

А. П. Патракова

## От секулярной антропологии безопасности к христианской антропологии общения

В данной статье рассматривается антропологический синдром *Homo Securitatis* (человек бдительный), формирующийся в современной секулярной парадигме безопасности. Путем к исцелению от этого синдрома, особенно разрушительного для церковной жизни, может быть осмысление христианской антропологии общения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: антропология, богословие безопасности, *Homo Securitatis*, прот. Думитру Станилоэ.

Само по себе словосочетание «богословие безопасности», на первый взгляд, вызывает недоумение. Может ли вообще такая категория как безопасность быть предметом богословской мысли? И каким образом богословие безопасности может быть связано с христианской антропологией? Эти вопросы закономерны, и хотелось бы согласиться с тем, что такая постановка проблемы рискованна. Однако есть основания предполагать, что потребность в богословском осмыслении проблемы безопасности становится насущной в современном мире, который, по мнению некоторых исследователей, вступает в так называемую «эпоху безопасности» (англ. *The Age of Security*).

На то, что безопасность вызывает особый интерес как объект исследования, указывает тот факт, что за последние десятилетия активно развиваются дисциплины, связанные с изучением безопасности (англ. *Security Studies*). Кроме того, в последние десятилетия можно наблюдать развитие таких областей знания, как психология безопасности, философия безопасности, эпистемология безопасности и т. д. К этому ряду можно отнести и антропологию безопасности, которая только начинает формироваться как самостоятельная научная дисциплина. Большинство трудов в этом направлении носят скорее прикладной, нежели теоретический характер.

В силу того, что как отдельная научная дисциплина антропология безопасности начала складываться совсем недавно, очевидно недостаточная сформированность ее понятийного аппарата и предмета изучения. Направления исследований, существующих к настоящему времени в этой области в западных странах, ближе к социологии и социальной психологии, они рассматривают явления, связанные с безопасностью, скорее на макро-, чем на микроуровнях.

Можно с уверенностью предположить, что в современных условиях у антропологии безопасности есть все шансы стать одной из ведущих научных дисциплин в XXI в. — прежде всего в практическом плане. Востребованность и актуальность исследований в этой области растет по мере стремительного развития технологий, связанных с обеспечением безопасности. Кроме того, есть основания прогнозировать дальнейшее развитие безопасной парадигмы и доминирование безопасности как приоритетной ценности на всех уровнях жизни человека.

При всем многообразии направлений для дальнейших исследований в этой области необходимо указать на проблему, на наш взгляд, призванную стать центральной в антропологии безопасности, а именно: о положении и роли человека в этой парадигме.

Личностная безопасность, постулируемая как главная цель в этой парадигме, и формирование безопасной личности как средство к достижению этой цели, на первый взгляд, выглядят конструктивно. Однако если выйти за рамки секулярного мировосприятия и попытаться оценить долгосрочные перспективы, то возникает ряд трудноразрешимых противоречий, найти ответы на которые представляется возможным только изнутри христианского откровения о человеке в его неразрывной связи с Бого-человеком Христом.

### **Антропологический синдром *Homo Securitatis***

В 2004 г. немецкий социолог Курт-Вернер Пертнер в своей статье «*Homo Securitatis*, или рождение на наших глазах монстра позднебуржуазной идеологии» употребил словосочетание *Homo Securitatis* (лат. «человек бдительный»), описывая современные тенденции в западном мире после событий 11 сентября 2001 г. [Pörtner].

В цитируемой статье *Homo Securitatis* употребляется всего лишь один раз и в качестве скорее меткой фигуры речи, нежели

выверенного термина. Сам автор никак его не конкретизирует. В рамках нашей темы словосочетание *Homo Securitatis* заимствовано для описания того типа сознания, который формируется под воздействием современной парадигмы безопасности. При помощи этого термина можно показать, что происходит с человеком, если для него безопасность начинает превращаться из инструментальной ценности в абсолютную.

Страх за собственную безопасность побуждает человека быть особенно бдительным в отношении тех угроз, которые явно или мнимо исходят от других людей. Эту проблему можно рассматривать в индивидуальном, психологическом плане, когда такой страх может довести человека до душевного расстройства вроде паранойи. Однако эта проблема может проявляться и на уровне какого-либо сообщества людей, целого социума или даже всего человечества. Есть основания предположить, что, по аналогии с психопатологическим состоянием отдельного человека, целое сообщество людей может оказаться жертвой такого расстройства, которое в этой работе условно названо антропологическим синдромом *Homo Securitatis*. Он проявляется не столько в предусмотрительности и осторожности — это как раз можно назвать проявлением здравого смысла. Скорее отличительными чертами *Homo Securitatis* являются бдительность и подозрительность — в силу того, что в таком сознании особенно актуальным становится противопоставление «свои — чужие». Эта бдительность, как правило, тесно связана с определенной оборонительной идеологией.

*Homo Securitatis* не просто бдителен в отношении «чужих», явных или воображаемых врагов. Он также нацелен на разоблачение «чужих» среди «своих», «умело втершихся в доверие». В западном дискурсе безопасности это называется угрозой от инсайдера-злоумышленника (*malicious insider threat*). При таком взгляде даже самый близкий человек может быть воспринят как потенциальный враг и предатель. В конечном счете *Homo Securitatis* приходит к трагическому выводу, что доверять кому бы то ни было нельзя — это опасно. Он прав в том смысле, что доверие действительно сопряжено с опасностью быть обманутым, и в некоторых ситуациях это может стоить жизни. Однако отказ от доверия любому другому человеку, кроме самого себя, ведет *Homo Securitatis* к его предельному отчуждению и замыканию на себе, по сути, к смерти.

Порабощенность страхам, бдительность, подозрительность, недоверие и неверие в человека, закрытость и сосредоточенность

на себе — все эти качества становятся отличительными свойствами *Homo Securitatis*. Вместе с тем было бы неверно описывать *Homo Securitatis* как совокупность исключительно отрицательных качеств, тем самым попадая в ту же ловушку и рисуя образ безнадежного эгоцентрика. Скорее это описание симптомов некоего антропологического синдрома, который, по всей видимости, может передаваться из поколения в поколение. Можно также предположить, что эта совокупность отрицательных качеств может быть оборотной стороной той модели личности безопасного типа, на формирование которой сейчас нацелена педагогика безопасности.

В связи с вопросом о межпоколенческом антропологическом синдроме можно указать на необычайное сходство между *Homo Securitatis* и *Homo Sovieticus*, проявления которого для российского постсоветского общества особенно осязаемы. Можно даже предположить, что речь идет об одном и том же антропологическом феномене, который по-разному проявляется в разных исторических условиях. Отсюда можно заключить, что, по всей видимости, *Homo Securitatis* сформировался гораздо раньше.

Синдром *Homo Securitatis* можно встретить не только в обществе, подверженном процессам секуляризации и глобализации, но и в церковной ограде. Более того, симптомы этого синдрома в церкви принимают особенно болезненные формы в силу того, что подлинная экклезиология есть экклезиология общения, собирания и единения, а не разделения людей на «своих» и «чужих». Бдительность в отношении «врагов церкви», подозрительность ко всякого рода «угрозам», неверие в человека, неизбежно связанное с неверием в Бога и Церковь, — все это нуждается в исцелении.

В истории человечества, в особенности в XX в., немало примеров того, к каким трагическим последствиям способен привести этот синдром подозрительности, если им заражается значительная часть социума. Какой путь исцеления возможен в тех ситуациях, когда этот синдром не просто охватил целое сообщество, но и стал передаваться из поколения в поколение?

### **От антропологии безопасности к антропологии общения**

Поиск ответа на вопрос о том, как именно возможно преодолеть эти разделения в нашу эпоху, ведет нас от секулярной антропологии безопасности к христианской антропологии общения.

В числе тех мыслителей, которые занимались разработкой антропологии общения, следует назвать проф.-свящ. Думитру Станилое (1903–1993), который в своих трудах развивал главным образом богословие личности [*Chituță, 15*]. По мнению митрополита Каллиста (Уэра), вершиной наследия этого румынского богослова можно назвать мысль о том, что человеческая личность есть, прежде всего, общение, встреча и ответ [*Ware, 19*].

Если предположить, что главной опасностью на христианском пути является смещение фокуса жизни с Бога и ближнего на самого себя, можно заключить, что секулярная парадигма безопасности — при всех ее благих намерениях — тем и опасна, что вынуждает человека замкнуться на себе. Именно поэтому задача по творческому осмыслению антропологии общения видится насущной потребностью для богословия XXI в., чтобы помочь современному человеку и миру обратить свои силы в верном направлении.

Преодоление последствий грехопадения должно осуществляться на трех уровнях — между человеком и Богом, человеком и миром, а также между людьми.

### **Преодоление разделения между миром и человеком**

Вселенная создана для человека, а не человек — для Вселенной [*Григорий Нисский, 85*]. Изначальная заданность мира — быть антропосферой [*Stăniloae, Teologia dogmatică, 233*]. Однако из-за грехопадения мир стал враждебным и опасным для человека. Точно так же и человек, вместо того, чтобы по данной ему заповеди заботиться о вверенном творении, причиняет ему вред. Это трагическое последствие грехопадения, проявившееся во взаимной враждебности и уязвимости мира и человека, особенно заметно на данном этапе человеческой истории, когда масштабы антропогенных экологических бедствий достигли глобального уровня. И, как было отмечено в первой главе, именно такое положение дел послужило импульсом к активному становлению секулярной парадигмы безопасности, в которой экологической безопасности отведено далеко не последнее место.

Возможно ли преодоление этого разделения, как и множества других последствий грехопадения? Этот вопрос обращает нас к самой сути спасения как преодоления этих последствий, и в этом смысле спасение как путь уже было открыто во Христе, Который Сам есть Путь, Истина и Жизнь <sup>\*1</sup>. Это триединое откровение

<sup>\*1</sup> Ин 14:6

Спасителя о Себе можно связать с вышеупомянутой антропологической триадой проф.-свящ. Думитру Станилоэ, согласно которой человеческая личность есть общение, встреча и ответ. Развитие этой мысли в отношении Богочеловека может стать новой темой для христологии.

В свете вышесказанного можно предположить, что разделение между падшим человеком и пострадавшим от его падения миром преодолимо через встречу, ответ и общение, которые представляют собой три столпа в содержании спасения. Иными словами, спасение для человека есть встреча со Спасителем Христом, ответ Ему и общение с Ним и через Него со всем творением и с другими людьми.

Встреча и общение человека с тварным миром происходит через познание. В человеке заложена жажда познавать мир, самого себя, Творца и других людей. В этой жажде всеохватного познания человеку открывается, что он не в состоянии вместить все в полноте. Человек осознает, что не может охватить все окружающее, тех людей, от которых он зависит, и в особенности Создателя, без Которого он не может существовать [*Stăniloae, Studii de Teologie, 177*]. Человек стремится познать все, но не в состоянии все вместить только через путь познания.

Подлинное познание обретается в общении, а не из надменного пользования собственным разумом. Человек может познавать Творца, мир, ближнего и себя только через разумное приобщение к той личностной реальности, которая открывается ему на встречу [*Chituță, 17*]. Иными словами, основой Богопознания и Богооткровения является встреча и общение человека и Бога в любви и свободе открытого Богу человеческого сердца (Откровение) и открытого человеку Божьего Сердца, Божьего Духа (Познание) [*Кочетков, 61*]. Так, подлинное познание есть одновременно общение и приобщение в любви. В этом смысле “*cogito ergo sum*” («я мыслю, следовательно, я существую») и “*amo ergo sum*” («я люблю, следовательно, я существую») не противостоят друг другу, как многое в падшем мире, но тождественны во Христе.

Проф.-свящ. Думитру Станилоэ заимствует у св. Григория Богослова и Максима Исповедника термин *μᾶκρο-άνθρωπος*, указывая на предназначение мира, который призван быть всецело очеловеченным, т. е. «принять на себя целиком печать человеческого, стать всечеловеческим» [*Stăniloae, Teologia dogmatică, 233*]. Человек, по замыслу Творца, есть одновременно макрокосм и макроантропос, что осуществимо именно через общение [*Chituță, 13*].

Разделение между человеком и миром преодолевается через *ответственность* человека за тварный мир. Это интуитивно осознается и в секулярной парадигме безопасности, однако нет того понимания, что эту ответственность человек несет не перед самим собой как потребитель природных благ, а, прежде всего, перед Богом, Творцом этого мира, Который вверил его человеку для обожения. Соответственно, по изначальному замыслу, человек — предстоятель и ходатай за все творение. Через такую ответственность преодолевается страх перед миром падшим, вследствие грехопадения лежащим во зле и являющимся источником опасностей. Более того, человек призван осознать, что все творение оказалось жертвой его грехопадения и страдает от его рук \*<sup>1</sup>. А значит, в пространстве встречи, общения и ответа (ответственности) возможно не только победить страх перед пострадавшим творением, но и содействовать его исцелению, тем самым превращая его из опасного в безопасный. В этом смысле примечательны те места в евангелии, где Христу подчиняются природные стихии \*<sup>2</sup>.

\*<sup>1</sup> Рим 8:19–22

\*<sup>2</sup> Мк 4:39,  
Лк 8:24

Христос открыл нам нашу ответственность перед творением, перед другими людьми и перед Ним Самим. Наша задача состоит в том, чтобы являть присутствие Бога в мире. Это связано не только исключительно с личной ответственностью человека, но и указывает на Церковь как народ личностей служащих, народ, несущий ответственность в истории. При этом задача ответственности за мир осуществима не индивидом самим по себе, а народом Божиим [*Chituță, 14–15*].

### Преодоление разделения между людьми

Из-за грехопадения источником опасности для человека становится не только мир, но и другой человек. Кроме того, появилось разделение на «своих» и «чужих». Соответственно, «свой» — это те, кто не представляют опасности, а «чужие» — потенциально или явно опасны. Такое разделение делает возможным применение двойных этических стандартов: человек понимает, что причинять вред «своим» — это зло, но при этом может оправдывать себя, если вредит «чужим».

Таким образом возникает не только разделение, но и нарастающее отчуждение как одно из самых тяжелых последствий грехопадения. Тем острее проявляются противопоставления между «своими» и «чужими», безопасным и опасным, добром и злом и т. д.

Такой избирательный взгляд на окружающих людей в сочетании с инстинктивным желанием уклониться от опасности побуждает человека отгородиться от других. В падшей логике выживания закрытость и замкнутость на себе оказывается, на первый взгляд, наиболее безопасным состоянием. Доверять кому бы то ни было кроме себя предполагает риск быть обманутым и преданным. Вместе с тем человек, опасаящийся открыться навстречу другому, оказывается неспособным к общению [Lewis, *The Four Loves*, 121]. Общение же есть то, что противостоит разделению и отчуждению. В таком общении путь познания и путь приобщения в любви едины, а не противоречат друг другу в падшем мире.

Церковь являет себя в мире как пространство такого общения и преодоления логики двухмерного существования. Именно поэтому для жизни Церкви является болезненным искажением возврат к противопоставлениям падшего мира, в особенности деление на «своих» и «врагов Церкви» в лице тех, кто находится за ее границами. В связи с этим также представляется ущербным взгляд на Церковь как на крепость, со всех сторон осажденную врагами. Церковь призвана противостоять не «чужим», а тому, что по-настоящему ей чуждо, — злу и греху \*1.

\*1 Еф 6:12

Система координат в жизни Церкви принципиально отличается от противопоставлений двухмерного существования и зиждется на антропологической триаде встречи, ответственности и общения. Так, преодоление разделений между людьми возможно только в пространстве Церкви.

Эта мысль также раскрывается в трудах проф.-свящ. Думитру Станилое, для которого антропология общения неразрывно связана с экклезиологией общения [Şelaru, 409]. По его мысли, соборность есть общение и полнота в Святом Духе [Lemeni].

Церковь — пространство, где происходит *встреча с Богом и человеком*. С одной стороны, через Богочеловека эта личная встреча с Отцом становится возможной без той опасности, которая существовала в ветхозаветной реальности для человека неискупленного. С другой стороны, эта встреча сопряжена с опасностью иного рода — отпасть от дарованного приобщения Духу Святому \*2, солгать Ему (эпизод с Ананией и Сапфирой \*3). В этой предельной близости Богу сохраняется опасность для человека, живущего во плоти.

\*2 Евр 4:6

\*3 Деян 5:1–11

Кроме того, в свете антропологической триады проф.-свящ. Думитру Станилое, Церковь являет себя как *пространство*



ответа и ответственности в отношении Бога и ближнего. Ответ и ответственность составляют содержание служения, а значит, и всей жизни человека поклоняющегося. Это проявляется, в первую очередь, в евхаристическом служении: «Твое из Твоего Тебе принося всегда и везде». Так, содержание ответа человека Богу есть благодарение [Schmemmann. *For the Life*, 37].

Этой благодарностью Богу питается ответственность перед Ним за вверенное творение и за ближних. Проф.-свящ. Думитру Станилоэ разрабатывал богословие заботы [Toroczkaï, 371], в котором особый акцент ставится на ответственности человека. Идея ответственности и со-ответственности перед ближними проистекает из безусловной ответственности перед Богом. Человек несет на себе печать этой ответственности [Radu, 57–58].

Ответственность неизбежно сопряжена с риском. Можно предположить, что для *Homo Securitatis* ответственность — это нежелательное измерение жизни, поскольку ответственность как ответ всегда связана с выходом на пределы самого себя, с открытостью тому, за что отвечаешь, и тому, перед кем ты несешь ответственность. Так, самозамкнутому и бдительному *Homo Securitatis* противопоставляется человек как существо общинно-соборное (*făptură comunitar-sobornicească*) [Chituță, 12]. И, наконец, Церковь являет себя как *пространство общения с Богом и человеком*. Так, подлинное церковное общение невозможно без риска встречи и риска ответственности.

### Преодоление разделения между Богом и человеком

Как уже упоминалось выше, ветхозаветное сознание было глубоко пронизано пониманием того, что для смертного человека было невозможно увидеть Бога лицом к лицу и не умереть \*<sup>1</sup>. Кроме того, в Ветхом завете можно встретить множество предостережений и упоминаний о том, что святыня при неблагоприятном или неосторожном к ней отношении может перестать быть источником жизни и способна умертвить человека \*<sup>2</sup>.

Во Христе общение с Богом перестает быть опасным в том смысле, в каком это понималось в Ветхом завете. Спаситель выступает как Посредник Нового Завета между Богом-Отцом и человеком. В рамках рассматриваемой темы это откровение можно осмыслить как то, что именно во Христе в полноте раскрывается антропологическая триада, преодолевая разделение между Богом и человеком. Так, Евангелие являет, что вся земная жизнь

\*<sup>1</sup> Исх 33:20;  
Ис 6:5

\*<sup>2</sup> Лев 16:2, 13;  
Чис 4:15, 20;  
Чис 17:13 и др.

Христа зиждется на встрече, ответе/ответственности и общении с Отцом и с родом человеческим, вверенным Ему Отцом.

Встреча с Отцом для вочеловечившегося Христа знаменует начало Его земного служения<sup>\*1</sup>. В этой встрече-Богоявлении Отец свидетельствует: «Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!»<sup>\*2</sup>.

\*1 Мк 1:9–11,  
Лк 3:21–22

\*2 Мк 1:11,  
Лк 3:22

Ответ Сына Отцу и Его ответственность перед Отцом за вверенное Ему наиболее полно раскрывается в молитве Христа в присутствии учеников на Тайной Вечере, приведенной в Ин 17: «Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое»<sup>\*3</sup>, «тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб»<sup>\*4</sup> и др.

\*3 Ин 17:6

\*4 Ин 17:12

В этой молитве также приоткрывается глубина общения и единства между Отцом и Сыном: «И все Мое Твое, и Твое Мое»<sup>\*5</sup>; «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»<sup>\*6</sup>, «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня»<sup>\*7</sup>.

\*5 Ин 17:10

\*6 Ин 17:21

\*7 Ин 17:23

К такому общению — предельной взаимной открытости и единению — Христос призывает и Своих учеников: «Пребудьте во Мне, и Я в вас»<sup>\*8</sup>. Познание и приобщение в любви неразделимы, и в них раскрывается содержание вечной жизни: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа»<sup>\*9</sup>. Так, содержание и направленность жизни человека поклоняющегося (*lat. Homo Adorans*) составляют познание и любовь: “*cogito ergo sum*” не противоречит “*amo ergo sum*”.

\*8 Ин 15:4

\*9 Ин 17:3

Греческое слово *ἀνθρώπος* указывает на то, что человек по своей природе есть тот, кто обращен вверх [*Rādāṣāni*, 47]. По мысли протопр. Александра Шмемана, человек есть существо поклоняющееся (*Homo Adorans*), и для него поклонение есть основной акт, который определяет его человеческую природу и осуществляет ее [*Schmemmann. Worship in a Secular Age*, 4].

Из этого становится понятнее, почему смещение фокуса на самого себя остается для человека главной опасностью. Человек, обращенный не вверх к Богу, а на себя, тем самым искажает свое богообразное естество и человеческое достоинство [*Бердяев*, 133]. Иными словами, человек, не обращенный к высшему, но ставящий себя превыше всего, обрекает себя на падение. Замыкание на себе выводит человека из пространства встречи, ответа и общения.

Разницу между *Homo Securitatis* и *Homo Adorans* можно пояснить через образное сравнение, которое приводит К. С. Льюис,

что разница между неверующим и верующим та же, что между статуей и живым человеком [Lewis, *Mere Christianity*, 159]. Человек бдительный, стремясь к абсолютной безопасности как к неизбежному *status quo*, поработен страху перед открытостью Богу и другому человеку, поскольку и Бог, и другой человек действительно представляют угрозу его эгоцентризму. Этот страх в конечном счете обездвигивает человека. Именно поэтому *Homo Securitatis* напоминает неживую статую. Кроме того, страх причиняет мучение, и человек боящийся «не совершен в любви»<sup>\*1</sup>. Эту мысль раскрывает и проф.-свящ. Думитру Станилоэ: «Отказ от общения с ближним — это мука. Отказ от общения с Богом — это мука, доведенная до своего предела — смерти» [Stăniloae 2, 309]. Выход из этой мучительной обездвигивенности и поработенности страхам открывается в «совершенной любви» Богочеловека<sup>\*2</sup> — любви кенотической: «Дарить себя, не навязываясь, — в этом суть служения. Помогать людям, молиться за людей, спасать их жизни, но при этом не подчинять себе их свободу, не лишать их свободы — вот в чем проявляется ответственность» [Stăniloae. *Mica dogmatică vorbită*, 93].

\*1 1 Ин 4:18

\*2 1 Ин 4:18

Так, именно в Богочеловеке Христе откровение о том, что человеческая личность есть встреча, ответ (ответственность) и общение, обретает свою полноту. Соответственно, антропология общения по своей сути неразрывно связана с христологией (общение божественной и человеческой природ во Христе), а также с тринитологией (общение Лиц Святой Троицы) и экклезиологией (Церковь Христова как общение, встреча и ответ человеческих личностей в Богочеловеке).

Современные теории личностной безопасности антропоцентричны (по крайней мере, на декларативном уровне), но это антропоцентризм секулярного толка. Антропоцентризм без христоцентризма, без понимания того, что Христос есть Богочеловек, неизбежно ведет к очередному историческому тупику: во имя безопасности личности человек оказывается еще в большей опасности, чем когда-либо прежде в истории. Выходом из падшего двухмерного существования, в том числе из метания между опасным и безопасным, может быть только движение по вертикали ко Творцу: от разделения и противопоставления к собиранию и единению. Эта вертикаль заложена в самой человеческой природе: *άνθρωπος* есть тот, кто обращен вверх. Он же есть *Homo Adorans* (человек поклоняющийся). В возвращении к этому и возможно подлинное спасение для современного человека и всего человечества.

## Литература

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М. : Республика, 1994. 480 с.
2. *Григорий Нисский* = Григорий Нисский, свт. *Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского*. Ч. 1. М. : Тип. В. Готье, 1861. 472 с.
3. *Кочетков* = Кочетков Г., свящ. *В начале было Слово : Катехизис для просвещаемых*. М. : СФИ, 2007. 464 с.
4. *Chituță* = Chituță A. C. *Omul, făptură comunitar-sobornicească versus persoană egoistă și egocentrică Reflexii antropologice în opera părintelui Dumitru Stăniloae // Studia Doctoralia Andreiana*. 2014. Vol. I. Anul III / N. 1. P. 9–20.
5. *Lemeni* = Lemeni A. *Sobornicitatea — comuniune și plinătate a lui Hristos în Duhul Sfânt : Aspecte ecleziologice în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae // Tabor*. 2010. Nr. 4. URL: [http://www.tabor-revista.ro/in\\_ro.php?module=content\\_full&id=10663](http://www.tabor-revista.ro/in_ro.php?module=content_full&id=10663) (дата обращения: 07.10.2015).
6. *Lewis, Mere Christianity* = Lewis C. S. *Mere Christianity*. New-York : Harper Collins, 2009. 256 p.
7. *Lewis, The Four Loves* = Lewis C. S. *The Four Loves*. Houghton Mifflin Harcourt, 1971. 156 p.
8. *Pörtner* = Pörtner K.-W. *Der Homo Securitatis oder Die neueste Monstergeburt der spätbürgerlichen Ideologie // Contraste*. 2004. Nr. 241. P. 39–46.
9. *Radu* = Radu D. *O culme actualizată a Teologiei patristice // Ortodoxia*. 1993. N. 3–4. P. 57–58.
10. *Rădășanu* = Rădășanu H., Archim. *Ascending to Christ, Becoming Anthropos — As Depicted in a Fresco at the Sucevița Monastery // Teologie și Viață*. 2012. N. 9. P. 45–58.
11. *Schmemmann. For the Life* = Schmemmann A., Fr. *For the Life of the World : Sacraments and Orthodoxy*. St. Vladimir's Seminary Press, 1973. 151 p.
12. *Schmemmann. Worship* = Schmemmann A., Rev. *Worship in a Secular Age // St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1972. Vol. 16. Nr. 1. P. 3–16.
13. *Stăniloae. Mica dogmatică* = Stăniloae D., pr. prof., Costa De Beauregard M. A. *Mica dogmatică vorbită : Dialoguri de la Cernica*. Ed. a 2-a. Sibiu : Deisis, 2000. P. 93–97.
14. *Stăniloae. Iisus Hristos* = Stăniloae D. *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*. Craiova : Editura Omniscop, 1993. 431 p.
15. *Stăniloae. Teologia dogmatică* = Stăniloae D., pr. prof. *Teologia dogmatică ortodoxă : În 3 v*. Ed. a 2-a. V. 1. București : Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996. 344 p.

16. *Stăniloae. Studii de Teologie* = Stăniloae D., pr. prof. Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Craiova : Editura Mitropoliei Olteniei, 1990. 705 p.
17. *Șelaru = Șelaru S. L'anthropologie de communion du père Dumitru Staniloae* // *Nouvelle Revue Théologique*. 2012. N. 134 (3). P. 409–423.
18. *Toroczkai = Toroczkai C. I. Tradiția patristică în modernitate, Ecceziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893–1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*. Sibiu : Ed. Andreiana, 2008. 443 p.
19. *Ware = Kallistos (Ware), Bishop. Foreword* // Stăniloae Dumitru. *The experience of God*. Brookline, MA : Holly Cross Orthodox Press, 1989. P. ix-xxvii. (*Orthodox Dogmatic Theology*; v. 1).

### A. P. Patrakova

## From Secular Anthropology of Security towards Christian Anthropology of Communion

The article examines the anthropological syndrome *Homo Securitatis* (security-minded person) developing in today's secular security paradigm. The path to healing from this syndrome, especially destructive for church life, can be addressing Christian anthropology of communion.

KEYWORDS: anthropology, theology of security, *Homo Securitatis*, Fr Dumitru Stăniloae.