

# КОСМИЧЕСКАЯ ЛИТУРГИЯ КАК ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ<sup>1</sup>

С.С.ХОРУЖИЙ

В центре внимания нашей алтайской встречи – экологическая проблема: проблема тяжелого кризиса, в который зашли отношения современного человека с его окружающей средой, с природным миром. В этом кратком докладе я скажу несколько слов о том, как ставится и решается эта проблема в православном сознании и культуре. Однако начать следует с более общего контекста. Главные проявления кризиса – это глубоко пагубные действия и следствия современной техники, техногенной цивилизации человека, которая уничтожает природу и делает окружающую среду губительной для жизни. Однако давно уже стало ясным и общепризнанным, что дело не только в технике. Все основные стороны кризиса – его истоки, протекание, возможности его преодоления – несут тесную связь с установками человека, его отношением к природе и окружающей среде, его внутренним миром. «То, что мы называем кризисом окружающей среды, есть на самом деле кризис в человеческом сердце», – пишет наш современник, православный богослов митрополит Каллист (Уэр). Установки человека и общества по отношению к природному миру, принципы поведения в окружающей среде принадлежат к самому фундаменту существования общества и человека, и формируются они в больших сферах, что определяют этот фундамент, – сферах религии и истории, духовной и культурной традиции. Каждая из мировых религий и духовных традиций создает и некоторый собственный тип экологического сознания, предрасполагает к определенному экологическому поведению, экологическим стратегиям. Как правило, эти стратегии направляются к достижению некоторого равновесия, гармонии в отношениях человека с природой, предполагают определенную заботу о сохранении окружающей среды. И современность осознала уже, что духовные традиции несут в себе самый существенный ресурс для отыскания путей выхода из экологического кризиса. Тема «Мировые религии и экология» приобретает высокую актуальность и активно разрабатывается во всем мире.

В то же время, для разных религий и духовных традиций раскрытие их экологических позиций разворачивается по-разному. В наши дни все большее внимание привлекают восточные религии. В сегодняшней глобальной реальности они оказывают растущее влияние в весьма разных отношениях, включая и экологическую проблематику. Ценный экологический потенциал, заключенный особенно в дальневосточных духовных традициях, в буддизме, широко признается и усиленно исследуется. Здесь находят благой пример бережного внимания к природе, утверждения ценности всего живого, установок поддержки всего живого. Не столь редко даже выражается взгляд, согласно которому эти восточные позиции дают готовый фундамент для экологического сознания современности. Так, один из крупнейших буддийских философов 20 в. Дайсаку Икэда писал: «Основой нового экологического видения должен стать именно буддизм»<sup>2</sup>.

Что же касается христианства, то тема «Христианство и экология» оказывается более сложной, в ней обнаруживаются непростые моменты, вызывающие острые дискуссии. Уже при зарождении экологической проблематики высказывались утверждения, что,

---

<sup>1</sup> Доклад на Первом Алтайском форуме «Соразвитие общества, человека и природы в контексте диалога цивилизаций» (Горный Алтай, май 2014 г.). Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект «14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергичной антропологии»).

<sup>2</sup> Д.Икэда. Цит. по: Буддизм и проблемы глобальной этики: диалоги Икэды Дайсаку с деятелями европейской культуры // Глобальные проблемы и будущее человечества. Вып. 6. М., 1987. С.143.

поскольку Библия и христианство устанавливают для человека центральное и господствующее положение в природном мире, то они тем самым оправдывают эксплуатацию природы человеком. Прямое развитие этой установки эксплуатации природы и приводит со временем к экологическому кризису – так что ответственность за него в значительной мере должна быть возложена на христианство. Здесь, однако, и разворачивается дискуссия, поскольку приведенная логика вызывает сильные возражения. Я напому два очень известных, влиятельных и совершенно различных мнения в этой дискуссии. Историк средневековой техники Л.Уайт в постоянно цитируемой работе «Исторические корни нашего экологического кризиса» (1967) утверждает, что «Христианство несет на себе огромное бремя исторической вины»<sup>3</sup>: хотя непосредственно порождает кризис техника современного секуляризованного мира, однако отношение к природе, воплощаемое в деятельности этой техники, идет напрямик от христианства, поскольку «современную технику можно хотя бы отчасти объяснить как западную волюнтаристскую реализацию христианского догмата о трансцендентности человека по отношению к природе и о его полномочном господстве над ней»<sup>4</sup>. В качестве примера другой позиции, я сознательно не стану указывать христианских авторов, но приведу авторитетное мнение Хайдеггера. Он находит, что христианский мир сохранял гармонические отношения с окружающей средой вплоть до эпохи промышленной революции и машинной техники (ср.: когда «поле... обрабатывал прежний крестьянин, ... обрабатывать еще значило: заботиться и ухаживать. Крестьянский труд – не эксплуатация поля»<sup>5</sup>). Переход к экологически губительным стратегиям совершился в Новое Время и был, по Хайдеггеру, вызван появлением новой формации техники – такой формации, которая начала рассматривать все вещи как *ресурс* и превращать их в *продукт*. Вступление европейского мира в Новое Время стало решающим рубежом сразу во всех главных сферах существования: оно принесло кардинальную смену существа техники, уход христианского мировоззрения и утрату лада в отношениях человека с природой. Все это вкуче и означало вступление на путь к экологическому кризису. Дополним, что даже Уайт в своих обвинениях делает важные оговорки: от «волюнтаристской реализации» догматов он отделяет восточное христианство, а на Западе находит пример гармонических отношений с природным миром в духовности Франциска Ассизского, который, как известно, признан святым – покровителем экологии. В целом же, все аргументы, звучавшие в дискуссиях, не лишают оснований ту точку зрения, что современный экологический кризис порожден не столько следованием установкам христианства, сколько, напротив, отказом от них и изменой им.

Нетрудно видеть, что ключевым предметом дискуссии здесь выступает вопрос: *какое же отношение к природе и какая экологическая позиция заключены в христианском вероучении?* Без сомнения, Священное Писание как в Ветхом, так и в Новом Завете утверждает центральное положение человека в мире, утверждает позицию, которая именуется «христианский антропоцентризм». В самом беглом описании, эта позиция, ясно представленная уже в Книге Бытия, может быть резюмирована в трех тезисах:

1) Человек составляет онтологическое единство с Миром, Универсумом, как «тварь», сотворенное бытие, которое в целом, как таковое, отделено онтологической дистанцией, разрывом, от бытия нетварного, Божественного;

2) Хотя человек един с миром, он выделен в нем, занимает в нем центральное и верховное положение, имеет данную ему Богом власть над всей тварью;

---

<sup>3</sup> Л.Уайт-мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С.199.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> М.Хайдеггер. Вопрос о технике. С.226.

3) Хотя человек отделен от Бога, он с Ним имеет «Завет» и сохраняет с Ним постоянную и обоюдную связь, духовную и экзистенциальную, и эта связь Бога и человека играет решающую роль в истории и финальной участи всей твари.

Все эти свойства утверждаются уже Ветхим Заветом; в Новом Завете связь Бога и человека существенно эксплицируется и дополняется за счет события Боговоплощения и эсхатологического обетования о мета-историческом соединении со Христом как смысловом итоге и завершении пути человека и всей твари. Совокупностью этих свойств намечается достаточно широкий контекст, позволяющий установить подлинный характер христианского антропоцентризма. Для нашей темы эта задача весьма важна: именно конкретный характер антропоцентризма определяет отношение к природе и окружающей среде, тогда как сам антропоцентризм как таковой об этом отношении почти еще ничего не говорит. Центральные роли в ситуации могут быть диаметрально разного рода. В современных обществах центральными фигурами были как Иосиф Сталин, убивавший людей вокруг себя, так и Альберт Швейцер, спасавший жизни вокруг себя; центральную роль играют тиран среди подданных, надсмотрщик среди рабов, но равно и врач среди больных, поводырь среди слепцов, проводник среди путников, капитан на судне, священник на литургии... В многообразии антропоцентричных ролей нам и надлежит разобраться, и забегая вперед, я скажу, что именно последняя из перечисленных ролей, роль совершающего литургию, и соответствует всего ближе экологическому сознанию православия. В плане же антропологическом, она соответствует формации Онтологического Человека, как она описывается в синергийной антропологии.

Рассматривая следствия трех главных свойств, мы сразу замечаем, что в этих свойствах сочетаются *выделенность* человека, но одновременно и *общность* бытийной судьбы всей твари – и вкупе это означает не что иное как *ответственность* человека за эту общую судьбу и, в частности, за судьбу природы и окружающей среды. Далее, нам необходимо войти в общий библейско-христианский контекст, чтобы увидеть зависимость христианского антропоцентризма от верховных, производящих принципов вероучения. Эти принципы выражают связь человека с Богом, представляя эту связь как основу бытия и существования человека и мира. Они говорят, что конституция человека формируется из его отношения к Богу (принцип теоцентризма), а это отношение, в свою очередь, актуализуется человеком в устремлении ко Христу и соединении с Ним (принцип христоцентризма). Все аспекты существования и активности человека, включая его отношение к природе и окружающей среде, в их сути, смысловом содержании определяются фундаментальным и формирующим отношением к Богу и таким образом, антропоцентризм в христианстве – это принцип, который подчинен верховным принципам теоцентризма и христоцентризма.

Как же осуществляется эта подчиненность и к какой конкретной форме антропоцентризма она приводит? Связь, на поверку, оказывается довольно прямой. Производящее отношение Человек – Бог играет в христианском дискурсе роль, в известном смысле аналогичную роли отношения Человек – Бытие в онтологии Хайдеггера; и эта аналогия в первую очередь заключается в том, что человек, в силу своего бытийного единства со всею тварью (тезис 1 выше), выступает как онтологическая инстанция, репрезентируя не единичную эмпирическую индивидуальность, но определенный образ бытия. Поэтому восхождение человека к соединению с Богом есть практика с нетривиальным онтологическим содержанием, а ее завершение – обожение, совершенное соединение человеческих и Божественных энергий, – есть подлинное онтологическое событие: преображение тварного бытия, или же «превосхождение естества», по выражению православного богословия. Подобное событие относится ко всему горизонту тварного бытия в целом, охватывает весь Универсум, и это означает, что актуализация отношения Человек – Бог, которая должна осуществляться, разумеется, человеком, в то же время должна включать и некоторое действие человека в окружающем

мире, притом действие, преобразующее свойства этого мира в целом, свойства тварного космоса. Иными словами, *самореализация христианского человека – это развертывание его отношения к Богу, и такое развертывание должно иметь космическое измерение, в котором оно должно приводить к преобразению всего тварного мира.* Именно в этом и состоит христианский антропоцентризм: самореализация человека как такового – и только человека, из всей твари – включает в себя космическую миссию, активность, обращенную ко всему тварному миру и направленную к изменению его бытийного способа. Такого же рода антропоцентризм: наделенность человека миссией осуществлять связь сущего и бытия – мы находим в философии Хайдеггера. Естественно дать ему название *онтологического антропоцентризма.*

Характеризуя таким образом отношение христианства и христианского человека к миру, мы этим еще отнюдь не раскрываем их конкретные экологические установки, практические стратегии их действия в природе. Однако не столь трудно увидеть отчетливей космическое измерение самореализации христианского человека. Как мы упомянули, в православной богословской традиции соединение человека со Христом описывается как совершенное соединение всех энергий человеческого существа с Божественными энергиями. При таком соединении Божественные энергии совершают фундаментальное преобразование человеческого существа, превосхождение, или, на языке философии, трансцендирование самого способа его бытия, претворяя его в бытие Божественное, что передается понятием *обожения* (греч. *theosis*). Наличие космического измерения обожения означает, что преобразование-претворение, или же преобразование человеческого существа получает продолжение и завершение в преобразении мира и тварного бытия в целом. Бытийное преобразование человека, меняющее его статус и ситуацию в бытии, не может совершаться ни собственными его энергиями, ни природными силами, но только благодатью Бога, то есть Божественными энергиями; и равным образом, лишь Божественными энергиями может совершаться преобразование мира. Однако стяжание Божественных энергий, достижение встречи с ними возможно только для человека: утверждение этого и есть христианский антропоцентризм. Поэтому преобразование мира может совершаться только через посредство человека: он должен стяжать Божественные энергии и, действуя в мире, передавать их в мир.

Из этого описания космической миссии христианского человека ясно выступает определенная параллель к этой миссии: а именно, параллель с миссией священника, совершающего литургию. При совершении литургии священник силою харизмы, полученной им в таинстве рукоположения, выполняет священнодействия, в которых дары благодати Бога передаются сообществу верующих; тогда как в преобразении мира человек должен выполнять действия, в которых преобразующие Божественные энергии передаются миру. Как видим, здесь налицо не внешне-формальная параллель, но близость и подобие по существу: действия человека, которые составляют космическое измерение обожения, подобны действиям священника в таинстве литургии. Соответственно, само это измерение – необходимое космическое продолжение и завершение, исполнение обожения человека – может рассматриваться как своего рода *космическая литургия*. (Разумеется, остается и различие с таинством литургии: в космической литургии существа и вещи мира, в отличие от человека в таинстве литургии, не приобщаются Телу и Крови Христа, и поэтому для человека, совершающего ее, не требуется иерейского рукоположения. В этом различии – еще одно проявление онтологического антропоцентризма христианства: лишь человек, из всего мира сущего, есть «сущее евхаристическое».) Идея космической литургии устойчиво прослеживается в православной мысли, начиная с ее истоков в богословии преп. Максима Исповедника (7 в.). В современной религиозной мысли она вызывает немалый интерес, причем широкое внимание к ней было привлечено благодаря яркой книге католического теолога Х.У. фон Бальтазара, которая и называлась «Космическая литургия» (1947). В ней автор показывал и подчеркивал, что в аскетико-

богословском синтезе преп. Максима «существование тварного мира истолковывается как литургическое действо»<sup>6</sup>.

Идея космической литургии гораздо глубже вводит нас в экологическое сознание христианского человека. Христианский онтологический антропоцентризм раскрывается теперь как утверждение за человеком роли совершителя космической литургии. Притом, продвигаясь к этому выводу, мы видели, что данная роль *с необходимостью* входит в самореализацию христианского человека – и это значит, что она должна быть некоторым образом отражена, заложена в самой его конституции. Указанная же конституция формируется в восхождении к обожению, осуществлению которого посвящает себя аскетико-мистическая практика православия, исихазм. Отсюда вытекает важный дальнейший вывод: миссия совершения космической литургии, в которой христианский человек актуализует свое отношение к природе, свои экологические установки, должна находить отражение в православной (исихастской) аскезе. Или точнее, *именно в исихастской практике, в силу ее конститутивности для человека, должны формироваться и принципы космической литургии, служащие основаниями православного экологического сознания*. Поэтому в заключение я очень бегло опишу экологические установки православной аскезы. Но прежде необходимо сделать одно-два общих замечания.

Не следует думать, прежде всего, что в идее космической литургии христианский человек подходит к природному миру с некими внешними и чуждыми этому миру целями, которые специфически предписываются лишь христианским учением. В действительности, эта идея улавливает и развивает определенные тенденции и потенции, присущие самому этому миру на всех уровнях его устройства и, в особенности, в мире живого. Это – потенции взаимовлияния и соорганизации, которые в живых сообществах принимают форму взаимопомощи<sup>7</sup>, в человеческих же обретают этическую окраску, а затем и онтологическую, духовную – чтобы наконец окончательно оформиться в концепцию и в практики космической литургии. Я приведу неожиданный, но вполне подходящий пример подобных «зачаточных форм», своего рода прообразов космической литургии в природном мире. В новосибирском Академгородке изучаются простейшие нейронные системы, и на их основе – нейробиология и этология членистоногих – клещей, пауков. И вот некоторые свежие выводы таких исследований: «Некоторые пауки плетут общие сети, а некоторые друг друга жрут. Я, – рассказывает ученый, – сравнил несколько видов в разных условиях. Увидел, что те, которые живут в антропогенных условиях, как-то, падлы, научаются это понимать и совместно жить»<sup>8</sup>. Если эти выводы справедливы, тогда наука обнаруживает, что от человеческих сообществ передаются сообществам пауков паттерны согласно сообразованного строя существования, установки совместности и взаимопомощи. В свете этого, космическая литургия может быть понята как экологическая парадигма или точнее, парадигма своего рода «расширенной экологии», о которой мы еще скажем ниже.

Преобразование тварного мира, совершаемое в космической литургии, издавна мыслится в Православии как переход или перевод всего существования и устройства мира в некоторый иной способ или модус, который отличается совершенным ладом, согласием и гармонией. В представлениях о таком гармоническом модусе существования мира ориентиром для христианского сознания всегда служила библейская мифологема блаженного состояния мира до грехопадения Адама. Изменяя тварное бытие в направлении к подобному состоянию, человек в космической литургии раскрывает бытийные потенции вещей и живых существ, выявляет их сокровенную истинную

<sup>6</sup> H.U. von Balthasar. Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur. Paris, 1947. P.16.

<sup>7</sup> Стоит вспомнить в этой связи идеи П.А.Кропоткина, проводившиеся им в книге «Взаимная помощь как фактор эволюции» (1902).

<sup>8</sup> А.Торгашев. Заглянуть клещу в мозг // Русский репортер. № 34(312). Сент. 2013. С.52.

природу. Об этом говорит и наше предыдущее замечание, в котором космическая литургия связывается с актуализацией глубинных потенциалов вещей и существ – их «выведением в непотаенность», на языке Хайдеггера. И отсюда можно уже сказать о космической литургии нечто более конкретное. Если практики человека в мире раскрывают собственную и истинную природу вещей, то эти практики тем самым сохраняют окружающую среду, в них достигается равновесие и гармония между природой и человеком. Иными словами, *космическая литургия – это христианская парадигма экологической гармонии.*

Можно пойти и дальше, можно увидеть связь космической литургии с техникой и технологией, что первостепенно важно для экологической проблемы. Как утверждал ряд философов и наиболее убедительно Хайдеггер, именно таким свойством, выявлять собственную суть и природу вещей, обладали технические практики в греческой античности, которые обозначались термином *techné*, в корне отличались от современных технологий и представляли собой единство и синтез ремесла и искусства, технику, выправляемую по лекалам искусства, или же техническую активность в эстетическом ключе. Таким образом, космическая литургия – это христианский аналог античной *techné*, это также некоторая формация техники, в корне отличная от современной антиэкологической формации. Но она отличается, в свою очередь, и от *techné*. Христианская космическая литургия – это передача в мир Божественных энергий, которые суть энергии любви Христовой, и в ее практиках техническая активность человека поверяется и проникается не столько художественными, сколько нравственными началами, это – технические практики в этическом ключе, в ключе всеобъемлющей любви ко всей твари.

Теперь мы можем уже переходить к связям с аскезой. Деятельность христианского человека в окружающем мире, во внешней реальности неразрывно связана с его деятельностью в реальности внутренней, с духовной работой по преобразованию самого себя. Как мы показывали, космическая литургия, она же православная экологическая стратегия, есть продолжение и завершение практики восхождения к обожению, энергичному соединению со Христом, – иными словами, аскетической практики православия. Указывали мы и то, что конститутивная исихастская практика должна определять принципы космической литургии, экологические установки христианского человека. Таким образом, в православии существует тесная связь между экологической стратегией и аскетической практикой, между экологией и аскезой. Этот вывод можно дополнить: связь между ними также и в том, что оба явления близки и родственны по смыслу. Уже делались наблюдения (в частности, и в моих работах), что аскеза может рассматриваться как экология души, экология внутреннего мира, тогда как экология, в свою очередь, может рассматриваться как своего рода аскеза – стратегия воздержания, равновесия, гармонии – по отношению к природе и окружающей среде. И отсюда следует, что принцип космической литургии несет в себе идею экологии нового типа: интегральной и онтологической экологии, в которой соединяются воедино обычная экология окружающей среды и экология внутреннего мира человека, то есть аскеза. Эта интегральная (расширенная, глобальная) экология естественно соотносится со стержневой религиозной идеей или парадигмой *спасения*. Духовная практика раскрывается здесь как такая практика, в которой человек стремится осуществить не только собственное спасение (обожение), но вовлекает всю совокупную тварь в икономию спасения как в космическое действие. Об этом – известная тема из Послания к Римлянам: «Вся тварь совокупно стонет и мучится донныне... тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... тварь освобождена будет от рабства тлению» (Рим 8,22,19,21). Здесь перед нами, пожалуй, сам нерв, пафос религии спасения как таковой: установка и долг человека по отношению к миру, ко всему живому – это вовлечение всего живого в единое мировое действие спасения. Такой же пафос звучит в первой из «Четырех клятв» буддизма, повторяемых во

всех молениях в буддийских монастырях: «*Живые существа бесчисленны, но я клянусь спасти их всех!*» Конечно, то, *от чего* надо искать спасения, и *в чем* заключается оно – все это в двух мировых религиях представляется уже абсолютно различно. Но общее, общечеловеческое чаяние спасения доставляет существенную почву для диалога и солидарности в поисках путей преодоления кризиса.

\*\*\*

Итак, православная концепция космической литургии приводит нас к расширенной, интегральной экологии, в рамках которой экологическая проблематика, экологические стратегии включаются в контекст духовности спасения. На этом пути складывается цельное направление *православного экологизма*, охватывающее все уровни экологической проблематики, от богословских и философских аспектов до конкретных практик охраны и сбережения окружающей среды, развиваемых на Афоне и в других очагах православной аскетической традиции. Для экологии здесь возникают новые богословские и философские связи, открываются новые задачи и перспективы. К примеру, экологические аспекты определенно присутствуют во многих построениях русской религиозной философии – в «теориях Богочеловеческого процесса» (Соловьев, Бердяев, Булгаков, Карсавин), в софиологии, учении Н.Федорова и др. В более широком плане, можно полагать, что старый дискурс натурфилософии мог бы сегодня обрести новую жизнь, получив экологическое переосмысление и экологическую направленность. Очевидно, к примеру, что развитие интегральной экологии предполагает углубление взаимосвязей между двумя ее сферами, экологией «внутренней» и «внешней». Согласно идее космической литургии, эти взаимосвязи представляют собой, прежде всего, формирующее влияние внутренней экологии (аскезы) на внешнюю (действия человека в природном мире). Но в некоей мере нужны, должны развиваться и обратные влияния. Человек – часть экосистемы Земля, и он должен сегодня заново осмыслить себя как часть природного мира, как биологическое существо, отрефлексировать роль биологических парадигм в своей конституции и своем существовании. На этом пути он должен изменять себя и свои отношения с природой, учась у нее, перенимая и усваивая многое от нее. Одним из немногих трудов, где намечается это новое понимание нашего места в мире живого и наших с ним отношений, является книга «Лес» В.В.Бибихина. Рефлексия в этом направлении необходима и перспективна, но куда она еще находится в зачаточной форме.

Нельзя не учитывать, однако, что экология – дисциплина с сугубо практическими целями, где любые теории играют лишь вспомогательную роль. Поэтому наиболее актуальным развитием идеи космической литургии сегодня является поиск базирующихся на ней конкретных стратегий преобразования сферы технологий. Некоторые выходы к таким стратегиям мы уже намечаем на основе синергийной антропологии<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> См.: С.С.Хоружий. Экологическая проблема с позиций синергийной антропологии // Человек.RU. Гуманитарный альманах. №9. 2014.