

Быть как дети в совершеннолетнем мире: некоторые замечания относительно христианской теологии детства

АРТЕМ С. СЕРЕБРЯКОВ

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-5564-0975

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-48-84>



Рекомендация для цитирования:

Серебряков А.С. (2023) Быть как дети в совершеннолетнем мире: некоторые замечания относительно христианской теологии детства. *Социология власти*, 35 (4): 48–84.

For citations:

Serebryakov A.S. (2023) To Be like Children in a World Come of Age: Some Considerations Related to a Christian Theology of Childhood. *Sociology of Power*, 35 (4): 48–84.

Поступила в редакцию: 10.10.2023;
принята в печать: 27.11.2023
Received: 10.10.2023; Accepted for
publication: 27.11.2023

Copyright: © 2023 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме:

В статье предлагается анализ основных аспектов христианской теологии детства, проведенный с опорой на работы Дитриха Бонхеффера, Ханса Урса фон Балтазара, Карла Ранера, Пауля Тиллиха и Юргена Мольтмана. Необходимость обращения к осмыслению фигуры ребенка в западном христианстве мотивируется значимостью теологии как традиции интерпретации экзистенциальных условий человеческого существования, глубоким влиянием христианского учения на секулярные концепции о детстве, а также необходимостью отстраивать богословское знание от его реакционной апроприации. Осмысление проблематики теологии детства предлагается начинать с вопроса о секуляризации, которую Бонхеффер охарактеризовал как наступление «совершеннолетия мира». Фигура ребенка оказывается в глазах теологов символом незавершенности истории мира и, в контексте христианской эсхатологии, возможности спасения человечества. Теология подчеркивает самоценность и уникальность всякого индивидуального детского опыта, одновременно видя в нем аналогию отношений между человеческим сообществом и Богом. Христианский императив «быть как дети» предстает в богословских интерпретациях краеугольным камнем универсальной этики и политической практики,

48

В статье использованы результаты проекта «Природа в оптике цифровой культуры: парадоксы, гибриды, фантазмы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 году.

которая необходима человечеству для преодоления катастрофической исторической ситуации.

Ключевые слова: теология детства, христианство, эсхатология, ребенок, надежда, Дитрих Бонхеффер, Ханс Урс фон Бальтазар, Карл Ранер, Пауль Тиллих, Юрген Мольтман

Artem S. Serebryakov

National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-5564-0975

To Be like Children in a World Come of Age: Some Considerations Related to a Christian Theology of Childhood

Abstract:

The article presents an analysis of the main aspects of the Christian theology of childhood based on the works of outstanding theologians of the 20th century: Dietrich Bonhoeffer, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Paul Tillich, and Jurgen Moltmann. The preoccupation with understanding the figure of the child in Western Christianity is motivated by several factors: the undeniable importance of theology as a tradition of interpreting the existential constraints of the human condition, the deep influence of Christian teaching on secular concepts of childhood, as well as the need to stand in defense of theological knowledge against its reactionary appropriation. It is proposed to begin reflection on the problems of the theology of childhood with the question of secularization, which Bonhoeffer characterized as the world's coming of age. The symptoms of such maturation are a crisis of responsibility in an atomized society, powerlessness, and despair from being doomed to remain in a self-closed system moving towards its own destruction. In the eyes of theologians, the figure of the child turns out to be a symbol of the incompleteness of the history of the world and, in the context of Christian eschatology, of the possibility of saving humanity. For a world that has lost its historical dimension, the child comes across, in Moltmann's words, as a metaphor of hope. Theology emphasizes the intrinsic value and uniqueness of every individual childhood experience, while at the same time seeing it as an analogy of the universal relationship between the human community and God. The model of this relationship implies not only acceptance of the world and its law, but also reprehension leading to liberation from the law in divine love. In theological interpretations the Christian imperative to be like children appears as the cornerstone of universal ethics and political practice, which is necessary for humanity to overcome the catastrophic historical situation.

Keywords: theology of childhood, Christianity, eschatology, child, hope, Dietrich Bonhoeffer, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Paul Tillich, Jurgen Moltmann

50

Теология детства — область христианской мысли, в фокусе которой находится широкий круг вопросов о смысле и ценности того, что имеет отношение к категории *детского*. Среди них: роль ребенка в судьбе христианского сообщества; значимость детских переживаний для религиозного опыта; миссия взрослых в отношении детей; последствия переноса категорий детского и взрослого на фигуры человека и Бога и т. д. В последние десятилетия работающие в этой области авторы, среди которых встречаются как академические религиоведы или представители других наук, так и собственно богословы, выпустили целый ряд заслуживающих внимания монографий [Bergtman 2017, 2009; Newey 2012, Mercer 2005 и др.] и коллективных сборников [Bunge 2022, 2001; Lawson, May 2019; Prevette et al. 2014 и др.]. Помимо самого Священного Писания, главным материалом для их интерпретаций христианской антропологии служат работы теологов, преимущественно XX века, которые в своих богословских системах уделяли вопросу о детском повышенное внимание. Именно на произведениях этих мыслителей будет сконцентрировано и основное содержание моей статьи. Я предложу изложение мотивов и проблем христианской теологии детства с опорой на работы Дитриха Бонхеффера, Ханса Урса фон Балтазара, Карла Ранера, Пауля Тиллиха и Юргена Мольтмана¹. Тем не менее анализ их аргументации будет сопровождаться замечаниями относительно сегодняшнего богословского дискурса о детском, а также значимости теологического осмысления фигуры ребенка в контексте исторических испытаний, с которыми сталкивается современное человечество.

Прежде, однако, необходимо сделать развернутое методологическое уточнение. Все дальнейшие рассуждения, несмотря на последовательное воспроизводство аргументации того или иного теолога, ведутся из не просто секулярной, но строго атеистической перспективы; они не содержат в себе ни попытку подражания богословским дискурсам, ни претензию на экспертность в соответствующей обла-

1 В силу понятных ограничений я на протяжении текста буду говорить, предельно генерализируя, о современной западно-христианской мысли в целом, лишь изредка останавливаясь на отдельных расхождениях в интерпретации фигуры ребенка у упомянутых мыслителей. С более подробным рассмотрением разночтений их трактовок можно ознакомиться, например, в диссертации Джона МакНеила [McNeill 2007]. Кроме того, я не буду затрагивать вопросы «богословия для детей» (нем. *Kindertheologie*), которое на сегодняшний день выделилось в отдельное дисциплинарное поле [см., напр.: Zimmermann 2015].

сти; они, кроме того, не адресованы тем, кто полагает себя носителями такого экспертного знания, но, напротив, ориентированы на тех, кому само обращение к теологической аргументации может и должно казаться сомнительным. Чем же в таком случае следует оправдывать потребность в подобного рода высказывании?

В первую очередь внимание к христианскому интеллектуальному наследию обусловлено самим характером и значимостью религиозного опыта, как он понимался, например, рядом теологов, находившихся под влиянием хайдеггеровской экзистенциалистской герменевтики, таких как Пауль Тиллих и Карл Ранер¹. Для обоих фундаментальным опытом человека был опыт рефлексивного вопрошания — вопрошания о мире и самом себе, необходимо включающим в себя аспект веры, то есть столкновения с тем, что принципиально не поддается концептуализации и превышает индивидуальное: эта инстанция абсолютного — предельного для нас и беспредельного в себе — и носит имя божественного. Так, Ранер, обосновывая стремление к вере, рассуждает о *самоопределении* и *самопреодолении* человека через предвосхищение (*Vorgriff*) бытия² и открытость бесконечному в актах познания:

Когда констатируется возможность только *конечного* горизонта вопрошания, то тем самым эта констатация уже заменяется другой, ибо человек таким образом оказывается существом с *бесконечным* горизонтом. <...> Бесконечный горизонт человеческого вопрошания опознается как такой горизонт, который отступает тем дальше, чем больше ответов может дать себе человек [Ранер 2006: 43].

51

Также и Тиллих осмысляет опыт человеческого существа через понятие заботы (*Sorge*) — универсального отношения к миру вообще, в контексте которого религиозное переживание является той последней формой озабоченности, *предельной заботой* (*Letzte Sorge*)³, которая «лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными» [Тиллих 2000: 19]. Таким образом, иные формы опыта и познания, например наука, не отвергаются и не обесмысливаются, между ними и верой сохраняется общий элемент, который Тиллих характеризует как собственно философ-

1 О сравнении подходов двух мыслителей см., напр., статью Томаса О’Меары [О’Меара 2010].

2 Подробнее роль понятия предвосхищения у Ранера описана в монографии Карен Килби [Kilby 2004: 19-31]. На русском языке концептуальный аппарат ранеровской теологии изложен в монографии Ирины Хромец [Хромец 2014].

3 На русском языке истоки и содержание тиллиховского понятия предельной заботы достаточно подробно описаны в монографии Татьяны Лифинцевой [Лифинцева 2009: 154-169].

ское содержание, признавая, однако, неизбежность и плодотворность конфликта теологии и самой философии [Там же: 24-35].

Говоря о предвосхищении и озабоченности как основаниях религиозного переживания, стоит признать очевидную угрозу провала в психологизм и вульгарный субъективизм и подчеркнуть, что в контексте опыта веры речь также всегда идет о *коллективной* рефлексии и вопрошании относительно условий *совместного* существования. Ранер постулирует это, размышляя о христианской эсхатологии как разворачивании духовно-коллективной мировой истории [Ранер 2006: 614]; Тиллих начинает свою книгу «Социалистическое решение» с того, что обнаруживает основание любой демократической и революционной политики в той же фундирующей веру способности к вопрошанию, а именно: в дополнении консервативного вопроса об истоке — «Откуда?» (*Woher?*) — вопросом прогрессивным — «К чему?» (*Wozu?*), разрывающим замкнутый круг мифологического фантазирования о неизменном [Tillich 1977: 4]. Схожим образом французский богослов и антрополог Пьер Тейяр де Шарден рассуждал о том, что «религиозный феномен в целом есть реакция коллективного человеческого сознания и коллективной человеческой деятельности в ходе их развития на Вселенную как таковую» [Тейяр де Шарден 2002: 474]. В связи с этим, продолжал он, религия не является примитивной или временной стадией развития общества и не может быть позитивистски понята как своеобразное преодоленное детство человечества¹, но, напротив, выступает как одна из основных форм «очеловечивания» мира, осуществляющегося в процессе истории.

Итак, теологическое осмысление детства следует рассматривать как интерпретацию *универсального* человеческого состояния и *исторического* социального феномена в целях выявить их предельную значимость и диалектическую взаимообусловленность — и потому это осмысление требует исследовательского внимания и попыток, пользуясь адорнианским языком, «извлечения объективного элемента из религии» [Adorno 2005: 140]. Отсюда естественно вытекает вторая мотивировка: будучи одной из элементарных форм интерпретации мира, религия послужила ключевым фактором, обуславливающим те трансформации, которые произошли с системами организации детского опыта и общественного воспроизводства, будь то воспитание и образование или механизмы институциональной защиты несовершеннолетних. Как убедительно показывают современные историки детства, распространение авраамических религий сыграло решающую роль в изменении и преодолении господствовавших в античном мире практик обращения с детьми, включая толерируемый прежде инфантицид

1 Аналогичную мысль Ольга Седакова формулирует в предисловии к «Этике» Бонхеффера [см.: Бонхеффер 2013: xiv].

[см., напр.: Bakke 2005]. Уже в Ветхом Завете провозглашается запрет на жертвоприношение детей и подчеркиваются отцовские обязательства в деле воспитания; Новый Завет содержит многочисленные детские образы¹, и именно к детям Христос демонстрирует особенную милость, но главное — фигура ребенка здесь предстает в качестве универсальной модели отношения с Богом: «...истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18:3-5). Как формулирует Маргарет Кинг, концептуальным итогом первых пяти веков взаимодействия иудеев и христиан с греко-римской цивилизацией стало установление представления, что:

...ни один ребенок не родился нежеланным; все дети заслуживали заботы; каждый ребенок был полностью человеком с рождения, а для христиан — с момента зачатия, и должен был воспитываться как автономная личность, способная к нравственным поступкам и обязанная не служить прошлым поколениям, но творить новую реальность в мире, который ничто не определяет, кроме воли Божьей [Fass 2013: 51].

Как следствие, попытки осмыслить современные концепции детства без учета теологической аргументации и представить их как исключительно секулярные нельзя считать убедительными. К примеру, обратившись к «Великой дидактике» Коменского — важнейшему педагогическому сочинению, лежащему в основании современной образовательной системы, — можно обнаружить, что такая распространенная сегодня идеология, как «учитель сам должен учиться у своих учеников», содержится уже в этом трактате XVII века и имеет богословское обоснование², так же как и в целом его программа всеобщего обучения.

- 1 Как указывают авторы «Словаря библейских образов», всего в Писании о детях упоминается более пятисот раз, и ключевым мотивом в этом изображении является представление детей как существ, любимых родителями, народом и Богом [Райкен, Уилхойт, Лонгман 2005: 983-987].
- 2 После цитирования фрагментов Писания Коменский заключает: «О, если бы вы, дорогие дети, понимали это ваше небесное превосходство! Вам принадлежит вся та красота, все то право на небесную родину, которые еще остались нашему роду, — ваш Христос, ваше освящение духа, ваша благодать божия, ваше наследие будущего века — ваше все это, ваше преимущественно и непреложно, мало того, касается это вас одних или того, кто, обратившись, станет, как вы. Мы, взрослые, считающие людьми только одних себя, а вас только обезьянками, себя только мудрыми, вас — неразумными, себя одних — красноречивыми, а вас — бессловесными, — теперь мы становимся вашими учениками. Вы даны нам в учителя, ваши поступки — образец и пример нашим» [Коменский 1982: 254].

Иными словами, религиозная мысль не только предоставляет саму по себе значимую интерпретацию детства, но также формирует и пронизывает другие его интерпретации, даже если те уже не кажутся нам сколь-нибудь теологически фундированными или проникнутыми религиозным символизмом [см.: Kennedy 2000]. Тиллих в этой связи характеризует религиозные символы как *обоюдонаправленные*: «Они направлены как к тому бесконечному, которое они символизируют, так и к тому конечному, посредством которого они его символизируют. Они вынуждают бесконечное опуститься до уровня конечного и вынуждают конечное подняться до уровня бесконечного» [Тиллих 2000: 234-235]. Примером такой взаимоопределенности для Тиллиха выступает символ «Отца», атрибутируемый божественному: он служит опорой для осмысления божественного через данные в человеческом опыте детско-родительские отношения, и одновременно трансформирует сами эти отношения, дополняет их сакральным содержанием, после чего их уже ошибочно рассматривать как только лишь светские.

54

Есть, наконец, и третья причина, по которой работа с теологической традицией видится мне необходимой. Как и любое знание, богословские концепции выступают в том числе в сфере политического, являясь предметом спора и борьбы в рамках вторичных интерпретаций. Теология может быть апроприирована и использована для обоснования или подкрепления как реакционных, так и эмансипаторных идей и программ — и пренебрежение потенциалом ее теоретических ресурсов ведет лишь к тому, что они концентрируются на одной стороне спора, в конечном счете делая невозможной саму процедуру оспаривания. Эта проблема стоит особенно остро с учетом, во-первых, катастрофической исторической ситуации, в которой находится человечество, и, во-вторых, конкретно отечественной традиции мысли, где фигура ребенка привычно наделяется существенной символической нагрузкой¹.

Из свежих попыток обратиться к вопросу о детстве в связи с теологией внимания заслуживает прошлогодняя статья антрополога Артема Космарского. Один из самых заметных исследователей исторических трансформаций любовных отношений [см.: Космарский 2022], Космарский в этой своей работе предлагает апологию традиционного христианского брака в том числе через описание фигуры ребенка как Третьего, чье появление возвышает любовные отношения в паре до уникальной неразрывной формулы: «любовь одновременно друг

1 Можно вспомнить, например, что Константин Исупов посвятил детскости отдельную статью в словаре «Космос русского самосознания» [Исупов 2020: 34-38].

к другу и к ребенку» [Космарский 2023: 48]. Однако несмотря на характеристики, которые автор этой фигуре приписывает (и которые буду далее подчеркивать и я): *не-статичность* в контексте парной структуры, *открытость* будущему etc., — она в конечном счете используется для того, чтобы подкрепить тезис, согласно которому есть *только одна* правильная и приближающая к Богу семейная форма любви, только один этический путь, позволяющий человеку через личный выбор полноценно раскрыть смысл существования. Таким образом, элемент, приносящий в ситуацию *новизну*, то есть самим своим появлением свидетельствующий об ограниченности этой ситуации (а также — о ее онтологической случайности), оказывается тем, что скрепляет *заранее данную* форму и как бы задним числом гарантирует ее всегда уже имеющееся исключительное превосходство. Это в свою очередь ведет к тому, что автор позволяет себе отказать и некоторым *формам детского* в праве быть признанными полноценными, осененными божественной любовью, на основании условий их появления на свет: «Бог является в возможности чудесного (непредсказуемого) рождения Третьего из любви двоих: ребенок не покупается от суррогатной матери, не берется из детдома, не производится на фабрике, как нам обещают ученые уже через пять лет, не объект по плану людей, не приобретение» [Там же: 49]. Семейное в этом нарративе оказывается тем, что полностью вбирает детское в себя, — и я, со своей стороны, намерен отстаивать обратную гипотезу: осмысленное с опорой на христианскую мысль, детское необходимым образом предстает как отрицающее, расшатывающее и преодолевающее границы любой партикулярной формы семейственности, ибо относится к единству более высокого уровня — народа и человечества, иными словами — к понятию *всеобщего родства*.

55

При всей допускаемой генерализации, мое обращение к теологии детства не преследует целью представить эту концептуальную область как однозначную и непроблематичную, а также приписывать таким разным богословам XX века, как, например, Бальтазар и Мольтман, единую политическую ориентацию. Но даже там, где мы не можем взять в союзники мыслителя, всегда остается возможность взять в союзники саму мысль, если та способна преодолеть субъективные ограничения авторского высказывания. В этом смысле весь мой текст является первой, пока еще очень неловкой попыткой разобраться с тем, что для меня — и для нас — значит и *может* значить христианский призыв *быть как дети*.

Что мы можем знать?

При знакомстве с западным богословским дискурсом последних десятилетий, касающимся проблематики детства, читатель неизбежно натывается на утверждения, что теология *не знает* о детстве:

она пренебрегает детьми и их интересами, не уделяет должного внимания детскому опыту, не считает этот предмет достойным развернутого рассмотрения, а если до него все-таки снисходит, то это никак не подталкивает саму религиозную мысль к обновлению [см., среди прочих: Becker 1979: 194; Thatcher 2006: 237; Bunge 2022: 14-15]. В другой статье я демонстрировал, что аналогичный риторический жест — признание невнимательности социальных наук к фигуре ребенка и отсутствия у них адекватного концептуального аппарата и языка описания — лежал и в основании сегодняшних *childhood studies*, объявивших о необходимости новой парадигмы в понимании детства [Серебряков 2022: 33-34]. Очевидно, что этот прием и артикулированная через него потребность в радикальном обновлении традиции являются в принципе симптоматичными для *современного*, или *модерного*, мышления. Здесь уместно вспомнить реплику Шеллинга о Декарте, чью радикальную попытку порвать с предшествующей концепцией знания и начать мыслить *заново*, которая до сих пор служит моделью для подобного рода актов, он охарактеризовал как возвращение философии «к поре детства» [Шеллинг 1989: 389]. Но сегодня чаще встречается обратное понимание модерности — как необратимого наступления взрослости человечества, другим именем для которого выступает концепт *секуляризации* — отмирания или трансформации теологических категорий, прежде занимавших доминантное положение в качестве инструментов для интерпретации мира. Многочисленные исследования показывают, что без учета проблемы секуляризации невозможно адекватно определить генезис новоевропейской науки и причины современного кризиса политических понятий [см., напр.: Gillespie 2008; Vatter 2021]. Но и саму западную традицию богословия в XX веке, по крайней мере в лице ее выдающихся представителей, следует рассматривать как попытку переосмыслить статус теологического знания и христианских практик в связи с наступлением секулярной эпохи. И я полагаю, что именно это должно быть точкой отсчета, если мы пытаемся дать оценку своеобразному повороту к детству, артикулированному рядом теологов.

Так, находясь в нацистском плену в ожидании казни, Дитрих Бонхеффер пишет:

...Бог все дальше и дальше вытесняется из ставшего совершеннолетним (*mündig*) мира, из сфер нашего познания и нашей жизни, и со времен Канта сохраняет позиции только по ту сторону эмпирического мира [Бонхеффер 1994: 252].

Фигура Канта здесь возникает, конечно же, неслучайно — именно автор «Религии в пределах только разума» озвучил задачу новоевропейской просвещенческой программы как выхода из состояния не-

совершеннолетия (*Unmündigkeit*) [Кант 1994: 29]¹. Бонхеффер полагает, что в историко-социальной перспективе этот переход уже *состоялся*, и потому задача теологии — не остановить его или повернуть вспять, но восстановить значимость христианского учения в *этом* совершеннолетнем мире, то есть мире, где знание больше не требует опоры на Откровение. Такая теология, развитая Бонхеффером под эгидой *безрелигиозного христианства (Religionsloses Christentum)*², должна говорить о божественном «так, чтобы тем самым обезбоженность мира не прикрывалась, а, напротив, вскрывалась, и чтобы благодаря этому мир внезапно предстал в неожиданном освещении. Совершеннолетний мир безбожнее несовершеннолетнего, но именно поэтому, наверное, ближе к Богу» [Бонхеффер 1994: 268]. Стремящаяся стать теологией без *тео-логики*, программа Бонхеффера является этической, сфокусированной не на теории и трансляции наличного знания, но на практике и постоянно разворачивающейся герменевтике человеческих отношений [см.: Agnett 2005: 26-49]. Это этика не церкви как институции, но живого, обновляющегося и *обформляющегося* сообщества (*Gemeinschaft*), а потому она не может слепо отвергать исторические трансформации и пытаться замкнуть человеческую жизнь в рамки заранее данных и одобренных форм — не абстрактная, но *конкретная* этика [см.: Huber 2020: 199-200]³.

57

Ключевой категорией бонхефферовской этики выступает *ответственность (Verantwortung)*, кризис которой оказывается сущностной характеристикой именно повзрослевшего мира. В этом мире, с одной стороны, больше нет абсолютной инстанции, которой эту ответственность можно полностью передать, — ни божественной, ни политической, — но, с другой стороны, подвергаются эрозии связи индивида с коллективом, отчего человек вынужден пребывать

-
- 1 Подробнее о концепте совершеннолетия в контексте Бонхеффера и Канта см. статью Стине Хольте [Holte 2013: 145-148].
 - 2 На русском языке подробное изложение концепции безрелигиозного христианства представлено, например, в статье Владислава Антропова [Антропов 2005].
 - 3 Примером стратегии Бонхеффера в отношении церковных догм может служить рассуждение о браке и деторождении в «Этике»: не поражающее современного читателя прогрессивностью, оно тем не менее демонстрирует четкое намерение ограничить область компетенций для богословских высказываний и понимание, что этические предписания со стороны теологии должны соотноситься с осмыслением всей комплексности текущей исторической ситуации; принципиально важным для автора оказывается подвергнуть критике моральный ригоризм и гарантировать, что *неизбежно* сложные и противоречивые ситуации, связанные с сексуальностью и деторождением, не приведут к напрасным душевным страданиям и отягощению вины [Бонхеффер 2013: 198-211].

в иллюзии, что ему не с кем разделить ответственность за конкретную историческую ситуацию и что невозможно никоим образом эту ситуацию изменить. Данная иллюзия держится в том числе на формальном, абстрактном подчинении абсолютному благу — в противовес этому взявший на себя ответственность, а потому вынужденный действовать *свободно* и без опоры на обеспечивающее готовыми интерпретациями знание¹, человек может оказаться в ситуации, когда «отдает предпочтение меньшему благу, поскольку именно “абсолютное благо” способно породить еще большее зло» [Бонхеффер 2013: 221]. Мир совершеннолетний оказывается миром повсеместной безответственности. Формирование в христианском сообществе этики ответственности — и, как следствие, готовности сопротивляться несправедливости² — является задачей коллективной и политической, потому как, по Бонхефферу, и само «политическое действие означает несение ответственности» [Там же: 248]³.

В своем осмыслении судьбы христианства в совершеннолетнем мире Бонхеффер не часто обращается к детской фигуре, хотя и отмечает характер конкретных христианских практик, например молитвы⁴ и чтения священных книг⁵, как таких, где всякий человек

1 По словам Бонхеффера, «выбор теперь осуществляется не между ясно познанным благом и ясно познанным злом, но на этот выбор решает человек в вере пред лицом сокрытого добра и зла конкретной исторической ситуации» [Там же: 220–221]. Таким образом, единственное знание, о котором мы можем говорить с уверенностью, есть знание о необходимости действовать, о том, что знание раскрывается лишь в практике [см. также: Rowland 2007: 39–54].

2 «...прежде чем ты не стал справедливым, как страдающие и борющиеся за право, истину, человечность, тебе не распознать Христа и не найти Его», — пишет Бонхеффер [Бонхеффер 2013: 362].

3 О политической ответственности Бонхеффер, соотнося фигуры главы семейства и политика, рассуждает так: «Ответственность именно тем отличается от насилия, что признает в другом человеке ответственного, больше того — она дает ему осознать свою ответственность. Ответственность отца или государственного деятеля ограничена ответственностью ребенка или гражданина, больше того — ответственность отца или государственного деятеля состоит как раз в том, чтобы возвышать, укреплять сознание ответственности в тех, кто им препоручен. Так что никогда не бывает абсолютной ответственности, которая не обнаруживала бы своих сущностных границ в ответственности других людей» [Там же: 274].

4 «Верная молитва — это не труд, не привычка, не благочестивый акт, это просьба ребенка, обращенная к сердцу Отца. <...> Не просто поклонение, а просьба — сущность христианской молитвы. Она соответствует тому положению человека перед Богом, когда он, протянув руки, просит Того, о чьем отцовском сердце знает» [Бонхеффер 2002: 106–107].

5 В брошюре, написанной по следам работы в подпольной семинарии, Бонхеффер отмечает, что взрослые верующие, как и дети, жалуются, что текст

уравнивается с ребенком. Исключительный пример концептуализации детского обнаруживается в бонхефферовской диссертации «Акт и бытие», завершающейся поэтичным фрагментом о будущих поколениях¹. Бытие во Христе, то есть абсолютном единстве всех со всеми, не может не включать в себя и тех, кто только лишь родился или еще не рожден, — тех, кому дана возможность оказаться в *принципиально иной* исторической ситуации. Бонхеффер говорит об «эсхатологической возможности ребенка» (*die eschatologische Möglichkeit des Kindes*) [Bonhoeffer 1996: 159] — того, кто определен в первую очередь будущим, а не прошлым, кто не является отражением данного порядка во всем его падении и отягощенности смертью, но всегда в первую очередь обращен к Христу, то есть универсальной и *соединяющей всех* истине. И потому, продолжает Бонхеффер, крещение, событие безусловного принятия любого в христианское сообщество, «необходимо понимать именно эсхатологически — как человеческое призвание стать ребенком» (*Berufung des Menschen zum Kind*) [Ibid.], то есть как возможность безродного современного человека, обреченного на скитания и страдания, «стать ребенком на своей родине» (*wird in der Heimat zum Kind*) [Ibid.: 161]. В совершеннолетнем мире, где «нет ничего устойчивого и ничего обязующего» [Бонхеффер 2013: 110], дитя оказывается фигурой, возвращающей переживание неразрывной связи времен и поколений и ориентации веры на возможное лучшее будущее. Об этой утопической надежде как важнейшей составляющей христианского понимания детства еще будет сказано ниже.

Что мы должны делать?

Герменевтическая стратегия современной христианской мысли о детстве, даже в тех случаях, когда она прониклась модерным желанием новизны, ожидаемо предполагает ретроактивную аргументацию — богословский взгляд стремится обнаружить, что более полное знание проблематичного объекта уже содержалось в Писании, и теперь оно требует извлечения, артикуляции и реактуализации посредством смещения акцентов с тех, которые наше понимание детства ограничивали. Среди последних доминирующим в теологической традиции был вопрос о греховности и невинности ре-

Священного Писания слишком большой и они многого не понимают, — по-настоящему же зрелому христианину *слишком длинным* должен показаться любой, даже самый короткий фрагмент священного текста [Бонхеффер 2003: 35].

1 Прочтение этого фрагмента в контексте бонхефферовской этики ответственности представлено в монографии Эстер Рид [Reed 2018: 214-215].

бенка: именно он имел первостепенную значимость для Августина¹ и Аквината², породив многовековую полемику³. Этот узкий фокус все еще принято считать в западной теологии доминирующим [см., напр.: Вегутан 2017: 45; Гогонсу 2009]. Однако попытки предложить более комплексную христианскую антропологию детства встречаются не только со стороны прогрессивных реформистских течений, но и у такого принципиально антимодернистского [см.: О'Regan 2014] и по преимуществу консервативно настроенного мыслителя, как Ханс Ульрих фон Бальтазар.

После смерти Бальтазара в 1988 году на его столе был найден черновик небольшой книжечки, которую он намеревался подарить друзьям на Рождество. Эта работа, ставшая своеобразным завещанием богослова и получившая название «Если не станете, как это Дитя» («*Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*»), целиком состоит из размышлений об уникальной ценности детского опыта и о том, что значит быть «детьми Божьими». Такое внимание к теме детства может показаться удивительным, однако, как отмечает Эдмунд Ньюи, Бальтазар не только сам неоднократно затрагивал эту проблематику в более ранних работах⁴, но и опубликовал в своем издательстве монографии близких друзей, Густава Зиверта и Фердинанда Ульриха, посвященные философскому осмыслению детства как парадоксального опыта свободы и зависимости, раскрывающего смысл как че-

60

- 1 В первой же книге «Исповеди» Августин рассуждает о том, что кричащий и тянущийся к груди ребенок не осознает постыдности своих действий, и его не принято стыдить за них, но будучи взрослым он видит всю их греховность: «Никто ведь не чист от греха перед Тобой, даже младенец, жизни которого на земле один день. <...> Младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей» [Августин Блаженный 2019: 8]. Греховность новорожденного для Августина определена уже греховностью зачатия, само же состояние неведения греха и отсутствие воспоминаний о столь раннем опыте не могут служить аргументом в пользу детской невинности.
- 2 В «Сумме теологии» Фома Аквинский, опираясь на Августина, посвящает несколько рассуждений проблеме детской греховности, подчеркивая, в частности, что «первородный грех передается всем тем, кто приводится в движение Адамом посредством движения порождения» [Фома Аквинский 2008: 425]. Тем не менее он отличает эту греховность от «способности актуально грешить», без которой до определенного возраста ребенок не может совершить смертный грех, поэтому все детские грехи, помимо первородного, являются прощительными [Там же: 520-521].
- 3 Подробнее о теологических дебатах относительно детской греховности см. монографию Джеральда О'Коллинса [O'Collins 2007: 63-80].
- 4 Здесь стоит отметить, в частности, книгу 1954 года, целиком посвященную жизни и творчеству французского писателя-католика Жоржа Бернаноса [Balthasar 1996]. Уже в ней тема детства и сохранения детскости оказывается лейтмотивом в нарративе Бальтазара.

ловеческих отношений вообще, так и отношений с божественным [см.: Newey 2012: 190-191]. Развивая их интуиции, Бальтазар находит в детском состоянии ключи к интерпретации фигуры Христа (единство *Sein* и *Werden*, божественного *бытия* и человеческого *становления*) и самого абсолюта (Бог как бездна нового (*Abgrund von Neuheit*), как вечное *обновление*) [Ibid.: 194].

Историческую роль христианства в трансформации понимания детства Бальтазар трактует универсалистски: не просто как новый взгляд на положение ребенка, но как открытие значимости детства вообще. Не только для античности, но, как он полагает, даже для иудаизма детство было ценно лишь в качестве стадии на пути к полноценной человечности — поэтому сущность детского, а особенно младенческого сознания в рамках дохристианских моделей не представляла интереса. Христос оказывается первой *исторической* фигурой, что признает за состоянием раннего детства нечто по-настоящему значительное: это опыт первоначального единства с миром, опыт неразличимости, принадлежащий «тому подлинному измерению, где все разворачивается в границах справедливого, истинного, благого» и где еще невозможно «различить любовь родительскую и божественную» [Balthasar 1991: 12]. Предельная ценность, которой этот опыт наделяется, и объясняет ту строгость, с которой Иисус встает на защиту детей и желает строжайшей кары всякому, кто «соблазнил одного из малых сих» (Лк. 17:2)¹. Иными словами, христианство оказывается такой этической системой, которая может быть выстроена исходя из необходимости защитить и позаботиться о наиболее слабом и незащищенном члене сообщества, а потому может взять именно детскую фигуру за основу и ориентир для всех верующих.

61

Измерение подлинной сопричастности с миром, а значит и с божественным, будучи утвержденным в качестве сущности детского, оказывается *общим для всех* людей прошлым, единым опытом, который человек независимо от исторических обстоятельств разделяет с другими — и с самим Христом, ведь и тот *испытал* свое человеческое детство [Ibid.: 30] и сохранил его в себе². Таким образом, внимание к раннему детскому опыту может дать теологии аргумент для

1 Саму миссию Христа Бальтазар трактует как пробуждение любви в человечестве подобно тому, как улыбка любящей матери пробуждает любовь в душе ребенка [Бальтазар 1997: 60-61].

2 В этом, по Бальтазару, состоит принципиальное различие Христа и Адама: «Если ветхозаветный Адам лишь играет на земле роль хозяина, а душа его, поскольку стремится к власти, остается рабской, то новозаветный Сын, подобно *petit prince*, по-детски радуется чудесам Своего Отца, и Он считает вполне естественным “пищу Отца” получать даром» [Бальтазар 1992: 129].

утверждения — в противовес современной интерпретации человека как проблематичного, дисгармоничного, навечно внутренне расколотого существа¹ — естественной сопряженности, или «*симфоничности*» [см.: Бальтазар 2009], духовного, интеллектуального и эстетического измерений человеческого существования, о чем Бальтазар подробно рассуждает в «Теологике»:

Дитя, которое пробуждается к сознательности, не вступает в мир как чистый дух, имеющий цель приступить с нуля к решению проблемы выражения. Скорее, дитя пробуждается от преддуховной жизни, где уже имелось природное отношение выражения между внутренним и внешним и где эти естественные соответствия между значением и означаемым были всегда уже насыщены человеческими и духовными экспрессивными отношениями. Интеллектуальная жизнь ребенка разворачивается из чувственной сферы, но последняя всегда уже присуща духовному существу. Подобным образом переход ребенка от спонтанно-экспрессивных отношений к интеллектуальному выражению еще более естественен, потому что в среде, окружающей ребенка, то и другое всегда уже встроены друг в друга [Бальтазар 2013: 166-167].

62

Христианство, согласно Бальтазару, признает за детством не просто самоценность, но и *превосходство* над взрослостью, поскольку именно опыт ребенка отличается полнотой и аффективной непосредственностью, которых не хватает разочарованному в мире [см.: Balthasar 1994: 129-130] и *наученному владеть собой* взрослому². В том,

1 Стоит добавить: а также в противовес правовому, формально-рассудочному пониманию человеческого опыта, создающему лишь иллюзию однозначности. Правовое регулирование жизни, диктующее лишь определенные ее формы как *разрешенные*, также подвергает человека редукции, и фигура ребенка служит для Бальтазара напоминанием об этой ограниченности: «...ребенок имеет полное право на любовь своих родителей, — иначе ему не стать настоящим человеком, — но если эта любовь предоставляется не добровольно, а вынужденно, то какая же это любовь? Отсюда видно, что область права, сколь бы оно ни было непрерываемо, никогда не бывает последней нормой в межчеловеческих отношениях» [Бальтазар 1992: 196].

2 Вот как Бальтазар описывает детские переживания в своей ранней книге: «Пока те, что устали от своей зрелости и своей расчетливости, в первый раз в своей жизни не начнут понимать, что значат слова: пока не будете как дети... Дети же беззащитны, дети подобны никем не направляемым лодкам во время приливов и отливов души. Если ребенок плачет, то плачет все его существо; он весь предается слезам, он не пытается подавить свою печаль, у него нет крепостной башни, в которой он мог бы укрыться от потопа. Он плачет столько, сколько должен плакать, подобно тому, как небеса посылают дождь до тех пор, пока не растает облако. И если ребенок радуется, он полностью преобразуется в радость. Он живет, всецело погрузившись в нее,

как Бальтазар интерпретирует детоцентричность христианства, очевидно угадывается романтическое влияние¹, и, как и в случае с пониманием детства у романтиков, идеализированный образ ребенка осмысливается не просто как утраченное совершенство, но как наличный опыт, требующий актуализации в практической сфере: обнаруживаемые у детей *свойства* понимаются одновременно и как *способности* взрослых, а их сохранение и поддержание — как главная задача христианского воспитания². Выделяя таким образом черты «архетипической идентичности» (*archetypische Identität*) [Balthasar 1991: 16] детского существа, Бальтазар стремится показать, что соответствующие качества демонстрирует и взрослый Христос³, поэтому своим вниманием к детям Иисус «подтверждает ту близость — которую он сам испытывает и которой ясно свидетельствует — между детством природным и своим вечным детством по отношению к Отцу» [Balthasar 1995: 632]. Черты эти следующие: удивление и восторг перед миром как божественным творением;

погрузившись безгранично и безотчетно. Если он испытывает страх, это всеохватывающий страх, и тут ребенок недостаточно научен (о, эта всеубивающая наука!), чтобы воздвигнуть между своей душой и охватившим ее ужасом стеклянную стену» [Бальтазар 2006: 126].

63

- 1 Неслучайно первую главу книжки о детстве Бальтазар заканчивает отсылкой к фрагменту Новалиса о «синтетическом ребенке» [Balthasar 1991: 14; см.: Новалис 2014: 212].
- 2 Парадоксальность этой задачи, однако, в том, что невозможно *научиться* уподобляться ребенку, ибо условие превосходства последнего перед взрослым состоит как раз в препятствующем гордыне незнании о собственном превосходстве. Интерпретируя требование Христа умалиться как дитя, Иоанн Златоуст писал: «Что ж касается до дитяти, которое было поставлено пред учениками, то, по моему мнению, это было дитя, в полном смысле свободное от всех указанных страстей, — дитя, чуждое и гордости, и тщеславия, и зависти, и сварливости, и всех подобных страстей, — дитя, украшенное многими добродетелями, как то: простосердечием, смирением, спокойствием, и которое ни одною из этих добродетелей не гордится; а это, т. е. обладать качествами и между тем не надмеваться ими, свойство высокой мудрости» [Златоуст 2010: 87]. Речь в таком случае, по-видимому, должна вестись не столько о научении детскости, сколько о *дезактивации* определенных элементов взрослости. Согласно Джерому Берриману, автору обучающего метода на основе системы Монтессори, христианская педагогика должна предполагать трансформацию воспитания в *свободную игру* [Веггуман 1994].
- 3 Детство самого Иисуса, по выражению Бальтазара, от нас «скрыто плотной вуалью» [Balthasar 1995: 626] — детали о его юном возрасте присутствуют лишь в одном из евангелий (Лк. 2:40-52). Это должно предостеречь от излишней психологизации образа Христа: в отношении его сыновней связи с Богом Отцом человеческое детство выступает как «только лишь подобие, хотя и выразительное» [Ibid.: 629].

благодарность и принятие жизни и мира как дара; чувство таинства и переживание мира как чудесного [Balthasar 1991: 43-56].

Наконец, есть еще одно свойство детского, которому Бальтазар уделяет особое внимание, — увлеченность игрой, в которой пространство и время мира предстают вечностью. Главной иллюстрацией для него служит фрагмент уже не евангельский, но ветхозаветный: восьмая глава Книги Притчей Соломоновых, где София Премудрость Божия рассказывает о времени творения. Родившаяся «прежде бытия земли» (Прит. 8:22), она не просто наблюдает, но участвует в созидании мира, и образ ее выступает совершенно ребяческим: «...тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими. Итак, дети, послушайте меня; и блаженны те, которые хранят пути мои!» (Прит. 8:30-32) В интерпретации Бальтазара эта детская тяга к игре понимается двояко: во-первых, онтологически: детское — значит *соучаствующее в творении* как величественной и вечной игре, а потому своим присутствием свидетельствующее о жизни мира, незавершенности бытия-становления; а во-вторых, этически, ибо как соучастие в творении должна пониматься и сама христианская жизнь:

64

Для Бога нет ничего более серьезного и ответственного, чем творение мира, однако присутствующая при нем премудрость воспринимает все происходящее как игру <...>. Игру, которая ведет к бичеванию и терновому венцу, однако не перестает быть игрой и радостью (*Spiel und Ergötzen*). И мы, другие дети, приглашены поучаствовать в этой самой игре [Balthasar 1995: 634]¹.

Можно заметить, что в апологетических рассуждениях Бальтазара о детстве преобладает мотив безусловного принятия божественного порядка, послушания и согласия — и опыт ребенка, за которым утверждается полнота, начинает казаться *очищенным* от негативности. Однако стоит обратить внимание на его юношескую работу «Сердце мира», написанную в духе экстатической модернистской прозы, где подобны детям оказываются в первую очередь «обеспокоенные и испуганные» и «духовно обнищавшие» [Бальтазар 2006: 127] деклассированные элементы: бедняки, бродяги, грабители, люмпе-

1 В другой работе Бальтазар пользуется метафорой божественной симфонии, которая, как истинно партиципаторное искусство, требует всеобщего соучастия: «Никаких других слушателей, кроме самих музыкантов, у этого оркестра нет: лишь исполняя божественную симфонию — чья композиция не может быть угадана ни по отдельным инструментам, ни по их совокупности — участники начинают понимать, зачем их собрали вместе» [Бальтазар 2009: 6].

ны и проститутки; где быть как дети значит «быть беднее бедных» [Там же: 142]¹; и где, наконец, сам мир предстает как *противоречивое единство* чудовищного и детского: «Мир-чудовище, который встает на дыбы и мстит даже Богу в образе человека, и в то же время — мир-дитя, младенец, дремлющий на руках у Девы Марии» [Там же: 144].

Более остро эту проблему взаимообусловленности любви и бунта на примере ребенка поставил Тиллих, в психоаналитическом ключе интерпретируя слова апостола Павла о том, что «закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим. 8:7). Как отцовский запрет для ребенка, превращающийся в требование самого детского Сверх-Я, закон Божий *именно в силу своей справедливости* не может не вызвать у человека сопротивления и ненависти:

...ребенок должен возненавидеть своего отца, ибо он представляется ребенку причиной мучительного раскола в его душе. Такова ситуация человека перед Богом. Природный человек ненавидит Бога и считает Его врагом, ибо Бог выражает для человека закон, требования которого он не может выполнить, против которого борется и который в то же время он должен признать благим и истинным [Тиллих 2015: 291].

Детское, таким образом, значит и принимающее, и бунтующее². Признание Бога любящим отцом, продолжает Тиллих, предваряется признанием его как инстанции ненавистного закона — и если христианство забывает про это, то тривиализирует сам опыт веры как, во-первых, преодоления первоначальной и неизбежной враждебности к божественному, а во-вторых — преодоления бесконечного отчаяния, на которое обрекает человека закон земного существования, подчиняющий наше бытие смерти. Настоящее *освобождение* в вере подобно моменту, когда ребенок «вдруг начинает делать добро свободно, без приказа, и делает добра больше, нежели тогда, когда ему приказывают» [Там же: 293]. Это событие совпадения устрем-

1 В поздней статье все культурное богатство человечества Бальтазар сравнивает с детской погремушкой, которая в один день может быть отобрана, «чтобы мы вернулись к начальным словам Нагорной проповеди: “Блаженны нищие духом...”» [Бальтазар 1992: 151].

2 Тиллих не очаровывается даже младенчеством, подчеркивая, что жизнь с самого начала «стеснена условиями существования» [Тиллих 2000: 317] и, сопротивляясь этим условиям, движется за свои пределы, мотивированная тревогой (киркегоровское *Angst* родственно латинскому *angustia* — “теснота”). Однако лучшей иллюстрацией человеческой ситуации как зажатости «между, с одной стороны, сохранением своей спящей невинности, лишенной опыта актуальности бытия, и, с другой стороны, между утратой невинности через познание, силу и вину» [Там же: 318] для него оказывается подросток, мучимый тревогой в связи с пробуждающейся сексуальностью.

лений детского Я и требований Сверх-Я на уровне коллектива понимается Тиллихом как «освобождение детей Бога, освобождение от закона, а поскольку от закона, то и от осуждения и отчаяния», и потому, заключает он, для тех, кто узрел себя как детей Божьих, открывается, что «любовь никакого отношения к закону не имеет» [Там же]¹. Освободиться и помочь освободить других от закона, который очевидно является *только лишь* законом (приказом, запретом, приговором), то есть движим жаждой власти и влечением к смерти, чужд справедливости и любви, — это долг и ответственность всякого *действительного христианина*.

На что мы смеем надеяться?

Если выделить теолога, чья мысль о детстве сегодня получает наиболее широкую рецепцию как в богословской, так и академической среде [см., среди прочих: Bunge 2001: 406-445; McEvoy 2019a; Rogers 2021], то таковым следует признать уже упоминавшегося Карла Ранера — одного из ведущих реформаторов католицизма в XX веке и объекта интеллектуальных выпадов со стороны Бальтазара, в первую очередь касавшихся ранеровской концепции «анонимных христиан»². Согласно последней, различные религии являются частью *всеобщей* истории откровения Бога, находящей в явлении Христа

66

1 В фигуре Христа, продолжает Тиллих, раскрывается божественная *слабость* — Бог осуществляет самоумаление во имя человечества. Потому признание истины христианства не может быть навязано в форме закона: «Вообразите Христа, который бы не умирал, который должен был бы прийти в славе, чтобы навязать нам свою власть, свою мудрость, свою мораль и свое благочестие. Он мог бы сломить наше сопротивление своей силой, своим прекрасным правлением, своей непогрешимой мудростью и своим неотразимым совершенством. Но Он был бы *не в состоянии* завоевать наши сердца. Он принес бы новый закон и навязал бы его нам властью своей всемогущей и всесовершенной личности. Его сила сломила бы нашу свободу; Его слава залила бы нас, как палящее, слепящее солнце; сама наша человеческая сущность была бы поглощена Его Божественностью. Во Христе Бог умалил себя ради нас <...>. Тем самым Бог оставил нам нашу свободу и нашу человеческую сущность. Он дал нам увидеть Свое Сердце, чтобы можно было завоевать наши сердца» [Там же: 300].

2 Подробнее о бальтазаровской критике в адрес Ранера см. статью Лукаса Ламадрида [Lamadrid 1995]. Кроме того, внимания заслуживает аргумент Карен Килби о том, что расхождение во взглядах двух теологов — это в том числе конфликт относительно фрагментарности либо целостности *формы*, в которой богословская мысль должна находить свое выражение [см.: Oakes, Moss: 265]. Собственная (довольно противоречивая) концепция Бальтазара относительно возможности всеобщего спасения изложена на русском языке в недавних статьях Александра Солонченко [Солонченко 2023a, 2023b].

свою кульминацию, и спасение постулируется как возможное для нехристиан, включая атеистов, ведь и они в своем опыте предвосхищения бытия стремятся к истине, которую наиболее полно выразил Христос [см.: Ранер 2006: 238-241; Kilby 2004: 115-126]. Стремясь адаптировать задачи и стратегию Церкви к эпохе модерна, Ранер последовательно отстаивал универсализм христианского учения, его ориентацию на человечество в целом, и, будучи строгим критиком секулярного утопизма [Rahner 1969: 59-68], рассматривал эсхатологию христианства как проникнутую *надеждой (Hoffnung)* на преодоление социальной несправедливости и войны и обещающую более полную реализацию человеческих способностей — как духовных, так и материальных [см.: Ludlow 2000: 130-167, 208-236].

Опубликованные в 1963 году «Мысли о теологии детства» (*Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*) начинаются с характерного для Ранера признания, что предложенные читателю рассуждения, не претендующие на рекомендации или указания для тех, кто занят детским воспитанием, представляют собой лишь набросок, ряд фрагментарных богословских замечаний, — но в то же время им подчеркивается предельная серьезность и принципиальность постановки вопроса: что есть детство в эсхатологической перспективе, в перспективе «совершенства и спасения человечества» (*die Vollendung und das Heil des Menschen*) [Rahner 1971: 33]? В первую очередь Ранер обращается все к той же проблеме значимости детства самого по себе — к его непревосходимому достоинству (*Die unüberholbare Würde*)¹. Для того чтобы это достоинство оценить, требуется отказаться от самой редуционистской концепции времени как последовательной смены состояний — такое мышление о времени, которым мы обычно оперируем и в оценке событий собственной жизни, Ранер называет нефилософским, нечеловеческим и нехристианским (хотя и распространенным в том числе среди христиан). Оно *обесценивает* человека, как ребенка, так и взрослого, поскольку не признает ценнейшее измерение нашего опыта — отношение к себе как к *проблематичному целому*, которое позволяет рассматривать течение жизни не как продление времени на земле, но, наоборот, как постоянное обнаружение и обретение самого себя, разворачивание той полноты нашей субъективности и свободы, которая всегда уже дана человеческому существу. Потому, христиански понятое, детство — это не то, что *преодолевается*, но то, что *остается* открытым для нас и обращенным

1 Хайдеггеровское *unüberholbar* Владимир Бибахин переводил как «не-обходимый» [см., напр.: Хайдеггер 1997: 258-259]. В случае Ранера я сделал выбор в пользу «непревосдимого», по аналогии с английским переводом Дэвида Бурка (*unsurpassable*).

к нам: «Как данное и осуществляющееся, как свободно принятое и свободно проживаемое, это не прошедшее время, не истлевшее время, но остающееся, встречающее нас как момент, включенный в единое длящееся совершенство единого времени существования (*der einen bleibenden Vollendung der einen Zeit des Daseins*) — вечности спасенного и искупленного человечества» [Ibid.: 35-36].

Именно иное, исходящее из эсхатологической перспективы понимание самой темпоральности человеческого существования позволяет обнаружить в детстве — как опыте, не который всегда отделяется, но к вечности (полноте смысла) которого мы всегда только приближаемся — самостоятельную значимость, признав его как время, в котором происходит нечто такое, что только в нем и может произойти и что впоследствии уникальным образом *раскрывает* себя. На богословском языке Ранер определяет это как особое непосредственное отношение к Богу (*Unmittelbarkeit zu Gott*) и говорит о детстве, что его «чудесный цвет является плодом сам по себе, а не оправдывается грядущими плодами» [Ibid.: 37] и что оно как парадоксальное единство начала и результата есть *тайна* (*Geheimnis*), «которую человек творит и претерпевает, но которой не управляет самостоятельно» [Ibid.: 39].

68

Каково в таком случае конкретное знание о детях, содержащееся и передаваемое, согласно Ранеру, в Писании? Первостепенное, на чем не может не настаивать христианство, — это тот факт, что ребенок всегда, с момента зачатия и в *любой* точке своего взросления¹, есть полноправный человек, чья ценность не подвергается сомнению:

Ребенок — это человек, а значит, тот, кто всегда живет в братстве с другими, живет бесконечно сложной жизнью, не ведает иного закона, кроме вечного странствия, великой любви и приключения, о котором известно лишь, что завершится оно перед абсолютным Богом (*absoluten Gott*) [Ibid.: 38].

Это не отменяет понимания детства как *начала*, то есть как первого времени индивидуальной жизни и как возникновения нового *посреди истории*, в уже наличествующем контексте существования человеческого коллектива (а именно: в условиях его греховности, страдания, конечности). Вместе с признанием детства непосредственно относящимся именно к этой истории христианство должно признавать его

1 Как отмечает Мэри Энн Хинсдейл, позиция Ранера может служить альтернативой «чрезмерному натализму» догматического католицизма: ее следствием является политическое требование *обеспечить благополучие всех детей*, а не только концентрироваться на защите плода [см.: Bunge 2001: 444].

сложность и неоднозначность, понимать опыт детства «одновременно и идеалистически и реалистически» [Ibid.: 41]. Таким образом, христианская мысль должна утверждать не только то, что ребенок — это человек (*Das Kind ist der Mensch*), но и то, что *ребенок — это ребенок (Das Kind ist ein — Kind)*, допуская при этом неопределенное многообразие форм детского. Знание о ребенке именно как о ребенке не предъявлено в Писании в виде эксплицитной теории, но, согласно Ранеру, оно имплицитно предполагается как уже *наличествующее* у нас практически, поскольку мы не только имеем непосредственный опыт жизни вместе с детьми и среди детей, но и всегда сохраняем личный опыт собственного детства. Парадокс, однако же, в том, что именно этот всеобщий и интимнейший опыт, это принадлежащее всем знание выступает как тайна, при постепенном разворачивании смысла которой мы присутствуем, — и такое описание детства у Ранера совпадает с описанием тайны самого божественного. Потому экзистенциальный опыт веры может пониматься по аналогии с детским — как опыт *открытости (Offenheit)*: ожидания неожиданного, упования на непредвиденное, возможности играть, оставаясь простодушным и жизнерадостным (*arglos und heiter*) [Ibid.: 42].

Историческая ситуация модерна же, в которой речь о непревосходимом достоинстве детства требует настойчивого проговаривания, осмысляется Ранером, напротив, как повсеместное *затворничество* человечества в обмирщенном мире — в системе, где может допускаться бесчисленное разнообразие элементов, однако все эти элементы отсылают только друг к другу и никогда — к чему-то вне системы, чему-то не подчиненному ее функциональной тотальности [Rahner 1974: 169]. Таким образом, современный мир вновь предстает миром трагически повзрослевшим — полностью автономным, не допускающим внешнего, пресекающим саму мысль о возможности иного как нелепую, детскую; эффективно работающим по научно выводимым законам, но никогда не играющим с ними¹. В нарративе Ранера очевидней становится неоднозначный характер соотносительности христианского и модерного пониманий человека. Противоречивость, рассеченность как фундаментальное качество человеческого существа уже проблематизированы в христианстве (человек после грехопадения и *есть* человек, который будет спасен), и модерн оказывается имманентизацией этой противоречивости, замыканием ее на индивиде без возможности

1 Неслучайно в размышлениях богословов о современности зачастую возникает мотив преждевременного взросления и *исчезновения детства* [напр.: Maas 2000: 457; Wall 2004: 161-167], распространенный в критике культур-индустрии позднего капитализма [см., напр.: Postman 1994]. Мир современнолетний тем самым понимается буквально как «обездетственный».

выхода к какому бы то ни было трансцендентному началу. Здесь вновь выступает на первый план ключевая для Ранера проблема историчности человека. Вроде бы настаивающее на изменчивости, нефиксированности каких-либо ценностей или форм организации жизни, модерное мышление тем не менее предстает неспособным помыслить по-настоящему радикальную историческую трансформацию человечества (всеобщее спасение), а значит, с христианской точки зрения как раз *деисторизирует* человека, закрывает ему горизонт возможного. Первоочередной задачей богословия в такой ситуации оказывается артикуляция необходимости надежды, когда это кажется немыслимым¹. Христианскую позицию Ранер определяет как «пессимистический» реализм, следствием которого является «принятие человеческого бытия вообще, в противоположность окончательному протесту против бытия», а значит, обязующее «видеть, что это бытие мрачное, горькое, жестокое, подверженное радикальной опасности в совершенно неизмеримой степени» [Ранер 2006: 557; см. также: Rahner 1991: 155-162]. Предвосхищающая открытость бытию, неотчуждаемую способность к которой символизирует ребенок, есть в то же время умение видеть и признавать реальное страдание, царящее в мире, не теряя надежды на то, что спасение от этого страдания также в высшей степени *реально*.

70

Финальное рассуждение «Мыслей о теологии детства» демонстрирует ту свойственную религиозной символизации обоудонаправленность, о которой я писал выше со ссылкой на Тиллиха и о которой сам Ранер говорит в контексте *переноса (Übertragung)* категорий детского и взрослого на опыт веры. Посредством атрибуции связи с божественным, как предикатом всех предикатов, осуществляется религиозная конкретизация понятия о детстве, *насыщение* его неотчуждаемым содержанием через утверждение, что сущность и смысл детства как такового состоят в *бытии детьми Божиими (Gotteshindschaft)*². Это значит — бытии, осененном защищающей и всепрощающей любовью, неоспоримой близостью к абсолюту и, как вновь и вновь подчеркивает Ранер, открытостью ему:

Детство есть открытость; человеческое детство есть бесконечная открытость; зрелое детство взрослого (*reife Kindschaft des Erwachsenen*) есть бесконечная открытость, которая отстаивается с упованием и муже-

1 Подробнее об истоках и смысле понимания надежды у Ранера см., напр., статью Джессики Мердок [Murdoch 2014].

2 Немецкое *Gotteshindschaft* зачастую переводят как «богосыновство» или «сыновство Божие», но Ранер отдельно упоминает о *göttlichen Sohnschaft* (в контексте уже взрослой рефлексии о детстве через фигуру Христа) [Rahner 1971: 49], в основном же рассуждая о детстве вообще.

ством вопреки замыканию в мнимых опытах жизни. Такая бесконечная открытость, присущая действительной жизни, есть исполнение религиозного существования человека [Rahner 1971: 48-49].

Не через сентиментальное восторжание и жалость, но только через почтение к детству и признание его непревосходимого достоинства человеческое сообщество может помочь своим детям испытать детский опыт не формально, но во всей полноте. Чтобы это было возможным, дети должны, не утрачивая доверия миру, чувствовать себя защищенными¹. Однако же: чтобы это *стало действительно возможным*, ответственные за их защиту взрослые обязаны оставаться верными собственному детству, становясь все более и более детьми [Ibid.: 50]. Таким образом, в реальной коллективной практике взрослых должны преобразоваться и получить обновленное выражение все связанные с детством категории: доверие, открытость, игра², свобода, надежда.

Для христианской мысли дитя выступает как *метафора надежды* (*Metaphern der Hoffnung*), сформулирует уже в конце XX века Юрген Мольтман [Moltmann 2000] — теолог, предложивший свою версию эсхатологической антропологии и теологии надежды [Moltmann 1967], по многим интуициям близкую к ранеровской [см.: Buck 2016; Housoul 2020], но существенно более радикальную по своим политическим следствиям³. Оперирование понятием метафоры здесь вовсе

- 1 Добавлю: что вовсе не равно *обеспечению убежденности взрослых* в защищенности детей. Осуществляемое полицейскими методами и движимое тотальным недоверием, оно лишь усугубляет кризис ответственности.
- 2 В 50-е годы старший брат Карла Ранера Хуго опубликовал небольшую книгу «Играющий человек», посвященную теологической интерпретации игры. Рассуждая о том, почему именно «дитя, этот по самой своей сути играющий человек» [Ранер 2010: xiv] становится для христианства олицетворением спасенной жизни, он пишет: «...играющий человек в своем раскованном веселье, в своем грациозно-улыбчивом отказе от мира, в своей мудрой отрешенности может быть только таким, если он не искажает мир, сводя его лишь к космической или душевной реальности, а открыто стоит перед Богом, если он в себе и своем образе жизни уже предвосхищает вечное, если он в парящем изяществе танца как бы отталкивает ногами земной шар, но при этом одновременно прижимает мир к сердцу как достигающую прозрачности манифестацию творящего Бога» [Там же: xv]. Потому и от церкви Хуго Ранер требует осознать собственную миссию как игру, через участие в которой человек освобождается от земного бремени; признать ценность игрового «постороннего блаженства» и страстной жадности свободы, побуждающей нас веселиться и радоваться, поскольку «истинная игра и бесконечная радость начинаются именно по эту сторону, на земле» [Там же: 52].
- 3 На русском языке о программе политического богословия Мольтмана см., напр., статью Анатолия Денисенко [Денисенко 2017].

не предполагает редукционизма — Мольтман также подчеркивает одновременное наличие нескольких перспектив на детство:

- педагогическую, сфокусированную на постепенном вписывании ребенка во взрослый порядок посредством семейных и образовательных мер;
- собственно детскую, которая всегда остается принципиально непереводимой на взрослые категории;
- ретроспективную, связанную с рефлексивным переживанием как утраты собственного детства, так и его сохранения в качестве опыта;

— однако указывает, что именно последняя перспектива становится базисом не только для проблематичной ностальгии и сентиментализации, но и для интерпретации детства в мессианическом ключе [Moltmann 2000: 593-596]. Развивая ее, Мольтман вносит значимое дополнение относительно положения детей в евангельском нарративе, подчеркивая: Христос не просто демонстрирует переоценку значимости детства, он напрямую *оспаривает* тот унижительный статус, который малые сии имеют даже в глазах его учеников. Назначая своими подлинными представителями не апостолов, но бес- сильных и бесправных детей, он переворачивает прежнюю систему ценностей и отвергает статус-кво, требуя от учеников:

...принять себя не в силе своей, но в слабости; не в богатстве своем, но в нищете; не как детей повзрослевших, но как детей, принявших свою взрослость (*als Kinder ihrer Erwachsenheit annehmen*), и допустить все то, что было подавлено в результате развития и воспитания. Вы «войдете» в Царство Божие только в том случае, если «примите» его как дитя, с пустыми руками [Ibid.: 600].

Призыв быть как дети Мольтман прочитывает как жест политический и революционный — *Gotteskindschaft* есть сообщество детей Божьих, порывающее с поклонением предкам, патриархатом и матриархатом, устанавливающее благодаря явлению Христа радикально новые принципы общей жизни, основанные на *солидарности с детьми*. Мольтман перечисляет следующие из них. Во-первых, мессианическое больше не атрибутируется лишь сыновьям, ибо пришедший Сын-мессия принял всех детей как равных себе, — наряду с мальчиками, девочки суть носители надежды человечества. Во-вторых, брак более не оправдывается обязанностью породить детей, ведь Дитя уже рождено, — все дети суть дар, на который ни у кого нет прав. В-третьих, освобожденный от прокреационного императива, сам брак перестает быть необходимостью и обязательством, безбрачие должно рассматриваться как не менее полноценная форма жизни. Но, в-четвертых, в то же время — абсолютно *любое* родившееся дитя несет в себе новое начало, приближающее Царство

Божие как наступление мира и освобождение от насилия и власти [Ibid.: 600-601].

Такова эсхатологическая перспектива Мольтмана, из которой становление сообщества свободных детей Божьих понимается как переход от истории страдания (*Leidensgeschichte*) к истории сострадания (*Mitleidenschaft*), когда вражда между людьми более невозможна [см.: Nagvie 2016: 130-143]. Интерпретируя детскую фигуру как выражающую собой надежду на такую трансформацию, Мольтман ссылается на Эрнста Блоха и его онтологию *еще-не-бытия* (*Noch-Nicht-Seins*), исходящую из принципиальной незавершенности мира и присутствия не только в любом человеке, но и в самой материи утопического влечения [см.: Bloch 1996]¹. В знаменитых последних строках блоховского «Принципа надежды», в котором религиозные движения и политическая борьба в одинаковой степени осмысляются как актуализация фундаментального стремления к лучшей жизни и справедливости, звучит уже знакомый по Бонхёфферу мотив обретения родины теми, кто никогда ее не имел:

Подлинная книга Бытия (Genesis) не в начале, а в конце, и начинает возникать она лишь тогда, когда общество и наличное бытие переживают радикальные перемены, то есть постигают себя во всей своей глубине, до самых корней. Но корень всей истории — это человек трудящийся, творящий, преобразовывающий и опережающий данную ему действительность. Если он постигнет себя и овладеет собою, если утвердит свое бытие в реальной демократии, где нет места отчуждению, тогда в мире возникнет то, что является всем в детстве, но где еще никто не был: родина [цит. по: Болдырев 2012: 64].

73

Опыт нашего детства — это опыт, в котором мы оказываемся открыты возможному будущему, а значит, освещены далеким светом, устремленным к нам из реальной, но еще не обретенной родины. Всякий раз, подчеркивает Мольтман, это детство — абсолютно уникальное и несводимое к уже имеющимся формам детского, а потому присущие каждому ребенку различия требуют к себе уважения. Но в то же время всякое детство, несмотря на эту индивидуальность, дает шанс общей надежде на обретение родины, наступление мира и справедливости, — и осуществление этой надежды возможно только в случае, если мы будем сопротивляться постоянному соблазну навязать детям наше видение действительности, отражающее имеющийся порядок вещей. Наконец, детство каждого должно пониматься также как воплощение надежды Бога, возложенной им

¹ На русском языке о связи идей Блоха и Мольтмана см., напр., статью Федора Стрижачука [Стрижачук 2020].

на человечество, то есть как подтверждение, что эта возможность лучшей жизни является именно *нашей*, принадлежит *нашему будущему*. Мольтман заключает: «Поскольку такое трансцендентное ожидание (*transzendente Erwartung*) возлагается на каждое новорожденное дитя, задача родителей, сиблингов и учителей состоит в том, чтобы удерживать это будущее открытым для детей и идти в это будущее с ними вместе» [Moltmann 2000: 603]¹.

Что такое ребенок?

Авторы, работающие сегодня в области теологии детства, в большинстве своем не ограничиваются стремлением внести теоретический вклад в знание о детстве посредством обращения к христианской перспективе. Они реагируют на актуальные этические вызовы, такие как кризис морального воспитания [Lawson, May 2019], сексуальное насилие над детьми [McEvoy 2019a], социальная незащищенность детей [Wall 2006], эксплуатация их труда [Prevette et al. 2014], коммодификация детского опыта [Mercer 2005] и участие детей в военных конфликтах [Douglas 2012]. Ориентированные на современный междисциплинарный дискурс о детстве, они разделяют свойственную ему реформистскую ориентацию. А кроме того — принимают тот концептуальный аппарат, что позволяет *childhood studies* фокусироваться на детской *активности*, и постепенно разрабатывают своеобразный синтетический язык, на котором высокая оценка детей со стороны Христа характеризуется как признание детской *агентности* [McEvoy 2019b: 687] и ставится задача включения в богословские нарративы аутентичных детских *голосов* [Bunge 2012: 575-576; Dillen 2021]. Несомненное достоинство такого междисциплинарного подхода состоит в стремлении продемонстрировать комплексность религиозного осмысления детства, его связь и совместимость с секулярными концепциями — о важности этой задачи я уже писал выше. Так, одна из ведущих современных исследовательниц теологии детства Марша Бунге выделяет шесть совокупных аспектов понимания фигуры ребенка в христианстве (которые, я надеюсь, мне уже удалось так или иначе осветить, чтобы они не нуждались в дополнительных пояснениях) [Bunge 2012: 563-569]. Дитя рассматривается как:

1. Дар Божий и источник радости.
2. Носитель греха и потому самостоятельный моральный агент, обладающий определенной (в зависимости от возраста) ответственностью.

1 В оригинале доклад Мольтмана завершается ссылкой на «Акт и бытие» Бонхеффера, но в английском переводе она опущена.

3. Развивающееся существо, которому требуется защита и наставничество.
4. Полноценный человек, заслуживающий почтения и уважения.
5. Ориентир для веры и источник религиозного вдохновения.
6. Страдающее существо, сирота и ближний, нуждающийся в сочувствии и справедливости.

Бунге подчеркивает и важные этические императивы, транслируемые через эту констелляцию смыслов и адресованные не только взрослым, но и самим детям. Среди них, помимо очевидных принципов уважения к старшим, усердия в учении, доброты к ближним и послушания родителям, Бунге указывает также на наличие принципа несогласия — дети действительно должны подчиняться взрослым, но лишь в том случае, если адресованные им требования не подталкивают их ко греху:

Поскольку в наивысшей степени ребенок предан Богу, родительская власть всегда ограничена и никогда не может служить оправданием для несправедливого или немилостивого обращения с детьми или для отказа признать, что дети также являются моральными агентами и уже в качестве детей способны бросить вызов (*challenge*) обществу или принести ему пользу [Bunge 2012: 74].

75

Все эти положения, как уже неоднократно подчеркивалось, касаются *любого ребенка*: будь он от суррогатной матери или из детдома, запланированный или нет, окажись он даже объектом купли-продажи в рамках безумной неолиберальной антиутопии¹ — ребенок всегда есть участник сообщества детей Божьих, любимый Богом, заслуживающий всеобщей любви и солидарности.

Тем не менее последовательное встраивание теологического дискурса о детстве в академический и, как следствие, его «нормализация» не суть *невинные* изменения. Позволяя богословской речи выйти из маргинального положения, в котором та оказывается в результате секуляризации, они также ведут к ее выхолащиванию: образному обеднению, ослаблению риторических эффектов, «демитифицирующему» упрощению аргументации — и в конечном счете понижению ставок. Стремясь представить объект богословского знания как можно более комплексным, академический дискурс одновременно тривиализирует акт мысли и речи, посредством которых доступ к этому объекту открывается. В контексте

¹ Комплексный и прогрессивный взгляд с позиций христианской этики на проблему суррогатного материнства и коммодификации опыта деторождения представлен, например, в недавней книге Грейс Као [Као 2023].

теологии детства есть два взаимосвязанных аспекта, на которых это сказывается особенно существенно. Первый — это детский опыт пассивности, слабости, открытости миру и радикального доверия, который должен служить основанием для всеобщей солидарности в рамках *Gotteshindschaft* и быть преобразован в реальную политическую практику взрослых. Все еще отмечаемый в качестве существенного мотива теологии детства, этот аспект утрачивает свои радикальные политические импликации в случае фиксации на индивидуальной активности или агентности детей¹. Второй аспект — это эсхатологическая и сотериологическая перспектива богословских рассуждений о детстве, без которой христианское понимание фигуры ребенка оказывается *не более чем* еще одной антропологией среди прочих. Именно вопрос о том, как возможны спасение человечества, радикально иная форма коллективной жизни и победа над смертью — вопрос, к постановке которого не могут не прийти и последовательный христианин, и последовательный атеист, — предполагает ответ: «Они возможны, если мы станем как дети» — и побуждает нас направить свои силы на осуществление этого ответа на практике. Учет этих двух аспектов заставляет никогда не забывать, что мы живем в ту долгую и катастрофическую эпоху, когда, пользуясь формулировкой Джорджо Агамбена, сильные мира сего хотят убить младенца Иисуса любой ценой [Агамбен 2022].

76

Секулярный, современный, совершеннолетний, но не способный ничего поделать с прогрессирующей сенильной деменцией своих властителей, — этот мир Бонхеффер описал как провалившийся из христианской действительности обратно в античную, а точнее — в греческую трагедию, где человек оказывается жертвой конфликтующих друг с другом законов и где «за послушание одному закону платишь виной перед другим законом» [Бонхеффер 2013: 270]. Там, где никто не несет ответственности, каждый оказывается в положении преступника. Мольтман в свою очередь подчеркивал три *экстерминистские* тенденции этого мира, свидетельствующие об угрозе коллапсирования современности под собственным весом: это перспектива тотальной войны с использованием ядерного оружия; разворачивающаяся экологическая катастрофа; безответственная экономическая эксплуатация третьего мира, ведущая к массовому обнищанию [Мольтман 2017: 224-241]. Именно первая из этих угроз становится темой блестящей проповеди Мольтмана, посвященной фигуре ребенка и интерпретирующей девятую главу

1 Потому особенно важным и ценным оказывается включение в современную дискуссию о детстве представителей традиции теологии освобождения [см.: Bunge 2022: 1-20].

Книги пророка Исаии¹, — проповеди, в которой он вспоминает в том числе собственный опыт участия в войне². Слабое и беспомощное, Дитя выступает последним источником надежды для людей, погружившихся в кромешную тьму бесчисленных военных конфликтов, оказавшихся заключенными во всеобщем тюремном лагере, в который превращается разделенный мир. Сегодня и во все времена возможность спасения выражается в *безоружном и беззащитном (wehrlos)* существе; своим чудесным появлением оно, столь безоружное, *обезоруживает (entwaffnen)* всех, кто встречает его; своим обезоруживающим ликом оно свидетельствует о необходимости всеобщего *разоружения (Entwaffnung)* — о необходимости стать как дети:

Царство мира приходит через ребенка, и освобождение даруется людям, которые стали как дети: обезоруживающе беззащитными (*entwaffnend wehrlos*); обезоруживающими своей беззащитностью и оставляющими беззащитными через разоружение [Moltmann 1983: 33].

Мы должны осознать, заключает Мольтман, что чудесное рождение уже состоялось, что олицетворяемая им возможность носит реальный характер. Таков конкретный, ставший видимым горизонт богословского — и, полагаю, философского и научного — вопрошания о детском. Стремясь расшифровать смысл детства и постепенно освобождаясь от страха перед теми ответами, к которым неизбежно приходим, мы даже в своей изоцирковой теоретической практике оказываемся не более чем детьми. Последние, как писал Тиллих, *непрерывно спрашивают*, пока не приспособятся к условным и шаблонным ответам взрослых, — и задача того, кто хочет быть подобен ребенку, состоит в возобновлении вопрошания, чтобы обнаружить «фрагментарный характер всех этих ответов, смутно и неосознанно ощущаемый всеми людьми»; нужно найти такой вопрос, задавая который мысли удается «разрушить хорошо налаженную систему жизни и общества, этики и религии» и «показать, что принимаемое людьми за целое — это всего лишь фрагмент фрагмента» [Тиллих 2015: 277]. Именно к ряду подобных вопросов относится и этот: «Что такое ребенок?»

- 1 «Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет. Ты умножишь народ, увеличишь радость его. Он будет веселиться пред Тобою, как веселятся во время жатвы, как радуются при разделе добычи. Ибо ярмо, тяготившее его, и жезл, поражавший его, и трость притеснителя его Ты сокрушишь, как в день Мадиамы. Ибо всякая обувь война во время брани и одежда, обгаренная кровью, будут отданы на сожжение, в пищу огню. Ибо Младенец родился нам — Сын дан нам...» (Ис. 9:2-6).
- 2 Юношей призванный на службу в нацистской Германии и ставший свидетелем бомбардировки родного Гамбурга, Мольтман сдался в плен в 1945 году и провел несколько лет в лагерях для военнопленных.

Библиография / References

Августин Блаженный (2019) *Исповедь*, М.: РИПОЛ классик.

— Augustine of Hippo (2019) *Confession*, М.: RIPOЛ classic. — in Russ.

Агамбен Д. (2022) *Истина и имя Бога*. Центр политического анализа, 5 декабря 2022 года. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/istina-i-imja-boga>

— Agamben D. (2022) *Truth and the name of God*. Center for Policy Analysis, December 5, 2022. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/istina-i-imja-boga> — in Russ.

Антропов В. В. (2005) Этика и религия в «Безрелигиозном христианстве» Дитриха Бонхеффера. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*, 6: 58-72. DOI:10.37492/ETNO.2020.60.2.005

— Antropov V. V. (2005) Ethics and religion in Dietrich Bonhoeffer's Religious Christianity. *Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy*, 6: 58-72. DOI:10.37492/ETNO.2020.60.2.005 — in Russ.

Бальтазар Г. У. фон (1992) *Ты имеешь глаголы вечной жизни: Размышления над Священным Писанием*, М.: Мысль.

— Balthazar G. W. von (1992) *You have the verbs of eternal life: Reflections on the Holy Scriptures*, М.: Mysl. — in Russ.

Бальтазар Г. У. фон (2013) *Теология. I. Истина мира*, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.

— Balthasar G. W. von (2013) *Theology. I. The Truth of the World*, М.: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.

Бальтазар Х. У. фон (1997) *Достойна веры лишь любовь*, М.: Истина и Жизнь.

— Balthasar H. W. von (1997) *Only love is worthy of faith*, М.: Truth and Life. — in Russ.

Бальтазар Х. У. фон (2006) *Сердце мира*, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

— Balthasar H. W. von (2006) *The Heart of the World*, М.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. — in Russ.

Бальтазар Х. У. фон (2009) *Истина симфонична*, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

— Balthasar H. W. von (2009) *Truth is symphonic*, М.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. — in Russ.

Болдырев И. (2012) *Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха*, М.: Изд. дом Высшей школы экономики.

— Boldyrev I. (2012) *Time of Utopia: Problematic foundations and contexts of the philosophy of Ernst Bloch*, М.: Publishing House. house of the Higher School of Economics. — in Russ.

Бонхеффер Д. (1994) *Сопrotивление и покорность*, М.: Прогресс.

— Bonhoeffer D. (1994) *Resistance and submission*, М.: Progress. — in Russ.

- Бонхеффер Д. (2002) *Хождение вслед*, М.: РГГУ.
 — Bonhoeffer D. (2002) *Walking after*, М.: Russian State University for the Humanities. — in Russ.
- Бонхеффер Д. (2003) *Жизнь в христианском общении*, М.: Евангелическое Лютеранское служение.
 — Bonhoeffer D. (2003) *Life in Christian fellowship*, М.: Evangelical Lutheran Ministry. — in Russ.
- Бонхеффер Д. (2013) *Этика*, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
 — Bonhoeffer D. (2013) *Ethics*, М.: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.
- Денисенко А. В. (2017) Политическое богословие Юргена Мольтмана. *Страницы: Богословие. Культура. Образование*, 21 (3): 346-365.
 — Denisenko A. V. (2017) The Political Theology of Jürgen Moltmann. *Pages: Theology. Culture. Education*, 21(3): 346-365. — in Russ.
- Златоуст И. (2010) *Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. Книга II*, М.: Сибирская Благовонница.
 — Chrysostom I. (2010) *Interpretation of the Gospel of Matthew. In two books. Book II*, М.: Siberian Blagozvonitsa. — in Russ.
- Исупов К. (2020) *Космос русского самосознания: словарь*, М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
 — Isupov K. (2020) *Cosmos of Russian self-awareness: dictionary*, М.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. — in Russ.
- Кант И. (1994) *Сочинения. В 8-ми т. Т. 8*, М.: Чоро.
 — Kant I. (1994) *Works. In 8 volumes. Vol. 8*, М.: Choro. — in Russ.
- Коменский Я. А. (1982) *Великая дидактика. Избранные педагогические сочинения: В 2-х т. Т. 1*. М.: Педагогика.
 — Komensky Ya. A. (1982) *Great didactics. Selected pedagogical works: In 2 volumes. Vol. 1*. М.: Pedagogy. — in Russ.
- Космарский А. (2022) Всемирная история как приближение к любви и отказ от нее. *Логос*, 32 (5): 1-36. DOI: 10.22394/0869-5377-2022-5-1-35.
 — Kosmarsky A. (2022) World history as an approach to love and rejection of it. *Logos*, 32(5): 1-36. DOI: 10.22394/0869-5377-2022-5-1-35. — in Russ.
- Космарский А. А. (2023) Другой, ребенок, тринитарность: к новому теологическому обоснованию гетеросексуальности. *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*, 108: 34-56. <https://doi.org/10.15382/sturI2023108.34-56>
 — Kosmarsky A. A. (2023) Other, child, trinitarianism: towards a new theological foundation for heterosexuality. *Bulletin of PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, 108: 34-56. <https://doi.org/10.15382/sturI2023108.34-56> — in Russ.
- Лифинцева Т. (2009) *Философия и теология Пауля Тиллиха*, М.: Канон-Плюс.

— Lifintseva T. (2009) *Philosophy and theology of Paul Tillich*, М.: Kanon-Plus. — in Russ.
Мольтман Ю. (2017) *Пришествие Бога. Христианская эсхатология*. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея.

— Moltmann U. (2017) *The Coming of God. Christian eschatology*. М.: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.

Новалис (2014) *Фрагменты*, СПб.: Владимир Даль.

— Novalis (2014) *Fragments*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — in Russ.

Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. (2005) *Словарь библейских образов*, СПб.: Библия для всех.

— Ryken L., Wilhoit D., Longman T. (2005) *Dictionary of Biblical Images*, St. Petersburg: The Bible for Everyone. — in Russ.

Ранер К. (2006) *Основание веры. Введение в христианское богословие*, М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея.

— Rahner K (2006) *The Foundation of Faith. Introduction to Christian Theology*, М.: Biblical Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.

Ранер Х. (2010) *Играющий человек*, М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея.

— Rahner H. (2010) *The Playing Man*, М.: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.

80

Серебряков А. С. (2022) Ребенок в мире агентов и структур: об антиномиях исследований детства. *Социология власти*, 34 (3-4): 29-49. doi: 10.22394/2074-0492-2022-4-29-49

— Serebryakov A. S. (2022) The child in the world of agents and structures: on the antinomies of childhood research. *Sociology of Power*, 34 (3-4): 29-49. doi: 10.22394/2074-0492-2022-4-29-49 — in Russ.

Солонченко А. А. (2023а) Эсхатологическая концепция Г. У. фон Бальтазара: тринитарный аспект. *Богословский вестник*, 1 (48): 45-60. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.48.1.003>

— Solonchenko A. A. (2023a) The eschatological concept of G. W. von Balthasar: the trinitarian aspect. *Theological Bulletin*, 1 (48): 45-60. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.48.1.003> — in Russ.

Солонченко А. А. (2023b) Эсхатология надежды Г. У. фон Бальтазара: между инфернализмом и универсализмом. *Богословский вестник*, 3 (50): 97-110. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.50.3.005>

— Solonchenko A. A. (2023b) G. W. von Balthasar's eschatology of hope: between infernalism and universalism. *Theological Bulletin*, 3 (50): 97-110. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.50.3.005> — in Russ.

Стрижачук Ф. В. (2020) Христианская эсхатология против утопии: Богословие надежды Юргена Мольтмана. *Альманах «Богомыслие»*, 28: 46-57. <https://doi.org/10.29357/ab.v0i28.222830>

— Strizhachuk F. V. (2020) Christian Eschatology versus Utopia: Jürgen Moltmann's Theology of Hope. *Almanac "Bogomyslie"*, 28: 46-57. <https://doi.org/10.29357/ab.v0i28.222830> — in Russ.

- Тейяр де Шарден П. (2002) *Феномен человека: Сб. очерков и эссе*, М.: АСТ.
- Teilhard de Chardin P. (2002) *The Phenomenon of Man: essays*, М.: АСТ. — in Russ.
- Тиллих П. (2000) *Систематическая теология*. Т. I-II, М.; СПб.: Университетская книга.
- Tillich P. (2000) *Systematic Theology*. Т. I-II, М.; St. Petersburg: University Book. — in Russ.
- Тиллих П. (2015) *Избранное. Потрясение оснований*, М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Tillich P. (2015) *Selections. Shock of the foundations*, М.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. — in Russ.
- Фома Аквинский (2008) *Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 49-89*, Киев: Ника-Центр.
- Thomas Aquinas (2008) *Summa Theologiae. Part II-I. Questions 49-89*, Kyiv: Nika-Center. — in Russ.
- Хромец И. (2014) *Введение в антропологию Карла Ранера*. Монография, Киев: Дух і Літера.
- Khromets I. (2014) *Introduction to the anthropology of Karl Rahner*. Monograph, Kyiv: Spirit and Litera. — in Russ.
- Шеллинг Ф. В. Й. (1989) *Сочинения в 2 т. Т. 2*, М.: МЫСЛЬ.
- Schelling F. V. J. (1989) *Works in 2 volumes. Vol. 2*, М.: Mysl. — in Russ.
- Adorno T. (2005) *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York: Columbia University Press.
- Arnett R. C. (2005) *Dialogic Confession: Bonhoeffer's Rhetoric of Responsibility*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Bakke O. M. (2005) *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press.
- Balthasar H. U. von (1991) *Unless You Become Like this Child*, San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar H. U. von (1994) *The Christian and Anxiety*, San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar H. U. von (1995) Jesus as Child and His Praise of the Child. *Communio*, 22 (4).
- Balthasar H. U. von (1996) *Bernanos: An Ecclesial Existence*, San Francisco: Ignatius Press.
- Berryman J. (1994) *Godly Play: An Imaginative Approach to Religious Education*, Minneapolis: Augsburg Books.
- Berryman J. W. (2009) *Children and the Theologians: Clearing the Way for Grace*, Harrisburg PA: Morehouse Publishing.
- Berryman J. W. (2017) *Becoming Like a Child: The Curiosity of Maturity Beyond the Norm*, New York: Church Publishing.
- Bloch E. (1996) *The Principle of Hope*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Bonhoeffer D. (1996) *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress Press.

- Buck J. M. (2016). Grace in the Theology of Jürgen Moltmann and Karl Rahner. *Philosophy and Theology*, 28 (2): 439-453. <https://doi.org/10.5840/philtheol2016102764>
- Bunge M. J. (ed.) (2001) *The Child In Christian Thought*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Bunge M. J. (ed.) (2012) *Children, Adults, and Shared Responsibilities: Jewish, Christian and Muslim Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunge M. A. (ed.) (2022) *Child Theology: Diverse Methods and Global Perspectives*, New York: Orbis Books.
- Dillen A. (2021) For the sake of children? Theology, care and children. *Hapag: a Journal of Interdisciplinary Theological Research*, 15 (1-2): 85-97.
- Douglas M. (2012) Theologies of Childhood and the Children of War. *Journal of Childhood and Religion*, 3 (2). URL: <https://childhoodandreligion.com/wp-content/uploads/2015/03/Douglas-Sept-2012.pdf>
- Fass P. S. (ed.) (2013) *The Routledge History of Childhood in the Western World*, London: Routledge, 2013.
- Gillespie M. A. (2008) *The Theological Origins of Modernity*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Goroncy J. (2009) *Karl Barth on Children*. URL: <https://jasongoroncy.com/2009/03/13/karl-barth-on-children>
- 82 Harvie T. (2016) *Jürgen Moltmann's Ethics of Hope: Eschatological Possibilities For Moral Action*, London; New York: Routledge.
- Hausoul R. R. (2020) *The New Heaven and New Earth: An Interdisciplinary Comparison between Jürgen Moltmann, Karl Rahner, and Gregory Beale*, Eugene: Wipf and Stock.
- Holte S. (2013) Bonhoeffer's Notion of Maturity and the Possibility of Redemption. *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 67 (2): 144-165. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2013.849616>
- Huber R. (2020) *Dietrich Bonhoeffer's Ethics of Formation*, London: Lexington Books/ Fortress Academic.
- Kao G. (2023) *My Body, Their Baby: A Progressive Christian Vision for Surrogacy*, Stanford: Stanford University Press.
- Kennedy D. (2000) The Roots of Child Study: Philosophy, History, and Religion. *Teachers College Record*, 102 (3): 514-538. <https://doi.org/10.1111/0161-4681.00066>
- Kilby K. (2004) *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, London, New York: Routledge.
- Lamadrid L. (1995) Anonymous or Analogous Christians? Rahner and Von Balthasar on Naming the Non-Christian. *Modern Theology*, 11(3): 363-384. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1995.tb00071.x>
- Lawson K. E., May S. (2019) *Children's Spirituality, Second Edition: Christian Perspectives, Research, and Applications*, Eugene: Cascade Books.
- Ludlow M. (2000) *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, New York: Oxford University Press.
- Maas R. (2000) Christ as the Logos of Childhood: Reflections on the Meaning and Mission of the Child. *Theology Today*, 56 (4): 456-468. <https://doi.org/10.1177/004057360005600402>

- McEvoy J.G. (2019a) *Theology of Childhood: An Essential Element of Christian Anthropology*. *Irish Theological Quarterly*, 84 (2): 117-136. <https://doi.org/10.1177/0021140019829322>
- McEvoy J.G. (2019b) *Towards a Theology of Childhood: Children's Agency and the Reign of God*. *Theological Studies*, 80 (3): 673-691. <https://doi.org/10.1177/0040563919856368>
- McNeill J. (2007) *The Problem of the Child in Christian Theology*, University of Cambridge. URL: https://www.academia.edu/9874384/The_Problem_of_the_Child_in_Christian_Theology
- Mercer J. A. (2005) *Welcoming Children: A Practical Theology of Childhood*, St. Louis: Chalice Press.
- Moltmann J. (1967) *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, New York: Harper & Row.
- Moltmann J. (1983) *The Power of the Powerless*, San Francisco: Harper & Row. <https://doi.org/10.1177/004057368404100219>
- Moltmann J. (2000) *Child and Childhood as Metaphors of Hope*. *Theology Today*, 56 (4): 592-603. <https://doi.org/10.1177/004057360005600412>
- Murdoch J. (2014) *Between Heaven and History: Rahner on Hope*. *New Blackfriars*, 95: 263-284. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12059>
- Newey E. (2012) *Children of God: The Child as Source of Theological Anthropology*, Burlington, VT: Ashgate.
- O'Collins G. (2007) *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, New York: Oxford University Press.
- O'Meara T. F. (2010) *Paul Tillich and Karl Rahner: Similarities and Contrasts*. *Gregorianum*, 91 (3): 443-459. <http://www.jstor.org/stable/44322231>
- O'Regan C. (2014) *Anatomy of Misremembering: Von Balthasar's Response to Philosophical Modernity. Volume 1: Hegel*, New York: Herder and Herder.
- Oakes E. T., Moss D. (2004) *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*, New York: Cambridge University Press.
- Postman N. (1994) *The Disappearance of Childhood*, New York: Vintage Books, 1994.
- Prevette W., White K., da Silva C. R. V., Konz D. J. (ed.) (2014) *Theology, Mission and Child: Global Perspectives*, Oxford: Regnum Books International.
- Rahner K. (1969) *Theological Investigations, Vol. VI, Concerning Vatican Council II*, London: Darton, Longman & Todd.
- Rahner K. (1971) *Theological Investigations, Vol. VIII, Further Theology of the Spiritual Life 2*, London: Darton, Longman & Todd.
- Rahner K. (1974) *Theological Investigations, Vol. XI, Confrontations*, London: Darton, Longman & Todd.
- Rahner K. (1991) *Theological Investigations, Vol. XXII, Humane Society and the Church of Tomorrow*, New York: Crossroad.
- Reed E. D. (2018) *The Limit of Responsibility: Engaging Dietrich Bonhoeffer in a Globalizing Era*, London, New York: T&T Clark.

Rogers J. (2021) Karl Rahner on Childhood. *Irish Theological Quarterly*, 86 (2): 111-126. <https://doi.org/10.1177/002114002199590>

Thatcher A. (2006) Theology and Children: Towards a Theology of Childhood. *Transformation*, 23 (4): 194-199. <https://dx.doi.org/10.1177/026537880602300402>

Tillich P. (1977) *The Socialist Decision*, New York: Harper & Row.

Vatter M. (2021) *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, New York: Oxford University Press.

Wall J. (2004) Fallen Angels: A Contemporary Christian Ethical Ontology of Childhood. *International Journal of Practical Theology*, 8 (2): 160-184. <https://doi.org/10.1515/ijpt.2004.8.2.160>

Wall J. (2006) Childhood Studies, Hermeneutics, and Theological Ethics. *The Journal of Religion*, 86 (4): 523-548. <https://doi.org/10.1086/505893>

Zimmermann M. (2015) What is Children's Theology? Children's Theology as theological competence: Development, differentiation, methods. *HTS Theologesie Studies/Theological Studies*, 71(3): 1-6. <https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2848>

Серебряков Артем Сергеевич — выпускник аспирантуры Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге, сотрудник Лаборатории критической теории культуры НИУ ВШЭ — СПб. Научные интересы: философская антропология, философия детства, материалистическая диалектика, радикальная демократия, герменевтика. ORCID: 0000-0002-5564-0975. E-mail: aserebryakov@eu.spb.ru

84

Serebryakov Artem Sergeevich is a graduate of the graduate school of the Center for Practical Philosophy "Stasis" of the European University in St. Petersburg, an employee of the Laboratory of Critical Theory of Culture at the National Research University Higher School of Economics — St. Petersburg. Scientific interests: philosophical anthropology, philosophy of childhood, materialist dialectics, radical democracy, hermeneutics. ORCID: 0000-0002-5564-0975. E-mail: aserebryakov@eu.spb.ru