

ДИАЛОГ

УМБЕРТО ЭКО
И КАРДИНАЛ
МАРТИНИ



ДИАЛОГ
О ВЕРЕ
И НЕВЕРИИ

**Умберто Эко и
кардинал Мартини
Диалог о вере и
неверии**

Предисловие к русскому изданию

Диалог о вере и неверии — тема для России не новая. Можно сказать, вся русская история в XX веке проходила под этим знаком. Разве не была сама русская революция своего рода аргументом в споре о вере? Да и сам жанр диалога между верующим и неверующим русскому читателю хорошо знаком. У нас, можно сказать, есть своя традиция. Достаточно вспомнить знаменитые диспуты в Политехническом музее в Москве, проходившие в 20-е гг. между большевистским лидером Анатолием Луначарским и обновленческим митрополитом Александром Введенским. Или прецедент более близкий к нам по времени — переписка православного священника Сергия Желудкова и философа-диссидента Кронида Любарского, которая велась в конце 70-х — начале 80-х гг. прошлого века (опубликована в журнале «Страна и мир», Мюнхен).

Однако обычно в России такие диалоги велись исключительно в идеологической плоскости. Диалог же, который предлагается читателю на страницах этой книги несколько иной. Этот разговор происходит в посттоталитарную эпоху, когда ни атеистическая, ни христианская позиция не могут уже более претендовать на тотальное овладение массами. И это одна из особенностей культуры постмодернизма, которая так специфически окрашивает наше время. Но разговор о вере и неверии не теряет своего смысла и в постмодернистской культуре, ибо люди все чаще и глубже осознают, что мир, в котором мы живем, один, и он не такой уж большой и к тому же довольно хрупкий. И жизнь, данная человеку, имеет ценность,

что осознают, хотя и по-разному, верующие и неверующие.

Собственно диалог, представленный в книге об этом, — о современном мире и человеке в этом мире. Участники диалога — фигуры знаковые. Умберто Эко — всемирно известный писатель, один из основоположников литературы постмодернизма, ученый-медиевист, прекрасно разбирающийся в богословской проблематике. Кардинал Карло Мария Мартини — так же человек с мировым именем, он не только один из иерархов Католической церкви, вероятный претендент на папский престол, но и ведущий богослов, имеющий большой опыт диалога с миром, инициатор знаменитых миланских встреч «Чтения для неверующих». И, надо признать, оба они — достойные собеседники, умеющие выдержать высокий интеллектуальный уровень, сохранять неизменно уважение к точке зрения собеседника и при этом держать в напряжении мысль читателя. Цель свою ученый-писатель и кардинал видят совсем не в том, чтобы доказать собеседнику несостоятельность его позиции и утвердить силу своей собственной, но прежде всего в том, чтобы обозначить те проблемы, которые одинаково волнуют верующих и неверующих, обнаружить ту жизненную основу, на которой возможен и интересен разговор. Собеседники не боятся трудных тем и не обходят острые углы, но и свое несогласие друг с другом выражают в исключительно вежливой, я бы сказала, галантной форме. Так что не только содержание диалога, но и его форма оказывается весьма увлекательной и полезной для российского читателя: ведь в России искусство ведения диалога находится еще далеко не на таком уровне. Что греха таить, спокойный и продуктивный диалог даже с людьми, гораздо более близкими по взглядам, чем агностик Эко к католику

Мартини, дается нам с трудом. Но, как справедливо замечено в предисловии к американскому изданию, «те, кто сумеет увлечься этой книгой, будут вознаграждены вдвойне — не только испытают истинное интеллектуальное наслаждение, но и удостоверятся: даже при несогласии по самым основным вопросам еще возможно уважать друг друга».

Итак, достоинства книги «Диалог о вере и неверии» очевидны и не требуют особых доказательств. Эта небольшая по объему книга переведена уже на многие языки мира. Во многих странах она стала бестселлером. Не случайно предисловие к американскому изданию писал Харви Кокс — один из интереснейших современных американских богословов, автор знаменитой книги «Секулярный город», в которой он также пытается нащупать почву для диалога между верующим человеком и неверующим миром. И невозможно не присоединиться к его мнению, что диалог между Мартини и Эко высокоинтеллектуален, требует большого напряжения мысли, но щедро вознаграждает вдумчивого читателя. И, действительно, остается только жалеть, что этот диалог столь краток.

Ирина Языкова

Библейско-богословский институт

св. апостола Андрея

Предисловие к американскому изданию

Когда итальянская газета *La Corriera de la Serra* пригласила ученого романиста Умберто Эко и ученого кардинала Карло Мария Мартини обменяться мнениями на своих страницах, редакторы, очевидно, чувствовали новизну и свежесть этой идеи. Однако едва ли они могли предвидеть, к каким блестящим результатам приведет их замысел на практике. Переписка Эко и Мартини поднимает самую возможность интеллектуальной беседы о религии на новый уровень. Она показывает, что партнеры в подобной дискуссии могут испытывать друг друга, бросать друг другу вызов — и при этом не только сохранять взаимное уважение, но и мыслить в одной плоскости. Сейчас эти письма переводятся на множество языков и вскорости распространятся по всему миру. И это прекрасно. Но, думаю, американским читателям полезно было бы побольше узнать об участниках диспута.

В романе-лабиринте Эко «Маятник Фуко» один персонаж говорит другому:

— Я родился в Милане, но семья моя происходит из Вальд'Аоста.

— Ерунда! — отвечает другой. — Истинного пьемонтца всегда узнаешь по скептицизму.

— Но я скептик, — говорит первый.

— Нет, — отвечает его собеседник, — вы просто недоверчивый, сомневающийся, а это другое.

Читателю придется прождать несколько страниц, прежде чем Эко разовьет эту сложную мысль. Но он обязательно это сделает. И то, что он говорит в книге, может послужить своеобразным предисловием к этой необычной переписке:

Нельзя сказать, что неверующий ни во что не верит. Он просто не верит во все подряд. Или верит только во что-то одно в каждый момент времени. И готов поверить во что-то другое, только если оно исходит из первого. Он узколоб и методичен, избегает широких горизонтов. Если вы верите в две вещи, никак, по-видимому, между собой не связанные, поскольку полагаете, что какая-то скрытая связь между ними все-таки должна быть, — это и есть способность к вере.

Умберто Эко родился в 1932 году в Алессандрии, в Пьемонте. Прежде чем получить известность на ниве семиотики (раздела науки, изучающего знаки и символы), он изучал эстетические теории Средневековья. В Туринском университете он защитил диссертацию по эстетике Фомы Аквинского. Сейчас он — профессор семиотики в университете Болоньи. По собственному признанию, Эко был воцерковленным католиком до двадцати двух лет. Однако, отойдя от католичества, он не превратился в воинствующего антихристианина. Порой он вспоминает об утраченной вере с явной ноткой сожаления и предполагает, что непоколебимое моральное чувство, которым пронизана его жизнь и произведения, может исходить из католического воспитания. Католический бэкграунд в произведениях Эко очевиден, можно даже сказать, неистребим. В романе «Маятник Фуко» мы встречаем развернутые ссылки на средневековых тамплиеров и *Corpus*

Hermeticum. А можно ли забыть латинские цитаты, с которых, словно с разукрашенных буквиц в заглавиях старых рукописных Библий, начинается каждая глава в «Имени розы»? В исполнении какого-нибудь другого писателя этот прием мог бы показаться нарочитым. Но у Эко все выглядит естественно. Быть может, оттого, что дух романа в целом и очевидное знание истории религии, проявляемое автором, доказывают нам: он знает, о чем говорит. С одинаковой легкостью он может писать о философии и эстетике, Фоме Аквинском и Джеймсе Джойсе, компьютерах и альбигойцах. Это и позволяет ему занять в дискуссии позицию, вызывающую восхищение и даже, — с точки зрения американца, — зависть. Ах, если бы в нашей стране встречались умы, подобные Умберто Эко, — мыслители, которые, не соглашаясь с богословами, хорошо понимают, о чем говорят, неверующие, но не принципиальные скептики! Если бы нам довелось иметь дело с собеседниками, которые, по словам Умберто Эко, хоть сами и не верят в Бога, хорошо понимают, какой надменностью надо обладать, чтобы заявлять, что Его не существует! Эко — один из тех зрелых умов, которые стремятся не «бороться с религиозным дурманом», а освещать истинные проблемы и находить общую почву.

В первом своем письме к Мартини Эко предлагает «целиться повыше». Так оба собеседника и делают. Они не наносят друг другу булавочных уколов, не играют в риторику. Разбирая такие всем известные проблемы, как аборт или рукоположение женщин в священный сан, они не топчутся на почве обыденности, но смело ныряют в глубь культурных парадигм и исторических процессов, породивших эти проблемы в их нынешнем облики. Выражаясь его собственными словами, Эко — человек, от-

меченный беспокойным неверием, но не узколобым скептицизмом.

Карло Мария Мартини стремится обличать неверующих не более, чем Эко — посрамлять христиан. Он также без устали ищет общую почву. Однажды я слышал, как он сказал перед большой аудиторией, что, говоря о «верующих» и «неверующих», не имеет в виду две разные группы людей. Скорее, продолжал он, в каждом из нас есть что-то от верующего и что-то от неверующего. «Это справедливо, — добавил он, — и для епископа, стоящего сейчас перед вами». Редко можно встретить интеллектуала-агностика, подобного Эко, — столь открытого для глубочайших вопросов веры. Но так же необычен и князь Церкви, столь открытый для серьезного разговора с мыслящим агностиком.

Мартини родился в Турине в 1927 году и, как и его собеседник, изучал философию и богословие. Но далее он двинулся в ином направлении. В 1952 году Мартини был посвящен в сан и вступил в Общество Иисуса. С 1978 года занимает должность *Rettore Magnifico*, ректора Римского Григорианского университета, самого престижного католического университета в мире. Последние двадцать лет является архиепископом Миланским. В декабре 1979 года папа Иоанн Павел I сделал его кардиналом. Ученый с обширными и глубокими познаниями в области гуманитарных наук, Мартини пользуется известностью как исследователь Нового Завета. Его имя значится в списке редакторов одного из наиболее широко распространенных критических изданий Нового Завета на греческом языке. Помимо научной деятельности, Мартини пишет духовные книги для мирян. Кроме того, он —

один из ведущих деятелей европейского экуменизма. Особенно интересует его проблема христианско-иудейских отношений. Хотя сам он не признает такой возможности, в последнее время о Мартини много говорят как о вероятном следующем папе.

Несколько лет назад я лично убедился в том, как велик интерес Мартини к откровенному, ничем не стесненному диалогу. Милан, кафедральный город Мартини, наполнен воспоминаниями о святом Амвросии (который был здесь епископом) и святом Августине (здесь крестившемся). Известен он также как диоцез кардинала Джованни Монтини, впоследствии ставшего папой под именем Павла VI. В этом-то историческом месте, в огромном лекционном зале, расположенном в центре города, Мартини каждый год проводит серию открытых бесед. Называются они *Cattedra dei Non Credenti* — чтения для неверующих. Мартини приглашает туда как верующих, так и неверующих, призывая их обмениваться мнениями по актуальным вопросам современности. «Чтения» приобрели необычайную популярность: в иные вечера в лекционном зале, покинув застекленные небоскребы и сверкающие неоновыми огнями ночные клубы, собирается несколько десятков тысяч человек! Вход бесплатный, однако билеты следует заказывать заранее, — и на них всегда большой спрос. В год, когда я был в Милане, священники и миряне, монахини и фотомодели, ученые, банкиры, политики, — в том числе мэры четырех крупнейших итальянских городов, — собрались, чтобы обсудить тему: «Город — благословение или проклятие?». Сам Мартини в кардинальском одеянии председательствовал на собраниях и комментировал происходящее. Милан — шумный и многолюдный город, столица итальянского бизнеса и моды. Энергичный миланец много работает и любит раз-

влечься. Однако, несмотря на все кинопремьеры, театральные представления, концерты, многочисленные выставки, проходившие в то же время, ясно было, что именно собрания Мартини привлекают всеобщее внимание. Более двух тысяч человек собирались в огромной аудитории, чтобы услышать дискуссию. Это была «открытая церковь» в лучшем своем проявлении, демонстрация не только того, какой должна быть Церковь, но и того, какой она уже и сейчас иногда бывает. Единственный недостаток этих собраний — они проходят лишь в одном-единственном городе и в одной-единственной стране. Но, быть может, миланский опыт стоит перенять? Возможно, «чтения» кардинала Мартини — прообраз будущего пути Церкви? Сработает ли тот же прием, например, в Америке?

Такие вопросы я часто задавал себе после возвращения из Милана. Однако так и не нашел на них ответа. С одной стороны, социологи утверждают, что в плане религиозности, — если измерять ее стандартными критериями, — Соединенные Штаты гораздо более благочестивы, чем какая-либо из европейских стран (за исключением, может быть, Ирландии и Польши). Наблюдения показывают, что американцы чаще посещают церковь, а при опросах больше людей дают на вопросы типа «верите ли вы в Бога?» и «должна ли религия играть в жизни важную роль?» положительные ответы. Но что, если религиозность американцев подобна известному озеру в тысячу миль шириной и в дюйм глубиной? Готовы ли жители американских городов вместо похода в театр (или даже сидения перед голубым экраном) идти слушать, как верующие и неверующие, ученые и писатели обмениваются мнениями по поводу различных актуальных тем? Найдутся ли в Америке слушатели для таких бесед?

Возможно, мы сумеем хотя бы отчасти ответить на этот вопрос — с помощью книги, которую читатель держит в руках. Диалог между Мартини и Эко высокоинтеллектуален, он требует большого напряжения мысли, но щедро вознаграждает вдумчивого читателя. При первом чтении он порой напоминал мне фильм Луи Малля «Ужин с Андре», вышедший на экраны в конце 80-х гг. Сюжет этого необычного фильма — беседа двух старых друзей за прекрасным ужином. Почти два часа двое на экране говорят на самые разнообразные темы. Вот и все. Ни перестрелок, ни погонь, ни сексуальных сцен. Говорят, продюсеры сомневались, что у фильма найдется хоть один зритель. Однако люди шли в кинотеатры, и «Ужин с Андре» имел значительный успех. Он увлекал, завораживал, будил мысль. Зрители расходились по домам, вновь уверовав в мощь человеческой мысли и человеческого слова. Подобное впечатление производит и переписка Эко с Мартини. Она предполагает — и, в сущности, требует — читателя, не способного удовлетвориться плоским и поверхностным словесным фехтованием «говорящих голов» в телепередачах, что преподносятся нам как «интеллектуальные дискуссии». Но те, кто сумеет увлечься этой книгой, будут награждены вдвойне — не только испытают истинное интеллектуальное наслаждение, но и удостоверятся: даже при несогласии по самым основным вопросам еще возможно уважать друг друга.

Но почему же нас еще приходится убеждать, что эта классическая форма человеческого общения не только привлекательна, но и необходима? Как впали мы в эту многошумную немоту? Почему религия вдруг оказалась такой неудобной темой для разговора, что вокруг нее надо ходить на цыпочках либо срываться на визг? Я не верю, что вина за это отвратительное положение дел цели-

ком лежит на СМИ. Проблема еще и в самой природе американской религиозности. Как ни парадоксально, коренится она в том же, что придает религиозности американцев такую силу, — а именно в ее разнообразии и расплывчатости. Если мы примем разделение между скептиком и неверующим, сделанное Эко в «Маятнике Фуко», то, скорее всего, ни в одной из множества американских религиозных деноминаций не найдется места для полного скептицизма. Однако для неверующих места хватит. Если мормонизм, «христианская наука», любавичский хасидизм и различные течения протестантского фундаментализма требуют от верующего признавать определенный список догматов, то либеральный конгрегационализм, реформированный иудаизм, «этическая культура» и, наконец, унитаризм предоставляют самые широкие возможности для неверия. Далее, в отличие от Европы, где религия в социальных конфликтах почти всегда стоит на стороне традиции, в Америке она зачастую играет прогрессивную роль. Именно в нашей стране баптисты и конгрегационалисты помогли зажечь огни Американской революции, проповедники шли на баррикады против рабства, служители Церкви протестовали против сегрегации и войны во Вьетнаме. Поэтому в Америке никогда не существовало политического антиклерикализма, подобного европейскому, и по эту сторону Атлантики критикам нелегко было изображать религию в виде тормоза на пути прогресса.

В результате критикам религии в Америке никогда не предоставлялось возможности отточить копьё. Взять хотя бы для примера неисчислимое множество религиозных возможностей. Они превращают религию в ускользающую мишень. Куда бы ни устремился скептик с копьем наперевес, вместо удара о вражеский щит или столкнове-

ния с вражеским клинком сталь его тонет в пористой губке туманных рассуждений. Вместо ответных аргументов ему предлагают членство в клубе или чашечку кофе. Возможно, это улучшает психологический климат, но никак не повышает интеллектуальный уровень споров между верующими и неверующими. Не много дают такие приемы и тем, кто, подобно Мартини и многим из нас, чувствуют себя где-то посередине: отчасти верующими, отчасти неверующими. Время от времени кто-нибудь удивляется, куда же подевались дерзкие голоса американских атеистов, последователей Томаса Пейна и Роберта Ингерсолла. Лучшее, что мы видели за последние годы, — покойная Мэделин Мюррей О'Хейр, решительная женщина, начавшая первую успешную судебную кампанию против школьной молитвы. Однако О'Хейр едва ли подходит на роль представительницы неверующих. Ее короткая и бурная политическая карьера продемонстрировала прежде всего, что в подобных вопросах решительность ума не заменяет.

Слабость религиозной критики в Америке естественно привела к тому, что защитники религии обленились и утратили чутье. Наши богословы куда чаще и с куда большим удовольствием разбираются в запутанных отношениях между разными религиозными группами, чем исследуют вопросы веры как таковой. Миссис О'Хейр, собственно говоря, против религии не выступала. Она хотела лишь, чтобы правительство не заставляло ее детей молиться в школе, и, как ни странно это прозвучит, многие верующие были с ней согласны. Наши газеты с большим интересом обсуждают попытки баптистов обратить иудеев, чем вопрос о том, какая религия, — христианство или иудаизм, — больше говорит уму современного постмодерниста. Не пора ли нам возродить старинное ис-

кусство полемики и апологетики? Я полагаю, пора, — и надеюсь и молюсь о том, чтобы в переписке Эко и Мартини читатели увидели элегантный, информативный, поистине высококачественный образец того и другого.

Чтение этой книги заставляет желать большего. Невольно жалеешь, что Мартини и Эко ограничились лишь тремя темами. Быть может, успех побудит их продолжить дискуссию. По большей части профессор-романист задает вопросы, а ученый епископ старается их понять и ответить. Только в последней части епископ предлагает писателю свой вопрос, — и вопрос этот страшно важен. С искренним интересом он спрашивает, как людям, не верящим в Бога, не признающим трансцендентного Источника ценностей и смыслов, удастся не впасть в релятивизм, в наше время столь недалеко отстоящий от нигилизма. Полагаю, Эко дает прекрасный ответ, и все же мне хотелось бы знать, что сказал бы на это Мартини. Вместо этого, — возможно, намеренно, — диалог обрывается на полуслове, и читатель остается наедине со своими мыслями.

Однажды, сидя в саду, молодой Августин, — тот самый, что потом крестится в Милане, городе Мартини, а еще много лет спустя станет святым, — услышал голос, говорящий: «Возьми и читай». Читателя этой удивительной книги я оставляю с таким же напутствием.

Харви Кокс

В ожидании нового Апокалипсиса

Уважаемый Карло Мария Мартини!

Надеюсь, Вы не сочтете признаком неуважения то, что я обращаюсь к Вам по имени, безотносительно к Вашему кардинальскому одеянию. Считайте это актом почтения и благоразумия. Почтения — потому что я всегда восхищался тем, как французы, беседуя с писателем, художником, общественным деятелем, умеют избегать уничижительных указаний вроде «доктор», «ваше преосвященство» или «господин министр». Есть люди, чей интеллектуальный капитал заключен в самом имени, коим они подписывают свои мысли. Именно так французы обращаются к человеку, чье имя и есть его главный титул: просто «Жак Маритен» или «Клод Леви-Стросс». Называя собеседника по имени, они признают за ним авторитет, которым он обладал бы, и не будучи посланцем или членом Французской Академии. Если бы мне пришлось обращаться к блаженному Августину (и снова — не сочтите этот экстравагантный пример за признак непочтения), я не стал бы называть его «господином епископом Иппонским»: Иппонских епископов было много и после блаженного Августина. Я бы называл его «Августином из Тагасты».

Я сказал также «акт благоразумия». В самом деле, нам предложена довольно щекотливая задача — обмен мнениями между мирянином и кардиналом. Может показаться, что мирянин смиренно испрашивает советов у кардинала как князя Церкви и пастыря душ. Это было бы несправедливо — как по отношению к говорящему, так и к его слушателю. Лучше нам вести этот диалог так, как и

предполагалось в издании, которое свело нас вместе, — как обмен мыслями между двумя свободными людьми. Более того, обращаясь к Вам таким образом, я хочу отрешиться от того факта, что даже читатели, не исповедующие никакой религии или исповедующие не ту, о которой у нас пойдет речь, видят в Вас вождя интеллектуальной и моральной жизни.

Покончив с вопросами этикета, перейдем к вопросам этики. Полагаю, именно им в ходе нашего диалога стоит уделить первоочередное внимание: ведь мы стремимся найти между Католической церковью и светским миром точки соприкосновения (и, думаю, нереалистично было бы на этих страницах открывать дебаты о *filioque*). Но и при этом, поскольку меня попросили сделать первый (всегда самый опасный) шаг, не думаю, что нам стоит сразу обращаться к злободневным вопросам, по которым позиции наши, скорее всего, немедленно разойдутся. Лучше целиться повыше и коснуться предметов, которые, хотя они и у всех на устах, корнями своими уходят глубоко в историю и служат предметом волнения, страха и надежды для всей человеческой семьи на протяжении уже двух тысячелетий.

Я произнес ключевое слово. Второе тысячелетие подходит к концу: надеюсь, в Европе еще не объявлен неполиткорректным календарь, основанный на событии, оказавшем, — с этим, думаю, согласится даже приверженец иной религии или человек безрелигиозный, — глубочайшее влияние на историю нашей планеты. Приближение этой пограничной даты невольно вызывает образ, господствовавший в мыслях людей на протяжении двадцати столетий, — образ Апокалипсиса.

Традиционная история учит, что последние годы первого тысячелетия были омрачены ожиданием конца света. Правда, историки уже объявили легендой пресловутые «ужасы 1000-го года», рассказы о воющих толпах, с ужасом ожидающих нового рассвета, — которого, возможно, и не будет. Но те же историки указывают, что ожидание конца началось за несколько столетий до рокового дня — и, что еще любопытнее, продолжилось и *после*. Отсюда многочисленные хилиастические учения второго тысячелетия, выроставшие не только из религиозных движений (ортодоксальных или еретических), но также, — поскольку многие политические и социальные движения мы теперь склонны трактовать как формы хилиазма, — из светских, даже атеистических движений, целью которых после ожидаемого конца света становилось не достижение Царства Божьего, но построение Царства Земного.

Откровение Иоанна Богослова — пугающая, противоречивая книга. Таковы же и связанные с ней апокрифические продолжения, — апокрифические по отношению к канону, но реальные по своему действию, страстям, ужасам и движениям, ими возбуждаемым. Откровение можно читать как обетование, но можно — как ожидание конца, и именно так переписывают его в ожидании 2000 года даже те, кто никогда его не читал. Нет больше ни семи труб, ни града, ни моря, обращенного в кровь, ни звезд, падающих с неба, ни всадников, в дымном облаке являющихся из глубочайшей бездны, ни армий Гога и Магога, ни Зверя, выходящего из моря. На их месте — неконтролируемое и неподдающееся контролю распространение ядерных отходов, кислотные дожди, исчезновение лесов Амазонки, озоновая дыра, бездомные обнищавшие толпы, стучащие (порой — с насилием) в двери

богачей, голод, охватывающий целые континенты, новая неизлечимая чума, эгоистичное истощение почв, глобальное потепление, тающие ледники, создание с помощью генной инженерии наших собственных клонов и, согласно мистическим принципам экологии, неизбежное самоубийство человечества, обреченного на смерть ради спасения того, что мы уже почти уничтожили, — Матери-Земли, изуродованной и задыхающейся.

Мы живем (хотя и сообразно с апатией, к которой приучили нас новые средства массовой информации) в страхе конца. Можно даже сказать, что мы изживаем свой страх в духе *Bibamus, edamus, eras moriemur* [«Будем есть и пить, ибо завтра умрем»], в вихре безответственного потребления празднуя смерть идеологии и солидарности. Каждый из нас заигрывает с призраком Апокалипсиса, пытаюсь его изгнать, и чем больше страшится, тем старательнее изгоняет, перенося его на экран в виде кровавого зрелища и надеясь, что от этого он утратит реальность. Но в нереальности призрака и заключена его сила. Я мог бы поручиться, что страх конца света в наше время более распространен в нашем мире, чем в христианском. Христианский мир размышляет о конце света, но ведет себя так, словно он произойдет где-то в ином измерении, не связанном с нашим календарем. Светский мир притворяется, что не подозревает о конце света, но, в сущности, одержим этой мыслью. Это не парадокс, а лишь повторение того, что совершалось в первое историческое тысячелетие.

Не стану углубляться в вопросы экзегезы, с которыми Вы знакомы лучше меня, но напомним читателям, что сама идея конца времени основана на одном из самых двусмысленных пассажей в Иоанновом Откровении — главе 20-й, предлагающей такой «сценарий»: после Во-

площения и Искупления сатана заключен в темницу, но после тысячи лет он вернется: тогда-то и произойдет последняя битва между силами добра и зла, которая увенчается Вторым пришествием Христа и Страшным Судом. Иоанн ясно называет срок: тысяча лет. Однако отцы церкви уже объяснили, что для Бога тысяча лет как один день, а один день может длиться тысячу лет, словом, что это вычисление нельзя толковать буквально. Августин также интерпретирует этот пассаж в соответствии с «духовным» пониманием. Тысячелетие или обещание Царства Божьего — не исторические, а мистические события, и Армагеддон находится не на нашей земле. Это не отрицает того, что однажды история окончится и Христос придет судить живых и мертвых, но суть здесь не в конце времен, а в их преходящести, в ожидании (не в результате конца истории, а в некий установленный срок) Парусии, Второго пришествия Христова.

Такой подход, разделяемый не только Августином, но и Церковью в целом, представляет Историю в виде движения вперед, — представление, чуждое языческому миру. Даже Гегель и Маркс многим обязаны этой фундаментальной идее, сформулированной Пьером Тейяром де Шарденом. Христианство изобрело Историю, и течение, объявляющее Историю болезнью, есть, в сущности, современное воплощение Антихриста. Возможно, секулярный историцизм понял историю как бесконечное совершенствование, — завтра мы становимся лучше, чем сегодня, и так всегда, без всяких ограничений; и сам Бог в ходе этой же истории преобразуется и, так сказать, обогащается и улучшается. Однако светскому миру в целом чужда мысль, что через историю мы понимаем, как смотреть на деградацию и глупость самой истории. Когда на пути истории мы встречаем дорожный знак Надежды,

— нет сомнений, это христианский взгляд. Простое знание о том, как судить историю и ее ужасы, будь то трагический оптимизм Эммануэля Мунье или пессимизм разума и оптимизм воли Грамши, принадлежит христианству.

Подозреваю, что отчаянный хилиазм развивается там, где конец света кажется неизбежным: надежда уступает место лихорадочному предсмертному «веселью» или попыткам вернуться в безвременную, архаическую Традицию, не способную обогатиться ни актом воли, ни размышлением (не скажу «рациональным», — скажу «разумным»). Отсюда рождается гностическая ересь (а также ее светские варианты), согласно которой, мир и история — плоды ошибки, и только разрушив то и другое, немногие избранные могут искупить самого Бога. Отсюда же происходят и различные «сверхчеловеческие» идеологии, в которых только представители привилегированной расы или секты способны совершить огненное всеожжение на жалкой сцене мира и его истории.

Только чувствуя траекторию истории, можно (даже если не веришь во Второе пришествие) любить земную реальность и верить — с любовью, — что в мире еще остается место Надежде.

Быть может, именно надежда (и еще ответственность за будущее) — та точка, где сходятся верующие и неверующие? На чем может основываться эта надежда в наше время? Верно ли, что она немислима без идеи конца, — не той, что влечет за собой равнодушие к будущему, а той, что побуждает постоянно вглядываться в ошибки прошлого?

Если надежды нет, то нам осталось смириться с приближением конца, даже о нем не думая, устроиться поудобнее перед телевизором, под защитой наших

электронных фортификаций, и ждать, пока кто-нибудь *нас развлечет*, — а жизнь пусть идет себе, как идет. И черт с тем, что будет дальше.

Умберто Эко

Надежда кладет конец «концу»

Уважаемый Умберто Эко!

Совершенно с Вами согласен. Вы обращаетесь ко мне по имени, данному при рождении, — я буду поступать так же. Евангелие вовсе не благосклонно к титулам («А вы не называйтесь учителями... И отцом себе не называйте никого на земле... И не называйтесь наставниками», Мф 23:8-10). Как Вы заметили, так яснее видно, что наш с Вами диалог — свободный обмен мыслями, не связанный с ролями и положениями. Чтобы быть плодотворным, наш разговор должен быть свободным: тогда мы сможем сосредоточиться на общих заботах, прояснить различия и нащупать то, что в действительности отделяет нас друг от друга.

Согласен я и с тем, что в первом обмене письмами лучше «целиться повыше».

Несомненно, для всех нас чрезвычайно важны этические проблемы. Однако злободневные вопросы, более всех волнующие общественное мнение (я говорю в особенности о вопросах биоэтики), следует рассмотреть с научной точки зрения прежде, чем торопиться с моральными суждениями, в которых мы, скорее всего, друг с другом не согласимся. Прежде всего важно обратить внимание на широкие горизонты, в которых формируются наши суждения. Из этого станет ясно, почему в таком противопоставлении может быть заключена практическая ценность.

Вы заговорили о надежде и о перспективе человечества на исходе второго тысячелетия. Вы пишете об апокалиптических образах, которые, по Вашим словам, навели ужас на бесчисленные толпы на исходе предыдущей тысячи лет. Если это и неправда, то очень правдоподобно, ибо людям свойственно страшиться будущего. Хилиастические учения существуют и воспроизводятся на протяжении столетий, и самым узким и примитивным их формам в той же мере, что и крупным утопическим движениям, свойственны глубоко одушевленные верования в грядущую катастрофу. И сегодня экологические угрозы, еще более пугающие оттого, что они подкреплены научными данными, возрождают призраки прошлых лет.

Какое же отношение ко всему этому имеет Откровение, последняя из новозаветных книг? Можно ли назвать эту книгу собранием ужасных образов, влекущих к трагическому и неизбежному концу? Несмотря на сходство между Откровением Иоанна Богослова и иными многочисленными апокалиптическими писаниями тех времен, ключ к его прочтению иной. Его следует читать в контексте Нового Завета, в который Откровение, хоть и не без колебаний, было включено.

Позвольте мне объяснить. Основная тема апокалиптических историй — это обычно полет из настоящего в мечты о будущем, где существующий мировой порядок переворачивается вверх дном, и воцаряется система ценностей, соответствующая надеждам и ожиданиям автора книги. За апокалиптической литературой всегда стоит группа людей, страдающих от религиозных, социальных или политических притеснений: не зная, как избавиться от своих бед в реальности, они мысленно переносятся во время, когда космические силы сойдут на землю и победят всех их врагов. В этом смысле следует сказать, что во

всяком апокалипсисе заложен груз утопии, огромная надежда на будущее вкупе с горестной покорностью обстоятельствам в настоящем.

Разумеется, нечто схожее с этим можно найти и в текстах, ставших частью Откровения, как мы сегодня его знаем. Однако, читая его в христианской перспективе, в свете Евангелия, мы видим, что смысл и пафос этой книги иной. Это не проекция недовольства настоящим, а, скорее, продление опыта полноты, — иными словами, «спасения», как оно сознавалось в древней Церкви. Нет и не будет силы, ни человеческой, ни сатанинской, которая поколебала бы надежду верующих.

В этом смысле я согласен с Вами, когда Вы пишете, что нынешняя боязнь конца света свойственна скорее светскому миру, чем христианскому.

Однако в одном вопросе христианский мир также не лишен апокалиптической тревоги, — и связано это с загадочными строками 20-й главы Откровения: «Он взял дракона, змея древнего, который есть дьявол и сатана, и сковал его на тысячу лет... И увидел я души обезглавленных... Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет». В древнем предании существовало течение, толковавшее эти слова буквально, хотя откровенный хилиазм никогда не получал прав гражданства во всей Церкви. Преобладало стремление толковать этот текст символически. В приведенном пассаже, как и в других строках Откровения, мы видим проекцию в будущее победы тех первых христиан, которые сумели выжить в настоящем благодаря способности надеяться.

В истории мы всегда видели путь к тому, что больше и значительнее ее самой. Этот взгляд может быть выражен в трех положениях: 1) история — не груда пустых и

бессмысленных фактов: у нее есть смысл, есть направление; 2) этот смысл не имманентен самой истории: он существует вне ее и является предметом не расчета, а надежды; 3) этот взгляд на историю не ослабляет, а укрепляет этическое значение текущих событий, которым определяется метаисторическое будущее человека.

До этого места могло казаться, что оба мы, хоть и акцентируем внимание на разном и ссылаемся на разные источники, в сущности говорим об одном и том же. Я рад, что оба мы согласны в одном: история имеет «смысл», и (цитируя Ваши слова) «можно... любить земную реальность и верить — с любовью, — что в мире еще остается место Надежде».

Более трудный вопрос в том, в самом ли деле «концепция» надежды (и ответственности за будущее) объединяет верующих и неверующих. Конечно, нечто общее существует на практике: мы видим, что верующие и неверующие живут вместе, вступают друг с другом в отношения, делают одно и то же дело. Особенно очевидна эта общность, когда кто-либо, преследуя высшие цели, добровольно встает на пути зла, не надеясь получить за это награду. Вдумчивые и ответственные люди, — как верующие, так и неверующие, — вместе остаются верны истинному смыслу *humus*, человечества, хотя, возможно, и называют свою позицию по-разному. В драматических событиях нашего времени есть вещи поважнее названий, и, когда речь идет о защите или продвижении основных человеческих ценностей, не всегда стоит цепляться за *questio de nomine*, за семантику.

Однако для того, кто верит, в особенности для католика, очевидно, что названия вещей все же имеют значение. Название не случайно: оно рождается в акте пони-

мания, а, разделенное с кем-то другим, приносит и признание, хотя бы теоретическое, чужих ценностей. Я верю, что перед нами открыта широкая дорога — дорога, взывающая к отваге ума и духа, необходимой, чтобы анализировать простое. Как часто говорит Иисус в Евангелии: «Имеющий уши да слышит... Еще ли не понимаете и не разумеете?» (Мк 8:17, 21 и далее). Он обращается не к философским теориям, не к диспутам различных школ мысли, а к пониманию, данному каждому из нас, чтобы ориентироваться в мире и понимать значение событий. Каждый крошечный шаг к пониманию великих простых истин — это шаг на пути к основаниям нашей надежды.

Восхищен также провокацией в конце Вашего письма: «Верно ли, что идея конца — не та, что влечет за собой равнодушие к будущему, а та, что побуждает постоянно вглядываться в ошибки прошлого, — служит орудием критической оценки настоящего?». Нет, не думаю, что идея конца сама по себе способна породить возможность оценки. Если уж на то пошло, она порождает страх, ужас, самообвинение или уход в «альтернативное» будущее, — именно то, что мы находим в апокалиптической литературе.

Чтобы мысль о конце дала нам возможность сознать будущее так же, как и прошедшее, чтобы мы могли в свете грядущего оценивать нашу настоящую жизнь, конец должен быть Концом — окончательным явлением ценностей, освещающим все наши поступки в настоящем и всем им придающим значение. Когда значение настоящего оценивается по понятной и достойной ценностной шкале, которой я могу следовать с помощью разума и ответственного выбора, это позволяет мне без горечи взирать на ошибки прошлого. Я знаю, что иду своим путем.

Мне смутно виден пункт назначения — хотя бы в самых существенных его чертах. Я знаю, что только я сам могу исправить и улучшить самого себя. Опыт показывает, что человек, ни о чем не жалеющий, не испытывает желания стать лучше. Он не может распознать своих ошибок и их последствий, ибо не видит впереди ничего лучшего и не понимает, зачем становится иным, чем он есть.

Все, что я написал здесь, — пожалуй, лишь вариации на слово «Надежда», которое я никогда не осмелился бы написать с большой буквы, не сделай Вы это первым. Нет, еще не настало время опьянять себя электронными образами в ожидании конца. Нам еще многое нужно сделать вместе.

Карло Мария Мартини

Когда начинается человеческая жизнь?

Уважаемый Карло Мария Мартини!

Согласно расписанию, на которое мы оба согласились, настало время продолжить нашу беседу. Цель нашего обмена письмами — найти точки соприкосновения между светскими людьми и католиками (напоминаю читателям, что Вы выступаете здесь как верующий и культурный человек, а не как князь Церкви в кардинальском одеянии). Однако я спрашиваю себя, стоит ли ограничивать разговор лишь тем, что у нас общего. Стоит ли спрашивать друг друга, что мы думаем, например, о смертной казни или о геноциде, лишь чтобы обнаружить, что в этих вопросах и связанных с ними ценностных концепциях мы совершенно друг с другом согласны? Чтобы диалог получился действительно диалогом, стоит заняться вопросами, по которым согласия между нами нет. Однако здесь подойдет не всякий вопрос. Светский человек, например, не верит в Духа Святого, а католик, разумеется, верит, — но это вопрос не недостатка понимания, а лишь взаимного уважения к убеждениям другого. Решающий момент наступает, когда из несогласия рождаются конфликт и непонимание, находящее свое выражение в политических и социальных событиях.

Один из таких конфликтов — это движение «Права на жизнь» против законности абортов.

Рассматривая проблему такого масштаба, требуется выложить все карты на стол и избегать всякой двусмысленности. Тот, кто задает вопрос, должен осветить свою позицию столь же ясно, как ждет того же от оппонента.

Итак, вот первое пояснение: со мной никогда не случилось, чтобы женщина, беременная от меня, пришла ко мне с вопросом, делать ли ей аборт, или старалась получить от меня согласие на аборт. Если бы такое случилось, я бы использовал все средства, чтобы убедить ее любой ценой даровать жизнь новому существу. Рождение ребенка — удивительное событие, чудо природы, от которого нельзя отказываться. Однако я не чувствую за собой права навязывать свою этическую позицию (а также эмоциональное расположение и интеллектуальное убеждение) другим. Полагаю, бывают ужасные ситуации, о которых мы с Вами мало что знаем (вот почему я воздержусь от гипотетических примеров), когда женщина вправе самостоятельно решить судьбу своего тела, своих чувств, своего будущего.

Однако есть люди, взывающие к праву на жизнь. Если мы, говорят они, не позволяем одному убивать другого или даже себя (я бы не хотел вступать здесь в дискуссию о самозащите), то почему позволяем прерывать течение уже начавшейся жизни?

Так мы подходим к моему второму пояснению: неуместно с моей стороны было бы просить Вас выражать мнение церковнослужителя или повторять учение Церкви. Вместо этого я бы хотел услышать Ваши собственные размышления, связанные с нынешним учением об этом предмете. Когда взвигается знамя Жизни, оно не может не трогать души — особенно неверующих, как бы «благочестивы» ни были они в атеизме, ибо для тех, кто не верит ни во что сверхъестественное, идея Жизни, чувство Жизни остается единственной ценностью, единственным возможным источником этической системы. Однако не существует более тонкой, ускользающей или, как выражаются современные логики, «размытой» концепции, чем

эта. Еще древние греки знали, что жизнь познается по проявлениям не только «разумной души», но и души «чувственной» и даже «растительной». Да и в наше время существуют экологи-радикалы, верящие, что Мать-Земля со всеми своими горами и вулканами обладает собственной жизнью, и утверждающие, что человеческая раса должна исчезнуть, чтобы выжила планета. Существуют вегетарианцы, которые приносят в жертву растительную жизнь, чтобы сохранить жизнь животным, и восточные аскеты, которые прикрывают рты, чтобы не проглотить и тем не убить какой-нибудь невидимый микроорганизм.

На недавней конференции африканский антрополог Харрис Мемель-Фоте заметил, что западный мир отличается *космофагическим* отношением к миру (прекрасный термин: нам всегда хотелось пожрать вселенную!). Теперь же мы должны открыть для себя (а некоторые сообщества уже открыли) путь *договора*: человечество берет у природы то, что нужно ему для жизни, но не делает того, что угрожает жизни самой природы. Разумеется, у такого «договора» еще нет строгих правил: правила можно выработать только на практике. И я полагаю, что все мы, за исключением некоторых экстремистов, вполне способны *договориться* (чаще на эмоциональном уровне, чем на интеллектуальном) о границах уважения к жизни.

Большинство из нас пришли бы в ужас от мысли самим зарезать поросенка, однако преспокойно едят ветчину. Я никогда не раздавлю гусеницу в парке, но, когда дело доходит до комаров, я безжалостен. Я делаю различие между пчелами и осами (те и другие опасны, но в первых я нахожу достоинства, которых не вижу во вторых). Вы, пожалуй, возразите, что, хотя к жизни животных и растений мы можем относиться по-разному, каса-

тельно человеческой жизни двух мнений быть не может. Однако здесь есть проблема, на протяжении долгих веков волновавшая богословов и философов. Если вдруг какая-нибудь специально обученная или генетически «подправленная» обезьяна начнет печатать на компьютере разумные фразы, вступать в диалог, проявлять привязанность, память, решать математические задачи, демонстрировать понимание логических принципов отождествления и восприятия Другого, — должны ли мы считать ее человеком? Дать ли ей гражданские права? Она ведь умеет думать, умеет любить! Однако не всех, кто умеет любить, мы называем людьми; животных мы убиваем, хотя и знаем, что самка «любит» своих детенышей.

Когда начинается человеческая жизнь? Существуют ли (в наше время, — о спартанских обычаях мы не говорим) неверующие, считающие, что человек становится человеком лишь после того, как человеческое общество примет его в свою среду, научит языку и словесному мышлению (согласно св. Фоме Аквинскому, эти внешние признаки указывают на наличие рассудка — одной из определяющих сторон человеческой природы), и способные убить младенца потому, что он, на их взгляд, всего лишь «заготовка для человека»? Думаю, нет. Всякий понимает, что новорожденный, еще привязанный пуповиной к материнскому чреву, — уже человек. Но как далеко можно идти дальше? Если жизнь и человеческая природа существуют уже в семени (и даже в генетическом наборе), выходит, что потеря семени — такое же преступление, как и человекоубийство? Благосклонный исповедник подростка, обуреваемого искушениями плоти, такого не скажет; не говорит такого и Писание. Грех Каина в Книге Бытия наказуется исключительным Божественным проклятием, а грех Онана приносит смерть от естествен-

ных причин за то, что он пренебрег своим долгом зародить жизнь. С другой стороны, — и Вам это известно лучше, чем мне, — Церковь отвергла Тертуллианово учение традуционизма, согласно которому душа (а с ней и первородный грех) передается через семя. Святой Августин пытался возродить эту идею в форме *духовного* традуционизма, однако постепенно восторжествовал креационизм, согласно которому, Бог влагает душу в зародыш непосредственно в момент зачатия.

Святой Фома, пытаюсь объяснить, как и почему это происходит, использовал необыкновенно тонкие концепции. Отсюда ведет начало долгий разговор о том, как зародыш проходит растительную и чувственную стадии и лишь после этого становится готов воспринять разумную душу (я только что перечитал восхитительные рассуждения об этом предмете в «Сумме» и «Против язычников»). Не стану вдаваться в долгие дебаты о том, на какой же стадии беременности происходит «очеловечивание» (тем более, что я, честно говоря, не знаю, до какой степени современное богословие готово рассматривать эту проблему в аристотелевских терминах потенциальности и актуальности). Хочу лишь заметить, что в самой сердцевине христианского богословия лежит порог (тонкий, как бумага), за которым простая возможность, зачаток жизни — жизни, привязанной к материнскому телу, полной стремления к свету, как семя, погребенное глубоко в земле, стремится прорасти, — в какой-то миг вдруг начинает рассматриваться как *разумное животное, смертный*. Неверующие сталкиваются с той же проблемой: как и когда из *возможности человека* получается человек? Я не биолог (как и не богослов) и не чувствую себя в силах строить предположения о том, где лежит этот порог, да и существует ли он вообще. И математическая теория ката-

строф не скажет нам, есть ли здесь переломный пункт, пункт спонтанного взрыва. Быть может, мы обречены знать лишь одно: существует процесс, заканчивающийся чудом — появлением на свет ребенка. Мы не можем определить, до какого момента мы вправе вмешиваться в этот процесс, а когда это право теряем, и не можем об этом спорить. Итак, поскольку вынести решение невозможно, мать должна сама решать, идти ли ей на риск, — решать перед Богом или перед судом собственной совести и человечности.

Как я уже говорил, я не жду от Вас повторения прописных истин. Мне хотелось бы услышать Ваши комментарии к страстному богословскому спору, длящемуся уже столетия, о том, с какого момента мы можем считать себя частью человеческого сообщества. В наше время, когда богословие равняется уже не на аристотелеву физику, а на определения (или, точнее, неопределенности) современной экспериментальной науки, — что говорит оно об этом? Вы понимаете, что этот вопрос затрагивает не только аборты: он касается и таких злободневных проблем, как вопросы биоэтики и генетической инженерии, о которых сейчас спорят все, верующие и неверующие. Насколько современный богослов разделяет идеи классического креационизма?

Вопросы о том, что такое жизнь и где она начинается, касаются каждого из нас. И, поверьте, для меня эти вопросы тяжелы — морально, интеллектуально и эмоционально — не менее, чем для Вас.

Умберто Эко

Когда начинается человеческая жизнь?

Уважаемый Умберто Эко!

Свое письмо Вы открыли справедливым замечанием о том, что цель нашего обмена посланиями — найти общую почву для дискуссии между светскими людьми и католиками и поднять вопросы, по которым согласия нет, — прежде всего такие, глубинное непонимание которых ведет к политическим и социальным конфликтам. Согласен я и с тем, что, пока нам хватает смелости разоблачать обыденные заблуждения, ведущие к серьезному недопониманию, нам легче приблизиться к настоящим трудностям. Говоря об этих насущных вопросах, надо позволить себе искренность, страсть и неподдельное чувство. Вот почему я благодарен Вам за то «пояснение», которое сделали Вы, говоря о Жизни: рождение ребенка есть «удивительное событие, чудо природы, от которого нельзя отказываться».

Начав с этого, мы понимаем, что вопрос о Жизни (сейчас я приму Ваше написание с большой буквы), несомненно, централен в наших спорах, особенно в споре о том, должна ли женщина иметь законное право прервать беременность. Но здесь также лежит и первый источник путаницы. Одно дело — говорить о человеческой жизни и защищать человеческую жизнь с этической точки зрения, и совсем другое — спрашивать, каким именно образом может закон защитить эти ценности в нынешней общественно-политической ситуации. Дальнейшая путаница происходит от того, что Вы называете «знаменем Жизни», которое «не может не трогать души». Полагаю, Вы

согласитесь, что знамя символизирует некую значительную общую идею, однако не может дать ответа на сложные вопросы, из-за которых и разгораются ценностные конфликты. Помню, как мальчиком, гуляя у границы в долине Аоста, я вдруг спросил себя, где же пролегает граница между двумя государствами. Мне казалось, что точно определить границу не в силах человеческих. Однако государства существовали, и границы их были вполне определены.

Третий источник непонимания — это, как мне кажется, смешение широкого, «аналогического» (как говорили схоласты, — если Вы недавно перечитывали «Сумму» и «Против язычников», то цитировать Вам схоластов я могу безо всякого смущения) значения термина «Жизнь» с узким и ограниченным значением термина «человеческая жизнь». Первый смысл охватывает все живое на земле, над землей и под землей и даже саму «Мать-Землю» с ее дыханием, плодородием, дрожью землетрясений. В Амвросиевом гимне, исполняющемся в Милане в ночь на четверг, говорится, согласно с книгой Бытия:

На четвертый день все живое

Ты, Боже, вывел из первобытных вод:

Гадов, и рыб морских,

И птиц, кружащих в воздухе.

Но широкое понятие «Жизни вообще», со всеми культурными и даже религиозными вопросами, которые оно пробуждает, мы сейчас оставим в стороне. Наш разговор — о более узком понятии «человеческой жизни».

Но и здесь требуется кое-что прояснить. Многие полагают — и даже пишут, — что для католика челове-

ская жизнь является высшей ценностью. Это по меньшей мере неточно и не согласуется с тем, что говорит нам Евангелие: «Не бойтесь убивающих тело, но душу не могущих убить» (Мф 10:28). Жизнь, обладающая высшей ценностью, в Евангелии — не физическая и не психическая (для них в Писании используются термины *bios* и *psyche*), но Божественная жизнь (*zoe*), сообщенная человеку. В Новом Завете эти три термина строго различаются, и первые два подчинены третьему: «Тот, кто любит свою душу [*psyche*], потеряет ее, а кто ненавидит душу свою [*psyche*] в мире сем, сохранит ее для жизни вечной [*zoe*]» (Ин 12:25). Итак, говоря «Жизнь» с большой буквы, мы должны прежде всего и более всего иметь в виду ту Жизнь-Бытие, которая есть Сам Бог. Именно в таком смысле название «Жизнь» применял к Себе Иисус Христос: «Я есмь путь, и истина, и жизнь» (Ин 14:6) — жизнь, к причастию которой призван каждый из нас. Высшая ценность в нашем мире — человек, живущий жизнью во Господе.

Этим объясняется, почему христиане так ценят физическую жизнь — жизнь человека, призванного к участию в жизни Божественной. Для христиан уважение к человеческой жизни с самых первых ее проявлений — не расплывчатая сентиментальность (не «эмоциональное расположение» и «интеллектуальное убеждение», о котором говорили Вы), но, скорее, осознание некоей особой ответственности, понимание, что достоинство вот этого человека определяется не моей доброй волей, не гуманными чувствами, а призывом Бога. Речь идет не обо «мне», не о «моем», даже не о том, что «во мне», а о том, что больше меня.

Но как соотносится с божественным благоволением конкретный вопрос: откуда начинается человеческая

жизнь? Вы верно заметили: «Всякий понимает, что новорожденный, еще привязанный пуповиной к материнскому чреву, — уже человек». Но «как далеко можно идти дальше»? Где лежит «порог» жизни? Вы были правы, и припомнив тонкие рассуждения Фомы о различных стадиях развития жизни. Я не философ и не биолог и не хотел бы вторгаться в подобные вопросы. Но всем известно, что теперь мы лучше понимаем динамику развития человека, знаем о роли генов, можем определить — хотя бы в теории — момент зарождения нового существа. Оно появляется в миг зачатия. Под «новым» я разумею нечто отличное от тех двух элементов, что, слившись, сформировали его. Отсюда начинается процесс развития, завершающийся рождением ребенка — «удивительным событием, чудом природы, от которого нельзя отказываться». Ребенок существует с момента зачатия — и все это время остается собой.

За этими научными и философскими рассуждениями лежит простой факт: кем и каким бы ни было это крохотное существо, ему открыта великая судьба, — Сам Господь призывает его по имени, — и, следовательно, с самого начала оно заслуживает величайшего уважения. Мне не хотелось бы сейчас повторять известные аргументы борцов с абортами: боюсь, они могут прозвучать безлично или высокомерно. Мы говорим об истинной ответственности по отношению к тому, кто явился на свет благодаря великой любви. Он призван, его любят, — значит, у него есть свое лицо, к нему стоит проявлять внимание и привязанность. Любое насилие над этой нуждой в привязанности и внимании может привести только к конфликту, болезненному душевному расколу, глубокому страданию. Мы верим: нужно сделать все возможное, чтобы избежать этого конфликта и раскола. Такие раны

залечиваются с величайшим трудом, — если вообще залечиваются. И больше всех пострадает сама женщина: ведь ей было доверено это хрупкое и драгоценнейшее в мире существо, и на душе у нее останутся глубочайшие шрамы.

Но вслед за вопросом личной этики встает вопрос общественный: как помочь людям, обществу вообще избежать этой беды? Как помочь тем, кто разрывается между давлением обстоятельств и зовом совести? Как убедить их от гибели?

В конце своего письма Вы говорите: «Вопросы о том, что такое жизнь и где она начинается, касаются каждого из нас». Я совершенно с Вами согласен и на первый вопрос — о том, что такое жизнь, — уже дал ответ. «Когда начинается человеческая жизнь» — для нас загадка и, возможно, останется загадкой навсегда. Но главное здесь — не «когда», а «что». Явление величайшей ценности требует величайшего уважения. И, сколь бы малым и незначительным не представлялось нам начало новой жизни, мы не вправе легкомысленно его недооценивать.

Но остается один вопрос. Я подчеркнул, что, по Новому Завету, уважения достойна не физическая жизнь сама по себе, а жизнь, причастная Богу. Как объяснить это учение в понятиях, ясных и неверующему? Первый ответ я нашел в Ваших словах, описывающих благоговение и трепет, которые испытывает всякий при мысли о человеческой жизни и судьбе. Есть великолепная метафора, описывающая в светских терминах чувство, общее для католиков и людей безрелигиозных, — метафора «лица». Вспомните проникновенные слова Левинаса о «неопровержимом мгновении». Но в заключение я, пожалуй,

процитирую другого автора — Итало Манчини, одну из его последних книг — *Tornino a volti* [«Назад к лицам»]: «Жизнь в мире, любовь к миру, освящение мира — всем этим мы обязаны не какой-то безличной теории бытия, не историческим фактам, не природным явлениям, не существованию каких-то трансцендентных центров „инаковости“, — нет, только лицам: лицам, в которые мы смотрим, которые чтим, которые любим всем сердцем».

Карло Мария Мартини

Мужчины и женщины в Церкви

Уважаемый Карло Мария Мартини!

Настало время нам продолжить беседу. Должен признаться, мне немного жаль, что редакторы всякий раз просят меня выступить первым: от этого я начинаю чувствовать себя придирой. Быть может, они пали жертвами банального клише, согласно которому философы — специалисты по формулировке вопросов, на которые не знают ответов, а у пастырей душ всегда на все находится правильный ответ. По счастью, в предыдущих своих письмах Вы показали, сколь сложны и напряженны могут быть размышления пастыря, разочаровав тех, кто, быть может, ожидал от Вас ответов оракула.

Прежде чем задать вопрос, на который у меня нет ответа, я хотел бы сделать несколько предварительных замечаний. Когда авторитет в области религии говорит о принципах естественной этики, человеку светскому следует сознавать, что, согласен он или нет, у него нет причин подвергать сомнению право авторитета делать подобные заявления, — даже если в них критикуется образ жизни неверующего. Светские люди вправе оспаривать позицию религиозного авторитета лишь тогда, когда в ней чувствуется стремление заставить неверующих (или исповедующих иную веру) нарушать заповеди их веры или законы государства или же воспретить им такое поведение, которое заповедями их веры или государственными законами дозволяется.

Я не утверждаю, что существует обратное право. Светский человек не вправе критиковать образ жизни ве-

рующего, — если, опять-таки, он не вступает в противоречие с законами государства (например, запрет на переливание крови ребенку) и не ущемляет прав инаковерующих. Религиозный взгляд всегда предлагает некий идеал жизни, светский же человек считает выбор идеалов личным делом каждого, — до тех пор, пока твой выбор не угрожает свободному выбору остальных.

Полагаю, никто не вправе судить об обязательствах, которые накладывают на своих последователей различные религии. У меня нет права возмущаться тем, что ислам запрещает употребление алкоголя: если я с этим не согласен, я не стану мусульманином, — только и всего. Не знаю, почему светских людей так возмущает, что Католическая церковь запрещает разводы. Если хочешь быть католиком, не разводись. Если хочешь разводиться, будь протестантом. Возмущаться ты можешь только в одном случае: если ты не католик, но Церковь не дает тебе развестись. Признаюсь, меня немало изумляют гомосексуалисты, рвущиеся в Церковь, и священники, домогающиеся отмены целибата. Я снимаю обувь, входя в мечеть, а, находясь в Иерусалиме, принимаю как должное, что в субботу в некоторых зданиях лифты работают автоматически и останавливаются на каждом этаже. Если мне хочется непременно остаться в ботинках и самому нажимать на кнопки, я иду куда-нибудь еще. Бывают приемы (вполне светские), на которые положено являться в смокинге, и только мне решать, что для меня важнее — необходимость пойти на прием или отвращение к смокингу. Возможно, я решу не стеснять свою свободу этим мерзким одеянием — и останусь дома.

Вот почему, если священники какого-либо диоцеза объявят, что в вопросах, не касающихся основ вероучения (таких, как целибат), право решения принадлежит не

папе, а простым членам общины, и начнут собирать подписи в свою защиту, я не стану подписываться под их петицией. Не потому, чтобы этот вопрос меня не интересовал: просто я — не член общины и не имею права совать нос в чисто церковные дела.

После всего сказанного нетрудно понять, что человеку светскому, пытающемуся понять, почему Церковь одобряет или осуждает то или другое, нелегко приходится. Если я приглашаю на ужин иудея-ортодокса (среди моих американских коллег — преподавателей философии языка — таковых немало), то из вежливости заранее интересуюсь, что он хотел бы видеть на столе. Однако это не мешает мне расспрашивать его о кошерной кухне: мне ведь хочется понять, почему он отказывается от еды, которую, по моим понятиям, можно есть даже раввину. Так что, мне кажется, светский человек имеет право спросить у папы, почему Церковь против контроля рождаемости, против абортов, против гомосексуализма. Признаю, ответ папы, — по крайней мере, в части строгого истолкования *Crescite et multiplicamini* [плодитесь и размножайтесь], — имеет смысл. Я мог бы написать статью и предложить альтернативное толкование, — но, пока Церковь не согласится с моей интерпретацией, стило схолиаста остается в ее руке.

Отсюда и мой вопрос. Видите ли, мне так и не удалось найти в церковном учении убедительных аргументов против рукоположения в священники женщин. Повторю: я уважаю ваше право самим решать столь деликатные вопросы. Будь я женщиной и мечтай любой ценой стать священницей, я бы не выкручивал руки папе, а попросту присоединился бы к культу Изиды. Но, как интеллектуал

и (давний) читатель Священного Писания, я мучаюсь по этому поводу сомнениями и хочу их разрешить.

В Писании я оснований не вижу. Из чтения не только Книги Левит, но и Исх 29 и 30 я почерпнул, что священство было доверено Аарону и его сыновьям, но не их женам (можно даже добавить, как Павел в Послании к Евреям, дано по чину не Аарона, а Мелхиседека, первого библейского священника [см. Быт 14], — впрочем, к нашей теме это не относится).

Но, будь я протестантским фундаменталистом, мне бы пришлось сказать вместе с Книгой Левит, что священники «не должны брить ни волосы, ни бороду». А, дочитав до Иезекииля 44:20, я был бы поражен безмерно, ибо, согласно Иезекиилю, священники должны ходить с короткими волосами. Более того: согласно обоим текстам, священнику не следует приближаться к мертвому телу. Кроме того, как порядочный фундаменталист, я ожидал бы от священника (в том числе и от католического патера) буквального следования как Книге Левит, предписывающей священникам брать жен, так и Иезекиилю, согласно которому, священник может жениться только на девственнице или на вдове другого священника.

Даже верующий согласится, что библейские авторы очень зависели от распространенных в их культуре обычаев, традиций и способа мышления. Если бы Иисус Навин воскликнул: «Остановись, Земля!», — или: «Закон всемирного тяготения, прекрати свое действие!», — его сочли бы сумасшедшим. Иисус, принимая во внимание политическую ситуацию в Средиземноморье, считал необходимым платить подати кесарю. Однако это не значит, что и в наше время европейцы обязаны выплачивать

налоги нынешним потомкам Габсбургов, и если какой-нибудь фундаменталист, ориентируясь на Писание, начнет призывать к уплате подобного налога, любой нормальный священник (надеюсь) пошлет его ко всем чертям. Девятая заповедь запрещает желать жену ближнего своего, однако Церковь никогда не сомневалась, что трактовать эту заповедь следует не буквально, а расширительно, и желать мужа ближней своей тоже не стоит.

Даже для верующего очевидно, что, решив воплотиться в Палестине известной эпохи, Бог — Второе Лицо Святой Троицы — просто вынужден был воплотиться как мужчина, иначе Его никто не стал бы слушать. Думаю, Вы не станете спорить, что если бы по непостижимому божественному замыслу Христос воплотился в Японии, он освятил бы не хлеб и вино, а рис и сакэ, но таинство евхаристии было бы таким же таинством, как сейчас. Если бы Христос воплотился несколькими столетиями позже, когда пользовались популярностью монтанистские пророчицы вроде Присциллы и Максимиаллы, возможно, он воплотился бы в теле женщины, — скорее всего, в Римской империи, где большим уважением пользовались девственницы-весталки. Отрицать это значит объявлять женщину нечистым существом: некоторые общества в некоторые периоды истории так и полагали, но нынешний понтифик, разумеется, этого мнения не разделяет.

Можно вспомнить также о «символическом» доводе против женского священства: всякий священник — образ Первосвященника-Христа, а Христос был мужчиной. Чтобы сохранить символ, священство должно оставаться чисто мужским. Но должно ли Искупление следовать канонам иконографии или иконологии?

Христос, без сомнения, умер за женщин, как и за мужчин. Более того, мы знаем, что Он, в противность тогдашним обычаям, именно женщин-последовательниц особенно приблизил к Себе и даровал им высочайшие привилегии. Мы помним, что единственное человеческое существо, рожденное без первородного греха, было женщиной^[1]; что именно женщинам Христос впервые явился после Воскресения. Неужели же все это — не ясные свидетельства, что Он, бросая вызов законам того времени (разумеется, насколько позволял здравый смысл), хотел указать на равенство полов — если не перед законом и обычаями, то, по крайней мере, перед Исккупителем? Поверьте, я не осмеливаюсь даже затрагивать самый сложный вопрос о том, является ли Элохим в начале Книги Бытия единственным числом или множественным и указывает ли это слово грамматически на то, что Бог имеет пол (слова Иоанна Павла I о Боге как Матери я считаю только фигурой речи).

Но символический аргумент меня не удовлетворяет. Не убеждает и архаическое мнение, что в определенные периоды женщина источает из себя нечистоты (даже если такой взгляд и был принят в прошлом, не понимаю, почему менструирующая женщина или роженица более нечиста, чем священник со СПИДом).

Запутавшись вот так в вероучительных вопросах, я обращаюсь к единственному человеку, которому доверяю, — к Фоме Аквинскому. Фома был не только *doctor angelicus*, — еще это был человек замечательного здравого смысла, а с вопросом о том, почему священство — исключительно мужская прерогатива, ему приходилось

¹ Имеется в виду Дева Мария, по учению Католической церкви, рожденная без первородного греха. — *Прим. пер.*

сталкиваться не раз. Ограничим нашу дискуссию «Суммой богословия»: в II, 11, 2 он разбирает именно этот вопрос, споря с мнением Павла (ведь и святые не непогрешимы), согласно которому женщина в церкви не смеет возвышать голос и учить. Но в Притчах Фома находит: *Unigenitus fui coram matrem meam, ea docebat me* [Я был единственным сыном у матери моей, и она учила меня]. Что же он из этого выводит? В согласии с культурой своего времени (да и как он мог бы это отрицать?), Фома заявляет, что женский пол не обладает совершенной мудростью и должен находиться в подчинении у мужского.

В III, 31, 4 Фома задается вопросом, могла ли субстанция тела Христова быть взята от женского тела (как Вы знаете, гностические теории, распространенные в то время, предполагали, что Христос прошел сквозь тело Марии, как вода сквозь трубу, не прикасаясь к ней, не соприкоснувшись с *immunditia*, физиологически неизбежными при родах). Фома напоминает нам, что, если уж Христос стал человеком, *convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet* [наиболее естественно для Него было воспринять плоть от женщины], поскольку, как говорит Августин, «освобождение человека распространяется на оба пола». И все же, не в силах оторваться от культурного контекста эпохи, он добавляет, что Христос *должен был* воплотиться мужчиной, поскольку мужской пол благороднее женского.

Однако Фома способен видеть глубже этого неизбежного контекста. Он не отрицает, что мужчины превосходят женщин, что они более способны к мудрости, однако снова и снова предпринимает попытки объяснить, почему женщины получают дар пророчества и почему пастырство душ доверено аббатиссам, — и приходит к реше-

нию разумному и элегантному. Однако и это его не удовлетворяет, и с обычной своей настойчивостью он спрашивает (притворяясь не помнящим, что уже разобрал этот вопрос в I, 99, 2): если мужской пол лучше, зачем же в первобытном состоянии, до первородного греха, Бог создал также и женщину? Его ответ: в первобытном состоянии необходимы были и мужчина, и женщина — не для нужд размножения, ибо в то время человек был бессмертен и разнополость не была необходимым условием выживания, но потому, что «для души полов не существует» (см. *Supplementum* 39, 1, на который Фома ссылается и в других местах, хотя этот текст ему не принадлежит). Для Фомы пол — случайный признак, возникающий на последних стадиях внутриутробного развития. Правильно и необходимо было создать два пола (об этом Фома говорит подробнее в III, 4, в «Ответе»). Собственно происхождение человечества с полом не связано: первый человек не был рожден ни от мужчины, ни от женщины, Ева родилась от мужчины без помощи женщины, а Христос — от женщины без участия мужчины. Однако все прочие люди рождаются от мужчины и женщины. Таково общее правило, — если не считать перечисленных знаменательных исключений, — и таков Божественный замысел.

В III, 67, 4 Фома спрашивает, может ли женщина крестить, и легко отмахивается возражения, выдвигаемые традицией. Крещение совершает Христос, но (здесь Фома ссылается на Павла в Кол 3:11, хотя та же мысль более ясно выражена в Гал 3:28) *in Christo non est masculus neque femina* [во Христе нет ни мужского пола, ни женского], и если мужчина может крестить, значит, может и женщина. Далее он прибавляет (вот сила господствующего мнения!), что *caput mulieris est vir* [муж есть глава

жены], так что женщина не должна совершать крещение, если рядом есть мужчины. Однако в своем *ad primum* Фома проводит четкое различие между «непозволением» (согласно обычаю) и «невозможностью»: по обычаю женщине крестить не дозволяется, однако право такое она имеет. А в *ad tertium* он проясняет, что, хотя на плотском уровне женщина представляет пассивное начало, а мужчина — активное, на духовном уровне это иерархическое деление не имеет силы, ибо и мужчины, и женщины действуют во Христе.

Тем не менее, в *Supplementum* 39, 1 (который, напоминаю, не принадлежит его перу) Фома прямо ставит вопрос, может ли женщина стать священницей. В ответ он возвращается к символическому аргументу. Таинство — знак, и действительность его зависит не только от самой «вещи», но и от «знака вещи». Поскольку женщины живут в подчинении у мужчин и не обладают ни независимостью, ни достоинством, на женщину не следует возлагать обязанности священства.

В ответе на вопрос, точной формулировки которого я не помню, Фома использует также аргумент *propter libidinem* [вследствие похоти]: иными словами, если священник — женщина, ее паства (мужчины!) может ее возжелать. Но ведь среди паствы священника есть и женщины: что, если какая-нибудь молоденькая девушка взволнуется греховными помыслами при виде красивого священника? (Вспомните рассуждение Стендаля в «Пармской обители», посвященное неудовлетворенной страсти, какую возбуждали проповеди Фабрицио дель Донго.) В истории Болонского университета упоминается некая Новелла д'Андреа, в XIV столетии преподававшая на кафедре: ее обязали читать лекции под вуалью, чтобы не отвлекать студентов своей красотой. Мне хотелось бы

верить, что эта Новелла не была роковой соблазнительницей, — просто ее ученикам не доставало дисциплины. Так или иначе, мы видим, что к преподаванию женщины допускались, — однако были отлучены от *gratia sermonis*.

Короче говоря, по моему впечатлению, даже Фома не мог объяснить, почему же священство принадлежит исключительно мужчинам, пока не признал (и не мог не признать, если вспомнить, в какое время он жил), что мужчины превышают женщин умом и достоинством. Однако, насколько мне известно, теперь Церковь такого мнения не придерживается. Такая позиция скорее свойственна китайскому обществу, где, как мы недавно с ужасом узнали, предписывается убивать новорожденных девочек, чтобы «освободить место» для мальчиков.

Итак, вот мой вопрос: какие вероучительные причины не позволяют женщинам становиться священниками? Если причина этого чисто историческая, связанная с символическим восприятием и привычкой паствы к священникам-мужчинам, то, разумеется, нет смысла торопить Церковь: такие дела спешки не любят (хотя, конечно, хотелось бы разобраться с этим вопросом до Второго пришествия).

Для меня эта проблема, разумеется, не имеет никакого личного значения. Мне просто любопытно. Но, возможно, «на другой половине Небес» (как говорят китайцы) есть люди, для которых этот вопрос в самом деле очень важен.

Умберто Эко

Церковь не исполняет ожиданий — она воплощает таинства

Уважаемый Умберто Эко!

Да, начинать диалог снова выпало Вам. Не думаю, что это решение издателей имеет под собой какие-то идеологические причины, — скорее, соображения чисто практические. Почти весь сентябрь я провел в разъездах, и, возможно, с Вами было просто легче связаться. Впрочем, я тоже подготовил для Вас вопрос, но придержу его до следующего раза. На этот вопрос у меня нет ответа: тут бесполезны даже способности «оракула», которые, по Вашему замечанию, столь часто приписываются служителям Церкви. Вещать, подобно оракулам, умеют в лучшем случае пророки, — но пророк в наше время, увы, редкая птица.

Мой вопрос к Вам связан с основаниями этики неверующего. Очень хотелось бы думать, что люди мира сего действуют согласно четким моральным критериям. И я убежден, что многие поступают достойно, — по крайней мере, в определенных обстоятельствах, — не имея религиозных оснований, на которые могли бы опереться. Однако не могу понять, по каким же критериям они судят свои поступки.

Но сейчас отложу свои вопрошания и приберегу их для следующего письма, — если мне выпадет писать первым. Перейдем к предложенной Вами «горячей теме» — женщинам в клире. Вы пишете, что, как человек светский, уважаете мнение религии по вопросам естествен-

ной этики, но лишь до тех пор, пока верующие не навязывают своих принципов неверующим или последователям иной веры. Здесь я с Вами полностью согласен. Всякое навязывание принципов или определенного стиля жизни несогласным — насилие над свободой совести. Я даже пойду дальше и заявлю: если такие притеснения имели место в прошлом, в иных культурных условиях и по причинам, ныне неактуальным, Церковь должна принести за это извинения.

Именно такую мужественную позицию занял папа Иоанн Павел II в своем послании 2000 года под заглавием «Приближение третьего тысячелетия», где он пишет: «Еще одна болезненная глава в истории Церкви, о которой ее чада не могут думать без сожаления, — то, что в прошлом, особенно в определенные столетия, Церковь ставила на службу истины методы нетерпимости и даже насилия... Несомненно, чтобы судить об истории, следует принимать во внимание культурные особенности эпохи... Но никакие обстоятельства не освобождают Церковь от обязательства сожалеть о слабости многих своих сынов... Эти печальные моменты прошлого дают нам урок на будущее. Всякому христианину следует строго придерживаться золотого правила, установленного Церковным судом (*Dignitatis humanae* 1): «Истина не навязывает себя при помощи каких-либо средств, кроме самой истины, захватывающей разум одновременно своей кротостью и силой» (№ 35).

Однако мне хотелось бы сделать важное уточнение по поводу Ваших слов о «законах государства». Против общего принципа, по которому религиозная община должна действовать в согласии с законами государства, я не возражаю. И напротив: общество неверующих не вправе критиковать и порицать стиль жизни верующего

до тех пор, пока он остается в рамках законов. Однако, мне кажется (и, думаю, Вы с этим согласитесь), нельзя говорить о «законах государства» так, словно они вечны и нерушимы. Законы отражают коллективное сознание большинства граждан, а это коллективное сознание можно изменить путем свободного обмена мнениями и альтернативными предложениями. Поэтому очевидно, что политические движения и даже религиозные организации вправе демократическим путем влиять на общество для изменения законов, несогласных, по их мнению, с этическими принципами, хотя и вытекающими из их веры, но достойными и полезными для всех граждан в целом. Сложные правила демократической игры предполагают обмен мнениями и верованиями в надежде, что такой обмен разовьет коллективное моральное сознание — основу упорядоченного сосуществования.

Вот почему я готов обсуждать с Вами «горячую тему» — неприятие Католической церковью женского священства. Вы корректно поставили вопрос — вопрос рационально мыслящего неверующего, желающего понять, почему Церковь одобряет или не одобряет то или другое, — хотя в данном случае мы имеем дело не с этической, а с богословской проблемой. Итак, попытаемся разобраться, почему Католическая церковь вместе с Восточными церквями, — иными словами, все церкви, претендующие на непрерывную двухтысячелетнюю историю, — до сих пор придерживаются особой культурной традиции, согласно которой женщина не допускается к священству.

Вы пишете, что, хотя и уважаете право Церкви решать столь деликатную проблему, не можете найти для такого запрета убедительных оснований. Вы исследовали толкования Писания, так называемые «богословские» причины, причины символические и так далее — вплоть

до «биологических», даже разобрали по косточкам несколько отрывков из св. Фомы, — но, судя по всему, даже он, «человек замечательного здравого смысла», не в силах найти убедительного объяснения.

Рассмотрим же внимательно каждый из этих пунктов, стараясь, впрочем, не углубляться в высокие материи — не потому, что я их не люблю или считаю это излишним, а просто, чтобы не растерять читателей. Я не уверен, что те из них, кто не слишком знаком с Писанием (а с творениями св. Фомы — еще меньше), без труда следили за Вашей мыслью в прошлом письме. Но я рад, что Вы ссылаетесь на эти тексты: во-первых, потому что с ними знакомы, во-вторых, потому что, надеюсь, наш разговор побудит некоторых любопытных читателей хотя бы заглянуть в эти книги.

Начнем с Писания. Прежде всего Вы выдвигаете общий герменевтический принцип, согласно которому тексты следует толковать не буквально, по-фундаменталистски, но сообразуясь со временем и обстоятельствами, в которых они были написаны. С этим принципом я совершенно согласен и полагаю, что крайности фундаментализма могут завести только в тупик. Однако не соглашусь с Вашим предположением, что процитированные Вами законы о волосах и бороде священника заставят фундаменталиста усомниться в своей позиции.

Вы упоминаете Иезекииля 44:20 и Книгу Левит (полагаю, Вы ссылаетесь на Лев 19:27–28 и 21:5, см. также Втор 14:1), чтобы показать, что буквальное понимание текста ведет к противоречию: в Книге Левит — нестриженные волосы и борода, у Иезекииля — короткая стрижка. Я (как и многие другие истолкователи) полагаю, что в этом случае, приведенном Вами для примера, Иезекииль

Книге Левит не противоречит. Последняя запрещает определенные ритуалы оплакивания покойника, по-видимому, языческого происхождения (21:5 следовало бы перевести так: «Не брейте голову, ни стороны бороды своей, и не наносите надрезы на тела свои», — и Иезекииль, по-видимому, имеет в виду ту же практику). Говорю я это не к тому, чтобы защитить фундаментализм или отрекламировать ту или иную прическу: хочу лишь показать, что не всегда легко определить, о чем в данном случае говорит Библия, и решить, относится ли тот или иной аргумент к обычаям эпохи или к вечным обязательствам народа Божьего.

Что же касается нашей нынешней темы, — те, кто ищут в Библии обоснований для разрешения женского священства, всегда сталкиваются с трудностями. Что я могу сказать об аргументах, которые можно назвать «богословскими», — например, о Вашем предположении, что, «если бы по непостижимому божественному замыслу Христос воплотился в Японии», мы теперь причащались бы рисом и сакэ? Богословие не изучает несбывшееся, не задается вопросами, «что было бы, если...». Оно имеет дело только с реальными историческими фактами, через которые нам открывается истина. Например, Иисус Христос избрал двенадцать апостолов: это не обсуждается, и именно на принципе апостолата строится вся дальнейшая организация Церкви. Это не значит, что мы стремимся найти априорные доводы, — скорее, принимаем тот факт, что Бог общается с нами через определенные исторические события, определяющие нашу теперешнюю жизнь.

Я согласен с Вами: «символический» довод, употребляемый до сего дня, действительно неубедителен. Вы верно заметили: Христос наделил своих последова-

тельниц высочайшими привилегиями и именно им первым явился после Воскресения. В противность законам своего времени, Христос ясно дал понять, что женский пол ничем не хуже мужского. Это факт, из которого Церкви еще предстоит извлечь полезные уроки, — не думаю, что мы уже осознали это послание Христа во всей его глубине. Что же до архаических аргументов «от биологии», — они, конечно, давно устарели.

В этом причина того, что даже святой Фома, великий богослов и человек потрясающего здравого смысла, однако не способный выйти за пределы научных концепций и интеллектуальных привычек своей эпохи, не смог представить аргументов, которые сохранили бы убедительность до сего дня. Не стану подробно разбирать Ваш тонкий анализ различных пассажей из «Суммы» — не потому, что мне это неинтересно, а потому что, опять-таки, боюсь запутать и утомить наших читателей. Так или иначе, Ваш анализ показывает, что св. Фома колебался между двумя противоположными принципами: он считал необходимым обосновать практику Церкви, но сам чувствовал, что доводы его не слишком убедительны. Принцип *sexus masculinus est nobilior quam feminus* [мужской пол благороднее женского] («Сумма» III, 31, 4, *ad primum*) стал камнем преткновения: с одной стороны, во времена Фомы он казался очевидным, с другой, явно противоречил тем привилегиям, которые даровали женщинам Христос и Церковь. Для нас этот принцип принадлежит прошлому, и никакие богословские заключения, выводимые из него, не имеют силы.

Но, спросите Вы, что же тогда препятствует нам возводить женщин в сан? Только одна вещь — очень простая и очень важная. Церковная практика, глубоко укорененная в традиции и не отклонявшаяся от нее на

протяжении всего своего двухтысячелетнего пути, связана не только с абстракциями и априорными рассуждениями, но и с тем, что заключает в себе тайну. То, что причины, которыми на протяжении веков объяснялся запрет на женское священство, давно утратили силу, но сама практика стоит нерушимо (вспомните нынешний кризис Англиканской церкви, вызванный нарушением этой практики), говорит нам: здесь нами руководит не обычный человеческий рассудок, но стремление Церкви не предавать искупительные события, положившие ей начало; здесь мы имеем дело не с рассуждением человеческим, но с волей Божьей.

Наш понтифик глубоко озабочен двумя важными следствиями этого. С одной стороны, роль и участие женщин как в общественной, так и в церковной жизни, несомненно, должна повышаться и дальше. С другой стороны, нам следует глубже, чем когда-либо, осознать природу священства и церковного служения. Позвольте мне процитировать очень важные слова из постановления II Ватиканского собора: «Наше понимание Откровения растет, — свой вклад в него вносят и размышления и исследования верующих, слагающих слова Откровения в сердце своем (см. Лк 2:19 и 2:51), и более глубокое опытное познание вещей духовных, и поучения тех, кто благодаря епископскому преемству получает силу истины. На протяжении столетий Церковь движется к восполнению Божественной истины, пока не будут познаны все слова Бога» (*Dei verbum* № 8).

Итак, Церковь признает, что еще не достигла полного понимания таинств, которыми живет и которые воплощает в себе. Однако она с уверенностью смотрит в будущее, где ждет ее исполнение — не человеческих желаний или ожиданий, но обетований Самого Бога. На этом

пути ей не следует отступать от практики или примера Иисуса Христа. Только оставшись всецело верной Ему, Церковь сможет достичь освобождения, которое, как напоминает нам св. Фома (цитируя св. Августина), *ut utroque sexu debuit apparere*. «Предустановлено было, чтобы Сын Божий восприял тело от женщины... и этим облагородилась вся человеческая природа. Вот почему говорит Августин: Освобождение человека должно проявиться в обоих полах» («Сумма богословия», III, 31, 4).

Карло Мария Мартини

Где неверующий находит просвещение?

Уважаемый Умберто Эко!

Теперь хочу поставить перед Вами вопрос, о котором я упоминал в прошлом письме. Это вопрос о базовых этических принципах неверующего в мире «постмодерна». Говоря конкретнее: на чем основывается его убежденность в своей моральной правоте, если, создавая свою этическую систему, он не может обращаться к метафизическим принципам, трансцендентным ценностям или даже категорическим императивам, распространяющимся на всю вселенную? Некоторые читатели жалуются, что наши беседы трудны для понимания, так что сформулирую еще проще: что руководит человеком нецерковным, который не признает личного Бога, не взывает к Абсолюту — и тем не менее выдвигает и исповедует некие моральные принципы, ими руководствуется в жизни, с их помощью решает, что нужно делать непременно, а что делать нельзя ни в коем случае, а порой даже отдает за них жизнь? Конечно, существуют законы, но какой закон, какая власть способны побудить человека к самопожертвованию?

Вот о чем мне хотелось бы поразмышлять вместе с Вами на очередном витке нашей дискуссии.

Разумеется, мне хотелось бы думать, что все люди в нашем мире, даже те, что в Бога не верят, руководствуются в жизни определенными нравственными правилами и, пока строго их придерживаются, живут праведно. Я убежден: на свете немало людей, которые, — по крайней мере, в обыденной жизни, — ведут достойную жизнь и

без обращения к религиозным основам человеческого бытия. Всегда находились те, кто, хоть и не знал личного Бога, готов был скорее умереть, чем изменить своим убеждениям. И все же мне трудно понять, что лежит в основе их поведения.

Очевидно, что даже «мирская» этика способна определить и обозначить нормы и ценности, необходимые в человеческом общежитии. Именно так и появилось на свет современное законодательство. Однако, чтобы этим ценностям не грозила смутность и неопределенность, они должны покоиться на прочном основании — основании, которое нельзя спутать с обычаем, традицией, целесообразностью, функциональным или прагматическим поведением, даже с общественной необходимостью, и которое не связано с сиюминутными установлениями, изменчивыми и доступными для разного рода сделок.

Это становится еще важнее, когда мы выходим за рамки гражданского и уголовного права и вступаем в сферу межчеловеческих отношений, единства, свободы и ответственности за ближнего — сферу, не подвластную никаким писаным законам.

Подвергая сомнению основания секулярного гуманизма, я вовсе не хочу встревожить чью-либо совесть. Я лишь пытаюсь понять, что происходит с этой совестью на уровне базовых мотиваций, и думаю, уяснение этого поможет верующим и неверующим лучше понимать друг друга, когда заходит речь о вопросах этики.

Между мировыми религиями уже идут постоянные диалоги и споры об общих этических принципах. Цель подобных диалогов — не только уничтожение религиозной вражды, но и нравственное улучшение человечества. Несмотря на всеисторические и культурные различия, та-

кой диалог возможен, ибо все религии, хотя и разными способами, ищут основания своей этики в Трансцендентном. Из него исходят общие принципы и поведенческие нормы, с которыми идентифицирует себя каждая религия. Принципы различных религий можно совместить, и отречься от своей веры для этого не обязательно. В самом деле, «религия дает четкий ответ на вопрос, почему моральные нормы и ценности должны приниматься *безусловно* (а не только тогда, когда это удобно) и *универсально* (то есть всеми классами, сословиями, расами и так далее). Человек не падает лишь до тех пор, пока верит, что стоит на божественном основании. Становится ясно: лишь Безусловное способно предложить безусловные нормы, лишь Абсолют дает нам абсолютную верность принципам» (Ганс Кюнг «Проект мировой этики»).

Возможен ли подобный диалог между верующими и неверующими, в особенности — между католиками и людьми светскими? Из бесед с некоторыми неверующими я понял, что за их моральным поведением кроется некая глубокая, в каком-то смысле даже абсолютная причина. Например, очень хотелось бы знать, на чем основано стремление к близости и солидарности у людей, не признающих ни Бога, Отца и Создателя нашего, ни Брата нашего Иисуса Христа. Мне кажется, эти люди в той или иной степени ощущают присутствие в нас другого. Он всегда — часть нас самих, любим ли мы его, ненавидим или остаемся к нему безразличны.

Может показаться, что эта концепция другого внутри нас и рассматривается некоторыми течениями светской мысли как экзистенциальное основание для солидарности. Для меня это поразительно — особенно, когда я вижу этот принцип в действии, вижу, как он ведет к солидарности между людьми, казалось бы, совершенно

друг другу чуждыми. Поражает и то, что, если вспомнить размышления ап. Павла о едином Теле, членами которого мы все являемся (см. Кор 12 и Рим 12), концепция «другого внутри нас» обретает силу и реальность и может быть понята даже как путь к христианской вере. Но достаточно ли этой концепции самой по себе, без трансцендентного оправдания и обоснования? Сохраняет ли она силу абсолютного убеждения? Можно ли распространить ее, к примеру, на прощение врагов? На последнее едва способны даже религиозные традиции, лишенные слова и примера Иисуса Христа, с креста простившего Своих палачей. Что же сказать о безрелигиозной этической системе?

Признаю: на свете есть множество людей, которые живут достойно, а порой и совершают самоотверженные и героические поступки, не имея никакого трансцендентального основания для своей нравственности, не задумываясь о нем, не обращаясь к Господу Создателю, не вспоминая о Царстве Небесном, не думая ни о смерти и воскресении Иисуса Христа, ни о дарах Святого Духа, ни об обетовании жизни вечной. Сам я именно из этих понятий вывожу свои нравственные убеждения — убеждения, которые, надеюсь, несмотря на всю мою слабость, всегда будут просвещать мою жизнь и указывать верный выбор. Но без таких или подобных принципов — где найти свет, где взять силу действовать во имя добра не только, когда это легко, но и когда силы твои подвергаются страшному испытанию, когда ты смотришь в лицо смерти? Почему альтруизм, искренность, справедливость, уважение к другому, прощение врагов — добро? Почему следует предпочесть эти ценности, а не противоположные? Почему за них стоит идти на смерть? И как точно определить в конкретной ситуации, какой поступок альтруистичен, а

какой — нет? Как могут побеждать ценности, висящие в пустоте? Если даже тем, чьи принципы незыблемы, приходится выдерживать тяжкую борьбу с собой, что станет с теми, на чьей стороне — лишь слабые, неопределенные, зыбкие аргументы?

Мне трудно понять, как может человек, вдохновляемый этими идеалами (альтруизмом, искренностью, справедливостью, солидарностью, способностью прощать и тому подобное), не сдаваться на милость обстоятельств, когда идеалы его не коренятся в метафизических принципах или в вере в личного Бога.

Очень важно найти между верующими и неверующими общую этическую почву, чтобы мы могли вместе трудиться над улучшением человеческого рода, над водворением повсюду мира и справедливости. Обращение к человеческому достоинству четко устанавливает принцип, способный служить универсальным основанием для мысли и действия: никогда не использовать другого человека ради своей выгоды, всегда и везде уважать свободу другого, каждого человека рассматривать как самоценную и неприкосновенную реальность. Но рано или поздно настанет момент, когда человек спросит: почему? Что за этим стоит? На чем основано понятие человеческого достоинства, если не на том, что человек открыт чему-то большему и высшему, чем он сам? Это — единственный способ возвысить человеческое достоинство над насущными нуждами и потребностями, единственный путь гарантировать неприкосновенность личности — неприкосновенность, которую уже никто не сможет поставить под сомнение.

Мне хотелось бы подчеркнуть все, что помогает верующим и неверующим действовать сообща на благо че-

ловечества и забыть обо всем, что может этому помешать. Однако не могу не сознавать, что, поскольку в наших фундаментальных принципах нет согласия, рано или поздно какая-нибудь экстремальная ситуация, какой-нибудь острый вопрос разведет нас по разные стороны баррикад. Уже сейчас все труднее становится сохранять взаимное уважение, и уже поднимаются споры о важнейших вопросах жизни и смерти, грозящие сделать нас врагами.

Что же нам делать? Скромно и смиренно двигаться вперед в тех пунктах, по которым мы согласны, — а во всем остальном надеяться, что «как-нибудь обойдется»? Или же трудиться вместе, снова и снова обсуждать суть и корни тех общих принципов, что лежат в основе наших поступков, — справедливости, мира, человеческого достоинства? И ждать, пока откроется — или глубинное различие, которое придется оставить как есть, или, быть может, возможность выйти за пределы скептицизма и агностицизма к Тайне, в которую мы полагаем всю нашу веру, ибо только в ней видим возможность создать более человечный мир.

Мне хотелось бы знать, что Вы об этом думаете. Дискуссия о конкретных этических проблемах всегда заставляет задуматься о том, что лежит в основании нашей этики. Так что, мне думается, стоит поговорить об этом, пролить свет на то, что думает каждый из нас, и постараться лучше понять чужую точку зрения.

Карло Мария Мартини

Нравственность рождается в присутствии другого

Уважаемый Карло Мария Мартини!

Ваше письмо вывело меня из неудобного положения, — но лишь затем, чтобы тут же поставить в иное, столь же неудобное. До сих пор разговор (хоть и не по своему желанию) начинал я, а говорящий первым неизбежно вынужден формулировать вопрос и ждать от собеседника ответа. Из-за этого я чувствовал себя в роли инквизитора. Весьма ценю ту решительность и смирение, с какими Вы раз за разом опровергали сложившийся миф о том, что иезуиты всегда отвечают вопросом на вопрос.

Однако отвечать на вопрос оказалось не легче, чем вопросы задавать. Будь у меня светское образование, мой ответ имел бы какую-то ценность. Однако я испытывал на себе сильное влияние католичества до (обозначим точный момент моего падения) двадцати двух лет. Неверие для меня — не пассивно усвоенное наследство, а, скорее, плод долгого, медленного, болезненного процесса. До сих пор я не могу сказать в точности, не связаны ли некоторые мои убеждения с религиозным образованием, оказавшим на меня такое влияние в юности. Недавно, уже в зрелые годы, я видел (в католическом университете за границей, куда приглашают неверующих профессоров, но просят их исполнять все религиозные обряды), как мои коллеги подходят к причастию, не веря, что перед ними плоть Христова, и даже предварительно не ис-

поведовавшись! Много лет прошло, — но я вздрогнул от ужаса перед таким кощунством.

И тем не менее, полагаю, я могу объяснить, на чем основана моя нынешняя секулярная «религиозность», ибо я твердо уверен, что существуют формы религиозности — чувство священного, чувство предела, поиска, ожидания, причастия чему-то большему, — не связанные с верой в личное Божество, управляющее людскими судьбами. Однако из Вашего письма я понял, что Вы об этом знаете не хуже меня. Вы хотите знать, что же в безрелигиозных этических системах обязывает человека им следовать, что неподвластно искушениям, что невозможно подвергнуть сомнению.

Я хотел бы поставить этот вопрос в более широкий контекст. Некоторые моральные проблемы для меня проясняются, когда я задаюсь семантическими вопросами, — и не страшно, если кому-то наша беседа покажется заумной: эти люди, по-видимому, привыкли думать в упрощенных терминах «откровений» масс-медиа, предсказуемых по определению. Что ж, пусть учатся думать по-настоящему: ни одна загадка легко не открывается.

Итак, мы хотим знать, существует ли «универсальная семантика», элементарный набор понятий, знакомый любому из рода человеческого и выразимый на любом языке. Вопрос не так уж прост. Многие культуры не воспринимают понятий, для нас само собой разумеющихся, например, идею субстанции и ее атрибута (когда мы говорим «яблоко красное») или идею тождественности ($a = a$). И все же я убежден, что понятия, общие для всех культур, существуют, и все они связаны с положением нашего тела в пространстве.

Мы — животные прямоходящие, и долго находиться вверх тормашками нам неприятно. Итак, у нас есть общее понятие верха и низа, причем верх предпочтительнее. Далее, мы обладаем понятиями правого и левого, неподвижности и движения, сидения и лежания, ползания и прыгания, бодрствования и сна. Поскольку у нас есть руки и ноги, все мы знаем, что значит удариться обо что-то твердое, взять что-то мягкое, опустить руку в жидкость, что такое давить, трясти, долбить, пинать; возможно даже, что у всех нас без исключения есть представление о танце. Список можно продолжить: он включает в себя зрение, слух, еду и питье, глотание и плевание. Несомненно, любой человек понимает, что значит воспринимать, помнить, ощущать желание, страх, грусть или облегчение, удовольствие или боль и выражать эти ощущения соответствующими звуками. Как следствие (и здесь мы подходим к вопросу о правах человека), у нас есть общее понятие о стеснении: мы не хотим, чтобы кто-то мешал нам говорить, смотреть, слушать, спать, глотать, плевать, ходить, куда захочется. Мы страдаем, если кто-то нас связывает, запирает, бьет, ранит, убивает, подвергает физическим или психическим пыткам, уменьшающим или разрушающим нашу способность думать.

До сих пор я говорил о некоем одиноком и звероподобном Адаме, ничего еще не знающем о различии полов, не ведающем ни удовольствия от беседы, ни родительской любви, ни боли от потери близких. Но даже на этой стадии, по крайней мере для нас (если не для него/нее), семантика создает основу для этической системы: прежде всего мы обязаны уважать физические права других, в том числе право говорить и думать. Если бы род человеческий уважал эти права, мы не знали бы ни избиения младенцев, ни гонений на христиан, ни Варфо-

ломеевской ночи, ни сожжений еретиков, ни лагерей смерти, ни цензуры, ни детского труда в забое, ни зверств в Боснии.

Но как вышеописанному зверю (мужского или женского пола) — дикому, темному существу — сообразить, что одного лишь желания делать то-то и то-то и нежелания, чтобы тебе мешали, мало: надо еще не делать другим того, чего себе не желаешь? Население Эдема, к счастью, быстро растёт, а где появляется другой, там выходит на сцену и этика. Всякий закон, государственный или моральный, регулирует взаимоотношения людей, — в том числе и тех, кто устанавливает законы.

Вы также приписываете безрелигиозному праведнику веру в «другого, обитающего внутри нас». И это не смутное сентиментальное ощущение, но, скорее, основное условие разумной жизни. Как учит нас самая безрелигиозная из общественных наук, именно другой, взгляд другого, очерчивает и определяет нас. Как нельзя жить без еды или сна, так же нельзя понять, кто ты, без взгляда и реакции другого. Даже те из нас, кто убивает, насилуется, грабит, занимается этим достаточно редко, а большую часть жизни жаждет от других любви, уважения, восхищения. Даже от тех, кого унижают, они требуют признания в форме страха и подчинения. Без подобного признания, брошенный в лесу, новорожденный никогда не станет человеком (или, как Тарзан, увидит другого в лице обезьяны). Случись нам жить в обществе, где все твердо решили не смотреть на нас, не заговаривать с нами и не обращать на нас никакого внимания, мы бы умерли или сошли с ума.

Почему же некоторые культуры позволяют — или позволяли в прошлом — убийство, людоедство, надруга-

тельство над человеческим телом? Все просто: в этих культурах понятие «другого» сужено до членов собственного племени (или народности), а «варваров» (то есть чужих) они вообще за людей не считают. Даже крестоносцы не видели в неверных братьев, которых следует любить безмерно. Признание роли, которую играет другой, необходимость уважать в нем те же нужды, без исполнения которых не можем прожить мы сами, — плоды тысячелетнего прогресса. Даже провозглашенная христианством заповедь любви принималась с большим трудом, пока для нее не пришло время.

Вы спросите, дает ли мне сознание важности другого непоколебимую основу, абсолютный источник морали. Я мог бы ответить, что Ваша «неколебимая основа» не удерживает многих грешников от греха, и на этом дискуссия бы закончилась. Искушение злом опасно даже для тех, чьи понятия о добре нерушимы и открыты свыше. Но лучше я расскажу Вам две истории из жизни, которые в свое время заставили меня крепко задуматься.

Первая связана с писателем, который называет себя католиком, хотя и *sui generi*, — имя его я Вам не открою, потому что эту историю он рассказал в личной беседе, а я не сплетник. Это было во времена Иоанна XXIII. Мой пожилой друг с энтузиазмом расхваливал добродетели папы, приговаривая (с явным желанием блеснуть парадоксом): «Папа Иоанн, должно быть, — атеист! Только тот, кто не верит в Бога, может так любить человеческий род!». Как все парадоксы, и этот содержал в себе зерно истины: хотя атеизм тут ни при чем (психология атеиста для меня загадочна: подобно Канту, не могу взять в толк, как возможно не верить в Бога, утверждать, что Его существование доказать нельзя, но при этом свято верить в Его отсутствие, полагая, что уж это-то доказать можно!),

для меня очевидно, что человек, никогда не переживавший трансцендентного опыта или потерявший это чувство, может найти смысл в собственной жизни и смерти, может утешиться просто любовью к другим, попыткой устроить кому-то другому сносное существование, которое не прекратится даже с его смертью. Разумеется, бывают и такие неверующие, которых смысл жизни и смерти совершенно не волнует. Бывают и такие, что именуют себя верующими, а сами ради спасения собственной шкуры готовы вырвать сердце у младенца. О силе этической системы судят по поведению святых, а не тех несчастных, *cuius deus venter est* [чей бог — чрево].

Об этом — моя вторая история. Будучи католиком шестнадцати лет от роду, я как-то раз ввязался в перепалку с человеком постарше, которого называли «коммунистом» — в том смысле, в каком употребляли это слово в пугливых пятидесятых. Вконец разойдясь, я задал решающий вопрос: каким образом он, неверующий, сумеет извлечь смысл из такого, по всей видимости, бессмысленного явления, как собственная смерть? Вот его ответ: « Попрошу перед смертью, чтобы мне устроили торжественные похороны. Пусть меня больше не будет, — я останусь примером для других». Думаю, Вас тоже восхитит глубокая вера в непрерывность жизни, абсолютное чувство долга, одушевлявшее его ответ. Это чувство давало многим неверующим силы умирать под пытками, но не выдавать друзей, а другим — заражать себя смертоносными бактериями, чтобы найти средство излечения для своих ближних. Порой это единственное, что заставляет философа философствовать, а писателя писать: желание оставить послание в бутылке, чтобы его вера, его красота стала верой и красотой и для следующих поколений.

Достаточно ли сильно это чувство, чтобы дать нравственности основание столь же прочное, столь же неколебимое, как и у тех, кто верует в дарованные Богом заповеди, в бессмертие души, в загробные награды и наказания? Я попытался связать светские моральные принципы с естественным фактом (что для Вас — результат божественного замысла) нашей телесности и с идеей, что только присутствие другого помогает нам осознать собственную душу (или не душу, но нечто с аналогичными функциями). То, что я определил как «секулярную этику», — по сути своей этика естественная, и даже верующий не станет этого отрицать. Что же, если не природный инстинкт, помноженный на зрелость и самоосознание, считать нерушимым основанием? Мы можем, разумеется, думать: «А, кому нужна эта добродетель!». Неверующий может считать, что зло, сотворенное им втайне, пройдет незамеченным. Но ведь если неверующий полагает, что никто не следит за ним с небес, знает он — по той же причине — и то, что его никто не простит. Он сотворил зло и знает об этом. Теперь одиночество его будет бесконечным, смерть — полной отчаяния. Такой человек скорее, чем верующий, прибегнет к публичному покаянию: просить прощения он будет у других. Всем своим существом он ощущает, что попал в беду, и понимает: чтобы получить прощение, сперва надо простить врагов самому. Как еще объяснить, что неверующие тоже страдают от угрызений совести?

Я не сторонник четких разграничений между верующими в трансцендентного Бога и теми, кто не признает существования никакого высшего существа. Не будем забывать, что название «Этика» носит величайший труд Спинозы — тот самый, что открывается определением Бога как Его собственного творения. Божество Спинозы,

как мы прекрасно знаем, не трансцендентно и не лично. Но даже представление об огромной, величественной космической Субстанции, из недр которой мы вышли и которая однажды снова нас поглотит, может породить стремление к терпимости и благожелательности: ведь все мы трудимся ради того, чтобы эта самая Субстанция стала хоть немного уравновешеннее и гармоничнее. Мы чувствуем, что наши дела в течение тысячелетий обогащают Субстанцию или ее уродуют, — вот почему нам это небезразлично. Осмелюсь предположить (это не метафизическая гипотеза, а лишь робкая уступка той надежде, что никогда нас не покидает), что вопрос о некоей жизни после смерти тоже можно рассматривать в этой перспективе. Нынешняя электронная вселенная учит нас, что информация может передаваться с одного аппарата на другой без всякой потери характеристик. Так почему же для нематериального алгоритма нашего «я» невозможно существование между выходом из одного физического тела и вселением в следующее? Кто знает, быть может, смерть — не конец всему, а переход нашего программного обеспечения (которое иные назовут душой), созданного всей нашей жизнью из воспоминаний и сожалений, на какой-то немислимый носитель информации, а затем — или неутолимое страдание, или сладостное чувство исполненного долга и любовь.

Вы скажете, что без слова и примера Христа секулярной этике недостает той прочности, которая наделила бы ее неодолимой силой. Но почему Вы отнимаете у неверующего право вдохновляться примером Христова всепрощения? Можете ли Вы, Карло Мария Мартини, ради нашей дискуссии, ради честности и мужества, в которые Вы верите, представить на минутку, что Бога нет? Что человек появился на Земле по какой-то глупой слу-

чайности, что он приговорен к смерти и обречен сознавать свою смертность, что он — самое несовершенное из всех животных на земле (позвольте мне изложить эту гипотезу мрачным тоном, в стиле Леопарди). Чтобы найти в себе силы встретиться лицом к лицу со смертью, человек вынужден стать религиозным, сочинять себе объяснения, образцы и примеры и вдохновляться ими. Множество образов выдумал он — порою светлых, порой ужасных, порой жалких в тщетном человеческом самоутешении, пока наконец не исполнилось время, и, собрав всю силу своего религиозного, морального, поэтического чувства, человек не создал Христа — образ вечной любви, прощения врагов, жизни, отданной на страшную казнь ради спасения всех человеков. Будь я путешественником из далекой галактики, и встретиться мне на пути существа, способные создать такой образ, — я был бы пленен, я бы восхищался их теогонической энергией, я бы счел, что эти существа, — жалкие, порочные, натворившие столько зла, — искуплены одним уже тем, что верят в такую Истину и такой Истины жаждут.

Оставим мою гипотезу: пусть о ней спорят другие. Но признаем: даже если Христос — всего лишь герой прекрасной сказки, само возникновение подобной сказки у бесперых двуногих созданий, знающих лишь одно — что они ничего не знают, не менее чудесно (точнее, чудесно-таинственно), чем реальное воплощение Сына Божьего. И это таинство — природное, земное — никогда не перестанет волновать и смягчать сердца неверующих.

Вот почему я верю, что в основаниях своих естественная этика, одушевленная глубокой и заслуживающей уважения религиозностью, может совпасть с принципами этики, основанной на вере в трансцендентное, а та, в свою очередь, не сможет не признать, что естествен-

ные принципы врезаны в наши сердца как преобразование спасения. Если и остаются еще (конечно, остаются!) частные вопросы, по которым нет согласия, ничего страшного: то же случается и между разными религиями. А в спорах о вере решающие голоса всегда должны принадлежать Благоразумию и Доброте.

Умберто Эко

Примечания

1

Имеется в виду Дева Мария, по учению Католической церкви, рожденная без первородного греха. — *Прим. пер.*