учение Рима продемонстрировало еще большую гибкость. Незыблемость концептуальных принципов Риму постоянно приходилось примирять с развитием форм общественно-экономической деятельности, признавая их экономическую целесообразность. Например, пришлось пройти путь от полного отрицания допустимости доходов с оборота капитала через признание банковского процента в пределах 5 %-ной ставки «благочестивых банков» и составление (с последующим регулярным расширением) перечня уважительных оснований для взыскания процентов до констатации полной приемлемости оборота капиталов и обязательств на развитых рынках.⁵⁷

Постепенно в католической этике средневековой Европы сформировалась концепция «дозволенной наживы»: наряду с осуждением скупости, бездеятельности, вялости, праздности, не оправданного вложенным трудом обогащения (к таковому причислялось и ростовщичество) Католическая Церковь приветствовала и благословляла как угодное Богу энергичное предпринимательство или, как минимум, «не осуждала расчетливое хозяйствование и даже стремление к прибыли, коль скоро последняя не была самоцелью».⁵⁸

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.