

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

В серию входят книги
по современному богословию
(основное, литургическое,
нравственное богословие
и другие его разделы), принадлежащие
перу выдающихся современных
авторов-основных христианских
конфессий

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Политическое богословие

Под редакцией Алексея Бодрова
и Михаила Толстолуженко



МОСКВА

ББК 86.376

УДК 290.111/227.12

II 504

Политическое богословие / Под ред. Алексея Бодрона и Михаила Ткачугуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2019. – к + 364 с.

ISBN 978-5-89647-367-1

В книге анализируются сложные вопросы взаимодействия и взаимовлияния политического и религиозного в современном обществе в рамках богословского дискурса. Среди авторов сборника – известные богословы и мыслители Карл Барт, Дитрих Бонхоффер, Юрген Мольманн, патриарх Варфоломей, Рене Жирар и ведущие отечественные и иностранные специалисты, представители разных конфессий и культур.

Верстка: Николай Жильцов

Обложка: Антон Бонков

© Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2019
ул. Нерусалимская, д. 3, Москва, 109316,
standnews@standnews.ru, www.standnews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Алексей Бобрин. Религиозное и политическое в современном обществе. Предисловие vii

1. Церковь и государство 1

Карл Барн. Услуга церкви государству 3

Николай Смирнов. Нависшая граница: юные, гражданская религия и различие между миссионерством и *филиализмом* 16

Сергей Чашкин. Православие в публичном пространстве: война и наследие, герон и святые 40

Барис Кларкс, Алексей Кузнецов. «Богословие войны» в постсоветском российском православии 52

Алексей Зыков. «Христианское государство»: обманчивая тень православного халифата 77

Кирьяк Говорун. Фундаментализм в восточном христианстве 92

2. Права человека 113

Дмитрий Бонифер. Церковь и мир I 115

Владимирский митрополит Варфоломей. Православие и права человека 127

Данил Хрущев. Богословие и идеология в дискурсе о правах человека 141

Эммануэль Кляшторный. Права человека и православная церковь в глобальном мире 165

3. Богословие и политика 187

Юрий Малахов. Терроризм и политическое богословие 189

Рене Жирар. Устремление к крайности 201

<i>Майкл Карсон.</i> «Между политической и апокалипсисом»: теополитические истолкования современного мирового кризиса	215
<i>Аристархья Паваньякору.</i> Преодолевая политическое восторжество: на пути к каледонской политике	250
<i>Светлана Ковалева.</i> Слабость Бога как вызов для политического богословия	267
<i>Дэвид Диксон.</i> Что не так с «левыми» и «правыми»? Точка зрения православного христианина	280
<i>Хелен Зерфрэнгер.</i> Гендеризация границ и границы против гендера: феминизм и политическое богословие в «постмодернистской» Украине	305
<i>Симона Гурфелт.</i> Богословие и справедливость наций: поиски мудрой справедливости в политически многообразном секулярном мире	335
<i>Аллах Врэмкова.</i> Проблемы государственно-конфессиональных отношений в условиях роста мусульманства ислама на Северном Кавказе	350
Об авторах и редакторах	363

Алексей Бодров

РЕЛИГИОЗНОЕ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ. Предисловие

Политическое богословие – тема, очень трудная для академического дискурса. Политическое, общественное и религиозное так тесно связаны, так сильно влияют друг на друга (и в истории, и в современности), а их границы настолько размыты и взаимопроизводимы, что иногда это напоминает перикорезис. Между тем эта тема чрезвычайно важна не только для богословского осмысления, но и для самой жизни в современном мире.

То, что наше общество чрезвычайно политизировано, а религия играет все большую роль во многих местных и глобальных конфликтах и активно используется в политической борьбе – давно стало общим местом. Однако понять, что же такое религия в современном мире, становится все труднее. Набор ли это верований и практик (как привычно считать богослову или классическому религиоведу) или это, скорее, составная часть мироощущения, культуры и традиции (что кажется очевидным на основании привычного общественно-политического дискурса)? Иногда кажется, что религия в ее классическом понимании, с ее верованиями, практиками и богословием, отошла на второй план и почти пропала из виду.

Чарльз Тейлор, один из ведущих современных философов, католик, пишет, что видоизмененные религии в современном мире и ее

дробление на мириады новых верований и практик – процесс неизбежный, он тесно связан с появлением модерна и постмодерна и развивается уже на протяжении, по крайней мере, 500 лет (вспомним здесь недавний юбилей Реформации). Однако Тойлор говорит не о Реформации, а о реформе, которая работала в современных западных обществах на протяжении этого времени¹. Отсюда ясно, почему плюралистский и широко объявленный закон религия не пропал. Религия не уходит из нашей жизни, но видоизменяется вместе с изменением человека и общества.

Если мы не хотим вернуться в Средневековые, на 500 лет назад, когда религиозная картина мира была проста и понятна всем (поразному на разных уровнях, разумеется), то нам нужно постараться разобраться в современной религиозной пестроте и в упомянутом перихорезисе политического, общественного и религиозного. Важно научиться отделять действительно религиозное (как бы неправильно оно не выглядело) от квазирелигиозного, обычно тесно связанного с часто связанной идеологией или мировоззрением. Задача почти невозможная, но именно здесь богословский дискурс может быть очень полезен.

В своей недавней программной речи на их местном Валдае² Виктор Орбан, премьер-министр Венгрии, так описывает христианскую демократию:

Конечно, в Центральной Европе есть много неправыхых представлений, связанных с христианством и политикой. ... Христианская демократия не пришла по изменять религиозные аспекты веры – в этом случае христианские аспекты веры. ... Христианская демократическая политика считает, что образ жизни, определяемый христианской культурой должен быть защищен. Наша обязанность защищать не аспекты веры, а формы бытия, которые по ним являются. Это означает человеческое достоинство, семью и жизнь – поскольку христианство не ищет универсальности через отрицание людей, но через их сохранение. ... Давайте уверенно сказать, что христианская демократия – не либерализм. Либеральная демократия либеральна, а то время как христианская демократия, по определению, не либеральна она, если только, антилиберальна [liberalist]. ... Либеральная демократия предпочитает мультикультурализм, а то время как христианская демократия приоритизирует христианскую культуру – это антилиберальная концепция. Либеральная демократия не мультикультура, христианская демократия против мультикультуры – это опять истинно антилиберальная позиция.

¹ Чарльз Тойлор, *Sturgeson's law*, M: EKH, 2017.

² <https://vengradpost.com/en/2018/07/30/orbans-goodbye-to-the-entire-clite-of-the-budapest-press-in-vlad-va-va-speech/>

ция. И либеральная демократия поддерживает новые формы семьи, а то время как христианская демократия основана на основанных идеях христианской семьи – отцовства, это антилиберальная концепция. ...

Янесс, пожалуй, не скажете. Здесь ни о каком богословии и даже просто о христианстве нет и речи. Это идеологический конструкт, восприятие новых форм бытия и апелляция к так называемым традиционным ценностям.

В России последние несколько лет риторика о традиционных ценностях пронизывает все уровни политико-религиозной жизни настолько, что это уже претендует на новую квазирелигию. Никто толком не может определить, о каких, собственно, ценностях идет речь. Традиционные ценности существенно отличаются в разных религиозных традициях. Активно работает российско-иранская группа по богословскому (!) православно-шиитскому диалогу, основным результатом которой являются декларации о защите традиционных ценностей против либерального западного влияния. Именно последнее, кажется, реально объединяет защитников традиционных ценностей, относящихся к разным религиозным традициям (или вовсе не исповедующим никакой религии). Если мы говорим о новой квазирелигии (со всеми ее быстро формирующимися ритуалами и жертвоприношениями), то подобное объединение и активное сотрудничество представителей разных религиозных и нерелигиозных традиций можно назвать суперкультизмом, новым религиозно-политическим движением. Здесь уместно сослаться на давно опубликованную БЕН «Декларацию ревнителей великой Схемы св. Кардинала Гумберта и Патриарха Михаила Керулария»³, основным мотивом которой является лозунг «Антикультисты всех традиций объединяйтесь, только вместе мы сможем преодолеть мужническую заразу!». Тогда это казалось смешным, оказалось – пророческим. Все чаще встречаются публикации об «окультизме 2.0», основанном на объединении «консервативных» сил самых разных религиозных традиций.

В 2015 году БЕН организовал в Белграде международную конференцию «Политическое богословие». Она вызвала большой интерес специалистов – богословов и религиоведов – основных христи-

³ *Справочник богослова, священника, священника, 2 (1996)*, с. 141-146; *Богословские труды*, ред. Алексей Бодров и Ирина Яковлева, М. БЕН, 2016, с. 29-34.

авских конфессий. Леитмотивом организации этой конференции было углубленное обсуждение религиозного и политического в жизни современного общества и их богословское осмысление. Основу предлагаемого сборника составляют набранные доклады с этой конференцией и целый ряд статей ведущих мыслителей современности, которые активно работали и продолжают работать в этой области – Карла Барта, Dietrich Bonhoeffer, Юргена Мольмана, патриарха Варфоломея, Рене Жарра и других. Мы условно разделили книгу на три части: церковь и государство, права человека, богословие и политика, хотя, конечно, многие статьи выходят за рамки обозначенных тем.

Мы надеемся, что эта книга будет хорошим вкладом в обсуждение и осмысление религиозно-политических процессов, происходящих в современном мире.

Москва, август 2018

1.
ЦЕРКОВЬ
И ГОСУДАРСТВО

УСЛУГА ЦЕРКВИ ГОСУДАРСТВУ⁸

Если рассмотреть все обращения в Новом Завете к христианам требования об их поведении по отношению к государству, то, несомненно, справедливо, что высказанное в 1 Тим 2:1 требование *подобающей молитвы* можно поставить в центр внимания как самое интимное и одновременно обобщающее и радикализирующее все остальные. При этом необходимо только учитывать, насколько *исповедуя* это особенное требование уже само по себе. Ведь христиан призывают приносить «прошения, молитвы, ходатайства, благодарения» за всех людей и в особенности за царей и всех носителей власти. Говорит ли этот отрывок, что церковь должна – не только мимоходом, не только в одной из своих функций наряду с другими, но во всем своем делании, в котором она существует как церковь, – ходатайствовать перед Богом за всех людей, а в особенности – за представителей государства? Заступаться, то есть – ведь именно это означает *bitr* – призывать Бога вместе тех, кто сам не может и, вероятно, не хочет призывать Его, но, однако, это необходимо, поскольку только от Бога они могут получить и сохранить свою *libertas*, такую благотворную для церкви и такую необходимую для провозглашения оправдания всем людям. Не намеренное превращаться в предмет поклонения государство нуждается в молитве за себя, за своих представителей. То, что это происходит, есть, говоря в привычке и в общем, услуга церкви государству. Могла ли бы она отчетливее напомнить государству о его ограниченности и могла ли бы она сама отчетливее вспомнить о своей свободе по отноше-

⁸ Также из работы *Образование в праве*, М.: ББИ, 2006, с. 46–53.

ние к нему, чем мы заступаемся за него? Однако это заступничество перки за государство, очевидно, должно совершаться без вопросов о том, действительно ли государство оказывает перки ответную услугу, которую оно должно ей оказывать. И тем более без вопросов о том, достойны ли этого отдельные представители государства. Как же можно задавать такие вопросы, если речь идет об этой услуге? Именно она была бы, по-видимому, тем необходимым, чем отрицательно должен был быть ответ на этот вопрос. Как и вообще сущность оправдания становится тем отчетливее, чем более серьезным, настоящим грешником предстает перед Богом и людьми получивший оправдание человек. Поэтому порученному христианин священническому служению не может воспрепятствовать даже самый фатальный ответ на упомянутый вопрос: напротив, он только способствует этому служению; ответственность перки за государство не уменьшается, а только увеличивается из-за того, что оно, возможно, жесточайшее неправое государство.

Для понимания слов «Всякая душа да подчиняется...» (Рим 13:1 и пар.), несомненно, было бы хорошо, если бы мы не так чисто, как замороженные *in abstracto*¹, сосредоточивались именно на этом требовании, а обратили бы внимание на то, в каком контексте оно выводится благодаря упомянутому выше первому требованию. Может ли это «подчинение» принципиально обозначать нечто иное, чем соответствующую священническому положению общины позицию ее членов? Ведь *ἐπιτάσσει* там совсем не означает прямо и абсолютно «подчиняться кому-либо», но – уважать кого-то в занимаемом им положении. Речь идет о подчинении, одновременно определенном и ограниченном рамками, в которых оно происходит, а именно определенной *ταῖς*². Однако *ταῖς* в этом случае, как и в других, в которых встречается этот глагол, установлена не самими авторитетными лицами, а основана, согласно стиху 2, на *βουλῇ* той *θεοῦ*, на *ἐπιτάσει θεοῦ*³. Таким образом, их необходимо уважать по причине и в духе этого божественного установления. В чем же ином может состоять соответствующее этому установлению уважение христианами важных лиц государства, если не в ожидании от

¹ Отвлеченно (лат.). – Здесь и далее в скобках под знаменем ¹ дается кратчайшая переводческая или редакторская поправка.

² Организация, устройство (древн.).

³ Пародия Бога (лат.).

них при любых обстоятельствах лучшего, а именно права, то есть защиты проповеди оправдания, а также в готовности при известных условиях вместо права потерпеть несправедливость и, следовательно, так или иначе признать данною им Богом *Царя* или их самих как установленною Богом *Царя*. Если бы христиане не делали этого, если бы они воспротивились этой *Благодати* и, таким образом, отказали бы государственной власти в этом определенном и ограниченном Божьим установлением уважении, тогда они воспротивились бы, согласно тому же стиху 2, самому Богу, а их существование в сфере государственной власти стало бы для них осуждением. Не считаясь с упомянутым положительным божественным назначением государства и не готовые, если нужно, терпеть от него и несправедливость, они бы *se ipso*¹⁶ принадлежали бы к тем *клякс*¹⁷, которые должны бояться его силы, для которых оно с его мечом с данной ему принудительной властью либо явно или скрыто – «власть сама по себе есть зло», – может быть лишь исполнителем суда Божьего гнева, лишь уважаемым представителем погрешности века сего (стихи 4–5).

Но ведь именно это требуется Рим 13 уважение к государственной власти теоретически и практически невозможно отделить от упомянутой свещеннической функции церкви. Она не может заключаться в абстрактной и абсолютной покорности намерениям и предпрятиям государственной власти. Не может уже потому, что не только по Апокалипсису, но и согласно Павлу невозможно ожидать, что государственная власть, со своей стороны, может оказаться виновной в противлении Бесподу господ, божественному установлению, которому она обязана своей властью. Если и тогда уважение к ней остается неизменным, то покорность в этом случае может быть только пассивной и только ограниченной. Упомянутая же и в каком случае не может означать, что церковь и ее члены по собственной инициативе будут одобрять и добровольно содействовать намерениям и предпрятиям государственной власти и тогда, когда последние вместо защиты будут направлены на преследование и проповеди оправдания. Христиане и тогда не останутся перед ней в долгу в отношении того, что ей полагается как администратору публичного права, как устанавливающей порядок власти:

¹⁶ Ты самоз (лат.).

¹⁷ Клякс (древ.).

«всем должно: кому налог – налог; кому пошлину – пошлину; кому страх – страх; кому (как представителю и носителю этой *Изофия*) честь – честь!» – в том числе и тогда, когда он злоупотребляет этой *Изофией* или когда эта *Изофия* выкалывает в его поведении свое демоническое претивление Господу господ. Христиане будут в согласии с Мф 22:21 и тогда отдавать кесарю кесарево, то есть то, что ему причитается не как хорошему или плохому императору, а просто как императору: то право, которое принадлежит ему и в том случае, если он изымает право, превращая его в противоправность. Ведь он есть и остается установленной Богом *Изофией* и в последнем случае, и потому не может быть лишён того, что ему причитается. Однако должно оставаться таким же непоколебимым и в том, что христиане должны отдавать Боже Богу: таким же непоколебимым и в том, что церковь должна быть и оставаться церковью. Таким образом, требуемое от христиан *Изофией* не может означать, что они также могли бы усвоить намерения и предпринятия государственной власти, прямо или косвенно направленные против свободы их благовестования, могли бы взять ответственность за них и на себя самих. Разумеется, *Изофией* не прекратится и тогда. Но именно как *Изофией*, именно уходя государственную власть и не переставая исполнять свой долг по отношению к ней, только тогда они будут ее жертвами, в своей конкретной воле и деятельности не отвечая, не участвуя «от души», и именно как *Изофией* они не смогут скрыть это, но – решающим образом для того, чтобы проповедь оправдания при любых обстоятельствах продолжалась, – должны будут публично продемонстрировать это. И это произойдет не в пользу государства, а как услуга церкви для государства! Ведь ее уважение к государственной власти есть принадлежность священнической функции, в которой христиане противостоят ему. Ведь они перестали бы делать то основное, что они могут и обязаны делать для государства, если бы дело дошло до активной покорности, до согласия с волей и деятельностью государства, прямо или косвенно направленными на уничтожение свободы Слова Божьего. Ведь от свободы Слова Божьего зависит и возможность ходатайственной молитвы за государственную власть. Она стала бы объективно и фактически врагом государства, если бы ее дистанцировали от такой угрожающей этой свободе государственной власти или же если бы они скрыли эту дистанцию – вышней

степени невозмутимую, в высшей степени превосходящую, отчаянно предостерегающую дистанцию! Иисус был бы объективно и фактически врагом государства, если бы Он, например, не отказывался время от времени преспокойно называть своего государя Царем «лисицей» (Лк. 13:32). Как раз по отношению к сбившейся с пути истинного государственной власти установление Божье, которому она обязана своим существованием, не может быть почтено более чем этой *оформленной* формой уважения, причитающегося ему при любых обстоятельствах. Ведь какая услуга вообще может быть оказана такой государственной власти, если не ходатайственная молитва? И кто может молитвенно ходатайствовать за нее, если не христиане? И как бы могли христиане делать это, если бы, одобряя извращенность государственной власти, они стали предателями собственного дела? Что это за уважение к государственной власти, означающее такое предательство?

После этого разъяснения флорентийца в Рим 13:1 в его связи с 1 Тим 2:1 ничто не мешает нам принципиально понять сущность услуги, которую церковь как орган божественного оправдания должна оказывать государству как органу человеческого права, которую государство вправе ожидать от нее и которой она, если исполняет послушание, действительно служит государству. Мы слышали, что между двумя этими сферами существует взаимная гарантия. Теперь зададим вопрос: какую гарантию церковь может предложить государству?

После всего, что нам встретилось конститутивного для отношения между обеими сферами, во-первых, можно ответить, что кроме церкви в мире не существует места, где вместе и выражается принципиальное *личное* в правоочности и необходимости государства. Исходя из других точек зрения, государство вообще и каждое отдельное государство с его усложнами в области человеческого права может быть поставлено под вопрос. Со стороны церкви, проповедующей всем людям божественное оправдание, этого прожить не может. Ведь для церкви авторитет государства заключен в авторитете ее Господа Иисуса Христа. Живя в ожидании вечного государства, церковь воздает почести и земному государству, всегда ожидая от него самого лучшего, то есть что оно по-своему, в сфере «всех людей», должно служить тому Господину, которого верующие уже сейчас любят как своего Спасителя. Радея свободной пропове-

ди оправдания церкви ожидает от государства, что оно будет государством и, таким образом, будет создавать законы и осуществлять правосудие. Однако церковь чтит государство и в том случае, когда оно не выполняет этого ожидания. Тогда она защищает государство против государства, тогда, отдавая Богу Божье и слушая Бога больше, чем людей, она своим молитвенным ходатайством представляет единственную возможность вновь восстановить и спасти от гибели государство. Государства могут возникать и исчезать, политические концепции могут меняться, политика как таковая может интересоваться или не интересоваться людей, – однако *один* фактор всегда должен быть сохраняющим и даже обосновывающим государство фактором, и это, невзирая на все развития и изменения, христианская церковь. Ибо что знает сами государственные деятели и политики о последней правомочности и необходимости своей деятельности? Кто или что дает им уверенность в том, что их деятельность как таковая не есть суета, хотя они и так серьезно отворачиваются к ней? Не говоря уже о других, чья ответственность за волю и чье право государственные деятели могут только представлять и в чьем сотрудничестве они так нуждаются! Как божественное оправдание представляет собой правовой континуум, так и церковь – политический континуум. И то, что она им является, есть ее первая и основная услуга государству. Ей лишь необходимо действительно быть *указанной*, тогда она действительно будет этим континуумом. Государство же принимает эту услугу и тайно знает со независимостью от того, знает ли оно об этой услуге и благодарно ли оно за нее или нет, хочет ли оно признавать ее или нет.

Мы вступаем в каждую более низкую сферу; напоминая, во-вторых, с повторной ссылкой на Рим 13:5-7, что именно церковь требует от своих членов с настойчивостью, не имеющейся ни у какой другой инстанции, исполнения тех *обязанностей*, от которых еще не зависит добро или зло государства, но зависит стабильность каждого государства как такового. То, что налоги и повинности действительно принадлежат государству, что его законы и его представители действительно должны со страхом и почтением признаваться таковыми, может быть безусловно и настоятельно сказано только исходя из божественного оправдания грешного человека, потому что только так можно защитить это утверждение против софизмов и отговорок оправдывающего самого себя и потому всег-

да тайно бегущего именно от права человека. Церковь знает, что государство не смогло бы ни создать, ни защитить подлинное и собственно человеческое право, *in casu et necessitas*¹, а именно право свободы проповеди оправдания, если ему будет отказано в том, что ему причитается, чтобы вообще сохраниться как гарант права, и поэтому она требует, чтобы оно получало это при любых обстоятельствах.

Разумеется, мы многое бы дали за то, чтобы Рим 13 и остальной Новый Завет несколько подробнее проинформировали бы нас о том, что, в частности, необходимо понимать под этими ожиданиями от христиан и возложенными на них политическими обязанностями, а что – нет. Здесь возникают вопросы, ответы на которые мы можем найти в Новом Завете не право, а только косвенно в осмысленном продолжении данных там ответов.

Можно ли, например, в Рим 13:7 также говорить: *ut tibi ducam tibi ducam*? Относится ли к обязанностям, выполнение которых само собой разумеется, и принесение присяги, возможно, требуемое государственной властью? Как известно, реформаторы положительно отвечали на этот вопрос, а в связи с Мф 5:33 сдл. хотелось бы, чтобы они сделали это по крайней мере не без колебаний. Даже если принесение присяги одобряется, конечно, государственная присяга (с уважением к государству!) не может быть принесена в том случае, если она как тотальная присяга (то есть присяга на имя, которое фактически имеет смысл и силу имени Божьего) не фактически означает упомянутую активную покорность государственной власти, угрожающей свободе Слова Божьего, и, таким образом, для христиан – предательство церкви и их Господа.

Относится ли в *вечная служба* к обязанностям, выполнение которых само собой разумеется? Реформаторы и на этот вопрос отвечали положительно, и снова хотелось бы пожелать, чтобы они не так поспешили. То, что государство обладает убийственной природой века сего, особенно заметно в том, что, согласно Рим 13, оно носит меч. Во всяком случае, в этом вопросе невозможно прийти к принципиально иному решению, чем реформаторы. Человеческое право нуждается в гарантии посредством человеческой власти. Человек не был бы нуждающимся в божественном оправдании

¹ Единый и необходимый закон (*one*).

грешником, если бы он был другим. Государству, которому снаружи или изнутри угрожает сила, придется быть готовым к сопротивлению силе силой, чтобы продолжать быть государством. Против этого должны являться очень веские причины, дающие христианину право и призвание отказаться от несения службы, – даже если бы церковь как таковая имела право и призвание сказать здесь «нет». Принципиального христианского отрицания здесь быть не может, так как это означало бы принципиальное отрицание земного государства, которое как таковое не может быть христианским. В особенности относительно швейцарской государственной обороны страны мне хотелось бы добавить: здесь и, таким образом, для нас определенно не может быть и практического отрицания. Можно иметь много серьезных возражений против того, как швейцарское государство старается функционировать в качестве правового государства, но они не дают разумных оснований утверждать, что оно противостоит церкви, как зверь из бездны в Откр 13. Напротив, сегодня можно и должно сказать это больше чем о другом государстве, защищать наш правовой порядок против которого стоит усилие, и поскольку это так, именно сегодня и с христианской точки зрения разумно и правильно защищать наши границы, и если швейцарское государство делает это, то исповито, почему церковь в Швейцарии не может в этом решительнейшим образом поддерживать государство¹.

Иначе обстоит дело с вопросом, имеет ли государство право для усиления своей власти в какой-либо форме служебно претендовать на своих подданных и граждан и, таким образом, требовать от них определенного маршафина или, по крайней мере, мировоззренческих состояний или антиматий. Исходя из Нового Завета, на этот вопрос необходимо ответить категорически отрицательно. Требования такого рода не могут продолжать линию Рим 13 и поэтому по праву не должны ни предъявляться, ни исполняться. Здесь скорее более или менее близка угроза зверя из бездны, в то время как справедливое государство именно в этой претензии не нуждается и не будет выдвигать ее. Требования любви в Рим 13 достаточно отчетливо отличается от требований, исполнением которых мы обязаны государству. Если государство начинает требовать любви,

¹ Само собой разумеется, что то же можно сказать и о церкви в Чехословакии, в Болгарии, Дании, Скандинавии, Франции и особенно в Англии.

оно всегда намеревается стать церковью ложного Бога и, тем самым, неправым государством. Правовое государство нуждается не в любви, а в трезвых делах решительной ответственности. Именно они гарантируются ему церковью оправдания.

Намного затруднительнее, поскольку принципиальнее, другой казавшийся пробел в новозаветном наставлении. Он состоит в том, что Новый Завет, как кажется, конкретно говорит только о чисто авторитарном государстве и, таким образом, о христианах только как подданных, но не о гражданах, лично разделяющих ответственность за государство. Однако исполнение политического долга, надо надеяться, не исчерывается для нас уплатой налогов и пассивной законопослушностью в остальном. Исполнение политического долга означает для нас, сверх того, ответственный выбор власти, ответственное принятие необходимых к исполнению законов, ответственное наблюдение за их исполнением, одним словом, активную политическую деятельность, которая, вероятно, может и должна означать также политическую борьбу. Если бы церковь не гарантировала современному государству именно эту форму исполнения политического долга, что бы она вообще могла предложить ему, «демократическому» государству? Очевидно, теперь должен быть поставлен вопрос, находимся ли мы и здесь в легитимном продолжении линии Рим 13? Кажется, мы рискуем слишком много, отваживаясь положительно ответить на этот вопрос. Однако на него необходимо однозначно ответить положительно. Теперь все зависит от того, правильна ли связь *благочестивой* в Рим 13 с призывом к просительной молитве в 1 Тим 2. А именно, если молитва христиан за государство есть масштаб и норма *благочестивой*, а она – приложение к священнической функции церкви, то эта молитва будет серьезно воспринята как ответственная поддержка государства христианами, тогда уже этим, казалось бы – но, очевидно, только казалось бы – нарушена господствующая в Рим 13 схема чисто пассивного подчинения христиан. Тогда всерьез возникает вопрос, случайно ли, что именно в сфере влияния христианской церкви со временем развились именно «демократические», то есть основанные на ответственном участии всех граждан, государства². Может

² «Которым по смыслу надо причислить и "монархию", такую как английская, голландская и т. д.» – Фраза о равной сложности или невозможности всех возможных государственных форм по отношению к Новому Завету не только устарела, но

ли искренняя молитва долго оставаться без соответствующей действительности? Можно ли просить Бога о чем-то, не будучи в тот же момент решительно настроенным и готовым сделать для этого все находящееся в рамках собственных возможностей? Можно ли, таким образом, молиться о том, чтобы государство было сохранено для нас, и сохранилось именно как правовое государство, или о том, чтобы оно снова стало правовым государством, не прилагая лично, в своем сознании и в своей деятельности, усилий для того, чтобы это произошло, не имея вместе с «Шотландским исповеданием веро-серьезной воли и не исповедуя: *quia bonorum animi, tutamque animi arduitate, ab infirmitate tunc peribitum arduitate*», не рассчитывая при известных условиях вместе с Циннели, что власть имеющая, которые ведут себя вероломно и вне закона Христова, должны быть «исцелены Богом». Можно ли провозгласить в государственной власти необходимое указание, не приняв ее дело со всеми всеми последствиями? Таким образом, именно относительно самого шотландского и центрального содержания данного новозаветного требования и бы сказал, что если мы где-то находимся на почве его десятилетнего толкования, то имеем в предании новозаветной линии в смысле «демократического» понятия государства. Ведь расхождение между оправданием и правом, между *bonum* и *liber*, странничество христиан в этой другой сфере не отменяется, но целостная, неизбежная серьезность новозаветного указания еще раз освещается там, где ясно, что христиане должны не только терпеть земное государство, но и *bonum* его, и что они не могут хотеть его как государство Пилата, а только как *правовое государство*: что не существует внешнего божества из той другой, политической, сферы, что они, полностью находясь в церкви и полностью направленные к будущему полнису, в такой же степени обязаны долгом и ответственностью земному государству, точно так же полностью призваны к работе и (пусть будет так!) к борьбе, как и к молитве за него, что каждый из них солидарно отвечает за *правовой* характер государства. И

и неверия. Верно, что в демократии можно сойти с ума и обрести близость при господстве через или диктатуру. Но неверно, что христианин может так же серьезно одобрять, желать, стремиться к господству через или диктатуру, как и к демократии.

² Сдействовать благой волею, почитать царя, повиноваться от невольной стии почестным (лат.).

именно «демократическое» государство может как осознать, так и не осознать, что оно нигде не может ожидать более верного, полного исполнения долга, чем от членов такой чуждой ему как государству сферы – основанной на божественном оправдании *kyōdō*.

Нам остается рассмотреть последний вопрос относительно гарантии церкви государству. Вспомним, как повозвратное требование в известном смысле достигает высшей точки в указании на то, что христиане в конечном итоге и решительно должны отдавать кесарю кесарево (императору – то, что ему принадлежит) через их *kyōdō*¹⁷. Но что это означает, если под *kyōdō* понимать не нейтральную нравственную порядочность, а их прожитую в вере в Иисуса Христа жизнь, жизнь детей Божьих, жизнь церкви как таковой? Тогда это все-таки означает, что решающая услуга церкви государству состоит просто в том, чтобы она утверждалась и выполняла свое пространство как церковь. Делая это, она наилучшим образом заботится и о совершенно ином пространстве государства. Проводя божественное оправдание, она также наилучшим образом служит установлению и сохранению человеческого права. Никакая прямая акция, которую она, в благонамеренном риске действия назовемому или целиком политически, могла бы предпринять и провести, не сравнилась бы с положительной релевантностью той акции, в которой она, абсолютно аполитично, совершила без вмешательства в дела государства, проведет грядущее царство Христа и, таким образом, оправдание одной верой: истинное, согласное с Писанием *kyōdō* и *kyōdō*, а также истинное, согласное с Писанием совершение *kyōdō*. Осуществляя эту акцию, она, с точки зрения творящего пространства, является основательницей и хранительницей государства. Государство, если оно мудро, во вечноном счете не будет ожидать и требовать от нее ничего другого, поскольку в этом заключено все, что она может сделать для него, включая упомянутое целостное политическое обязательство ее членов. Теперь тому можно и нужно сформулировать еще более остро: гарантирование существования государства церковью решающим образом происходит именно за счет того, что церковь пользуется гарантией государства для самой себя, то есть его гаранти-

¹⁷ *Кыōдō* означает, творить добро (дэн).

ей в отношении свободы своей проповеди. Возможно, это звучит странно, но так оно и есть: в этом исчерпывается то, что с точки зрения божественного оправдания необходимо сказать по вопросу человеческого права: церковь должна иметь свободу проповедовать божественное оправдание. Государство будет в той степени осуществлять свою собственную возможность и, таким образом, быть правовым государством, в какой оно не только положительно предоставляет церкви эту свободу, но и активно дает ее ей, то есть в той степени, насколько честно и последовательно оно хочет быть государством, на чьей территории существует церковь (как земельная церковь или как свободная церковь, всякая), обладающая этой свободой в силу закона. Мы знаем земное государство не призвано и не способно установить вечное право небесного Иерусалима на земле, потому что в этом вообще не призваны и не способны ни одни человеческие руки. Однако оно призвано и способно установить человеческое право. А то, что есть человеческое право, измеряется не каким-то романтичным или либеральным естественным правом, а просто конкретной охраняемой правом свободой, которой должна пользоваться церковь для своего слова, поскольку это Слово Божье. Эта охраняемая правом свобода означает обоснование, сохранение, восстановление всего – действительно всего человеческого права. Посмотрим, хватит ли этого? Там, где эта охраняемая правом свобода признана и где истинная церковь правильно пользуется ею, там существует – свободная проповедь оправдания позаботится о том, чтобы все стало на свои места, – во взаимном определении и ограничении легитимной человеческой авторитет и такое же легитимное человеческое самоопределение, там рушатся как тирания, так и анархия, как фашизм, так и большевизм, там возникает порядок человеческих вещей, справедливость, мудрость и мир, правомерность и забота, которые необходимы для этого порядка. Не как небо (даже не как маленькое небо!) на земле! Только так, как они могут возникнуть на земле и в этом аэроме, но так, как они действительно могут возникнуть уже на земле и в этом времени, в мире греха и грешников. Не вечный, не неподвластный искушению, не безгрешный Соломон (то, что он все время будет проваливать себя как противоположность всему этому, не подлежит сомнению), но все же Соломон, все же образ Бога, чье царство будет царством безгрешного и бесконечного мира.

Вот то, что церковь может предложить государству, со своей стороны не требуя от него для себя ничего, кроме свободы. Именно этим она укажет ему на его лучшую, подлинную, возможность. Чего еще оно может требовать и что может быть для него посланием, чем это, – быть настолько всерьез принимаемым?

Нам всем известна максима Фридриха Великого: *Suum cuique*⁷. Менее известно то, что она как определение человеческого права, как обобщение функций истинного государства, встречается уже в «Наставлении (Lehrbuche) в христианской вере» Кальвина: *ut suum cuique tribuam ut et iustitiam*⁸. Однако (и этого Кальвин не сказал, это нам придется сначала попытаться вновь открыть и выучить) на оправдание грешного человека в Иисусе Христе и, таким образом, на направленности центрального послания христианской церкви основывается то, что именно это во всех намерениях будет истинно и действительно в великой временности века сего, в великой временности и противопоставлении церкви и государства в данном нам между воскресением Иисуса Христа и его вторым пришествием времени божественного терпения:

Suum cuique.

⁷ Каждому – свое (лат.).

⁸ И пусть каждому свое будет полностью и непогрешительно (лат.).

⁹ *Levié*, IV 29, 3. И не может быть сомнения в том (да это должно обратил мое внимание д-р Арнольд Аркард из Мюльхауза), что Кальвин в свое очередь процитировал здесь Уильяма или Цвингерона, которому, согласно De Leg. 18, 19 было известно предположение, что Ио получил название от *Sancti Nominis (victoris)* и *suum cuique tribuenda*.

ИЗВИЛИСТАЯ ГРАНИЦА: *ПОЛИС*, ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ И РАЗЛИЧЕНИЕ МЕЖДУ *SACRUM* И *PROFANUM*

«Двойственность, присущая церкви»¹ – так немецкий богослов Эрик Петерсон описывает постоянную напряженность между религиозно-политическими и духовными аспектами бытия церкви. В этой статье делается скромная попытка рефлексии над этой двойственностью. Посредством критического рассмотрения взглядов греческого православного богослова Христофа Яннараса и рассматриваю возможность новой формулировки понятий *сакрум* и *профанум*.

Вначале я представлю критику Яннарасом концепции «религии»², в особенности ее этноцентричного и индивидуалистического компонентов, а также его тезис, что, с богословской точки зрения, миссия церкви носит политический характер. Затем, опираясь на Яннараса, я попытаюсь ответить на следующий вопрос: в каком смысле церковь «политична»? Если папизм, «секулярный» институт, может служить моделью христианской жизни, тогда почему гражданская религия (также «секулярное» явление) непременно должна рассматриваться как предательство миссии церкви? Возможна ли

¹ Eijk Peetersen, 'The Church,' in Eijk Peetersen, *Theological Studies*, ed. Michael J. Hefflich (Stanford, California: Stanford University Press, 2011), 38-39.

² В этой статье термин «религия» (использованный в кавычках) указывает на продуктную этноцентричную религиозность, которую в мысли Яннараса истиннейшее поклонение (аполитичное: «религиозное» и «не-религиозное»). Так же и «политическое» указывает на подлинное политическое бытие папизма, а не на политичку в обычном смысле (аполитично и «предполитическое», «не-политическое»).

я привычке «не-религиозная» (в аншаровском смысле) церковь? В-третьих, я размышляю над вопросом, полезно ли будет проводить идею Яншараса о преемственности церкви и дальше, признавая существование *ecclesia extra* за пределами греческого языка. И наконец, я предлагаю новую формулировку *ecclesia* и *religio*, согласно которой линия водораздела проходит не между религией и секулярным миром (как он был определен Просвещением), а *auxiliary* каждой из этих сфер. В конце я укажу на последствия такого пересмотра понятий для миссии церкви.

Вызов пост-просвещенческого разделения между *religiosum* и *seculum* приходит с разных сторон. Один из аргументов отталкивается от исследования религий и заключается в том, что разделение реальности на религиозную и мирскую – результат развития христианского мировоззрения¹. Поэтому такое различие можно считать христианской и западной категорией, не имеющей универсального значения. Разная эта мысль, можно утверждать, что секуляризация вовсе не секулярна (какой она хочет быть), а религиозна (имеет свои корни в христианском богословии). Вторая критика связана с исследованием национализма. Секулярный нарратив представляет сакральное как частное и исключительное в рамках религиозной сферы, в то время как секулярное относится к миру, обществу, к домену политической жизни. Однако, как убедительно показал Энтони Смит, национализм в значительной мере питается из религиозных источников, имитирует религиозный символизм и дискурс, требует особого рода верности, т. е. утверждает себя как современная религия и, следовательно, как нечто, относящееся к сфере сакрального². Другой вызов разделиению религиозного и секулярного представлен аргументом из области политического богословия: его можно редуцировать известным высказыванием Карла Шмита: «Все ключевые понятия современной теории государства суть секуляризированные богословские концепты»³. Один из центральных вопросов политического богословия – степень

¹ Ср. Daniel Dubalson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, trans. William Sayers (Baltimore, Md.; London: Johns Hopkins University Press, 2003); Jakob de Roover, *Europe, India, and the Limits of Secularism* (New Delhi: Oxford University Press, 2016).

² Anthony D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

³ Carl Schmitt, *Political Theology: Two Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Chicago: London: University of Chicago Press, 2005), 36.

структурной идентичности богословия и политики. В этой статье демонстрируется, что один из возможных подходов к этому вопросу – исследование концептуальных пересечений между религиозной и политической сферами, в котором особое внимание уделялось бы тем моментам, когда эти два феномена становятся неразличимыми.

1. Событие церкви между «религией» и политикой

Яннарас остро и резко вступает в дискуссию о корреляции между богословием и политикой. Богословие политично. Если оно не политично, это не богословие. Миссия церкви политична – не только в силу того, что она обращается к власти, но и в силу того, что она и есть власть.

Яннарас противопоставляет биологическое существование человека (обусловленное природой) и его личностное существование (проистекающее из его свободы)⁶. На уровне религиозной жизни биологическое существование представлено тем, что Яннарас называет природной (врожденной, или инстинктивной) религиозностью, или возрасту *реализм*, и личностным бытием посредством церкви.

В книге Яннараса *Проблема религии*⁷ – исследовании, полностью посвященном различиям между церковью и «религией», – религиозность представлена как врожденная и эгоистическая потребность человека. Человеческие существа чувствуют себя слабыми и беззащитными в мире, который они не в силах ни полностью по-

⁶ Christos Yannaras, *The Freedom of Manhood*, trans. Elizabeth Briete (Crestwood, N.Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1984), 22-28. В этой отношении аналогия параллель с Джорджом Агасианом и его политичной «голой жизнью» (*nuda vita*) и «политической жизни», повторенная из древнегреческой традиции различия между *нуд* (природное, биологическое существование) и *деи* (политическая жизнь и общество). См. Giorgio Agamben, *Means without End: In what way does it? (Teilhard, G. Bataille)*, 1995).

⁷ Christos Yannaras, *Essence of Religion*, 1 ed. (Athina: Baros, 2007). Перевод на английский язык Christos Yannaras, *Against Religion: The Alienation of the Religious Event*, trans. Norman Russell (BenoMinc, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2013). Проблема противопоставления церкви и «религии» частично была рассмотрена протестантским богословом уже в более ранней работе: Christos Yannaras, *Altheia kai arete (St. Basilian)* (Athina: Ekdotike Givropi, 1977); Christos Yannaras, *Essence of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, trans. Keith Schram (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).

жить, ни контролировать. Человек склонен актом воображения и самонипуения поддерживать в себе веру в то, что природа контролируется высшими силами, и пытается войти в отношения с этими силами для того, чтобы получить защиту от своих слабостей и страхов. Поэтому религиозность есть ответ на инстинкт человека в самоохране.

Для Янинараса христианство – не одна из мировых религий, пусть даже самая совершенная, а полная «инверсия религиозной терминологии»¹⁹, нечто качественно иное, нежели описанная выше природная и инстинктивная религия. У своих истоков христианство представляет себя как *abbéla*, как «событие общности и единства людей»²⁰. Это новый модус (*lofo*) отношений, а не новая религия²¹.

Система аргументации книги *Црвеня реалит* позволяет увидеть, что, когда Янинарас отказывается описывать христианство как религию и настаивает на том, что это модус существования, его главная интенция – подчеркнуть приоритет любви перед догмой, поклонением и индивидуальной этикой. Янинарас проводит смелое различие между этическим и онтологическим измерениями любви: «Любить... не означает делать добро... или проявлять альтруизм. Любовь – это экзистенциальная свобода: активный отказ отосуществование с природной атомарной онтичностью и с предопределенностью, ограниченностью и необходимостью, во власти которых она находится. Такой активный отказ возможен, когда существование реализуется как *omnivojny*, свободное от природных потребностей, то есть как самотрансценденция, самопожертвование и *lobovo*»²². Эта свобода понимается как нечто бесконечно большее, чем просто свобода выбора, – как абсолютная недетерминированность²³.

¹⁹ Чикалава, *Arđina Beđina*, 21.

²⁰ Чикалава, *Abbelela kai reabite bi Ebbéla*, 25.

²¹ Чикалава, *Arđina Beđina*, 21.

²² Там, 24.

²³ Основополагающее различие между любовью и свободой отмечает у Янинараса, что в Троице любовь есть «существование как свобода общности» (Чикалава, *Arđina Beđina*, 26). Бог существует как Троица не потому, что такая форма жизни ему природно необходима, и потому, что Отец реализуется в свободе свое бытие-общение в рождении Сына и духовности Святого Духа (Чикалава, *Arđina Beđina*, 26). В этом смысле Бог Отец скорее определяет свою сущность, нежели определяется ей, и то время как свобода от необходимости переводится на язык любви, которой Отец «лишится»

Яннарас описывает эту свободу в термине «экстаз». Один из выводов, которые Яннарас делает из различия Григория Паламы между природой Бога и его энергиями, звучит как «экстаз Бога, его способность “выходить за” пределы природы, предложения себя как потенции для полного личностного общения»¹². Аналогичным образом человеческая природа обладает «экстатической» способностью, возможностью «“выходить за пределы” самой себя как личностная инаковость и свобода»¹³, трансцендировать природу посредством отношений с божественным Другим и человеческим другим.

Яннарас обнаруживает прототип нового модуса отношений, который есть церковь, скорее в греческом *вонок*, нежели в религиозных институтах западного. *Вонок* видится ему как предшествующий *эклисия*, поскольку первый выражает общее усюлие (а не просто место проживания) жить по правде, понимаемой как «модус существования и сосуществования, который не знает изменений, искажений, разрушения и смерти»¹⁴. Яннарас идет еще дальше, говоря об «исторической трансформации древнегреческого политического события в Евхаристическое тело христианской Церкви»¹⁵. Он подчеркивает, что усюлиние греческого термина *эклисия*, который в древнем мире принадлежал к сфере политики, а не религии, было задумано для выражения уникальности христианства и указывает на то, что это – образ жизни: «Греческие граждане собирались в первую очередь не для того, чтобы спорить, судить или принимать решения, а для того, чтобы воплощать, конкретизировать и являть собой город (образ жизни “по правде”). Также и христиане собирались главным образом не для молитвы, прославления и катехизации, а для того, чтобы воплощать, конкретизировать и являть

спирит свое бытие в Троице. Лишь [и] устанавливает принцип и идею своего Существования как общинно-личностной свободы и любви» (Палама, *Elements of Faith*, 35).

¹² Christos Yannaras, *Person and Eros*, trans. Norman Russell (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2007), 258.

¹³ *Ibid.*, 262.

¹⁴ Yannaras, *Against Religion*, 22.

¹⁵ Christos Yannaras, “Human Rights and the Orthodox Church,” in Christos Yannaras, *The Meaning of Reality: Essays on Existence and Communion, Eros and History*, ed. Gregory Edwards and Norman A. Middelton (Alhambra, CA: Western American Diocese / Sebastian Press, 2011), 47.

собой – в Евхаристической трансве – образ жизни “по правде”, по закону нетления и бессмертия: не имитируя секулярную “логику”, но подражая Троичному Сообществу Лип.¹⁷ Поэтому Евхаристия – переход от ограниченности природы и смерти к свободе любви и отношений – была надобластной формой выражения веры¹⁸.

Яннарас формулирует полностью церковное бытие таким образом, что создается впечатление, будто он отвергает как постпроевангелистскую конституционализацию религия, так и то, что может быть названо классической христианской дефиницией веры и политики, которая в большей или меньшей степени вводит различие между этими двумя сферами¹⁹. В отличие от постпроевангелистского нарратива, делающего христианство и религию (в обыденном понимании) частным делом человека, Яннарас настаивает на политическом и общинном измерении христианского опыта. Миссия христианства заключается не в поддержании частного усилия индивида обрести спасение, а в общем деле, природа которого не «религиозна», а «политична». Также Яннарас отходит от классического богословского различения между *доктринальной* (дисциплинарной, занятой вопросом, какой должна быть церковь, мистический град Божий) и тем, что можно определить как *социальную доктрину* (о том, как общество, или град человеческий, должно действовать в соответствии с евангельскими принципами).

2. ЧТО ТАКОЕ «ПОЛИТИЧЕСКОЕ»?

Когда Яннарас говорит о том, что богословие обязательно политично, или что миссия церкви обязательно «политична», что он под этим подразумевает? Ведь каковы «политического» и полити-

¹⁷ Yannaras, 'Human Rights and the Orthodox Church,' 46.

¹⁸ Яннарас описывает трансву как «самое чуждое и историко-этнографическое конституциональное ограничение человеческой природы» (Yannaras, *Against Religion*, 32-33).

¹⁹ См. William T. Cavanaugh and Peter Scott, 'Introduction,' *The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. Peter Scott and William T. Cavanaugh (Malden, Mass.: Oxford: Blackwell, 2004); Michael Kirwan, *Political Theology: A New Introduction* (London: Darton Longman & Todd, 2008). Все три автора перечисляют целый ряд богословских подходов к политике, включая ряд различий, а иногда и полностью отрицают друг от друга эти сферы.

ческом богословии Яннараса (по упомянутому определению Салприца²⁶) требует некоторых уточнений.

Яннарас настаивает на том, что церковь политична. Но в каком смысле? Какую дефиницию можно дать «политическому»? Этимология слова «дефиниция», от латинского *definio*, устанавливать границы или рамки, может нам в этом очень помочь: для дефиниции «политического» нам следовало бы попытаться провести черту, которая семантически отделила бы ее от того, чем она не является. В этой перспективе вопрос звучал бы так: что не есть «политическое»? В аналогии к тому христианство определяется как политическое? Что есть то *фруме*, в оппозиции к которому дано это определение идеального модуса бытия? Какая из интерпретаций богословия отвергается, когда утверждается «политичность» богословия? Я бы предложил несколько возможных интерпретаций.

[A] «ПОЛИТИЧЕСКОЕ» В ПРОТИВОВЕС «РЕЛИГИОЗНОМУ»

Первая возможность – интерпретировать политическую природу церкви, описанную Яннарасом, как попытку дать дефиницию христианству в оппозиции к (иным) религиям. Политично ли христианство потому, что оно отличается от (других) религий и их бытия в качестве религий? Или, если задать вопрос в другом аспекте, действительно ли предпочтение термина *ekklesiastikomythos* *plousiōtē* – выбор, сделанный ранней церковью, – является выбором между политической и религиозной, в чем Яннарас пытается убедить своих читателей? Христианство не возникло в вакууме. Если церковь мыслит себя как отделение религии, представляла ли она себя иной по отношению к двум религиозным традициям, которые имела перед глазами, – иудейскому и греко-римскому культу?

Начнем с вопроса, создавало ли себя христианство в оппозиции к народу Израиля как религии? Здесь Яннарас не вполне последователен. В своей работе *Verus verbum* (1983) он дает скорее благосклонную оценку Израилю. Яннарас говорит о «некотором аналогичном самосознании» народа Израиля и церкви, которая

²⁶ См. Dionysius Salpica, 'The Redundancy of the Word 'Political' in Political Theology according to Christos Yannaras' (доклад на конференции 'Folk, Ontology, Ecological Ethics: Engaging with Christos Yannaras' Thought', University of Cambridge, 2017).

есть «новый Израиль» с «новой исторической миссией»¹¹. Иуданам «не представлял собой «религию»¹², поскольку его модус бытия определялся «не теоретической уверенностью или религиозными убеждениями, а провозглашением Бога»¹³. Но в работе *Против языков* (2006) присутственность между этими двумя сообществами отступает в сторону, а вместо этого на первое место выдвигается тезис о том, что христианство считало себя скорее продолжателем «сакраментального содержания» греческой *ἐκκλησία λαῶν* (собрания народа)¹⁴, нежели «творческой трансформацией иудейской религии»¹⁵. Это, а также описание Яннарсом иудействующих христиан из Деян 15 (наставляющих на закон и обрезание) как первой попытки сделать христианство «религией»¹⁶ указывает на то, что для греческого богослова модус бытия Израиля действительно носил черты «религии».

Наряду с амбивалентным отношением Яннарса к иуданам, так же и другие аспекты истории ранней церкви усложняют образ, созданный греческим богословом. Если говорить об иудействующих, последователях так называемого раннего иудеохристианства указывают на то, что проблему названную в Деян 15, не следует относить ко всем последователям Иисуса, считавшим себя одновременно христианами и иудеями¹⁷.

В отношении же того факта, что ранняя церковь предпочитала называть себя *ἐκκλησία*, а не *synagoga*, я хотел бы, сославшись на Джеймса Динна и Пола Трешилло, обратить внимание на то обстоятельство, что связь между терминами *ἐκκλησία* и *synagoga* не так непосредствен

¹¹ Yonanas, *Elements of Faith*, 121-22.

¹² *Ibid.*, 121.

¹³ *Ibid.*, 122.

¹⁴ Yonanas, *Against Religion*, 22.

¹⁵ *Ibid.*, 130.

¹⁶ *Ibid.*, 135.

¹⁷ Cf. Jean Daniélou, *Éthologie du judéo-christianisme*, 2nd ed. (Paris Desclée, 1974); Daniel Boyarin, *Border Lines: The Pastim of Jewish-Christianity* (Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 2004). Указываю также, что, следуя период раннего христианства, иудейский ученый Даниэль Боарин чаще проводит различие между «старыми христианами» и «старыми, которые не были христианами», нежели между «старыми и христианами» (Boyarin, *Border Lines: The Pastim of Jewish-Christianity*, с. 26).

на и бесспорна, как это представляет Яниарис²⁸. Прежде всего, в Септуагинте этим термином (наряду с *synagoga*) часто называется собрание Иерусалима, *synagoga Iherosolyma*. Во-вторых, поскольку христианское использование этого термина началось в Иерусалиме, где не существовало «секулярной» *ekklesia*, библейские коннотации здесь, скорее всего, более релевантны, чем политические. И Дани, и Требишко утверждают, что выбор древней церкви связан с тем фактом, что термин *synagoga* уже был «занят», а термин *ekklesia* – еще «свободен». Мне же представляется показательным тот факт, что, хотя фактически оба термина были «заняты» (одни еврейскими общинами, второй – греко-римскими), христиане все же предпочли тот из них, который имел более выраженную политическую коннотацию. Этого может быть недостаточно для доказательства семантического сходства между терминми и *synagoga*, но это важный знак того, что для христиан, выстраивавших свою идентичность в оппозиции к соседствующим общинам, важнее было отделить себя от нехристианских иудеев, чем от модуса бытия *synagoga*. Более того, – как полагает Дани, соглашаясь с аргументом Яниараса, – некультурная *ekklesia* христиан «была сознательным разрывом с типичным пониманием религиозной общины, зависимой от культурного центра, института священства, акта ритуального жертвоприношения»²⁹, а следовательно, подобная «религиозная община... должна представляться полным логическим противоречием, даже бессмыслицей»³⁰. Но обязательно ли отказ быть культурной общиной означает семантическую преемственность христианства с *synagoga* в противовес *synagoga*?

В действительности, адаптация скорее политической (нежели культурной) терминологии не была христианским новшеством – ее практиковали также иудейские авторы Септуагинты. Мы уже

²⁸ James B. G. Dani, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996), 517–48; Paul Trebilco, "Why Did the Early Christians Call Themselves *ekklesia*?" *New Testament Stud.* 57, no. 3 (2011). Подготовил образцов грамматический базис слов Георгий Флоринский и отметил, что использование термина *ekklesia* в значении еврейского *synagoga* указывает на «организмическую связь между двумя Заветами» и утверждал, что единственное значение, связанное с политическим *synagoga*, использован (George Florovsky, *St. Paul, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Collected Works, vol. 1 (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1972), 58–59).

²⁹ Dani, *The Theology of Paul the Apostle*, 517–48.

³⁰ *Ibid.*, 517–48.

говорили о том, что для перевода *fabula* они использовали термин *officium*. Подобным образом, как отмечает Джорджи Агамбен, Септуантия переводит еврейский термин *sharet* (описывающий служение священника) греческим *hierosacerdos*, имеющим отношение к социально-политической жизни, а не такими доступными культурными терминами, как *hieros* или *hierosacerdos*²¹. Это могло бы свидетельствовать о правоте аргумента Январаса в пользу скорее «политической», нежели «религиозной» природы христианства, но тогда он должен был бы распространиться и на иуданам.

Однако остается вопрос, является ли эта семантическая преемственность христианства и языка²² достаточным доказательством выбора первичи в пользу политической, а не религиозной идентичности. Такие ученые, как Алстон, Ривс, Бирд, Кастелли и Сурвину-Нивуд, настаивают на том, что религиозные, социальные и политические структуры греко-римского мира были связаны таким образом, что современное различие между религией и политикой непропорционально, когда речь идет об описании классического языка²³. Христиана Сурвину-Нивуд убедительно демонстрирует, что «каждый полис был религиозной системой», а «для граждан, то есть тех, кто составлял общину, выражающую религию, подра-

²¹ Giorgio Agamben, *Opera Dei: Archeologia dell'Officio* (Turin: Bollati Boringhieri, 2012), том 1.

²² См. упомянутую выше работу Агамбена, в которой исследователь анализирует различные термины, заимствованные римской церковью из сферы политики: Agamben, *Opera Dei*.

²³ Richard Alston, *Aspects of Roman History AD 14-117* (London: Routledge, 1988), 207; Mary Beard, John North, and S. E. E. Price, *A History, Religions of Rome*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 358; Christiane Sourvinou-Inwood, "What is Polis Religion?" *The Greek City: From Homer to Alexander*, ed. Oswyn Murray and Simon Price (Oxford: Clarendon Press, 1994), 195; James B. Rives, *Religion in the Roman Empire* (Malden, Ma.: Oxford: Blackwell, 2007), 128; Elizabeth A. Castelli, *Imagining and Making Early Christian Culture Making* (New York: Oxford: Columbia University Press, 2004), том 2. См. также тотное предложение Соломона по эту тему: «Как вода в своем изверженном состоянии постепенно не только не по порядку, но по порядку, отливает в море, так религия по-политической ступи древней жизни вовсе не включалась во религия, но полиция в нашем смысле этих слов» (Владимир Соловьев, «Жизненная драма Платона», в Владимир Соловьев, *Собрание сочинений в 10 томах*, т. IX, СПб., 1913, с. 188). Соловьев использует термины «политико» и «политико» как синонимы.

думалось прямое и полное участие в религии²⁴, вследствие чего «неравнение к религии было знаком недовольности по отношению к языку и к языку»²⁵. Провиня состоит в том, что Суранну-Нинд сравнивает роль языка внутри греческой религии с ролью церкви в христианстве²⁶. Как мне представляется, идея, стоящая за этой аналогией, диаметрально противоположна предпосылке Яннараса: в то время как последний настаивает на контрасте между языком и «религией», Суранну-Нинд указывает на их взаимосвязанность, если не идентичность.

Интересную точку зрения в этом вопросе предлагает немецкий ученый Эрик Петерсон, также настаивающий на взаимосвязях между христианской *ekklesia* и античным языком (что делает и Яннарас), но отдающий себе отчет как в политических, так и в культурных чертах последнего. Петерсон проводит аналогию между «секулярной *ekklesia* античности» — собраньем граждан *politeia* и христианской *ekklesia*, состоящей из граждан небесного Иерусалима и совершающей *leiturgia*, *общее прощание*²⁷. Петерсон делает вывод, что «церковь стоит нового ближе к таким политическим институтам, как царство и *polis*, нежели к таким, как добровольные ассоциации и союзы»²⁸, и что она представляет собой «преемницу античного *ekklesia*»²⁹.

В этом месте хотелось бы отметить два момента, имеющие отношение к теме настоящей статьи. Прежде всего, Петерсон очень осторожен в своих рассуждениях о политической природе церкви, он уравнивает ее тем, что можно назвать эсхатологическим наименованием. В то время как для Яннараса политическая природа церкви есть указание на реализуемый модус бытия или, другими словами, на *имманентный город*, у Петерсона мы имеем дело с политикой, имеющей радикально-эсхатологический характер. Утверждая, что *ekklesia* политична и принадлежит городу, он одновременно подчеркивает, что этот город — *град небесный*³⁰, или

²⁴ Kouravlos-Jewood, "What is Polis Religion?", 295.

²⁵ *Ibid.*, 303.

²⁶ *Ibid.*, 302.

²⁷ Peterson, "The Church", 38.

²⁸ *Ibid.*, 38.

²⁹ *Ibid.*, 197, n. 24.

³⁰ *Ibid.*, 38; Peterson, "The Book of the Angels Their Place and Meaning in the Liturgy," 108.

цркви жиевская на то, что эта политическая природа церкви еще до конца не реализована. На самом деле, хотя для Петерсона как царство, так и церковь одновременно являются и политическими, и культурными институтами, для него церковь – не царство⁴¹. Этот факт – основание для «двузначности», суть которой в том, что церковь «не является одновременно религиозно-политическим институтом, каким было мессианское царство сиреев. Но она и не чисто духовный организм, в котором такие концепции, как политика и суверенитет не могут фигурировать в принципе [...]. Двузначность, свойственная церкви, должна быть объяснена фактом смешения царства и церкви»⁴².

Во-вторых, если для Янинараса доказывать инаковость церкви по отношению к «религии» означает отстранять ее свободу от природного закона, возможность исторических отклонений, то Петерсон использует противопоставление *ekklesia* и *synagoga* как средство для соединения свободы от природы с миссией церкви. У него *synagoga* Иерусалима признадается естественному закону и установлена как «телесное потомство Авраама»⁴³, *ekklesia* же есть свободное и открытое сообщество. Поэтому церковь по-настоящему начинается только в Пятидесятницу, когда христианская община как бы перенаправляет свою миссию от построения мессианского царства сиреев (отказываясь от иудейского естественного закона и от иврита как священного языка) – к выходу навстречу народу, имея на вооружении дар языков⁴⁴. «Церковь», – подчеркивает Петерсон, – «существует только при условии, что десятилетия языков были приняты... адма к языкам»⁴⁵. Этот миссионерский выход наружу, подтверждаемый Петерсоном, соответствует тезису Янинараса об экзистенциальной природе церкви.

Таким образом, даже если верить тезису Янинараса о присутственности между христианской *ekklesia* и языком, из него с необходимостью не следует, что церковь «не-религиозна», поскольку *ekklesia* языка была не менее религиозна, чем еврейская *synagoga*. Далее,

⁴¹ Peterson, "The Church", 38; Peterson, "The Book of the Angels Their Place and Meaning in the Library", 108.

⁴² Peterson, "The Church", 38-39.

⁴³ Peterson, "The Church from Jews and Gentiles", 39.

⁴⁴ Peterson, "The Church", 34.

⁴⁵ *Ibid.*, 35.

мне представляется, что Яннарас просматривает на античность те категории религии и политики, которые в такой жесткой форме появились только в Новое время, а потому не являются подходящими для описания древнего христианства⁶². Правда, последнее утверждение не противоречит его более общему тезису о том, что христианство понимало себя как социальная, не-культовая, открытая община в отличие от других, существовавших в той среде⁶³. И наконец, его дефиниция *ecclesia* могла бы обогатиться эсхатологическим подходом, усматривающим политическую модель церкви скорее в небесном Иерусалиме, нежели в древнегреческом городе, и одновременно идеологизирующем на миссионерскую деятельность.

[В] «ПОЛИТИЧЕСКОЕ» И «ПРЕД-ПОЛИТИЧЕСКОЕ»

На вторую возможную интерпретацию «политического» указывает негативный подход Яннараса к категории прав человека и, в частности, к различию между политическим и пред-политическим в данном контексте.

Позиция Яннараса по отношению к категории индивидуальных прав человека сложна, и к намерен обращаться к ней лишь постольку, поскольку она может дать материал для интерпретации концепции политики у Яннараса. В своем эссе «Права человека и Православная церковь»⁶⁴ греческий богослов отвергает современную концепцию прав человека, тесно связанную с западным идеологическим индивидуализмом. На мой взгляд, это происходит не потому, что он считает права человека чем-то в принципе злым, а скорее потому, что сама концепция, если так можно выразиться,

⁶² См. Louis Dumont, "Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe," *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, no. 1970 (1970); William T. deVries, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁶³ См. Yvonne Daniel Georgi, "The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion?" *The Harvard Theological Review* 88, no. 1 (1995): 41; Richard A. Horsley, "Rhetoric and Empire—and 1 Corinthians," *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, ed. Richard A. Horsley (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000), 74. Об авторе утверждается, что греческий *ecclesia* состоит в оппозиции к *ecclesia in forma*.

⁶⁴ Yvanna, "Human Rights and the Orthodox Church."

слишком примитивна или, говоря словами Яннараса, «пред-политична»⁴⁷. Позвольте мне проиллюстрировать это развернутой цитатой:

Мы, правозащиты, признаем, что историческое существование такого общества, каким был опыт западного гражданского, доказывает, что защита индивидуальных прав – большая победа и ценное достижение. Тем не менее было бы несправедливо над исторической мыслью и критической мыслью отклоняться одно временно признавать, что, в сравнении с древнегреческим городом или антикитийской (и постантикитийской) общиной, это существование прав человека является предположительно достижением. Оно безусловно значимо, но еще не удалось (и возможно, даже никогда не удастся) первостепенного и фундаментального значения политическая община как совместной жизни «по правде», политическая, строящаяся вокруг онтологической истины (и не эвклидовеских идей)⁴⁸.

Различение между политичной и пред-политичной, ключевое в аргументации Яннараса, позволяет понять, что именно автор понимает под коммунической: это не *совлая* жизнь, какую мы бы конвенционально описали как политическую, или совместную, жизнь, но совершенно специфическое бытие «по правде». Яннарас призывает нас не отказываться от прав человека, а скорее рассматривать их как промежуточный этап процесса и помнить о том, что конечная цель – жизнь «по правде». Наблюдение Яннараса, что в Древней Греции не существовало телесных наказаний, позволяет предположить, что, по его мнению, система защиты греческих граждан мало отличалась от той, которая стоит за нарративом «индивидуальных прав человека»⁴⁹.

⁴⁷ Yannaras, "Human Rights and the Orthodox Church", 49.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ В мое интервью не входит обсуждение исторической точности заявления Яннараса. Скорее я привожу эту мысль как иллюстрацию того факта, что он открывает права человека, опираясь на предположение, что это высший стандарт во всем подлинной политической жизни. Возможно, оторванное индивидуальное прав человека как пред-политическая категория может быть лучше прояснено в сравнении с идеями русского православного богослова Николая Афанасьева, в частности с его антропологией и рефлексией о сути права и церкви. Святитель Афанасьеву, право – чудо природы церкви, построеной на любви и жертвенной благодати. Афанасьев признает важность права и того, что он называет «основой кооперативной жизни», основывается на как «высшем достижении человечества» и признает ту роль, которую право играет в защите индивидуумов друг от друга и от государства (Николай Афанасьев, *прот., Афанасий Святитель Дуа, Paris: YMCA-Press, 1971, c. 288*). Тем не менее, право

3. Две формы политического бытия: ИДЕНТИЧНЫ ЛИ ДОМУС И ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ?

Если не всякое политическое является политическим в подлинном смысле, как его понимает Яннарас, есть ли у нас практические способы различения этих двух видов политического? Возможной подсказкой может служить то, каким образом греческий богослов обращается с понятием гражданской религии. Модус бытия дома Яннарас противопоставляет церкви как *oikía ieréi* (религия империи). По его мнению, подлинно политический модус бытия церкви – представляющий собой инверсию религиозного феномена – сам может стать религией. Искусшение проанализировать событие церкви с природными человеческими инстинктами сопровождал христианство на протяжении всей его истории начиная с иудействующих в апостольское время²⁷. Однако ключевой момент уподо-

принадлежит «старому миру», а церковь есть «начало последних дней» (Афанасий, *Воскресение Души*, с. 292). В церкви – реальности, восторженной по любви и эсхатологической сакральности, – преодолевается несовершенство земной жизни через ее воспроизведение подлинности, правдивой жизни становится благодетелью» (Афанасий, *Воскресение Души*, с. 292). Если приложить логику афанасиевского аргумента к рассуждениям Яннараса о правах человека, хотелось бы отметить, что Яннарас отвергает историю прав человека не как нечто эмпирически новое, но истинному значимому этике правдивости – части идеалы индивидуалистического подхода, который так преобладает, возникли до уровня совершенства истинной политики. Нам, говоря другими словами, права человека открыты как необычные в подлинно политическом обществе, значит же, не потому что они новые, а потому что в сфере политики, которая есть жизнь по правде, не остается места для познания человеческого достоинства, которое современность пытается заменить с помощью понижении прав человека. Тем не менее, позиция Яннараса и Афанасиева очень различна. Русский богослов считал, что «права возникают в результате охлаждения любви между людьми» (Афанасий, *Воскресение Души*, с. 292). Позже, Афанасий не рассматривает возможность ослабления любви и церкви, – хотя инстинктивно делает это, признавая существование прав в церкви как последствие недостатка любви, – и все же его богословие оставляет пространство для тех, кто не может жить христианской жизнью карликового современника. Если сравнить богословие Афанасиева с богословием Яннараса – который, похоже, не проводит различия между исключительной и универсальной, – встает вопрос о том, остается ли Яннарас свободнее «пространство» для тех, кто отказывается «жить по правде».

²⁷ Чалхатян, *Армянский Иерусалим*, 1982.

басня христианства религия Яниарас обнаруживает в эпоху Константина.

Принятие христианства в Византии как *religio imperii* представляло собой замещение римской гражданской религии церковью. Это замещение было логичным для империи с ее «политическим реализмом», но глубоко чуждым миссии церкви²³. Признание христианства официальной религией, по мнению Яниараса, было продиктовано двумя обстоятельствами: врожденной человеческой потребностью в «религии» и внешним насажденным консолидирующей общество идею. Гражданская религия римляне служила двум основным целям. Во-первых, в некотором пресмыкании с Древней Грецией, она «функционировала преимущественно символически и иконически как герменевтический ключ к пониманию мира и человеческой истории»²⁴. Во-вторых, гражданская религия – символ и средство достижения политического единства народов и индивидуумов в одном государстве, под властью святого, но при этом «из плоти и крови», императора²⁵.

Для наших рассуждений важно отмеченное Яниарасом совмещение между появившемся христианской общиной самой себя и секцированными паттернами, проецируемыми на все жизнь. В качестве *religio imperii* христианство «само навязывает себя людям как институт социального единства, который поднимает моральный дух, улучшает поведение и укрепляет социальные связи»²⁶; оно усваивает методы и тактики светских правителей, адаптирует «внешние символы власти... строго-иерархической организации с четкой прописанной дисциплиной»²⁷. Согласно Яниарасу, эта логика по-разному проявилась в разных частях христианского мира. На Западе она, среди прочего, привела к трансформации римской локальной *religio* в государство, *religio imperialis*; на Востоке, в православных церквях, плоды ее были тесно связаны с национализмом.

Как *religio imperii*, церковь «приняла "плоть" религиозности мира, иногда трансформируя то, что приняла, а иногда оказываясь в под-

²³ Yliopisto, *Against Religion*, 155E.

²⁴ Ibid., 136.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., 140-41.

²⁷ Ibid.

чищены у того, что признала»²⁴. Поэтому, начиная с эпохи Константина, христианство находилось в постоянной внутренней борьбе за сохранение своей подлинной идентичности перед лицом искушения естественной религиозности и постоянных секулярных попыток сделать церковь социально полезной.

Наблюдение Яннараса, что христианство становится «религией» в тот самый момент, когда оно становится гражданской религией, может иметь далеко идущие последствия, поскольку это утверждение сомыкает и накладывает друг на друга два феномена. Во-первых, это дало бы богословское основание для интерпретации феномена гражданской религии и национализма в терминах «религии». И в самом деле, то, что Яннарас говорит о *nótho árheoi*, во многих случаях может быть верным и в отношении общей категории гражданской религии, как, например, это сформулировали Роберт Белла и Эмилно Джентиле²⁵. Два основные функции имперства и подлинной христианской гражданской религии Римской империи, как отмечал Яннарас, – это социальное единение людей разных страт и предоставление «терменевтического ключа к пониманию мира и истории человечества» как ответ на всезащиту и страх. Эти же цели преследуют современные националистические идеологии как религиозного, так и антирелигиозного толка²⁶. Поэтому для Яннараса категория «религии» – полезный инструмент для богословского анализа современного национализма.

Во-вторых, тезис Яннараса о превращении соборной церкви в «религию», в результате чего христианство стало *nótho árheoi*, мо-

²⁴ Yannaras, *Elements of Faith*, 145.

²⁵ Robert N. Bellah, 'Civil Religion in America,' *Daedalus* 96, no. 1 (1967); Emilio Gentile, *Le origini della politica. Per democrazia e totalitarismo*, 2 ed. (Roma, Bari: GLF editori Laterza, 2007). Термин *гражданская религия* был введен для описания отсылки к Богу и его месту в американском публичном дискурсе. Мне кажется, эта категория может также оказаться полезной за пределами современного американского контекста. Гражданская религия может быть либо частью институциональной структуры государства (как в случае императора в классическом мире или как в американской гражданской религии), либо же сознательно-конфессиональной религией (можно сказать, как православие в Греции и в России).

²⁶ Michael Billig, *Baneful Nationalism* (London: Sage, 1995), 137; Liah Greenfield, 'The Modern Religion?,' in Liah Greenfield, *Nationalism and the Mind. Essays on Modern Culture* (Oxford: OneWorld Publications Limited, 2006), 34-56; Mark Juergensmeyer, *Global Religions. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militancy to Al Qaeda*, Rev. ed. (Berkeley: University of California Press, 2008), 21-24.

жет быть полезным в переосмыслении идеи Карла Шмитта о том, что «все ключевые понятия современной теории государства суть секуляризированные богословские концепты»⁸¹. Январас проводит параллель между современной демократией и христианством, но только в его «тужгородной» версии: «Когда господствующая роль метафизики была отвергнута, цель индивидуального метафизического спасения сменилась задачей секулярной (юридической) защиты. Так родилась политическая система так называемой "представительной демократии", которая является антиподом античной греческой демократии (точно так же, как *фальшивое* индивидуализированное христианство является антиподом Православной церкви)»⁸². По моему мнению, отождествление «религии» с гражданской религией и критика одновременно христианства как «религии» и современной демократии у Январаса открывает возможность интерпретации современной политической теории как секуляризированной версии «религии» и как эгоцентричного предательства события церкви. Современная политическая теория, как и категория прав человека, упомянутая выше в статье, соответствовала бы в таком случае скорее «предполитическому» модусу бытия, свойственному врожденной религиозности и гражданской религии, нежели «политическому» модусу бытия Евангелия.

В этом месте мне хотелось бы вернуться к изначальному вопросу этого сегмента: о соотношении между событием церкви и ее «религиозной» версией. Если подтверждать политическую природу христианства, то как избежать трансформации «церкви как *власти*» в «церковь как *гражданская религия*»? При каких условиях *власть не* превратится в гражданскую религию? Январас утверждает, что это возможно, и указывает на три аспекта. Во-первых, «церковь как *власть*» пребывает в постоянном совместном поиске истины и осуществляет ее верификацию, а «церковь как *гражданская религия*» зачастую погружена в догматическую идеологию. Во-вторых, «церковь как *власть*» пребывает в экстатической самоотдаче, а «церковь как *гражданская религия*» способна действовать в угоду эгоистическим интересам людей, абаллируя к воле Божьей или этическим принципам. В-третьих, «церковь как *власть*» трансцендирует приро-

⁸¹ Schmitt, *Political Theology: Five Chapters on the Concept of Sovereignty*, 85.

⁸² Yvanaras, 'Human Rights and the Orthodox Church,' 47.

ду, а «церковь как *французская революция*» зачастую ценит сакральное лишь в той мере, в какой оно было естественным образом воспринято обществом. Эти три пункта тесно связаны с отвержением «религии» у Янхараса. Но достаточно ли реалистичны эти критерии, достаточно ли их для институционального, на уровне конкретных церковных общин, различения между «церковью как *яблоко*» и «церковью как *французская революция*»?

4. ВОЗМОЖНА ЛИ «НЕ-РЕЛИГИОЗНАЯ» ЦЕРКОВЬ?

Джеймс Дани, на которого я ссылался выше, в завершение своего анализа концепции *oblatio* говорит следующее: «Другой вопрос, будет ли община без культа практичной и жизнеспособной при том, что сама эсхатологическая община застряла в переплетении этих и порожденных ими эсхатологических противоречиях?»⁶². Переформулирую этот вопрос еще более радикально: возможна ли «не-религиозная» церковь в принципе?

Мне близка критическая позиция Янхараса по отношению к «религии», моральному и догматному, но спрашивается, не превратится ли само отвержение этики и догм рано или поздно в догму и этику? Не являются ли обряды, догмы, запреты и прочее непеременимым условием существования общины? Традиция социологии религии Дюркгейма показывает, что в этом вопросе мы можем оказаться в ситуации «яблоко или курица»⁶³. Я также сочувственно отношусь к идее постоянного поиска и открытия истины, равно как и к неопределяемому Янхарасом апофатическому подходу в богословии⁶⁴, но мне представляется убедительным аргумент Статуса Пурпуриса, что «мистичизм, способный произвести... язык, в котором не останется ни одного слова, по определению не может быть социально эффективным. (...) Мистическая практика, напротив, ведет к соци-

⁶² Dani, *The Theology of Paul the Apostle*, 5178.

⁶³ Общее замечание следует обратить на «ругатель-ругательство» Дюркгейма общество-религия-общество. См. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Carol Cosman (Oxford: Oxford University Press, 2001).

⁶⁴ Christian Yarnham, *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Apophatic*, trans. Hazelambros Ventis (London: T & T Clark, 2005); Christian Yarnham, *On philosophical negation* (Athens: Barco, 2011), том А.

альности, отверженно общества, а в своих крайних проявлениях порождает неспособность к земным связям»⁶⁵.

Возможна ли вообще церковь без обрядов, догм и этики? Возможна ли «не-религиозная» религия? Хотелось бы отметить, что неспособность организованной религии вести человечество к афинскому и константинопольскому существованию во многом может быть связана скорее с состоянием падшей человеческой природы, с ее противодействием трансформации, нежели с «религиозь» как таковой. Подтверждение этому можно найти у Пауля Тиллиха, с которым я совершенно согласен. Он утверждает, что «незастенчивый протест против мифа и культа возможен только силами мифа и культа... Их невозможно избежать, как бы мы ни демифологизировали и не деритуализировали. (...) В борьбе Бога против религии борец за Бога оказывается в парадоксальной ситуации: чтобы бороться с религией, ему приходится пользоваться ею»⁶⁶. Хотелось бы подчеркнуть, что в конечном счете как «событие церкви», так и «религия» – и «церковь как язык», и «церковь как *ordo iuris*» – осуществляют друг с другом на одной территории и в сердцах одних и тех же людей. Возможно, их вообще невозможно отделить друг от друга, как шницца не может быть отделена от пива до наступления последних времен (см. Мф 13). Можно ли их сегодня как-то отделить друг от друга? Это ведет к вопросу о возможности различения.

5. SACRUM / PROFANUM В ДРУГИХ РЕЛИГИЯХ, СЕКУЛЯРНОМ МИРЕ И ХРИСТИАНСКОЙ МИССИИ

Хотя греческий язык занимает в мысли Яинараса исключительное место, автор никогда не утверждает, что язык и церковь существенно идентичны. Мне представляется важным следующий

⁶⁵ Mathis Coarzenis, "Every Religion Is Malady," *Social Research: An International Quarterly* 88, no. 1 (2011): 107-8. Написано в 2008, напечатано в Корпусе Католической церкви, скорее всего, по просьбе бы Яинарасу.

⁶⁶ Paul Tillich, *Christianity and the Discontents of the World Religions* (New York: Columbia University Press, 1961), 23. Выход, предложенный Тиллихом, напоминает идею Яинараса: практиковать христианство как *opus amoris* [opus dei] в повседневной жизни.

вопрос: если античный греческий *космос* – прототип церкви, можно ли найти похожие прототипы за пределами эллинистического мира, также, которые могли бы находиться в отношениях скорее «семантической», нежели исторической преемственности с церковью? Если да, то каковы были бы последствия для миссионерской практики церкви? Можно ли увидеть эту преемственность в других социальных или религиозных традициях? Можно ли считать другие религии чем-то иным, нежели продуктом трансформации в «религию» события общины, каким видит современное христианство Яннарас? Не найдем ли мы событие общины, пребывавшей в свободе и в поиске истины, например в традициях индуизма, которые существовали до момента «трансформации в религию»? Разве борьба между *космосом* и религией не есть феномен, имманентно присущий также и иным традициям?

Хотя Яннарас весьма критически относится к Западу и склонен видеть поединку политическую жизнь только в Древней Греции, Византии и поствизантийском контексте⁶⁹, он признает возможность интерпретации собственного антисемантизма как *олигархизма*⁷⁰. Мне представляется, что возможность открытия *космоса* в других контекстах говорила бы о том, что *космос* не деградировал в эллинистическую гражданскую религию, но продолжает быть более универсальным богословским и социальным идеалом.

Политическое богословие Яннараса может иметь значительные последствия для миссии, как ее традиционно понимает христианское богословие. Во-первых, церковь, будучи по своей природе *экклезиальной*, должна «выходить за пределы самой себя» и трансцендировать свой «гоцентризм». Во-вторых, политическое измерение церкви, както и в его предельных формах, предположало бы, что быть миссионером означает в первую очередь быть свидетелем та

⁶⁹ См. Anathindis Ghose, *The Renaissance in India and Other Essays on Indian Culture*, The Complete Works of Sri Anathindis, vol. 20 (Ferdinandus Sri Anathindis Ashram Publication Department, 1997); Amartya Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005); Rowan, *Europe, India, and the Limits of Modernism*.

⁷⁰ Christos Yannaras, «Orthodoxy and the West», *The Greek Orthodox Theological Review* 17(1972); Yannaras, *The Freedom of Manhood*.

⁷¹ Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, trans. Peter Chamberlain and Norman Russell (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2006). См. Basilio Petta, *Christos Yannaras* (Brescia: Morcelliana, 2015), 124-25.

ного образа жизни, который заключается в полной самоотдаче себя миру. В свете этого переосмысление миссионерской деятельности можно себе представлять таким образом: упор должен делаться скорее на христианскую свободу, трансцендирующую сакраментально агонистического и «религиозного» удовлетворения естественных желаний, нежели на формальную приверженность предписаниям как догмы, так и этики. Одновременно, если церковь выживает, цель ее миссии – не индивидуальное спасение, а всегда – построение общины жизни во спасение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подытоживая, хотел бы отметить, что анализ идей Яннараса позволяет проводить богословское различение между *лагос* и *рефлекс*. Эти два начала могут различаться в разных плоскостях; тем не менее водораздел проходит не по той границе, которую современность проводит между религией и политикой, а *экстаф* каждой из этих сфер: как внутри церкви, так и внутри светского общества.

Исследование концепции Яннараса позволяет утверждать, что церковь не может определяться исключительно понятием «священного», поскольку она – не только система верований и морали, но и *энос*, структурный институт. С другой стороны, христианская община способна впитывать чужеродные и шокские аспекты, так что событие церкви может «превратиться в религиозно» и, определенном смысле, предать соответствующую миссию⁷¹. Из этого следует, что внутри церкви могут быть, по крайней мере до некоторой степени, дифференцированы *политика* (–церковь как *ядро*) и *энос* (–церковь как *фрагментальная религия*).

Возможность различения между *лагос* и *рефлекс* внутри церкви была доведена такими мыслителями, как Иван Ильин⁷² и Джордж Агамбен⁷³; последний опирался на работу Йозефа Ратцингера, по-

⁷¹ См. Yannaras, *Orthodoxy and the West*, *Praxis*, Christian Theology, 124-25.

⁷² Ivan Il'in, *Претворение христианства: Conversazioni con David Cayley su teologia, chiesa, modernità, etica*, Aldo Settanni (Macerata: Quodlibet, 2008).

⁷³ Giorgio Agamben, *Il stato di eccezione. L'ordine XVI e la fine del tempo* (Roma: Bari: Laterza, 2013).

священную африканскому богослову IV века Тимотию. Эти авторы с разных сторон обращаются к «тайне беззакония» у Павла (2 Фесс 2:7), что соответствовало бы двум частям тела церкви – святой и грешной, Христовой и антихристовой, которые сосуществуют в истории и могут быть разделены только в последние времена. Такой подход не позволяет нам дать богословское определение церкви (или, если позволите, эмпирической церкви) как сакральной *body of saints* и противопоставлять ей профанный мир, как это делает Ноанн Зингулас²⁴ и Уильям Ковино²⁵.

Если мы не можем отождествлять церковь и истину, нам также не следовало бы идентифицировать все, лежащее за пределами церкви, исключительно как *profane*. Феномен гражданской религии указывает нам на то, что политика расколлажует средствами для «освящения». Но можно ли делать богословское заявление о наличии истины внутри мирского? Подход Яншараса к древнегреческому полку, который и пытался расширить тем, что условно назвал *kosmos mēnē*, позволяет дать на этот вопрос утвердительный ответ.

Дополнительный аргумент можно найти у Владимира Соловьева. В размышлении о последствиях постконстантиновской секуляризации церкви русский философ задается вопросом: «В то время как минимые христиане отсекались и отсекаются от Духа Христова в своем исключительном догматизме, однобоком индивидуализме и лютых стигматизмах»²⁶... куда же скрылся сам этот дух?»²⁷. Соловьев считает, что социальный прогресс последних веков, отмена пыток, религиозная терпимость и развитие правосудия – действие духа Христова, Бога внутри «секулярного» общества. Он заключает: «Но если христиане по мысли вознесли делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего же

²⁴ См. John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Presence and the Church* (London: Darton, Longman and Todd, 1985), 129ff [рус. пер.: Ноанн Зингулас, пер., *Бытие как община. Опыт с любовью и Церковью*, М.: СВФЛ, 2006]; John Zizioulas, 'Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe,' *Journées 68*, no. 3 (1987): 351.

²⁵ См. William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2011).

²⁶ Выделенное мое. Хотелось бы отметить, что все эти свойства также перечислены у Яншараса как признаки «прерванного» религии.

²⁷ Вл. Соловьев, «Об упадке средневекового миросозерцания. Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 г.», в *Собрание сочинений* в 30 томах, т. VI, с. 391.

не афишируя по имени, словами отрекающихся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах, один сказал пойдю – и не пошел, другой сказал не пойдю – и пошел. Который из двух ... сотворил волю Отца?»⁷⁰.

Эта статья, опираясь на мысль Яннараса, предлагает подойти в этому вопросу с богословской точки зрения – при условии, что мы вправе перестать ассоциировать мифы с доктринами церкви, как этого требует от нас пост-Просвещение, но готовы обнаружить его внутри секулярного мира.

Перевод с английского Ольги Хмелевской

⁷⁰ Там же, с. 381-392. Ср. согласие с доводами Солоньяки утверждение Жерард: «Христианская истина неизменно реализуется своим образом в нашем мире. Параллельным образом это идет параллельно с изначальным замыслом христианства» (Рене Жерар, *В поиску Савицкого, переводчик, как мифолог*, М.: ЕВРА, 2013, с. 182-183).

Сергей Чупин

ПРАВОСЛАВИЕ В ПУБЛИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ВОЙНА И НАСИЛНИЕ, ГЕРОИ И СВЯТЫЕ¹

К 2015 году Русская православная церковь в целом оказалась в ситуации *воинского молчания*. И здесь сразу необходимо сделать важное уточнение: я не случайно использую термин «новое молчание». Он прямо соотносится с историей Русской православной церкви XX века. Ровно 50 лет назад священники Николай Зилиткин и Глеб Якушин написали «Открытое письмо Святейшему патриарху Алексию I». Одним из лейтмотивов этого письма стала тема молчания церкви или, как ее называют сами авторы, «воинского молчания»:

10.000 закрытых храмов и десятки закрытых монастырей непрерывно свидетельствуют о том, что Московская Патриархия не исполнила своего долга перед Христом и Русской Церковью, ибо, только заручившись молчаливым согласием Церковного Управления, могла безболезненно закрыть Божею храму!

—
Высшая Церковная власть своим безразличными молчаливым покрывае́т безнаказанные действия, направленные на всемерное ущемление церковной жизни.

—
Нынешняя картина бедственного положения Русской Церкви, естественно задать вопрос: каков образом это положение можно изменить? Почему Высшая церковная власть прекратилась в получившее оружие в руках человека?

¹ Доклад на Международной конференции «Религия, СМИ и гражданское общество», которая проходила в рамках XX Андреевских чтений, организованная ИИИ 11-13 декабря 2015 г.

конституции? Зачем русские архитекторы и писатели, в большинстве своем неграждане и чуждые люди, возмущаются логичным нарушением этой конституции безоговорочно?

Вторая немалая «загадка» заключается в том, что подавляющее большинство даже тех священников и пресвитеров, которые крайне негативно высказались по отношению Русской Церкви, молчали и своим таковым молчаливым согласием эту ситуацию не осуждали. Второе это, мы знаем в виду не тех, которые молчат, сплывавшие струями или порывавшие ушами – эти молчаливые сами по себе столь предостерегаемы, что не требуют специального предупреждения, – нет, мы говорим о тех священниках и пресвитерах, которые пытаются оправдать свое молчаливое «молчаливое согласие». Никто до сих пор серьезно считает, что они своим молчаливым согласием Русскую Церковь, «ибо» – рассуждают они – если бы будем противостоять против незаконных действий Совета, нас лишат регистрации, и тогда наши оштетленные кафедры покинут преступившие противники церковной свободы, и это еще последнее будет горше пераго¹.

Как выяснилось, на этом параллели нашего времени с 1965 годом не закончилась. Патриарх Алексий (Симанский) отреагировал на письмо крайне жестко и запретил в служении авторов письма:

Мы запретили их и священнослужителей до раскаяния и прекращения или отбытия для Церкви деятельности... Попытки отдельных лиц выступать в роли неправых судей Высшей Церковной Властью и доносить их личность клевету на государственные органы не служат интересам Церкви и имеют целью нарушить благожелательные отношения между государственными органами и церковью Православия. Клеветнические обвинения в адрес Высшей Церковной Властью могут быть использованы враждебно относиться к церкви Православия и Отчеству некоторых зарубежных противников во имя Церкви и нашей Родины...²

Казалось бы, это история³. Но в 2015 году Русская православная церковь вновь оказалась в ситуации нового молчания. В публичном

¹ Цит по: «Открытое письмо Патриарху Алексию I священником Николаем Виланова и Глебу Яковлеву», часть 1, URL: <http://www.gordis.org/Exhibition/Yakovlev.htm>.

² Цит по: *Русская Православная Церковь и советские органы (1917–1999). Мемуары и документы по истории отношений между государством и Церковью*. В 2 тт., сост. Г. Штернхеймер. Книга 2, М.: Промислес, 1999, с. 68-69.

³ Вскоре после того, как был прочитан этот доклад, Патриарх Кирилл (Руднев) своим личным распоряжением уволил автора с должности ответственного редактора «Журнала Московской Патриархии» и прибавившегося той же формулировкой «продной для Церкви деятельности». В статье упоминается также протв

пространстве звучит фактически только один голос – это голос Патриарха Кирилла. Все остальные преимущественно молчат, не позволяют себе развернутых высказываний – только краткие комментарии по отдельным, всегда очень конкретным поводам.

Это, безусловно, новый стиль. Он ярко иллюстрирует растущее значение иерархической доминанты в жизни церкви. Точнее, повышение иерархии как синонимичалии в лице патриарха.

Молодой епископат – а это почти две сотни сравнительно молодых людей, руковоленных при патриархе Кирилле, – остается *молчаливой лавой*. За 5-6 лет своего существования он еще ничего не сказал. Возникает вопрос: почему молодой епископат не говорит – не хочет, или не умеет, или боится? Это молчание – *пусть как-нибудь большая лавина или срезаемые ульи* из публичного пространства? По состоянию на конец 2015 года эти вопросы остаются открытыми.

Конечно, есть и исключения. Если говорить о церковном *мегаполисе*, то здесь исключение составляют, пожалуй, только протоиерей Всеволод Чаплин и – все в меньшей степени – Дмитрий Смирнов⁷. Но и они высказываются *полусловоблудно*, даже их позицию приходится реконструировать. В публичном пространстве громче всего звучат не высказывания по существу, а отдельные *эпитактные реплики*.

И, похоже, многих это устраивает. Чаплин продолжает высказываться, начальство продолжает терпеть. Недоумение у православных (в том числе священников и епископов) растет. А в обществе растет раздражение по отношению к Православной церкви: ну куда эти волны *опять* лезут? Отношения церкви и, в частности, современной культуры приобретают все более карикатурный характер.

Например, когда агентство «Интерфакс-религия» ставит заголовок: «Гомосексуализм лишил Этона Джона творческой энергии, считает протоиерей Всеволод Чаплин, бывший его поклонником».

перей Всеволод Чаплин, также руковоленный Указом Патриарха 28 декабря 2015 г. с должности председателя Синодального отдела по взаимоотношениям церкви и общества.

⁷ Протоиерей Дмитрий Смирнов в 2001-2003 гг. занимал должность председателя Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями и с 2003 г. занимал церковный канцелярский пост председателя Патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства.

как это следует понимать? До каких именно пор прот. Виссолод Чаплин был поклонником педиа-гомосексуальности? Что это вообще за конструкция - гомосексуальность лишает творческой энергии? А коррупция не лишает? А гедонизм не лишает? А коррупция не лишает? К чему вообще это признание? Петов ли о. Виссолод сказать то же самое про Петра Ильича Чайковского? Это высказывание частного лица или председателя Синодального отдела по взаимоотношениям церкви и общества? Никто же знает ответов на эти вопросы. Но, предполагая, что лиц, страдающих раздвоенным личностью в руководстве Московской Патриархии быть все-таки не должно, все публичные его высказывания воспринимаются в целом как высказывания церкви.

Из тех, кто находится вне патриархийного истеблишмента, звучат довольно разные голоса: протоиерей Андрей Кураева, протоиерей Алексия Уминского, Андрей Десницкого – библиста, неожиданно увлекшегося публицистикой.

На каком-то отдельном языке, обращаясь к своей довольно замкнутой аудитории, говорят условные «правые» – священники Александр Шумский и Сергей Карамышев, Анатолий Степанов и другие.

Их логические схемы и риторические фигуры – иллюстрируют главным образом верноподданнические чувства к президенту:

Владимиру Путину приходится поздравлять паравий, чтобы они не опозорили государственную славу и самый судьбоносный и ответственный момент нашей истории. Но Владимиру Владимировичу корольевый рыбак, и я уверен, что он найдет рыбку и на этих суриных интеллектуальных либеральных рыб. Надо набраться терпения и уделить внимание за нашего Президента¹. Как в разномислительном патриархальном мудрости решения Президента России уничтожить контрбандитную продукцию во ЕС прямо на границе, как разводится подлинствие 17 июля соответствующего Указа, так теперь оборачив тем, что некоторые из либеральных настроенных священнослужителей, проповедая по своему сану быть учителем нравственности, жестко осуждают это решение².

Особняком стоят афонские и прочие старцы. Их голоса сейчас тоже достаточно регулярно можно услышать в СМИ, но серьезного резонанса они не вызывают. Правда, в последние недели 2015 года,

¹ А. Шумский, «Путин, адептаторы и паравий», URL: http://raskiss.ru/news_01/2015/10/21/rubin_alligatoru_i_pirani.

² С. Карамышев, «Кривошляпые слезы отца Алексея Уминского», URL: http://raskiss.ru/news_01/2015/07/31/krivozhlyapye_slezy_otca_aleksija_uminikogo.

после того как Турция объяла российский бомбардировщик, многие вспоминали слова Павсия Святогорца:

Помыслиши говорит, что произойдут многие события: русские займут Турцию, Турция же исчезнет с карты, потому что 1/3 турок станут христианами, 1/3 погибнет и 1/3 перахнет в Мекку-таман... В Константинополье произойдет великая война между русскими и сарацинами, и прельется много крови. Правда не будет играть первостепенную роль в этой войне, но ей отдадут Константинополь, не потому, что перед ними будет благочестие русских, но потому, что не найдется лучшего решения, и договорится совместно с Францией, причем на них будет давить трудные обстоятельства⁷.

В условиях, когда ни программы действий, ни целостного видения церкви ни у кого в своей церкви нет – многие режиссируют ситуацию, стратегии не просматриваются, исследователю неминуемо приходится обращаться к отдельным высказываниям. И на этой основе описывать тот набор идей, которые сегодня представители церкви и те, кто прямо апеллирует к православному традици и православным ценностям, транслируют в публичное пространство.

Отметим, что официальные церковные документы работают плохо, за редким исключением все они носят формальный, а бы даже сказать технический характер. Однако и из этих документов, например журналов Священного Синода и определенных Архиерейских соборов, можно реконструировать – хоть и фрагментарно – основные направления развития церкви, прежде всего, в церковно-практической области.

Проводясь как форма актуального, содержательного высказывания практически исчезла. В ней крайне мало богословия, аскетики и даже желания поделиться духовным опытом – в большинстве случаев немного истории плюс бесовещное морализаторство.

Именно поэтому наиболее очевидным материалом для анализа становится публичное высказывание и действия как церковных лидеров высшего – православных активистов, священников, священнослужителей и старцев, – так и государственных чиновников, чьи высказывания порой прямо соотносятся с церковной культурой в широком смысле слова.

⁷ Неронович Христову Аничков, *Нефитовый гоним (Святой Павлик 1824-1894)*, кн. 2, СПб., 2000, с. 183.

Организаторы семинара попросили меня сформулировать свое отношение к проблеме идеологического многообразия Русской православной церкви. Если говорить теоретически, то да – можно представить определенный спектр различных течений и групп, позиция которых определяется их ответами на два вопроса: а) какой должна быть модель устройства церковной жизни? б) какой должна быть модель взаимодействия церкви, общества и государства?

Однако недостаточно поставить этот вопрос и дать на него ответ. Необходимо свой ответ дать публично и действовать соответствующим образом. Поэтому переход от теории к практике, и должен принять: нет, сегодня в Русской церкви нет идеологического многообразия. Или даже так: оно сегодня исключительно кажущееся, а не реальное.

Тем не менее, ответы на вопросы, поставленные выше, в целом известны, и они определяют два основных течения, которые реально существуют в церкви. И центральным оказался вопрос не о церковной жизни, а об отношении к государству.

Собственно, и на первый вопрос, и на второй существуют всего по два ответа.

В отношении церковной жизни развилка выглядит так:

первый ответ: в церковной жизни в целом все хорошо, перемены не должны затрагивать тех основ и принципов, которые унаследованы от синодального периода и церковных практик советского времени;

второй ответ: жизнь человека в XX-XXI веках радикально изменилась, если в церковной жизни не будет перемен, которые отвечают на вызовы времени, маргинализация церкви неминуема, нужны серьезные реформы.

В отношении с государством и обществом развилка выглядит иначе:

первый ответ: естественное состояние Православной церкви быть в тесных отношениях с государством, не сливаться с ним, но всегда быть рядом. Русская православная церковь – всегда была и будет «церковью империи» (какой именно – православной, советской или постсоветской – не так важно), и этот статус во многом обуславливает;

второй ответ: церковь, прежде всего, призвана развивать отношения с гражданским обществом, понимать его, заботиться о чело-

векс, сама церковь должна стать авторитетным институтом гражданского общества, а в отношении с государством как минимум «держат дистанцию», не отождествляться с ним, не брать у него слишком много денег, не обслуживать его идеологические потребности.

Формат моего выступления не позволяет проиллюстрировать все возможные варианты, поэтому в качестве иллюстрации предлагаю обзор некоторых событий и высказываний со стороны так называемых «правых», т. е. тех, кто выбирает первый вариант ответа на оба вопроса, и небольшой комментарий к ним. Для удобства я выбрал события, хронологически ограниченные 2015 годом, которые у многих из нас еще на слуху.

ПРОТОИЕРЕЙ ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН И «СВЯЩЕННАЯ ВОЙНА»

В дни первых бомбовых ударов России по позициям ИГИЛ в Сирии мировые СМИ облободили новость о том, что Русская православная церковь призвала участие России в боевых действиях в Сирии «священной войной».

СМИ неточно процитировали слова прот. Всеволода Чаплина, который сказал буквально следующее:

Борьба с терроризмом — справедливый мир, за достоинство людей, которые испытывают муки террора, — это очень нравственная, это, если хотите, священная борьба, и отсюда наша страна является, намерев, своей волею в мире людей, которая противостоит террору¹.

Однако христиане Сирии и Ливана выступили с жесткой критикой этой позиции. Приведу лишь один пример: епископ Ильяс Тума заявил в ответ на это высказывание: «Не может быть в христианстве никакой священной войны! Независимо от того, согласен кто-то с этим или нет»².

Однако эти слова в России практически не были услышаны. Их не перепечатали ни церковные, ни светские СМИ.

¹ URL: http://www.rbc.ru/russian/news/2015/10/151688_spta_chaplinov_borby_mir.

² Там же.

Вместе с тем многие авторитетные СМИ опубликовали опровержение. Так, *The Economist* прокомментировал сложившуюся ситуацию вполне корректно: «Выводы о том, что Россия хочет начать “священную войну”, скорее всего, были основаны на высказываниях протодияка Всеволода Чаплина», – считает издание. Отмечается, что, хотя Чаплин и назвал борьбу против терроризма – священным делом, он не призывал к некультурной или межрелигиозной войне⁷.

Словом, в какой-то момент разобрался, что акцент прот. Всеволод поставил немого ни на чем, но ошибка СМИ возникла не на пустом месте. Прот. Всеволод любит говорить о священной войне. И в последние годы он, говоря на самые разные темы, использовал термин *священная война*.

Так, 2 июня, выступая в Общественной палате, о. Всеволод призвал объявить «священную войну» всем медицинским учреждениям, где делают аборт:

Очень важно, чтобы общественность, которая занимается опровержением ажиотажа, объявила сегодня открытую войну тем учреждениям, которые делают частные и, не исключено, общегосударственные и обязательные, для частных учреждений в том числе, аборты, исключая производства абортов⁸.

Другими словами, он признает, что возможно не только моральное, но и «божественное» оправдание насилия в жизни современного общества.

Месяцем позже, 4 июля, выступая на телеканале «Соловьев LIVE» в связи с 70-летием победы в Великой Отечественной войне, о. Всеволод и ее назвал священной: «Бог был с нашим народом, Он его вел в этой священной войне. Не нужно сегодня стесняться и стыдиться об этом свидетельствовать вновь и вновь»⁹.

Но на этом о. Всеволод не останавливается. Его позиция, оказывается, еще более радикальна. Он считает, что только война, только насилье позволяет проявиться лучшим духовным качествам человека. В мирной жизни это невозможно. Приблизительно в то же время в беседе с Леонидом Голманом на «Эхе Москвы» о. Всеволод сказал:

⁷ URL: http://www.gazeta.ru/politics/news/2015/10/21/n_3795855.shtml.

⁸ URL: <http://www.sivnetfax.ru/news/445153>.

⁹ URL: <http://www.gazeta.ru/44/100/4148002.html>.

Никто не пойдет упрямить за рынок, никто не пойдет упрямить за демократию, а необходимость упрямить за общество, за его будущее идею, право или идеал, возникает. Мир должен не быть, мир собой должен, слава Богу не будет. Потому что сказано 'слава Богу' – общество, в котором главным является силой и силой и силой, беспредельной, комфортной жизнью, это общество, оставившее Восток, это общество долго не живет¹¹.

Богдан предложил уточнить эти слова «Протоиерей Всеволод Чаплин только что сказал, что, слава Богу, что будет война»¹².

И отец Всеволод от этой интерпретации не отказался ни во время этого разговора, ни позже.

Можно утверждать, что отец Всеволод развивает новую для христианства концепцию «священной войны», которая носит тотальный характер и проецируется и в личную, и в общественную жизнь, и в историю. Какое отношение имеет эта концепция к православной традиции и шире – к христианству, – это предмет отдельного исследования.

Далее я предлагаю проследить, как это – казалось бы, очень авторскую – концепцию подхватывают, интерпретируют и развивают в самых разных сферах – от церковно-государственных отношений и общественно-политических акций до молодежной работы.

АЛЕКСАНДР ПРОХАНОВ. «КОРПОРАТИВНАЯ ИКОНА» СТАЛИНА

В 2015 году к 70-летию победы Изборский клуб заказал большую икону. Александр Проханов, председатель клуба и «автор идеи» этой иконы, утверждает, что это вполне традиционная с православной точки зрения икона Божьей Матери «Державица». Однако Богоматерь занимает не больше трети иконы, а две трети – это с точки зрения композиции «собор святых» – около 50 «маршалов победы» во главе с Жуковым и в центре в белом хителе генералиссимус Сталин. Все они без иконоз, но не исключая, что это только икона.

¹¹ URL: <http://echo.msk.ru/programs/linch/1567021-echo>.

¹² Там же.

Я бы назвал это «плакатом на религиозную тему», но сам Проханов с гордостью называет это нечто «корпоративной иконой»¹⁴ Изборского клуба. Более того, Проханов утверждает, что икону освятили в Свенском монастыре в Брэнске.

Действительно, такую иконографию вполне можно принять корректной визуализацией слов прот. Виссолода Чаплина о том, что *Бог на войне* в Великой Отечественной войне. Это водительство осуществлялось через восначальников и верховного правителя. Однако примечательно, что – несмотря на то, что композиция иконы вполне традиционная для собора святых – тем не менее никогда в истории церкви не возникал образ «собора святых воинов».

Сам Проханов лукавит, утверждая, что Сталин на иконе изображен просто как исторический персонаж. Хорошо известны его высказывания о «святости» Сталина: «На мой взгляд, Сталин замолил свой грех, одержав победу: Победа – это искупление всех грехов. А если, на твой взгляд, он грешник и не замолит свои грехи, то тогда бы он должен был эту войну проиграть»¹⁵. И далее еще более откровенно:

Пром Великой Отечественной войны – Маресьев, Талаликин, Космодемьянский, 28 панфиловцев, Кербашев, Чайкина, «Молодая гвардия» – это все святые. Святые не просто правой эры, и святые в полном смысле этого слова. Потому что война, на которой они мужественно погибли, это крестовая война. Это война за сохранение райского сада против ада, который вышел из адалина. И Победа в Великой Отечественной войне – это не просто геополитическая военная победа, это христианская победа, это победа рай над адом¹⁶.

Примечательно, что в состав Изборского клуба входят и те, кто декларирует свою принадлежность к Русской православной церкви. Но никто из них, включая епископа Тихона (Шенарюка), не только не вышел из клуба после как минимум провокационных заявлений Проханова, но даже не выступил с критикой.

Тем не менее, две митрополии – Белгородская и Саратовская – все-таки решились выпустить достаточно жесткие официальные заявления, в которых отказались признавать это изображение

¹⁴ URL: <http://www.kpr.ru/daily/2008/4/3272511>.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

шкой и осудили тех священников, которые совершали перед ней молебны.

ВЛАДИМИР МЕДИНСКИЙ. СОВЕТСКИЙ «ПАНТЕОН СВЯТЫХ»

Примечательно, что попытки прямого сопряжения культа героев войны с традицией православной святости предпринимает не только экстраординарный публицист, но и государственный чиновник класса «А» – министр культуры Владимир Мединский.

Пренебрегая православным пониманием терминов *калина* и *подвизничество*, он практически буквально повторяет слова Проханова в интервью «Российской газете»: «К великим советским героям – и к молодоговардейцам, и к панфиловцам, и к Зои – надо относиться, как в церкви относятся к канонизированным святым. Это моя человеческая и гражданская позиция»¹⁷.

И снова официальные представители церкви промолчали.

Полагаю, приведенные цитаты Чаплина, Проханова и Мединского являются очевидным подтверждением двух важных тенденций: в государстве и обществе сохраняются и даже растут симпатии к советскому и ностальгия по сильной стране – империи. Православная церковь сегодня мыслит себя именно как «церковь империи» и поэтому не уклонится от выражения своих симпатий к советскому; формируется новая *кафедра* религиозности. Церковная риторика настолько хороша, столько в ней пафоса и романтики, что первичными словами каждому хочется разукрасить свою речь. «Священное», «святые» – эти слова можно использовать широчайшим образом в Боге, вкладывая в них совершенно «земное», *идеологическое* содержание. Я называю это постсоветской гражданской религией, инкорпорировавшей и православные традиции, и ностальгию по советскому прошлому, и мечту о сильной империи.

¹⁷ «На всех временах для нас важнейшим является история», из *Российская газета*, URL: <http://www.rg.ru/2015/08/26/paneda.html>.

ЭНТЕО, НЕНАВИСТЬ И МОЛОДЕЖНАЯ РАБОТА (ОСКОРБЛЕННЫЕ ЧУВСТВА ВЕРУЮЩИХ)

Однако вернемся к «божественному оправданию» насилия и посмотрим, как готовность прот. Виссолода Чаплина не только допустить, но и оправдать насилие используется в молодежной работе. Насилие – порвать на проломе жбану, сорвать спектакль, устроить погром на выставке – стало визитной карточкой движения «Божья воля» и его лидера Дмитрия Цорнинова (Энтео).

Эти хулиганские выходы Энтео и его единомышленников вскрыли серьезную проблему в самой русской церкви. Они проявили, сделали явной и очевидной ее внутреннюю проблему, которая разделила церковных людей на два лагеря – отношение к силе и насилию. Оказывается, что есть немало православных, которые симпатизируют насильственным действиям не только во имя политических или экономических целей, но и в том, что мы называем свидетельством о Христе, в проповеди. Насилие оказалось для значительной группы и священников, и мирян очень приятным и квалифицируется как *фраскообразная пастушка*.

Прямая хулиганская акция в Манске привела к тому, что «православные активисты» вместо того, чтобы быть осужденными церковным общественным мнением – и, может быть, даже церковным судом, – стали фактически *героями*. Теперь они определяют тренды в церковной среде. Цорнинов сумел навязать риторику «оскорбленных чувств» значительной части церкви. В частности, он оказался законодателем мод в отношении современного искусства – демонизируя его целиком и полностью.

Сумеет ли церковь избавиться от этой водоманы и увидеть дух, глубоко чуждый Евангелию? «Молодежная работа» Цорнинова – это проповедь насилия, злонима и самолюбования, лишь слегка прикрашенная красивыми словами о миссии, христианских ценностях и т.д.

Возвращаясь к началу доклада, отмечу, что, на мой взгляд, основной характеристикой так называемых «правых» является склонность к насилию и к оправданию насилия. Станет ли это характерной чертой современного православия – вопрос открытый.

Соблазн велик.

*Борис Кнофре,
Арсений Куманьков*

«БОГОСЛОВНЫЕ ВОЙНЫ» В ПОСТСОВЕТСКОМ РОССИЙСКОМ ПРАВОСЛАВИИ^{*}

ВВЕДЕНИЕ.

ТРАДИЦИОННЫЕ АРГУМЕНТЫ ОПРАВДАНИЯ ВОЙНЫ

Аналогия войны как необходимой и обоснованной реакции на прегрешение противника имеет достаточно древнюю историю в христианской мысли. Вернее будет сказать, что корни милитантного религиозного сознания обнаруживаются еще в Ветхом Завете, причем относящиеся не только к оборонительной, но и к наступательной войне ради сохранения веры. Среди ранних отцов церкви было немало тех, кто в той или иной мере оправдывал войну ради защиты веры, но среди них нужно выделить Амвросия Медиоланского, выступившего с более-менее последовательным обоснованием охранительной или оборонительной войны. Примечателен фрагмент из первой книги миланского епископа «Об обязанностях священнослужителей»: «никогда Давид не предпринимал войны, если только не вызывался (ка то самими врагами)... А после того [после победы над Голиафом] он никогда не начинал войны иначе, как по испрошению совета (2 Цар 5:19 и сл.) от Господа (*domine*

^{*} Публикация подготовлена в ходе проведения исследования № 18-01-0094 в рамках Программы «Исследовательский фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (ИФНУ ВШЭ)» в 2018-2019 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Domini)¹. Фактически в данном случае Амвросий Медиоланский говорит о войнах, которые могут получить божественную санкцию, а потому априори справедливы. Во всяком случае, этим закрепляется право христианского государя и христианского воина вести вооруженную борьбу против своих врагов.

Эта идея была развита учеником Амвросия — Августином Гиппонским, который также считал обоснованной войну, вызванную войной серьезным прегрешением, и тем самым развивал свою знаменитую теорию справедливой войны. Справедливая война буквально понимается как акция возмездия за грехи², как средство восстановления справедливости. Поскольку истинный мир будет обретен только в небесном царстве, — которое есть «место мирного и безопасного обитания, есть место вечное, и предопределено Вечным»³, — насилье должно послужить борьбе с грехами в граде земном.

Схожие мысли мы найдем и у Фомы Аквинского, который полагал, что война иногда оказывается необходимой мерой, несмотря на все связанные с ней несчастья, равно как врачу иногда необходимо провести ампутацию: «для здоровья всего тела необходимо удаление одного из его членов, который гниет и заражает другие члены»⁴. Акиннат выступает только в поддержку войн, содействующих защите и сохранению общего блага. Право применять силу для защиты общего блага от внешних врагов одобряется Фомой врачу правителя защищать силой порядок внутри города или царства. Общее благо города или царства, ради которого могут вестись оборонительные войны, связано было у древних церковных теоретиков не столько с сохранением материальных богатств, сколько с необходимостью сохранять духовную жизнь, стабильность которой может обеспечиваться при помощи военной силы.

Можно найти еще немало примеров подобной риторики у представителей церковной патристии, так что факт оправдания во-

¹ Амвросий Медиоланский. *Об обязанностях смертных суверенов*, I, XXXVI, 177.

² Augustine, *Questions in Disputationes*, VI, 19. Цит. по: E.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, p. 18.

³ Августин Аврелий, *О граде Божием*, XVII, 13, с. 219.

⁴ Фома Аквинский, часть III, вопросы 67-112. К.: Виза-Центр, 2003, 64, с. 209. Ср. с. 210.

возможности вести войны в христианстве не требует особых доказательств.

Заметим, что аргументы отцов церкви частично воспроизводятся в Основных социальных концепциях (ОСК) РПЦ. В частности, говорится об основных идеях справедливой войны, а также приводятся факторы, которые в западной христианской традиции, восходящей к Августину, обуславливают допустимость начала войны на своей или чужой территории (§ VIII.3). В ОСК РПЦ воспроизводится привычное для отцов церкви объяснение причины войны через апелляцию ко греху. В разделе VIII «Войны и мир» ОСК РПЦ говорится, что причина войны – «греховное злоупотребление богоданной свободой» (§ VIII.1), однако делается оговорка, что участие в войнах освободительного характера, ради «восстановления поправленной справедливости», расценивается не только как допустимое, но и как высшее жертвенное проявление любви (§ VIII.2).

Тогда война становится делом и позволительным, но вынужденным средством. Присоединяя во все времена отягощенность с глубочайшим состраданием к воинам, которые несли собственную жизнь сохранили жизнь и беззащитность ближних. Многие воины Святой Церкви променяли в миру светлым, учитывая их христианские добродетели и отнесся к ним слова Христа «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за другую душу» (Ин. 15, 13) (§ VIII.2).

Также приведены многочисленные примеры, иллюстрирующие одобрение церковью со стороны ее высших иерархов пред ставителей участия людей в освободительной войне (§ II.2). ОСК РПЦ акцентируют слова митрополита Московского Филарета, которые он произнес в 1813 году во время войны с французами: «Уклонись от смерти за честь веры и за свободу Отечества, ты укрепи преступником или рабом; умри за веру и Отечество – ты получишь жизнь и венец на небе» (§ II.2). То есть участие в войне во время иностранного нашествия однозначно квалифицировано как подвиг, достойный награды «на небесах», а пацифизм, уклонение от военных действий – как преступление.

Однако в другом месте той же Социальной концепции РПЦ говорится о том, что «в ходе межгосударственных конфликтов она [церковь] не выступает на чьей-либо стороне, за исключением случаев личной агрессии или несправедливости, проявляемой одной из сторон»

(§ П.2. Выделено авторами – *В.К., А.К.*). Последний пассаж, однако, заставляет задуматься: а кто будет выносить суждение относительно того, явной ли является агрессия или нет? То есть остается неясным, сможет ли все-таки Церковь выступить на чьей-либо стороне или нет. Тем более, что в той же социальной концепции говорится о том, что «в нынешней системе международных отношений *подчас бывает сложно отличить агрессивную войну от оборонительной*. Грань между первой и второй особенно тонка в случаях, когда одно или несколько государств либо мировое сообщество начинают военные действия, мотивируя их необходимостью защиты народа, являющегося жертвой агрессии» (VIII.3).

ВОЙНА КАК СИСТЕМА МИРОСОЩУЩЕНИЯ, ДУХОВНОЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ

Нужно признать, однако, что война в христианском миропонимании знает нечто большее, чем просто оборонительную функцию. Не секрет, что в целом христианская образная система, описывающая отношения Церкви с миром, содержит в себе «военный оттенок». Символы из военного лексикона активно используются в церковной аскетике. Церковное миропонимание фактически основано на представлении о непрекращающейся духовной борьбе между силами добра и силами зла, что отражено в понятии «кониствующая», приложимом к «земной», «видимой» Церкви, или в понятии «воин Христов», приложимом к христианам.

Заметим, что по мере развития исторического христианства, бытие которого оказалось неразрывно соединено с жизнью государства, в церковную традицию оказались внесены дополнительные коннотации, усиливающие или акцентирующие военные характеристики, например, «церковь кониствующая» (*Ecclesia militans* в латинском обозначении). Мы не будем делать анализ истории употребления этого выражения, которым пользовался, например, Папа Климент V, но отметим, что в русской традиции, например, эпитет «кониствующая» может выступать в качестве перевода латинского слова *ferens* (дословно «страждующая»), которое употребляет блаж. Августин Гиппонский в Беседе

«О том, что Христос в Писании изображается неодинаково. Против ариан»³.

То есть русский перевод искажает первоначальный смысл августиновского определения Церкви на земле, внося иное значение в ее характеристику, соответствующее не термину в оригинале, а тому богословскому контексту, который такой перевод желает высветить. Совершенно очевидно, что переводчик Августина, протоперер Дмитрий Садовский, не выступает в качестве новатора в подобном словопотреблении. Само по себе словосочетание «Церковь воинствующая» в русской традиции встречается довольно широко, например, у свт. Димитрия Ростовского⁴. Аллюзия «церковь воинствующая», аналогичная латинскому *Ecclesia militans*, — весьма распространенное обозначение Церкви земной, вошедшее даже в богословские компендиумы. Коль скоро наше исследование сосредоточено на современности, мы не будем углубляться в историю вхождения в российский церковный словарь общепотребительных клише из византийского лексикона. И все же сам по себе выбор протоперера Дмитрия Садовского именно в пользу такого варианта перевода слова *fighting* показателен.

Так или иначе, нельзя не признать, что характеристика «воинствующая» возникает не случайно. Она вписывается в церковный контекст, так как жизнь христианина рассматривается как перманентная «духовная борьба», а Христос предстает как Возглавитель этой борьбы со слов: «...Ему надлежит царствовать, доколе уничтожит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15:25). Причем человечество обречено вести с «миром зла» войну до самого конца земного мира. Более того, человеческая история, согласно Священному Писанию, увенчается какой-то особо масштабной битвой, когда «авокалантическому зверю» дано будет «вести войну со святыми и победить их»

³ «...Церковь земная, воинствующая (*fighting*), принадлежит к той небесной Церкви, где мы живем словом соображениями ангелов, с словом истины, как рыцари, соединившись по волеисполнению тела, согласно обетования, что сюда вышлетесь достигнуть того века и воцаритесь на черных буре рыцари ангелов (Лк 20:36) и будет слава Церкви, царство Великого Царя». Св.: Августин Блаж., Книга I. О том, что Христос в Писании изображается неодинаково. Против ариан. URL: <http://pr618k.com/chapter/167574/arguin-blazhennyj-ochi-bivaya-189.php>.

⁴ Творения святаго великаго митрополита Св. Димитрия Ростовскаго, СДБ.: изд. Соловецк., 1918, с. 992.

(Откр 13:7). Никто из людей от этой войны не освобожден, своеобразная «воинская обязанность» распространяется на всех, вне зависимости от пола и преклонности возраста, то есть для каждого человека война имеет также индивидуальное измерение.

Однако эта война, согласно христианской догматике, зафиксированной в Священном Писании, должна быть направлена не против видимого мира, хоть он и лежит во зле, а против врагов «невидимых», то есть воинственность имеет духовное измерение. «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6:12).

Если обратиться к творениям святых отцов и к русской традиции православной аскетике, то мы найдем массу таких концептов, выражений, катехорий, которые говорят именно о духовной брани. Одна из важнейших православных книг по аскетике (испытания, однако, католическое влияние) называется «Невидимая брань» (автор Никодим Святогорск). В ней можно найти также подзаголовки: «Как воюю Христову следует утром устроить себя на брань», «Что делать, когда бываем уранены на бранях», «Какого порядка держится диавол в ведении брани духовной со всеми и как прельщает людей разных состояний нравственных».

Вся «духовная война» подразумевает борьбу со страстями, ориентирована на духовный мир. Но возникает вопрос, всегда ли представление о войне в сознании православных верующих ограничивается лишь духовным («невидимым») миром? Осмелюсь предположить, что нет, не всегда. Представление о перманентной ведущейся войне в невидимом мире позволяет иногда расценивать и земные конфликты как отражение брани небесной. Например, даже в ОСК РПЦ написано, что «земные войны суть отражение брани небесной, будучи порождены гордыней и противостоянием воле Божией»⁷. То есть делается оговорка, что «земные войны» могут рассматриваться как проекция некоей более значительной «битвы», имеющей первичный характер, а человек становится соучастником этой битвы из-за своей поврежденности грехом.

Однако в большинстве церковных текстов, оценивающих современность, отнесенные к земной проекции «небесных войн» более

⁷ *Основа организационной структуры Русской православной церкви*, URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422>.

сложное. Если смотреть на войну в соответствии с идеей «небесной битвы», то земные войны не являются таким уж однозначным злом. Если земная война соотносится не только с земной, но и с небесной ареной действий, в которой участвуют как «силы зла», так и «силы света», то прослеживая этой битвы на земле подразумевается, что часть участников вовлечены в «войну» отнюдь не из-за их собственной «поврежденности грехом», а необходимостью защиты против «сил тьмы».

Такое представление соотносимо с концепцией «космической войны» антрополога Марка Юргенсвейгера, согласно которому в рамках религиозного восприятия земные военные конфликты воспринимаются как грани более фундаментального противостояния, происходившего за пределами «видимого мира», то есть «небесной», «сверхъестественной» войны между порядком и хаосом, идущей в потустороннем мире⁹. Соответственно и земная война, будучи отражением «небесной сверхъестественной битвы», тоже обретает ореол «сверхъестественной»⁹.

То есть извест место экстериоризации, перевод представлений о «духовной войне» на мир внешний, персонализации враждебных «невидимых сил», путем определения их в лице каких-либо реальных носителей на земле. Такому переводу способствует и свойственное православию охранительство — социокультурная установка, заключающаяся, по мнению прот. А. Шмемана, в том, что Церковь позиционирует себя как своего рода крепость, призванную «охранять, оберечь не только от "зла", но и от мира как такового, от современности»¹⁰.

Эта охранительская установка очень часто облекается в причудливые гипертрофированные формы. Одной из них может быть тотальное недоверие, вернее сказать, подозрительность по отношению к каким бы то ни было проявлениям современности. А в более прагматичном варианте охранительство оформляется в ми-

⁹ Jurgensmeyer M. *Sacrifice and Cosmic War / Violence and the Sacred in the Modern World*. Ed. by Jurgensmeyer M. L. Froid Cass, 1992. P. 112.

⁹ См. подробнее о специфике оправдания насилия как легитимного явления в религиозном православии А.В. Зыков, «Проблематика насилия в Русской православной церкви в постсоветский период», в: *Полемическая полемика, церковь в России и ее будущее*, 2014, №3, с. 117-145.

¹⁰ А. Шмеман, *Духовность 1973-1983*, М.: Русский путь, 2006, с. 326.

стифированное представление о враждебности современности в целом, как области, управляемой враждебным Христу «царем мира сего» (Ивн 12:31; Ивн 14:30). Причем эта современность, «мир, лежащий во зле» (1 Ивн 5:19) воспринимается отнюдь не чем-то пассивным, а пытающимся активно вторгнуться во что бы то ни было, в том числе и в социальное, и в культурное пространство церкви. Таким образом, понятие «Церковь воинствующая» получает не только спиритуалистическую, но и прямую социальную интерпретацию – церковь как социум, с которым борется весь «остальной мир».

В качестве варианта этой перенесенной на социум борьбы, например, приводит такое понятие, как «информационная война против церкви». Она также воспринимается не иначе как отражение «небесной» метафизической битвы между силами добра и силами зла. Например, по словам священника РПЦ Алексея Мороза, «это война за перекодирование русских людей в совершенно иной, чуждый для них потребительский код, чуждый русскому человеку, безрелигиозный, «окультистского» характера, исполненный гедонизма, направленный на потребление, гнозис и удовольствие»¹¹.

В постсоветском православии есть и более конкретизированные и детально расписанные примеры переноса «небесной битвы» на земную плоскость и соответственно концепции сакральной рентерпретации земных противостояний в апокалиптическом ключе. Причем эти концепции не всегда апеллируют к какому-либо уже свершившимся событиям, а формулируют неизбежность военных противостояний до того, что неизбежно должно произойти, например, в условиях геополитики, которой также нередко придается «сакральное намерение». Ряд теоретиков «политического православия» обосновывают необходимость возможных военных действий в связи с концепцией «России – Катанья», то есть России как того самого «удерживающего» мир от действия «тайны беззакония», о котором говорится во 2 Послании ап. Павла к Фессалоникийцам: «не откроется тайна беззакония, доколе не будет внят удерживающий теперь» (2 Фес 2:7). Так, идеолог «политического православия» (взятого в его наиболее воснизированной варианте) Егор Холмогоров предложил последовательную концепцию *оен-*

¹¹ А. Мороз, прот., «Третья мировая война и широта атеизмизма», в *Медиапортал ТАСПАС*, URL: <http://www.rainradio.com/mediatv-070904/04d/>.

ко-маленького православного на войне в преддверии «конца времен», написав статью с соответствующим названием – «Религия последнего времени». По его словам, «деятельность по достижению людьми Царства Небесного» нуждается в «силовом прикрытии», и роль России как «Катехона» состоит в том, чтобы «сдерживать «тайфу беззакония» военными средствами. В порядке формулирования «военной теологии» Холмогоров предлагает такое понятие, как «армия апокалипсиса». По его словам, православие, которое сегодня неизбежно должно стать политической религией, выступает как бы боевым знаменем, под которым соберутся люди, «чтобы идти в последнюю битву»¹².

Идею «последней битвы» подхватывает священник-популист Игорь Охлобыстин. Презентуя осенью 2011 года свой идеологический манифест под названием «Доктрина-77», он наполнил свою речь словосочетаниями и клише из военно-эсхатологического лексикона: «наступает время последних приготовлений», «последняя битва», «пусть наши дети растут в обществе, культивирующем апокалиптический максимализм», «горе нам, если мы будем бессильны»¹³.

В ОКОНАХ КОМЬКОМЕРИСТОВ НЕ БЫВАЕТ

Апология военного дела в сознании православных верующих бывает достаточно разносторонней. В церковном дискурсе присутствует достаточно тонкая богословская аргументация, общий вектор которой направлен на некое осмысленное диалектическое войны и мира с точки зрения критики идеализма, гедонизма и комьюмеризма. Нельзя сказать, чтобы война в рамках такого рассуждения оправдывалась напрямую, однако ценность миротворчества и отсутствия военных конфликтов оказывается уже не столь неизменной. Так, например, прот. Владислав Свешников хочет показать, что само по себе отсутствие войны – не безусловная ценность, а миротворчество, понимаемое как простое недотурнение или про-

¹² Е. Холмогоров, «Религия последнего времени», в *Политическом православии. Саратовский журнал*, М., 2006, с. 70.

¹³ И. Охлобыстин, «Доктрина-77. Полный текст + Видео», в *Россий-84*, URL: <http://www.russian84.ru/doktrina-77.html> (ссылка по состоянию на 10.01.2012).

твоедействие войне без решения глубинных причин, ценность упрощенная или даже минимая. «Оно очень понятно и легко мотивируется и в смысле личных непосредственных готовностей к такого рода деятельности, что в частности находит свое подтверждение в тривиальной общественной мысли, что "худой мир лучше доброй ссуды"¹⁴. Но «наказывая простоту этого явления, – отмечает протоиерей, – закрывает возможность разгадать глубинные внутренние нравственные пласты и смыслы, довольствуясь некоторыми очевидными постижениями, не требующими конструктивного нравственного размышления». То есть миротворчество, продиктованное лишь обиденным желанием избежать конфликта, как явление обладает малой ценностью или даже обидчиво, так как может способствовать усыплению нравственной совести. Свешников пренебрежительно отсылается о таком миротворчестве, связывая, это с андемонизмом, с примитивным стремлением к комфорту: «сам понятия о мире, во-первых, не превышает в таких случаях простых андемонистических¹⁵ представлений: в условиях мира жить легче и приятней, чем в условиях скандала любого уровня и качества»¹⁶.

Упоминание об андемонизме, темиз о несостоятельности гедонистической мотивации в желании избежать войны оказывается не случайным для церковного православного сознания. Он может не ограничиваться переосмыслением миротворчества, но расширен уже до оправдания воинского дела с духовной точки зрения как имеющего самостоятельную ценность (sic!) уже в силу того, что оно противопоставит консьюмеризму.

В православных военно-патриотических клубах и образовательных школах с «военным укладом» могут объяснить ценность обучения пользованию огнестрельным оружием «духовной пользой» – борьбой с потребительством, культом пачины и сребролюбием. Например, руководитель военно-патриотического клуба «Витязь», действующего при храме в честь Святых апостолов Петра и Павла в Полеском, Олег Глазырин так объясняет пользу знакомства со стрелковым оружием, которое демонстрируется ребятам во время занятий, посвященных изучению лука, арбалета, винтовки, раз-

¹⁴ Вл. Свешников, прот., *Образ православной семьи*, М., 2009, с. 272-273.

¹⁵ Андемонизм – учение о стрельбе и довольствии как о главном ступеню православного долга.

¹⁶ Там же.

борисе автомата Калашникова. «После таких уроков ребята хотя бы задумываются, что на свете есть что-то кроме денег и культуры потребления», – отмечает Олег Галамыш. – Если ребята видят, что не все на этом свете покупается, это уже большое дело»¹⁷.

То есть воинское служение и участие в войне так или иначе может оправдываться тем, что ставит человека лицом к лицу перед смертью, то есть в предельное состояние, в котором ему легче всего обратиться к Богу, даже если в обычных ситуациях этот человек атеист. Популярная среди верующих поговорка «в окопах атеистов не бывает» может быть, однако, скорректирована как «в окопах воискоммерсистов не бывает».

Посмотрим, как воинское служение и ценности благополучия противопоставляет священник-поэмен Николай Окслюбыстин в своей политической доктрине, озвученной в сентябре 2011 года. Позиция Окслюбыстина вызвала сочувствие хоть и не у всех, но у достаточно большой части православных верующих.

Но разберемся, что вы, русские люди, не хотите для себя? Войны? Хаоса? Нищеты? Нет, это не только только определение. Это также очередная шаблон. Радуетесь, мир, порядок и благопродетствие – полн, достойные достижения, однако этот мир, тот порядок и то благопродетствие, что предлагается нам здесь, губит нас. Мир, где материально доминирует над духовным... Эпоха экономической стабильности делала крестной русской народ ширтым и при водило к опасной нищете. Эпоха политической стабильности неизбежно заканчивалась экономическим. Эпоха благопродетствия становилась русско нището в огромность духовного разложения.

Высказывая мысль, что у каждого народа есть какой-то свой «профориентация», он утверждает, что у русского народа никогда не подумится «шить штанишки и делать светские машины», потому что для него «на генином уровне не интересно все, что не связано с военно-промышленным комплексом». «Мы созданы для войны» – утверждает Окслюбыстин.

Он соотносит войну на поле боя и молитву в храме как два наиболее высоких и предельно близких вида служения. По мысли священника-поэмена, предрасположенность именно к этим двум призываниям имеет русский народ, чем и объясняется его слабость

¹⁷ К. Карасева, «Православный клуб выразил гряд на реконструкцию алтарной для иконостаса», в *Религия.RU*, URL: <http://www.religion.ru/v-koncom-4-ikonostasy-alye>.

волеизъявление в «мирские дела», в экономику, в производство товаров и услуг¹⁰.

В российском православии встречается аргументация не только в защиту изучения воинского дела, но и войны как таковой – как некоего полезного явления, помогающего преодолеть пассивную инертность в обществе или свидетельствующего о пассионарности, наличии высоких идей у народа и устремленности к духовным ценностям (sic!). Например, в вышеупомянутом сборнике по «политическому православию» знаменательно рассуждение одного из его идеологов – Дмитрия Володихина в статье «Новый народ». Православный публицист задается вопросом о том, насколько старым или молодым может чувствовать сегодня русский народ и предлагает такой критерий «молодости»:

Сдрых, медленно идти на дно, тупить туда своих детей и внуков или начать стучать, что ты дрянь, которая течет в сторону, – не разбавленное дерево, а гниющая язва. Тогда те, кто не желает сложить быть стариком и не боится бытовых страданий, предложат ему новые знания, новую судьбу, новую молодость. А лавина, а море обойт. Ее главный мотив – восстановление русскости, реконструкция, а в большой степени – строительство русской цивилизации, сильной, интеллектуальной, саморазвивающейся¹¹ (выделено автором – В.К.).

Кульминацией антиконсервативской апологии войны на сегодняшний день явились заявления прот. Всеволода Чиликина в 2015 году, которые он сделал, будучи еще председателем Синодального Отдела по взаимоотношениям церкви и общества. В эфире «Эха Москвы» он заявил о необходимости войны ради вострости и освобождения общества от потребительского и гедонистического плена.

Мир должен не быть, мир сейчас долгий, слава Богу, но будет. Потому и горю – слова Бору – общество, в котором слишком много сытой и спящей, безработной, комфортной жизни, – это общество, оставленное Богом, это общество долго не живет¹².

Заметим, что какими бы значимыми ни казались подробные высказывания названных медийных апологетов православия, они

¹⁰ Н. Олейников, *Дискурс* 77.

¹¹ Д. Володихин, «Новый народ», в *Политическое православие*, с. 43.

¹² «Сибирская ласка в России была не светского и религиозного» (интервью), в *Эхо Москвы*, URL: <http://echo.msk.ru/programs/klinch/1567024.html>.

мысли своих предшественников среди русских мыслителей рубежа XIX и XX веков. Столетие назад часть русских религиозных философов (В.Ф. Эрн, С.Н. Булгаков, С.Н. Дурацкий) в схожей манере интерпретировала ключевые события своего времени. Россия, по их мнению, представляет собой особый мировой полюс политического, нравственного и религиозного развития. Начавшаяся в 1914 г. Великая война казалась им поворотным моментом человеческой истории, который продемонстрирует преимущество святой Руси над «швейцаризованным варварством» Европы. Война должна была стать стимулом к великому обновлению и перерождению всего человечества. Европа, по словам Булгакова, погрязла в мещанстве, отдавая предпочтение «новому богу, злешнему, местному, земному, имманентному»²¹, имя которому – Комфорт. Привязанность к комфорту и достойный быт казались славянофилам табуированными грехов западного мира. Но эти пороки его не исчерпывались. Мещанство не любит потерь и смерти, а потому тема войны табуировалась и объявлялась неудобной в Европе. И вот, в момент решающего испытания святая Русь должна сказать свое слово, ей выпала честь и слава спасти мир от плена антихриста.

Правда, в отличие от Холмогорова или Оклюбыстина, отечественные философы начала 20 века не выделяли столь сильно национальный аспект, напоминая, что национальность не есть конечная ценность в глазах христиан. Как увидим, мысли о мессианской роли России являют тут некоторые сходства. Продолжая линию размышлений Вл. Соловьева, неославянофилы утверждали, что только воленское самосознание может считаться пределом нравственного и общественного развития человечества. Эта идея единения народов находит себя и в войне, которая позволяет преодолеть национальные и религиозные противоречия, пусть война только народов, выступавших на одной стороне, но, как казалось славянофилам, скорое поражение Германии даст начало всемирной России, которой не потребуются больше «идти на буксире европейской истории»²². То есть смысл войны как таковой и конкретно Великой войны виделся русским философам в том, что Россия

²¹ С.Н. Булгаков, «Война и ретские самосознание», в: *Русские философы в войне*, с. 339.

²² В.Ф. Эрн, «Великие события», в: *Русские философы в войне*, с. 443.

одержат общесирную победу, укажет новый путь – путь единения народов и преодоления распрей.

А что мы видим сегодня? Охлобыстин также говорит о мессианской роли России как страны, призванной удерживать Запад и Восток от окончательного столкновения, то есть по-своему разделяет идею России как «Катехона» – «удерживающего», говоря, что Россия должна удерживать мир от хаоса.

Мы по-прежнему – единственная сила, удерживающая Запад и Восток от столкновения... Русский не ищет себя, для себя. Когда он ищет себя в мире, он ищет себя за весь мир. Когда он выходит навстречу в миру, за его спиной – все человечество. Русский рожден быть первым или последним. Последним почему ищет?

Правда, он в то же время отбывает возможность вселенского единения России с другими народами: «оставляем не по пути с остальным миром»²³, – манифестирует священник.

ДУХОВНЫЕ ВОЙСКА СТРАТЕГИЧЕСКОГО НАЗНАЧЕНИЯ

Еще один существенный пласт «теологии войны» в церковной субкультуре и периферно-общественном дискурсе являет образный язык, с помощью которого священники обращаются к своей пастве, к своим читателям или к обществу в целом через прессу. Часто применяемые ими образы создают впечатление, что церковь – своего рода «духовные войска», живущие по реальным военным законам и обладающие прежде всего бойцовскими или даже спецназовскими качествами. Военно-силовые характеристики порой служат критерием оценки качества, добродетелей священнослужителей или тех или иных общественно-политических деятелей.

Так, например, священник Александр Шумский, желая отметить достоинство патриарха Кирилла, отмечает, что он принадлежит к «категории православных бойцов»²⁴. Подобное качество Патриарха слова подчеркнули в связи с подготовкой Собора православных церквей в 2016 году на Крите, отметив, что «Патриарх провел блестящую

²³ Н. Охлобыстин, *Дискурс*-77.

²⁴ А. Шумский, *Священник стратегического назначения*, URL: http://ruskline.ru/news_d/2013/11/21/mayu_1_dukhovnoyvoyni.

специально по «обезвреживанию» Восточнославянского Собора»²⁵. Желая покривить Соловьеву, священник Александр Шумский отмечает, что автор Архивелага ГУЛАГ никто иной, как «свайпер со сбившимся прицелом», промахивающийся все время мимо своей жертвы»²⁶. Правда тот же Шумский рассматривает мир еще и в терминах тюремного сленга, отмечая, что Генри Кассинджер «был поставлен, говоря языком лагерной концы, смотрящим по России, как раньше он был смотрящим по СССР»²⁷. Не менее красноречива современная самоидентификация священства со стороны священника Константина Ковычанова, который говорит, что «мы (священники – Б.К.) видны в звездный протез, как небесный ОМОН»²⁸.

Конечно, дополнительными милитаристскими образами церковный язык пополняется благодаря деятельности аполитетов «политического православия». В особенности всплеск образных милитаристских высказываний пришелся на 2014–2015 гг., во время повышения градусы агрессии в милитаризма в обществе. Во время противостояний украинского Майдана и власти Януковича председатель Ассоциации православных экспертов Кирилл Фролов, активно участвующий в распространении политического православия на Украине через украинское отделение Союза православных граждан²⁹, выразил надежду на то, что монахи Почевской Лавры выступят в качестве вонно-квартирников, применив силу: «Лавру майдановцы не возьмут, потому что там монахи, а монахи умрут за

²⁵ «Восточнославянский Собор 2016 года благодаря Ассистенту спецоперации патриарха Кирилла преобразится в рутинное мероприятие, не являющее никаким аномалистическим фактором», в *Ковычановский блог*, URL: <http://www.blogovm.ru/news/408>.

²⁶ А. Шумский, «Свайпер со сбившимся прицелом», в *Русская зарубежная жизнь*, URL: http://ruklife.ru/news_1/2012/04/02/sвайper_so_sbiivshimsya_pricelom.

²⁷ А. Шумский, «Вечный Генри», в *Русская зарубежная жизнь*, URL: http://ruklife.ru/news_1/2013/11/01/vetchnyy_genri.

²⁸ К. Ковычанов, «Новый год как праздник надежды», в *Pravoslavie*, URL: <http://www.pravoslavie.ru/veloznauyagodn>.

²⁹ Союз православных граждан – общественно-политическое объединение широкимилитаристской ориентации, сформированное в 1997 году ради реализации национально-консервативных православно-ориентированных законов, нацеленных своей задачей «быть действительным помощником всем носителям православно-патриотических, участвующих в политике, ориентированных государственно-властно». См. о Союзе православных граждан В. Прибыловский, *Союз православных граждан (СПГ)*, URL: http://www.kommunistarussia.org/s_pg/s_pg.html.

веру; молнии «порвут за веру»²⁰. Сегодня этот деятель в духе открытой «теологии войны» предлагает такое выражение, как «миссиология действующей армии», то есть церковно-богословское осмысление церкви как армии, ведущей войну как в духовной, так и в социально-политической плоскости²¹.

Отдельного разговора заслуживает метод обращения к образам Великой Отечественной войны в современном российском православном дискурсе. Есть ощущение, что некоторые священники и православные активисты хотели бы продолжать рассматривать современную жизнь России через призму Великой Отечественной войны, использовать ВОВ как некую метафорическую раму для оценки событий наших дней, причем такой взгляд мыслится наиболее полезным с точки зрения духовного совершенствования. Так, диакон Владимир Васильев, призывая в 2014 году православных верующих противостоять новой украинской власти и не бояться бороться за Новороссию, буквально подтверждая правоту Юргенсмайера²², предлагал усюбить войну против новой украинской власти Великой Отечественной войне, поясняя, что война не должна иметь в качестве предельной цели лишь Новороссию, а должна иметь свой условный «Берлин» как символ оплота чуждых сил, которые нужно победить при помощи Христа. Он писал: «нам Харьков, мы должны идти на Киев, от Киева – на Львов, от Львова – на Варшаву, от Варшавы – на Берлин. Но наш штурм Берлина в конечном счете осуществится во втором Пришествии Христовом, где победителем является Сам Христос. А наше дело – держать те высоты, которые Он наделил нам. Но держать упорно, до конца»²³.

Учитывая вышесказанное, нельзя не признать, что в православии наличие тяги к специфической милитаризованной духовности, выражающаяся в итоге в формировании своеобразного «богословия войны». Причем помимо поддержки «военного сознания» на богословском и идейно-мировоззренческом уровне церковь как социальный институт если не полностью, то в достаточно большой степени обнаруживает структурно-стилистическое сходство с

²⁰ К. Фролов, *Богословие воюющей армии*, URL: <http://kirillbogosloviejournal.com/290802.html>.

²¹ М. Юсуповичев, *Sacrific and Cosmic War*.

²² В. Васильев, диакон, *Русская армия на войне*, URL: http://raskline.ru/mobilizaciya/2014/03/04/voynishno_povolovaniya.

армии. То есть армейская подоплека обнаруживается у церкви и с точки зрения социоморфизма.

Протоиерей Георгий Крылов, говоря о проблемах корпоративной культуры в церкви, отмечает, что самым близким для церкви примером корпоративности является армия, а принципом организации, близким церковному, «является то, что мы обычно называем термином "армейская дисциплина"»⁷². При этом священник с горечью отмечает, что из практики типа «армейской дисциплины» вытекают многие обычные для армии принципы формирования корпорации, которые можно обнаружить в церкви, как бы далеки они ни были от святынского духа (деспотизм начальника в отношении подчиненного, система наказания и вообще принципы организации системы «начальник-подчиненный»).

То есть о. Георгий Крылов оценивает такой факт истинно, но с ним солидарны далеко не все. Синодальный отдел РПЦ по связям с вооруженными силами и правоохранительными органами организует для священников-капелланов время от времени учения, своего рода «военные сборы», где их обучают не только тому, как общаться с военными, но и как держать в руках оружие и стрелять из него. Лидер военных капелланов священник Михаил Васильев на Римской спартаки настаивал на том, что полковой священник, как и кадровые офицеры, должен овладеть и военной выработкой, и многими навыками, присущими военным, уметь стрелять, действительно – прыгать с парашютом⁷³. И вообще военному духовенству стоит показывать всюю близость в плане владения навыками военной службы, то есть социокультурное сходство с окормляемыми им военными⁷⁴.

Заметим, что данная стратегия даже идет в разрез с Социальной концепцией РПЦ, где среди областей и направлений деятельности, в которых церковные и канонические структуры не могут оказывать помощь государству, указано «ведение гражданской

⁷² Г. Крылов, прот., «О корпоративности в церкви (выход с позиций православного священника)», в: *Argofo.ru*, URL: <http://www.argofo.ru/text/1667366.html>.

⁷³ М. Васильев, прот., «Не для хожения на свечах мы идем в военные коллективы», в: *Русские народное слово*, URL: http://ruskline.ru/news_of/2012/06/22/pravoslavnyj_mikhail_vasiljev_iz_dba_borobedeniya_na_sovremennyy_muzhskiy_voinnuyu_kollektivy.

⁷⁴ На интернет-сайте учениями «военных сборов», Нижний, 05.08.2015. Личный архив автора.

войны или ведение внешней войны», так как государственный закон особо оговаривает неприкосновенность священников, освобождает их от воинской службы²⁶. Кроме того, и сами полковые священники далеко не всегда готовы принять стратегию их угодилася офицерам. В интервью с одним из священников Нижегородской епархии, связанным с духовным окормлением военных, довелось услышать противоположную точку зрения о том, что, напротив, «для того, чтобы духовно окормлять военных, священник должен от них отделиться»²⁷, то есть священник не должен превращаться в «одного из офицеров».

Такое проявление военного социоморфизма в жизни церкви, однако, не становится предметом горячих обсуждений, дискуссий, возражений. Это можно объяснить тем, что сегодня церковное руководство склоняется к тому, чтобы церковь в плане дисциплины, регулярности, упорядоченности и по многим другим параметрам ушлаблилась армия или явила некую когерентность с ней.

Для примера приведем эпизод встречи Патриарха в одной из епархий, когда священники и кадровые военные вместе выстроились в особый почетный караул для встречи Патриарха. Более детально картинку комментировать не станем, она говорит сама за себя.



²⁶ *Конституция Российской Федерации*.

²⁷ Там же.

Уместно вспомнить, что З. Фрейд в своем исследовании массовой психологии рассматривал именно пару «церковь» и «армия» в качестве наиболее характерных и интересных примеров искусственных масс²⁰. Оба социальных организма, несмотря на различия их структур, обладают существенными сходствами. И церковь, и армия поддерживают свое существование за счет объединения вокруг фигуры «вождя», равенство в любви к которому запускает механизм братского сплочения общины или войска. Иными словами, индивид связан с массой, к которой он принадлежит, двойное: посредством веры в вождя и любви к своим братьям или товарищам. Однако неизбежно подобная массовая душа приходит к осознанию несправедливости по отношению ко всякому, кто стоит вне самой этой массы, и если армия непосредственно сойдется для эксплуатации этой ненависти, то церковь способна канализировать ее посредством теологии войны.

«Богословие войны» на Юго-Востоке Украины

Актуализацию «теологии войны» и милитаристских интенций в церковной среде острито показали трагические события на юго-востоке Украины в 2014 г., когда в Киеве произошла смена власти в пользу пророссийской настроенной группы и отчасти украинских националистов. Имперские принципы, свойственные большинству церковных акторов, в особенности тех, которые политически активны, побуждали часть церковных групп выплеснуть наружу свои милитаристские интенции и активировать «военную карту». Конечно, настроения в церковной среде оказались разные, трудно сказать, в какой пропорции оказалась представлена церковная «партия войны» по отношению к общему числу вовлеченных в церковную жизнь православных верующих, но во всяком случае она активно проявила свою политическую позицию, причем в гораздо более радикальном варианте, чем это делали власти и чем транслировали по российскому ТВ.

Трудно было не заметить поддержки со стороны православной имперско-патриотической среды действий ополченцев, вступивших

²⁰ З. Фрейд, «Психология масс и эгоизм Я», в: *Собрание сочинений в 19 томах*, Т. 9, М.: Формы СД, 2007, с. 80-83.

павшей за всемерное включение России в конфликт, за ввод российских войск и военное решение конфликта. То есть многие церковные ревнители войны в тот момент проявили себя зачастую гораздо более радикальнее, чем светские патриотически настроенные политики, поддерживавшие включение Крыма в состав Российской Федерации. Сразу после политического переворота в Киеве часть православных активистов стали активно распространять у себя в социальных сетях петиции к президенту РФ с просьбой начать процесс присоединения к Российской Федерации Юго-Восточных районов Украины.

Приведем для наглядности текст одной из таких петиций:

Уважаемый Владимир Владимирович! Мы также подписались прошли Вас просить возмездности юго-восточных областей Украины (Закарпатскую, Ивано-Франковскую, Одесскую, Керченскую, Днепропетровскую, Харьковскую, Донецкую и Луганскую области) и Автономную республику Крым независимыми и начать процесс их присоединения их в Российской Федерации, так как четко понимаем, что дальнейшее игнорирование существования этих регионов в составе Украины невозможно!!!³²

Заметим, что того восстания народа на большинстве указанных в петиции областей Украины, которое предсказали «церковные вестребы», не произошло, соответственно и российская власть, и ополченцы оказались в определенном смысле обмануты. Представление авторов и подписантов петиции сильно отличалось от реальности.

В процессе развития боевых действий в Донецкой и Луганской областях явно оказалась амальгамой именно к православию как к религиозному обоснованию этих процессов больше, чем к какой-либо другой религии. Ополченцами, пусть и не полностью, стали осознавать себя воиновыми под знаменем православия. Среди обобщающих самоназваний их отрядов оказалось такое как «Русская православная армия» (с разными контекстуальными сочетаниями: «православная армия Новороссии», «православная армия Донца», «православная армия Юго-Востока Украины»). Появи-

³² Просить возмездности юго-восточных районов Украины начать процесс их присоединения их в Российской Федерации. Петиция к Президенту РФ В.В. Путину. Петиция опубликована, в частности, член партии «Родина» Виктор Ахметов, URL: www.dailymotion.com/video/ukraine_650550125692941/acomment_14-48748128-video#%3Fcomment=8.

лись и соответствующие песни, например, гимн ДНР «Русская православная», где поется:

Кто с тобой до конца, до победы-славного
Слова не бросил! Русская Православная!
До конца бойца до конца, победу-славного
На поле боя, Русская Православная!

В качестве почитаемой святыни-покровительницы выступил список Тихвинской иконы Божьей Матери из Тихвинского монастыря Ленинградской области, икона получила наименование «Опаленной»²². Кстати, принесение этой иконы в Донецк для почитания было чисто народной инициативой, вопреки воли местного донецкого архиепископа – Митрополита Донецкого и Мариупольского Илариона (Шукало), который не благословил духовенству встречать эту икону и расстроился не вносить ее в местный Свято-Преображенский кафедральный собор.

Появились и более конкретизирующие тенденции наименования, например «Батальон Пресвятой Богородицы Августовской» им. Александра Невского (сокращенно «Август») во главе с командиром Александром Костиным, который озвучил свою инициативу как «войну за Русь Святую»²³. Нужно сказать, что концепт «Святая Русь» стал обрести политическое обусловленными смыслом, идея «Святой Руси» достаточно быстро встроилась в военно-политический контекст новейшей истории Новороссии. Война за Новороссию оказывается как война за «Святую Русь».

Причастность этой идеологии в России, например, выказывает Свято-Михайло-Афонская Закубанская Пустынь, а также Боголюбовский монастырь во Владимирской области во главе с его духовником архимандритом Петром (Кучером), в котором, судя по всему, есть большая идейная поддержка именно военным методом решения конфликта (в противовес международно-правовым и по-

²² В собор Донецка из протестантского и старинной иконы, принесенной из России, URL: <http://www.donetsk-ru.org.ua/?act=view&id=565899>.

²³ «Мы воюем за Святую Русь. Единой Украины не будет. Ее толком и не было ни когда. Есть Святая Русь. Все пошло от Святой Руси. Две мировые войны нас так сильно раздробили и унизили, сейчас идет третья. Но наш народ всегда объединился и побеждал». См.: А. Костин, «Мы воюем за Святую Русь...», в: Русская православная газета, URL: http://ruskline.ru/analitika/2014/11/07/my_voyuem_za_svyatuyu_rus/.

литико-дипломатическим)⁴². Советник Игоря Гиркина-Стрелкова Игорь Друзь и идейный апологет Новороссии Маргарита Зайдлер духовно окормляются у архимандрита Петра (Кучера). А по словам самого И.И. Гиркина-Стрелкова, прихожанина московского храма Дмитрия Солунского на Блягуше, есть даже некоторые послушники из Святогорской лавры в е. Светлогорске Донецкой области, которые участвовали непосредственно в боевых действиях ополчения⁴³. Среди российских священников наиболее явно за военные действия еще в начале марта 2014 г. высказался настоятель Спасо-Преображенского Пронского мужского монастыря в пос. Пронск Рязанской области игумен Лука (Степанов), который квалифицировал смену власти в Киеве как перспективу «освобождения православных земель», которая, по его мнению, непременно произойдет, «если мы будем вести себя пассивно в сложившейся ситуации на Украине»⁴⁴. Слова игумена Луки про нашествие шверцев прозвучали фактически в нападении на слова о. Виссолода Чаплина, который «нашествием шверцев» аргументировал несколько лет назад в пользу применения ядерного оружия⁴⁵. Насчет такого развития событий игумен Лука ничего не сказал, но заявил, что «нет выбора там, где идет порабощение территорий, исконно облагодатствованных Православной Церковью, и это стало явным, так что возможно не мирное, но военное сопротивление этому делу»⁴⁶.

⁴² К. Фролов, «Тема Новороссии – фактор консолидации православных патриотов», в *Живой церкви* Кирилла Фролова, URL: <http://kirkillfrolov.livejournal.com/3381855.html>.

⁴³ «Человеку нельзя жить без веры» – Игорь Стрелков рассказал “Русской весне” о своих религиозных убеждениях», в *Русская весна*, URL: <http://russianvesta.ru/news/1418820659>. «Православие естественно поддерживает меня в той деятельности, которую я осуществляю. Потому что просто воевать, война ради войны, для меня было бы не приемлемо. И естественно, перед войной я совершил большие действия, перед участием во всех войнах я всегда спрашивал благословение у своего духовника. Для меня было важно понимать, что я совершаю не просто дело, и в том числе за православие».

⁴⁴ Лука (Степанов), иг., «Это не борьба за землю, а это борьба за Православие», в *Русская церковная жизнь*, URL: http://raskhok.ru/news_1/2014/03/16/stepanov_borba_za_zemli_i_eto_borba_za_prawoslaviye.

⁴⁵ О. Чаплин, арх., «Начало конфликта – не в ядерном оружии, но в грехе властолюбия», в *Волгуяк. Ru*, URL: http://www.volguyak.ru/2_36858.html.

⁴⁶ Лука (Степанов), иг., *Это не борьба за землю, а это борьба за Православие*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги сделанных рассуждений и приведенных примеров, можно заключить, что в церковной среде постсоветского православия сегодня формируется целая традиция оправдания войны, то есть своего рода «теология войны» с определенной системой аксиом, приоритетов, умозаключений и эстетически окрашенных формул. Налицо тренд на стилистическое и сономорфное увеличение армии. «Теология войны», конечно, не является устоявшимся термином ни в русской церковной, ни в отечественной богословской исследовательской традиции. Однако понятие «теология войны» или «теология справедливой войны» (*just war theory*) широко употребляется в западной литературе. Обычно этим термином обозначают восходящую к Амвросию Медиоланскому, Авгуστину Аврелию и Фоане Акинскому традицию обоснования участия христиан в войне. Из современных текстов по теологии войны и теологии мира одним из наиболее показательных является документ Римско-католической церкви «The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response. A Rational Letter on War and Peace by the National Conference of Catholic Bishops»¹⁷ 1983 г., в котором затрагивается вопрос о моральном праве на войну, а также проблематизируются некоторые аспекты современной войны, связанные в первую очередь с угрозой применения ядерного оружия. Центральная идея теологии такого рода состоит в том, что христианство выступает против войны за ненасильственные способы разрешения конфликта, но в некоторых ситуациях можно и даже нужно обращаться к оружию, при этом не совершается прегрешения или морального преступления.

Как мы указали в начале, проблема войны еще на ранних этапах существования христианства начала интересовать отцов церкви, содвинув христианскую доктрину справедливой войны. Отчасти современная православная мысль наследует этой традиции, воспроизводя ряд классических аргументов, легитимирующих участие христиан в войнах. Однако заметно и явное отличие. Апологеты православного богословия войны заняты не определенным

¹⁷ US Catholic Bishops' Pastoral Letter on War and Peace, URL: http://www.usccb.org/_jss_upload/7848_1.pdf

условий, согласно которым верующий не совершает греха, берясь за оружие, то есть не решением задачи о справедливости войны, а самой войной, которая в их представлении оказывается экзистенциальной борьбой за «очищение» мира, за его сохранение и спасение. Безусловно, для Августина или Фома справедливая война не истерпялась практически, земным измерением. Она также была духовным сражением против греховности мира. Но правовой дискурс оставался чрезвычайно важным для них, чего мы практически не наблюдаем в современном православии, где сам по себе вопрос о праве на войну кажется априори решенным.

События двух последних лет показали, что милитаристский дискурс и военные интенции церковной среды могут иметь воплощение в виде реальных военных действий, которые получают своего рода сакральную легитимацию. По сути на Донбассе произошло соединение военного и церковного в одних и тех же образах («Русская православная армия», Икона «Ополченская», Батальон Иконы Божьей Матери Августовской). Остается констатировать, что мы имеем дело с феноменом некоей сакрализованной милитаристской духовности, присущей постсоветскому российскому православию. Самые артефакты войны: артиллерийские отряды, батальоны и собственно армия обнаруживают сегодня предпосылки к сакрализации. Вероятно, можно говорить о том, что эпоха религиозных войн возвращается, или о том, что религиозные войны, связанные с христианством, нигде не исчезли.

Причем «священный» статус войны настолько усиливает градус конфликта, что возможность его разрешения и примирения, если оставаться в религиозной плоскости, становится почти недостижимой, так как религиозное намерение может перекрывать прагматические соображения. Как правильно замечает современный исследователь проблемы религии и насилия А.Н. Зыгмонт, религиозное насилие не воспринимается как насилие в глазах последователей соответствующей религии, так как служит победе над «профанным насилием», «благим разделением сакрального и профанного в противоположность их неблагодарному смешению»⁹⁷. Собственно, сакрализация войны приводит к той интерпретации «политического», о

⁹⁷ А.Н. Зыгмонт, «Проблематика насилия в Русской православной церкви в постсоветский период», в: *Горьковский журнал, церковь в России и на рубежах*, 2014, №3, с. 125.

которой писал Карл Шmitt, говоря о том, что феномен «политического» предполагает предельное размежевание между группой «своих» и «чужих».

Наконец, являемая сегодня «теология войны» показывает праявоту Хантингтона с его концепцией «конфликта цивилизаций». Именно глобальному, а отнюдь не локальному цивилизационному конфликту способствует включение геополитики в католическое «политическое православие», придание военно-политическим настроениям ореола апокалиптического противостояния между «Католиком», «Святой Русью» и темными силами «американцев». Мы видим рождение «теологии войны» не только на теоретическом уровне, но в реальном действии, в сцеплении судеб общественных групп, наций и государств.

«ХРИСТИАНСКОЕ ГОСУДАРСТВО»:
ОБМАНЧИВАЯ ТЕНЬ ПРАВОСЛАВНОГО
ХАЛИФАТА

С начала 2000-х гг. для российской публичной сферы¹ становится характерны, во-первых, все возрастающая конфликтность, во-вторых, рост числа проблем, связанных так или иначе с религией, и в-третьих, все больший отход от условных «чистых» форм религиозного/секулярного в пользу контаминации этих сфер. Переломным моментом стала дискуссия вокруг «пантемолебиа» Pussy Riot 2012 г., озаглавленная в т. ч. и необычной эскалацией религиозных дискурсов насилия². Скандал, связанный с протестами против показа фильма «Матильда» (реж. Алексей Учител) в 2016–2017 гг. – новый рубеж, по своим масштабам сопоставимый с событиями пятилетней давности. Кристина Штёкль даже называет новый инцидент «посторонним» предыдущего³, хотя сам это

¹ См., напр.: J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Critique of Bourgeois Society*, Cambridge, Mass: The MIT Press, 1991. *Публичная сфера: теория, эмпириология, критика*. Под ред. В. Яковлевой-Смирновой, П. Романова, М.: ООО «Вортекс», ИСПИИ, 2013.

² См.: Е. Бессикова, «Конфурация, или как похитить дело Pussy Riot», в: *Докс*, № 1 (85), 2012, с. 4–18; Д. Ушаков, «Дело "Пussy райот" и политическая религиозность постсекулярности», в: *Бердяевские чтения, церковь в России и за рубежом*, № 2 (31), 2013, с. 95–133; А. Зымонт, «Проблематика насилия в Русской православной церкви в постсоветский период», в: *Бердяевские чтения, церковь в России и за рубежом*, №3 (32), 2014, с. 117–145.

³ К. Stöckl, "The Russian 'Matilda' Controversy: the Politics of Religious Feelings", URL: <https://publicorthodoxy.org/2017/10/06/matilda-controversy>.

кажется не совсем верным. Пять лет назад о необходимости судебного преследования активистов и «-войне против Церкви» говорили «официальные спикеры РПЦ МП (такие, как прот. Всеволод Чаплин или прот. Владимир Вигилянский) и доверяемые ей церковные журналисты. Власти превратили идею наказания в жизнь, а в 2013 г. приняли поправки к закону 148-УК, получившие массовую известность как закон «о защите религиозных чувств верующих». Нынешняя ситуация – совсем иная. О наказании режиссера речи не идет: еп. Егорьевский Тихон (Шекунов) заявлял, что РПЦ не выступает за запрет фильма¹, хотя и оценивает его негативно; в позиции властей не только нет единства, но и наблюдается внутренняя борьба (депутат Госдумы Н. Поклонская против министра культуры В. Медведковского); протестная инициатива исходит прежде всего от церковных инициатив. Сходство же между этими кейсами заключается в актуализации у различных групп верующих воинственных настроений – впрочем, в последнее время все более характерных как для российского православия, так и общества в целом².

В 2012-м и последующие годы на волне протестов возникли новые группы активистов («Этот» Цорганов и «Божья воля», «Святая Русь» Н. Отраковского, «Сорок сороков» А. Королушки и т. д.), и если деятельность некоторых из них представляла собой адаптацию традиционного для православных националистов 1990-х–2000-х милитаристского стиля к новой ситуации «защиты чувств верующих», то в других случаях речь шла об экспериментах над границами публичной сферы, испытанием их на прочность. Дело с разгромом выставки Вадима Сидора члеником «Божьей воле» в Машеке в 2015 г. показало, что «чувства верующих» в итоге переопределяют собой если не все, то многое, и власти готовы принимать границы сакрального православных в рамках закона. Одним из ключевых фигурантов нового скандала стала мало кому до тех пор известная организация «Христианское государство – Святая Русь» (далее – ХГ), сразу же привлекшая к себе внимание каллибранинным с НИПЦ (запрещено в РФ) названием и провокативными

¹ См., напр.: Еп. Тихон (Шекунов). «Матильда»: точка обратного отсчета, URL: http://www.rg.ru/2017-09-05/1_7890_matilda.html.

² Е. Кларре «Богословие войны» в православном российском православии», в *Сербские богословы, культура, образование*, № 184, 2015, с. 569-578.

письмами в кинотеатры, истолкованными как угрозы поджогов. Несмотря на то что множество политиков, церковных деятелей и журналистов поспешили назвать ее «православным ИГИЛом» и обвинить террористической, все не так однозначно. Цель настоящей статьи – проанализировать некоторые характерные черты этого феномена и выяснить, в чем состоит его новизна, сопоставив с более ранними группами фундаменталистов и поместив в контекст актуальных исследований религии и насилия. Новизна же эта определена присутствием. Мало кто обратил внимание, например, на слово «христианское» в названии организации – ни православный националист⁶, ни тем более представитель «низовых структур» прихрамовой среды никогда бы так не сказал.

Хотя на момент подготовки статьи (октябрь 2017 г.) скандал продолжался, а один из лидеров ХГ Мирон Крамченко заявил, что «это был только первый акт Марлезовского балета, а будет еще второй и третий»⁷, некоторые соображения – как эмпирического, так и теоретического толка – можно высказать уже сейчас, тем более что в СМИ уже опубликовано множество мнений специалистов по теме: Е. Дункина, А. Верховского, С. Фидатова, Б. Кнорре, Т. Чумаковой, А. Солдатова и других⁸. Далее мы последовательно рассмотрим виртуальный характер деятельности ХГ, «духовную биографию», идеи и специфическую риторику ее лидера – Александра Калынина, его политический проект (или его отсутствие), дискурс и практики насилия в группе – прежде всего, их религиозный аспект. Добавим, что, исходя из предмета статьи, мы чаще будем

⁶ В определении этого феномена мы опираемся прежде всего на труды А. Верховского, см.: А. Верховский, «Церковная идеология русского национализма: 1990-е и 2000-е годы», в: *Вера и сила: русский национализм*, М.: Центр «Сова», 2007, с. 4-52; А. Верховский, *Милитаристская идеология: русский православный национализм и фундаментализм, 1993-2001 гг.*, М.: Центр «Сова», 2003.

⁷ *Слово Рух ордена Митрофанья: Фейс, сайт, проект ФСК, или как это было?* URL: <http://www.ruchinfo.com/news?id=1010a32yD1A>.

⁸ См.: «Христианское государство» не существует. Но за ним, возможно, стоит ФСК URL: <http://medusa.in/feature/2017/09/20/kristianskoe gosudarstvo-ne-sushchestvoet-no-za-nim-est-fsk/>; *Вопросы «Христианского государства»*, URL: <http://vesti.ru/articles/2017/09/11/164616/>; «Руха идуя конче сонца», *Как «Митрофанья» оказался в центре скандала с боевиками*, URL: [http://www.ruspravdara.ru/articles/2017/09/15/75480-mitrofanovskii-koncept-sota](http://toppress.ru/article/1636755; Аксманов: «открыл кафедру»</i>, <i>отцу Сергию (в миру Михаилу Руху) в Митрофанья</i>, URL: <a href=).

вынуждены обращаться к новостям и актуальным комментариям, чем к «серьезной» научной литературе, но некоторые концепции все же полагаем возможным представить.

ВИРТУАЛЬНОСТЬ И ПОСТКОНВЕРСИВНЫЙ ОСАДОК

Что в ХГ первым бросается в глаза и отличает его от предшествующих ему православных движений? Один из возможных ответов на этот вопрос таков: оно существует лишь в медиа. Воистинные православные националисты 1990-х вроде «Русского национального единства» Баркашова и «Черной сотни» Штильмарка носили униформу и действовали ажурно; с начала 2000-х изменился облик интернет, и для «Союза православных журналистов» и «Народного собора» фото, видео и репортажи с их акций начинают играть огромную роль. В начале следующей декады «Божья воля» работает почти исключительно на освещении своей деятельности на сайте и в СМИ – количество живых участников и зрителей сокращается до минимума. Подводя некий итог этой эволюции, ХГ не действует какую-либо общире: они не выходят на митинги с иконами и кофурками, не носят отличительных знаков, не проводят митингов на улицах и площадях. Их деятельность существует лишь в виде роликов в интернете, страниц в социальных сетях, интервью, писем без обратного адреса и, как считается, телефонных звонков. В самой организации заявляют, что у них 350 активистов и еще 5 тысяч сторонников по всей стране; но свидетельств же националиста В. Крюкова, ХГ состоит всего лишь из двух человек – Александра Калинин и Мигрона Крамченко⁷. Принципиальная новизна ситуации заключается в том, что совершенно неважно, существует ли ХГ «на самом деле», т. е. в виде организации с членством, уставом или чем-то подобным. Состоит ли в его рядах два человека, или 350, или 5 тысяч – это ничего не значит, так как мы имеем дело со своеобразным медиа-феноменом, информационным продуктом, имеющим некоторую мобилизационную силу, провоцирующим дискуссию в СМИ и более или менее активные и агрессивные действия

⁷ «Принципиальная ошибка должна быть такой, как Прото. Андрей Христовичевский (адресован Александр Калинин – в своей организации) и в том, как относиться ко всей Русской церкви» – Митрополитский, URL: <http://mediasia.ru/Files/2017/09/14/principialnaya-oshibka-dolzhna-byt-takoy-kak-prot-a-andrey-khristovich-evskiy-kalinin-10414144.html>.

православных организаций и одиночек, действующих уже «оказию», хотя часто и анонимно. Волну массовых эвакуаций, прокатившуюся по России в сентябре 2017 г. из-за многочисленных сообщений о взрывных устройствах, лидеры ХГ связали с действиями «недовольных», протестующих вместе с ними против показа фильма, но так это или нет – неизвестно. Если предыдущему поколению православных активистов («Божья воля» и «Сорок сороков») еще требовалось действовать в реальности, ХГ спокойно обходится виртуальными.

Немалую роль для медиа-проекта играет узнаваемое «действующее лицо»: активист должен быть личностью, персонажем, а не абстрактным выразителем некой идеи. Если «корутышесцы» – это единый концептуальный персонаж, и разладить среди них главного – Л. Симеоновича-Никитича – может лишь тот, кто его знает, то Зыков хорошо известен и как «действующее лицо» вполне автономно хотя в октябре 2017 г. его из «Божьей воли» и выгнали, свою деятельность он обещает продолжать и без нее¹⁷. Его эзотерическое прошлое, арсенал, заимствованный из акционизма 2000-х, эклектичный, но во всяком случае провокативный стиль речи и заигрывания с постмодернизмом – в 2012-м все это резко выделялось на фоне большого православного национализма. Лидер ХГ Александр Калинин – тоже, безусловно, достаточно яркое «действующее лицо», хотя все и знают его лишь по фото и видеороликам. Поэтому анализ эволюции его образа представляется нам необходимым для понимания происходящего.

Первое появление Калинина в публичном пространстве было связано с размещением им роликов на YouTube, в которых он рассказывал о своем опыте клинической смерти и проповедовал на связанные с этим темы, подписывался при этом «христианин Александр». Его борода, как и стрижка, была короткой, носил он яркую оранжевую футболку и ни о шаре, ни о православии не говорил ни одного слова. В целом его фразеология напоминала скорее каризматическую и характерным образом воспроизводила эффект перевода с английского: «Бог тебе говорит о любви, чтобы ты сердцем своим перестал быть жестоким... нужно любить друг друга, наслаждаться – не этим миром, а отношениями в этом мире»; «Удалите

¹⁷ Зыков выложил на движимом «Божья воля» на своем личном URL: <http://www.internet.ru/users/384638>.

ошибки на вашем сердце, удалите ошибки на вашей жизни»; «Чтобы в вашей жизни в дальнейшем жил Христос» – вот лишь несколько характерных примеров¹¹. Темы его проповедей были соответствующими – жизнь после смерти, обретение веры, экстрасенсы и даже «как быстро найти свою вторую половинку». Разумеется, ни один «классический» православный монархист такими вещами заниматься бы не стал.

Одним из первых роликов Калинин, опубликованных им на YouTube в интернете амплуа, стало «Обращение ко всему Православному Миру!» («Православный канал», 18 января 2017 г.)¹². Здесь он уже говорит о «Матильде», православии, святых, пере-страстотерпце Николае II и необходимости выступить против зла и в защиту веры. Вместе с тем любой человек, знакомый с характерным стилем и риторикой православных националистов или даже активистов последних лет, обнаружит в этом видео немало бросающихся в глаза странностей. Все без исключения святых (в т. ч. князя Владимира и Александра Невского) Калинин называет «святыми отцами» и заявляет, что они находятся «одежду Господа Бога». Он чаще говорит о «вере» и «сердце», чем о Святой Руси. Он обращается к слушателю на «ты» и упрекает его: «Ты убиваешь его (царя. – А. З.) своим поведением сегодня, своей жизнью, своим образом жизни...» Иногда он начинает улыбаться и смеяться, активно жестикулирует, в его голосе звучат истерические интонации, а под конец ему даже удается театрально заплакать. Все это скорее характерно для харизматической протестантской проповеди, чем для правого православного иезуитизма; возникает ощущение, что ему пришлось «переквалифицироваться» из христианского вождя в православного монархиста чересчур быстро, и он просто не успел усвоить характерный для них язык: ни один «опытный» православный, во всяком случае, никогда не назвал бы Александра Невского «святым отцом» и не сказал бы в начале выступления «Братья и сестры, слава Господу за нас», – это очевидные риторические ошибки, на которые никто почему-то не обращает

¹¹ См.: *Наша мать! Как быстро найти свою вторую половинку*. Христианам Александр, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AKXAFAM9r0k>; *Ваша религия или Вы должны иметь его отцов*. Христианам Александр, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=H0rYb6kG7eo>.

¹² *Обращение ко всему Православному Миру!* Христианам Александр Калинин, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AKJMSYKw16Q>.

инициатива. Если отбросить всякого рода конспирологические теории вроде той, что Калинин – нанятый ФСБ актер, то мы, скорее всего, имеем дело с неопитом, который недавно пережил то, что социологи религии называют «самопринуждающей конверсией»¹³, и пришел в нынешнюю свою роль что-то от предыдущей. Именно поэтому, собственно, его «государство» – «христианское», а не «православное». Вместе с тем исследователи процессов радикализации неоднократно, хотя и прежде всего в связи с исламом, отвечали, что ей больше подвержены обращенные, а не родившиеся в религии люди¹⁴. Провидительские и сами по себе, квази-протестантский бэкграунд и недавняя конверсия Калинин отчасти проясняют и сутьность радикализма XI.

Политические мечты и постсекуляриность

Медийный характер XI позволяет предположить, что все его идеологические построения направлены вовне и существуют только в публичной сфере, так что «для внутреннего употребления» ничего не остается во всяком случае, никакого «программного документа» – гнида до сих пор так и не произвел. В связи с этим ее политические позиции существуют в виде фрагментов, ответов на вопросы, а их содержание позволяет назвать ее *конфессивной, доктринальной и космополитической*. Сходство с известным до сих пор православным национализмом на поверку выходит *обобщенным*: в качестве идеала общественного и политического строя Калинин называет не царскую Россию от XVIII в. до 1917 г. (синаодальной период), а Иран – но без ислама, и СССР – но без атеизма, Ленина и Сталина; вроде бы это консерватор, но царь при этом выбирает народ как носитель суверенитета¹⁵. Да

¹³ См., напр.: А. Пинхас, «Пять базисных концептов социологии религии», в: *Социологическое обозрение*, Т. 13, № 1, 2014, с. 155–170.

¹⁴ См., напр.: J. Bourdieu, *Psychology of Religion*, Routledge, 2005; J. Jones, *Blood that Cries out from Earth: The Psychology of Religious Terrorism*, Oxford University Press, 2008.

¹⁵ «*Христианская церковь должна быть таковой, как Иран*», *Вестник Христианского сообщества* – Александр Калинин – в связи с радикализмом и с тем, как ситуация по всей России меняется с «Минископ», URL: <https://vestnikdo.com/en/2017/09/14/russko-ortodokskaya-cerkov-dolzhna-byt-takoy-kak-iran>; «*Минископ: радикализм был бы идеалом в древности Святицы – Святи, который сам вера в Бога*», URL: <https://realnewscenter.ru/vestnik/2018/04/04/1012018-04-04-vestnik-byt-takoy-kak-iran-ortodokskaya-cerkov-1012018-04-04>.

дер XI, таким образом, не пользуется уже имеющимся идеалом, а конструирует свой, новый. Следует обратить внимание еще и на то, что речь у него идет не о проекте, а о «мечте», и притом довольно абстрактной: «Должно быть общество без того, что чуждо сердцу человека... Всем людям должно быть все приятно». Православная страна должна быть именно такой (тоталитарной. – А. З.). Нам бы Ивана Грозного»¹⁶. Парадоксальным образом этот идеал предполагает также и конкурентный «рынок религий» по североамериканскому образцу: «Это понятно, что другие конфессии не должны ущемляться, но им нужно «правильно» проповедовать. У мусульман тоже должно быть право проповеди, пусть проповедают. Но у христианства, православного в нашей стране должно быть право проповедовать твердо, истинно и призывать людей к спасению. Вот такое может быть межрелигиозное сотрудничество»¹⁷. Поворить, что «классическими» фундаменталистами подобная толерантность и конкурентность несвойственна, очевидно, излишне – здесь мы имеем дело уже с чем-то новым.

Некоторые первые спикеры, журналисты и даже исследователи говорили о приверженности Калвинна и Павлинской царьбы – учению о высшем сакральном статусе русских монархов и искупительной жертве царя Николая II¹⁸. Однако, зажатая «образ святого» и «русский народ», ни тот, ни другая никогда об этом не упоминали. Политический сценарий настоящих царьбынок – эсхатологический: предполагается, что по молитвам верующих Бисвядь пошлет Святой Руси «Продумшего Царя», который победит или убьет антихриста и восстановит русское самодержавие на время, оставшееся до Второго пришествия. Подобный сценарий является по сути своей космическим, описывающим борьбу добра со злом,

¹⁶ «Православная страна должна быть такой, как Иван Грозный. Христианство держит нас – Александр Калвинн – в своей орбитальной и в том, как монархия в нашей России сложилась». *Материалы*, URL: <https://mospat.ru/kozzko/2017/09/14/pravoslavnaya-strana-dolzhna-byt-takoy-kak-ivan-groznyy/>.

¹⁷ «Ивановская церковь была бы интересна в формате Святых Святых, в которой есть царь и Бисвядь», URL: <https://realnewscenter.ru/news/2018/04/interregnum-ivanovskaya-cerkov-tyazheba-tyazheba-tyazheba-tyazheba/>.

¹⁸ Подробнее о царьбынке см.: В. Кюрге, «Дважды и канонизацию Ивана Грозного и православия-монархический патризм», в: *Религия и российское общество*. Под ред. С. Филатова, М., СПб.: Летний сад, 2011, с. 305-326; А. Берков, «Идеология» Памелы и религия идей «русской теократии», URL: <http://www.berkoff.com/825705.htm?docid=15165661>.

русского народа-богоносца со слугами дьявола – шлюдом «космической войны» в теории религии и истории Марка Юргенсмейера²⁰. В дискурсе ХГ ничего подобного нет. Во-первых, заявляя свой идеал, они не говорят о его воплощении – оно не предполагается. Во-вторых, точкой референции Калинин является не сакральный космос Святой Руси (как у царьбожаников), не высказывание и претворение православия (как у других фундаменталистов) и даже не «чувства верующих» (как у активистов 2012 г.), а «правильная чистота», т. е. не религиозная, а моральная категория. С ней, по его словам, могут идентифицировать себя не только православные, но и мусульмане, и даже «исвержающие, небезразличные к правильным основам, именно к простой человеческой чистоте»²¹. Именно исходя из этого, а не какого-либо другого критерия он столь позитивно относится к Ирану и СССР. В-третьих, Калинин, в отличие от большинства православных и даже от патриарха Кирилла, редко говорит о «вратах»: ясно, что они есть и что «Матильда» – их проект, но и только. Поэтому перед нами, с одной стороны, некий универсализм, в котором единство нравственного чувства выше различий, а с другой – постмодерный конструктор, чистый идеал без планов по его реализации, шлюдом не существовавший реально, а изобретенный в дискурсе. Подобного рода универсализм и симпатии к радикальным формам других религий ранее были характерны лишь для некоторых маргинальных групп православных фашистов и традиционалистов вроде «Опричного братства св. прп. Иосифа Волоцкого». Исходя из сказанного, характер деятельности ХГ можно определить как постсекулярный, а его само – как «постсекулярный гибрид», по удачному выражению Дмитрия Удальцова²², хотя «формальная чистота» других акторов религиозной жизни России, конечно, весьма условна.

²⁰ См.: M. Jurgensmeyer, *Zero in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*, California University of California Press, 2005; M. Jurgensmeyer, *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militancy to al Qaeda*, California University of California Press, 2008.

²¹ «Идеальная чистота была бы идеалом в рамках Свободного Союза, в которой нет ни в чем», URL: <https://radioforpost.ru/society/706894interview-glavobristanskogo-donatsionnogo-otziva-ot-mai>.

²² Д. Удальцов, «Картография постсекулярного», в: *Общественные науки*, № 1 (52), 2013; Д. Удальцов, «Дом "Путь в рай" и особенности религиозного постсекуляризма», в: *Секулярное, феминизм, критика в России и за рубежом*, № 2 (31), 2013, с. 98-118.

С точки зрения стратегии, ставка на «нравственную чистоту» – удачный ход. До перемены ситуации в 2012 г. тема морали, семьи и воспитания детей была одной из возможностей, доводивших православных националистов до призывов к насилию: она провоцировала многочисленные акции «Содом не пройдет!», переводческие атаки на гомосексуалов и погромы в гей-клубах. Эту борьбу в довольно воинственных выражениях поддерживали и многие влиятельные священники – например, прот. Дмитрий Смирнов, в свое время призывавший «разбираться с врагами семейных ценностей по-свойски»²², – не говоря уже о том, что эта тема играет важнейшую роль в дискурсе патриарха Кирилла и официоза МП в целом. Именно эта универсальная позиция, отсутствие у ХГ политического проекта и сосредоточенность на одной проблеме привлекла на их сторону многочисленных – хотя и не всегда с ними согласных и временных – союзников. 18 июля плакаты против фильма несли участники ежегодного крестного хода от Екатеринбурга до Ганиной Ямы, посвященного памяти Николая II; в августе состоялись митинги в других городах, организованные группами «Сорок сороков» и «Царский крест». Вместе с тем, протестуя против показа кино, Андрей Корзухин высказался против радикальных методов ХГ: «Для православного непоблама заповедь “Не убий”... Мы осуждаем насилие, призывы к насилию»²³. Однако же, как мы покажем далее, сами члены ХГ не совершают насилия, а лишь косвенным образом мобилируют на него своих анонимных симпатизантов.

МОДУСЫ НАСИЛИЯ: НЕПРЯМАЯ МОБИЛИЗАЦИЯ, ВИКТИМНОСТЬ И ОТКАЗ ОТ «СВЯЩЕННОГО ДОЛГА»

С самого начала публичной активности ХГ вопрос о насилии по сути был самым проблемным и широко обсуждаемым. Формулировки писем в кинотеатры расширялись как угрозы, а все дальнейшие события – как их осуществления. Так, 31 августа две бутылки с зажиг-

²² РПЦ официально разобралась с официозом протестной «православной оппозиции», *obshchestvo.ru* *«Православие и общество»*, URL: <http://www.obshchestvo.ru/arch/velipg/14nov2011/serija.html>.

²³ «Христианские объединения» подполковник Рязань, URL: http://www.rg.ru/rg_relig/2017-08-20/8_428_britania.html.

тепловой свесью были брошены в здание, где располагался офис Алексея Умалева; 4 сентября активист Денис Муранов въехал на грузовом газонном баллоне УАЗе в кинотеатр «Космос» в Екатеринбурге; затем 11 сентября были сожжены два автомобиля возле офиса адвоката режиссера, Константина Добрынина; в связи с угрозами подобных же актов от проката скандального фильма отказались сети «Синема парк» и «Формула кино». Все эти акты кандалами были наскоро увязаны с ХГ и объявлены «террористическими». Многочисленные исследователи, комментируя этот вопрос в СМИ, также называли письма ХГ «угрозами» поджогов и взрывов, не обращая внимания на характерные черты дискурса группы – акты, не возмещая на себя ответственности за все эти проявления насилия, упомянутые выше. Между тем стратегия ХГ действительно обижусь как преступно, так и разрыв по отношению ко всем предшествующим ему формам православного активизма, да и в целом является любопытным феноменом в мире религиозного насилия.

Разрыв заключается в полном отказе от исполнения реального насилия в пользу роли «транслятора» народных настроений; более того, сам Калинин неоднократно заявлял, что цель всех его действий – предотвратить насилие. Его аргумент таков: существует некоторое количество людей (100 тысяч или 1 миллион – примечательно, что о «100 миллионов верующих» или «перехи большинства» речи нет²⁴), нравственно чуждо и вера которых оскорблена фильмом и которые готовы пойти на поджоги, убийства и прочие радикальные меры ради того, чтобы фильм не пошел в прокат. Эти люди представляются как простые, искренне верующие выразители «всеобщей воли». Калинин говорит, что чисто по-человечески их понимает, но сам на такие меры бы не пошел, и стремится лишь удержать их от нарушений закона, – которые были бы, впрочем, вполне справедливы. Подобная позиция, которую тогда многие приняли за угрозу, была отражена уже в письмах, разосланных кинотеатрам 19 января 2017 г.: «Очевидно, если завтра выйдет фильм "Матильда", кинотеатры начнут гореть, может даже пострадают люди, и действия эти, от безысходности, начнутся со стороны тех, кто Любит Бога и свой народ.

²⁴ Цифры в 100 миллионов назвали в своем интервью о ситуации с фильмом прот. Димитрий Смирнов, см.: *Матильда. Бурление под русским Сантамо. Димитрий Смирнов. 12.08.2017*, URL: <http://www.pravoslavie.com/watch?v=F8CK2jryf6g>.

настоящие Любит, что готов идти хоть в тюрьму, хоть на смерть»²⁵. В интервью Калинин заявил следующее: «Мы транслируем в общество ту позицию, которая есть у людей. Мы предупреждаем... будьте аккуратнее, не делайте глупостей, это может плохо для нас закончиться»²⁶. Насилие представляется как *обязательное*, закономерное и естественное событие, реакция общества на ритуальную смерть, а ХГ, оправдывая такое поведение, все же отказывается от его исполнения: «Насильный принисывает нам слова, что мы настоящие любим Бога, что будем подкапывать кинотеатры. Это ложь. Мы лишь морально готовы подкапывать, но не будем этого делать, так как нас ограничивает уголовный кодекс и сострадание к детям, которые могут попасть случайно на показы фильма "Матильда"»²⁷.

Исходя из этого, называть ХГ экстремистами или тем более террористами попросту некорректно: они не идут на крайние меры и не устраивают терактов. С другой стороны, очевидно, что если риторически их действия направлены на сдерживание насилия, реально они его провоцируют: об этом свидетельствуют все случаи, отмеченные выше. Подобную стратегию можно обозначить как «непрямую мобилизацию»: члены ХГ не исполняют насилия сами, однако мотивируют на это других. В этом – но и только в этом – его сходство с ИГИЛ, в 2016 г. (как и ранее Аль-Каида) призывавшим своих анонимных симпатизантов становиться «вольными-одиночками» джихада и достигшим в этом плане успеха. Несмотря на все 5 тыс. актива организации, в интервью Калинин постоянно говорит и о внешней поддержке: «Мне звонят СМИ с разных регионов и говорят – здесь бумагу написали, здесь это сделали, здесь голодовку объявили. Мне звонят и говорят, что многие люди представляются уже нашей организацией, даже не связываясь с нашими региональными представителями». Собственно, еще раньше подобную стратегию использовал прот. Дмитрий Смирнов, не призывая разбираться с «врагами семейных ценностей» прямо, но намекая на это.

²⁵ Ссылка на видео см.: «Христианские родители» прислали письмо с угрозами директору по производству кинотеатра кино «Матильда», URL: <http://www.rudbalt.ru/ru/ncr/2017/09/12/1643359.html>.

²⁶ Антоний Калинин: «мы не будем кинуть!» URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xU5GqWk716>.

²⁷ См. страницу «Христианского сообщества» в Facebook: https://www.facebook.com/parishlink.php?noy_fid=273829368136672&id=268032213712416.

В целом в риторике ХГ сочетаются воинственный и милитарный аспекты, что в целом характерно для любого дискурса насилия, и особенно религиозного. С одной стороны, в ней делается акцент на воинственности и мученичестве: якобы православие подвергается атаке со стороны «врага», и верующие в этой связи должны не убавать, а умирать за веру. В том же письме можно прочесть: «Мы – Православные, живущие не только осознанием, но и желанием отдать жизнь свою за Христа, за Святых, положивших жизни своей ради нас. За Царя и Отечество свое. Мы готовы умирать за нашу Церковь, нашу Россию и наш Народ». В одном интервью на вопрос, правильно ли «доказывать православную веру при помощи грубой силы», Калинин отвечает: «Нет, неправильно. С помощью кулаков можно защищать свою веру, но не проповедовать»²⁵. С этим сочетается образ предельно милитарного, воинственного православия, например: «Православие – это еще и война. Со злом». «У нас есть примеры великих святых, которые за богоустройство и святотатество сажали на кол. У нас все-таки воинствующее христианство – православие»²⁶. Примеры «милитарных» святых для него вообще очень важны²⁷, тем более что речь идет о чуде на святого; поэтому в его проповедях постоянно звучат имена князя Владимира, Александра Невского и пророка Илии, а тот «язычников на кол посадил, уничтожил, разорвал на куски»²⁸. Глава отделения ХГ в Санкт-Петербурге Сергей Иванов упоминал и другие имена: «У нас есть святые Пересвет и Ослаба – это святые схимники, которых отправили на бой... Эти люди погибли в бою, погибли за правое дело, и не просто погибли, а

²⁵ Александр Калинин: *вера быть верной!* URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XUG6Wb7H6>.

²⁶ «Православная страна должна быть святой, как Иран». *Лидер «Христианского движения» Александр Калинин – в своей оратории и в ток-шоу, как интерпретир по всей России святым с «Миньдэй»*, URL: <https://mobyday.ru/Калмыков/2017/09/14/pravoslavyanaya-strana-dolzhna-byt-svyatoy-kak-iran>.

²⁷ В этом плане весьма характерно также почтение «традиционных» святых, не канонизированных официально, но широкопочитаемых для членом организации или общества; например, в своем интервью с Марком Кравченко, вторым лицом в ХГ после Калинина, у него можно различать на заднем плане имени Саввы Чебаркульского. См.: *Савва Ряз. пророк Миньдэй*. Фейс, слова, пророк ФЭБ, или мирф-файлс URL: <https://www.youtube.com/watch?v=H06oJyDL8>.

²⁸ *Обращение ко всем Православным Мату! Христианка Александр Калинин*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AZQMSYKw6GQ>.

кого-то еще убивали»²². Апелляции к реальности, воображаемым или даже чисто риторическим актам насилия со стороны святых для «защитников православия» характерны в принципе: например, в 2012 г. к авторитету свт. Иоанна Златоуста, призывавшего «освящать руку свою ударом» обращались Иван Отраковский, глава православного движения «Святая Русь»²³, и игумен Сергей (Рыбко)²⁴; Зитен же неоднократно апеллировал к Александру Невскому и Дмитрию Донскому²⁵. Примечательно, что фантасмы о «сажании на кол» возникали среди православных в интернете уже тогда, но из уст людей публичных звучали редко; поэтому можно сказать, что претензия Калининна на трансляцию мнения «простых людей» не так уж и далека от истины.

Подобное сочетание вымышленного и воистинственного дискурсов представляется прекрасным примером того, что британский антрополог Морис Блок называл «ритуальным насилием»²⁶: перед тем, как обратиться к насилию войне, община должна воспытать его на себе, как бы «зачерпнув» его из сферы трансцендентного. С другой стороны, вследствие всякого рода постсекулярных трансформаций и универсализации морали, между дискурсом и практикой группы возник разрыв, так что, в терминах Скотта Р. Эпплби, при сохранении установка на «воистинственность», насилие для них перестает быть «священным долгом»²⁷. Наконец, если обычно деятельность религиозных экстремистов базируется на символизации, т. е. представлении собственных актов насилия в контексте вечной «космической войны» света и тьмы, в дискурсе и действиях ХГ этого нет – здесь лишь прагматика вымышленного момента. В этом плане дискурс насилия группы уникален и представляется

²² «У православных людей есть полное право идти в храм и сказать храм», URL: https://www.nia1.com/2017-09-13/actos_pietos_a_urgenciai_liturgicactchikam_in_sa_rebana_moskby_obitshiba_na_moskvelego.

²³ Кривошлыко, *Православие: идеология войны в современном мире*, URL: [http://lenta.ru/articles/2012/08/22/patriarh](http:// lenta.ru/articles/2012/08/22/patriarh).

²⁴ Игумен Сергей Рыбко призвал христиан быть правыми, URL: <http://pravoslavie.ru/society/religion/m.297248.html>.

²⁵ Мы помним Вася, URL: <https://ru.ru/society/2013/3/13/832582.html>.

²⁶ M. Bloch, *Feudal Society: The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, 1992.

²⁷ S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Revolutions*, Carnegie Corporation of New York, 2000.

новым феноменом, который еще предстоит изучить, когда будет сказано больше.

* * *

Итак, мы показали, что по сравнению с предположаемыми ему группами православных активистов «Христианское государство» отличается ряд характерных черт: виртуальный характер их деятельности, специфический дискурс лидера, эклектический и шизоидный политический идеал, уникальная позиция в отношении насилия и т. д. Мы также предположили, что ХГ представляет собой гибридную форму, сплав религиозного радикализма и медиа-проката, созданного для реализации определенной задачи в публичной сфере. В конце сентября Калинин было предъявлено обвинение по чисто экономической статье 179-УК, «Принуждение к совершению сделки или к отказу от ее совершения»²⁸, а в середине октября – уже по 282-УК, «Возбуждение ненависти либо вражды»²⁹, что весьма характерно, учитывая двусмысленность его дискурса насилия. Дело продолжается, и далек ли конец – неясно.

Наиболее интересными вопросами в связи с ХГ нам кажутся следующие: появится ли у него настоящие союзники среди православных националистов или защитники в официальных структурах МП; изменит ли оно характер своей деятельности после начала проката фильма или суда над его лидером. Наиболее вероятный сценарий – исчезновение группы из публичного пространства после истощания вызвавшего ее к жизни триггера, но об этом можно пока лишь гадать. Единственное, в чем можно быть уверенными исходя из всего вышесказанного, – что о «православном халифате» или его угрозе говорить пока еще приходится.

²⁸ Лайфх «Христианское государство» предъявлено обвинение, URL: <https://ria.ru/inst-stories/20170928/1505622859.html>.

²⁹ Лайфх «Христианское государство» обвинены в оскорблении, URL: <https://lenta.ru/news/2017/10/12/ig/>.

Кирилл Говорун

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ В ВОСТОЧНОМ ХРИСТИАНСТВЕ¹

ИСТОРИЯ НАЗВАНИЯ

Первоначально фундаменталисты гордились тем, что их называли «фундаменталистами». Этот термин не содержал в себе той уничижительной коннотации², которую он приобрел впоследствии. Он появился после выхода в свет собрания эссе под редакцией А. К. Диксона, Л. Мейера и Р. Торрея, составленного *Основа: свидетельство истинны* (*The Fundamentals: A Testimony of Truth*)³. Основы были опубликованы в двенадцати томах в Чикаго в период между 1909 и 1915 гг. Распространители этих изданий отправили их «каждому пастору, евангелисту, миссионеру, профессору богословия, студенту-богослову, директору воскресной школы, секретарю YMCA и YWCA» в англоязычном мире⁴. Несколько лет спустя, в 1920 г.,

¹ Доклад на Международной конференции «Политическое богословие: богословское осмысление современной политики» (Вестрад, 4-7 ноября 2015 г.), организованной ИИП совместно с Экономической социологической ассоциацией (Helsinki, Finland).

² См. Andrew Walker, "Fundamentalism and Modernity: the Restoration Movement in Britain" in Lionel Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism*, (Albany, NY: SUNY Press, 1987), 195-210.

³ YMCA (англ. Young Men's Christian Association) – Юношеская христианская ассоциация; YWCA (англ. Young Women's Christian Association) – Христианская ассоциация девушек.

⁴ Последнее издание: R.A. Torrey and A.C. Dixon, *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*, (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2008).

⁵ Продолжение с заголовку I.

редактор баптистской газеты *The Watchman-Examiner* (Сараев-исладе-ависко) Куртис Ли Лоус впервые использовал термин «фундаменталист» в заметном издании. Он определил программу фундаменталистов как

протест против рационалистической интерпретации христианства, стремившейся деконструировать веру в сверхъестественное. Этот рационализм в своем полном развитии с трансформацией становится и провозглашен чудом в Ветхом Завете, от верует историчности рождения Христа как нечто невероятное, истинность легитимности тех, кто провозглашает на веру чудеса Нового Завета, следуют воспринимать Христа и тому, что смерть не стала концом его существования, и отмечает обещания этого в истории христианства как системы слова. Важно не то, что какому человеку принадлежат эти верования. Дело в том, что, являясь христианами его сверхъестественного содержания, они поддерживают самые основания нашей светлой религии. Она является тем, что определяет эти основания и придает христианству более рациональную и приемлемую для душоных людей форму. Христианство происходит из веры в сверхъестественное и стоит на ней, независимо от веры, оно перестает быть религией и становится системой слова¹.

Перед I Мировой войной фундаментализм не был агрессивным и фокусировался на полемике с библейской критикой и дарвинизмом. После войны он расширил фронт борьбы с модернизмом. Теперь для риторики фундаменталистов стали характерны милитаристские метафоры. Они описывали свою схватку с модернистами в таких словах, как «перестрелки», «битвы», «крестовые походы», «батальи». Иногда они понимали их буквально и применяли физическое насилие². На этом этапе фундаменталисты дошли до представлений о модернистах как об ином виде религии. Др. Френсис Мейчел (1881–1957), профессор Нового Завета в Принстонской богословской семинарии и выразитель идей фундаментализма на его первоначальном этапе³, написал в 1929 г., что либерализм – это новая религия, отличная от христианства:

Наступает время, особенно в сфере религии, – это время конфликта, великим интеллектуальным религиям, которая всегда была известна как христианство, борет-

¹ Curtis Lee Laws, "Herald & Presbyter," в *The Watchman-Examiner*, July 18, 1922.

² См. David Harrington Watt, "Fundamentalism of the 1920s and 1930s" в Simon A. Wood and David Harrington Watt, *Fundamentalism: Perspectives on a Contested History*, (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2014), 65.

³ См. Harriet A. Harris, *Fundamentalism and Evangelicalism*, (Oxford) New York: Oxford University Press, 1988), 20.

«и с абсолютно иным видом религиозной веры, который особенно разрешителен для христианства, так как использует традиционную для христианства терминологию. Это современная немонархическая религия называется «интегральным» или «либеральным»⁷.

В конечном счете «фундаментализм» отождествил себя с оппозицией модернизму. Таким образом, он стал протестантским движением, которое укрепило ethos ранней Реформации⁸, с той лишь разницей, что вместо Рима врагом стал модернизм. Как заметил Поль Картер, без модернизма «фундаментализм был бы невозможен»⁹.

Фундаментализм постепенно расширил свой фронт борьбы против модернизма, ник которой соименовался так называемый «дело Скоупса» в 1925 г.¹⁰ В этом судебном процессе, формально известном как «Штат Теннесси против Джона Томаса Скоупса», или, неформально, как «Обезьяний процесс», штат Теннесси обвинил Джона Скоупса в преподавании теории эволюции. Сторону обвинения представлял Уильям Дженнингс Брайан, трехкратный кандидат в президенты США, представитель фундаментализма. Защиту Скоупса осуществлял адвокат из Нью-Йорка Кларенс Дарроу, который привлек в качестве свидетелей знаменитых ученых и богословов. Скоупс был признан виновным и за него был наложен штраф в 100 долларов. Однако это была пиррова победа, как заметил Харриет Харрис¹¹. Этот процесс дискредитировал движение фундаменталистов, потому что средства массовой информации, в основном из северной части США, воспользовались им, чтобы заклеймить фундаментализм как агрессивное и реакционное движение, что на самом деле было правдой лишь отчасти. После 1925 г.,

⁷ J. Grosvenor Machen, *Christianity and Evolution*, (New York: Macmillan, 1923), 2.

⁸ Как отмечала Лесса Сартрессон, «он происходит из протеста» и потому «существовал в своих протестантских корнях». Lucy Sargisson, *God's Gift* (New York: Falgout Macmillan, 2012), 44.

⁹ Paul A. Carter, 'The Fundamentalist Defense of the Faith', in John Bauman, Robert H. Bremner, and David Brody, *Change and Continuity in Twentieth Century America: the 1920's*, (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1968), 188.

¹⁰ См. Jeffrey F. Moran, *The Scopes Trial: a Day's History with Documents*, (New York: Falgout, 2002); Don Nash, *The Scopes Trial*, (San Diego, CA: Lucero Books, 1987); Edward J. Larson, *Sinner for the Gods: the Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion*, (New York: Basic Books, 1997).

¹¹ Harris, *Fundamentalism and Evangelicalism*, 33.

как пинет Джордж Марсен, прогрессисты и фундаменталисты стали считаться двумя противоположными полюсами, как интел-лектуалы и нинкелобые, как Север и Юг, как город и деревня¹². Такая поляризация не даст верного представления о фундамен-талистах, во всяком случае не все они были таковыми.

Несмотря на то, что фундаментализм выступает за окончатель-ный и безоговорочный авторитет Библии, для него характерно су-ществование его собственного магистерства и авторитетов. Так, приверженцы фундаментализма слушают такие радиопрограммы, как *Radio Bible Class* (*Радио-курс Библии*), *Bible Study Hour* (*Час уче-ная Библия*) и *Old Testament Review Hour* (*Час исторического религиоз-ного возрождения*). Они получают по подписке такие журналы, как *Fundamentalist* (*Фундаменталист*), *King's Witness* (*Царские дела*), *Mosby Bible Institute Monthly* (*Ежемесячник Библического Института Мосби*), *Our Hope* (*Наша надежда*), *Protestant* (*Протестантизм*), *Revelation* (*Откровение*), *Sabbath School Times*, *Sword of the Lord* (*Меч Господень*) и *Watchman-Examiner* (*Сторож-исследователь*). Среди их богословских ру-ководителей Боб Джексо-старший, Чарльз Эдвард Фуллер, Уильям Дженнингс Брауэн, Арио Клемен Пибелли, Джеймс Мартин Грей, Джон Прешам Мейчон, Кларенс Макартин, Джастер Картерус Мас-си, Карл Макштайр, Джордж Контбелл Морган, Джон Франк Норрис, Джон Ричард Райс, Уильям Белл Райли, Уэлбур Смит, Джон Роуч Стратон и Рубен Торрей¹³.

Фундаментализм не был равномерно распространен среди протестантских конфессий. Наибольшую популярность он приобрел в реформаторских традициях. Именно в них произошла наиболее значительная поляризация между «либералами» и «фундаменталистами». Например, северные пресвитериане и северные баптисты разделились практически поровну¹⁴. В других деноминациях, таких как конгрегационализм, преобладали либералы, тогда как южные церкви остались в большинстве своем консервативными. Полемика между фундаменталистами и модернистами привела к

¹² George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1879-1925*, (New York: Oxford University Press, 1980), 184-191.

¹³ Cf. David Harrington Watt, "Fundamentalism of the 1920s and 1930s" in Wood and Watt, *Fundamentalism: Perspectives on a Contested History*, 48-69.

¹⁴ Cf. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1879-1925*, 164-165.

расколу во многих протестантских церквях в США. В то же время она обеспечила образование межденоминационных объединений¹⁰, таких как Всемирная Христианская Фундаменталистская Ассоциация (WSCFA¹¹), основанная в 1919 г. Для этих объединений идеологический консерватизм стал более важен, чем доктринальные различия между деноминациями. Тем не менее WSCFA не удалось создать на основе идеологии надденоминационную структуру. Чрезмерная воинственность фундаменталистских групп внутри разных церквей не позволяла им ужиться мирно даже между собой. Как заметил Марсден:

С 1920 по 1925 гг. фундаменталисты предстали собой широкую и амальгамную на национальном уровне коалицию консервативов, но после 1925 г. она стала по мере роста и более сплоченных групп, постепенно сближающихся в сепаратизм, так как начали бы перегруппировать свои амальгамные силы¹².

В конце 20-х – начале 30-х гг. умеренные фундаменталисты пришли к согласию между своими деноминациями. Большинство расколов, вызванных различиями в идеологиях, принятых в разных церквях, были устранены. Воинственные фундаменталисты на какое-то время ушли со сцены, однако лишь для того, чтобы перегруппироваться и появиться вновь позднее. В 1941 г. был основан Американский Совет Христианских Церквей (ACCC¹³), скорее как радикальная фундаменталистская альтернатива умеренному и склонному к либерализму Федеральному совету церквей. В 1942 г. более умеренная Национальная ассоциация евангельских христиан (NAE¹⁴) приветствовала тех, кто отказался следовать по пути строгого фундаментализма. Харольд Джон Окенга, сооснователь NAE, предложил термин «новый евангелизм» применительно к умеренной версии фундаментализма. С одной стороны, новые евангелисты решительно придерживались основ веры, а с другой, они приняли более широкую интеллектуальную и со-

¹⁰ Cf. Harris, *Fundamentalism and Evangelicalism*, 28.

¹¹ World Christian Fundamentalists Association.

¹² Marsten, *Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1879-1925*, 164.

¹³ American Council of Christian Churches.

¹⁴ National Association of Evangelicals.

щальную программу. Это были «постфундаменталисты, окончившие колледж»¹¹.

В конце 70-х гг. так называемые «неофундаменталисты» продолжали умеренную линию постфундаменталистов. Защищая «основы», они также апеллировали к светскому интеллект, социальные инструменты и средства массовой информации. Они обратились за поддержкой к широкому спектру консервативного христианства, включая католиков, Свидетелей Иеговы и мормонов.

До сих пор фундаментализм считался исключительно американским явлением. Он кристаллизовался в США и развивался там же. Этот термин стал использоваться в более широком контексте после исламской революции 1979 г. Именно в это время слово «фундаментализм» впервые приобрело исламские коннотации. В середине 80-х гг. Американская академия искусства и наук субсидировала как можно более широкое исследование фундаментализма. Этот проект осуществлялся под руководством Мартина Эмиля Марти и Р. Скотта Эпплби и касался всех основных религий. Результаты исследования были опубликованы в пяти томах издательством Chicago University Press¹². Было показано, что фундаментализм выходит далеко за рамки протестантской среды и присутствует во всех религиях. Основные результаты этого проекта, переработанные в 2003 г. Chicago University Press¹³, систематизировали общие черты разных фундаменталистских течений, независимо от доктринальных и контекстуальных различий между ними. Пять из этих черт – идеологические.

¹¹ Clark H. Pinnock, *Biblical Revolution: the Foundation of Christian Theology*. (Chicago: Moody Press, 1971), s.

¹² Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *The Fundamentalism Project*. (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

Volume 1: "Fundamentalisms Observed", Marty/Appleby, (1991).

Volume 2: "Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education", Marty/Appleby/Wardlaw/Mendelsohn, (1993).

Volume 3: "Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance", Marty/Appleby/Garvey/Koran, (1993).

Volume 4: "Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements", Marty/Appleby/Ammerman/Frykenberg/Heilman/Pocock, (1994).

Volume 5: "Fundamentalisms Comprehended", Marty/Appleby, (1995).

¹³ Gabriel Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Swan, eds., *Strong Religion: the Rise of Fundamentalisms Around the World*. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 95-98.

1. Реакционность по отношению к маргинализации религии. Фундаментализм – это подлинный импульс и периодически повторяющаяся отсылка к тому, что считается разрушением истиной веры и отхождением от нее. Он стремится заново провести сакрализацию и десекularизировать государство и публичное пространство. В своей реакционной деятельности фундаментализм может применять как упрямую, так и заигрывающую тактику. С одной стороны, он борется с секулярностью, а с другой – эксплуатирует ее.

2. Селективность, применяемая тремя способами:

а) Фундаментализм выбирает отдельные аспекты традиции, которые подкрепляют его моты.

б) Он выборочно использует некоторые аспекты современности, такие как наука, технология и средства массовой информации.

в) Он избирателен в борьбе с последствиями современного развития мира.

3. Моральное исключение, который делает фундаментализм дуалистичным. Он верит в то, что внешний мир осверился, тогда как внутренний мир чист. Он обещает своим последователям защиту от осверия.

4. Абсолютизм и непогрешимость. Фундаментализм абсолютизирует источник своего учения, будь то тексты или харизматичные личности. Он выступает против герменевтики, идущей от внешних источников, в том числе от тех, кто отверг от него.

5. Милитаризм и мессианство. Фундаменталисты верят в то, что добро в конце концов одержит победу над злом.

У различных видов фундаментализма есть также общие черты управления.

1. Избранное членство, которое проводит границу между внутренней группой активных и идейных приверженцев религии и периферией сочувствующих.

2. Резкие границы, отделяющие круг избранных, отгороженных от остальных высокими стенами.

3. Авторитарная организация, которая влечет за собой харизматическую структуру и лидерство.

Следуя примеру проекта по изучению фундаментализма, ученые определили и другие ключевые характеристики фундаменталистских групп. Например, Мартин Перси устанавливал следующие пять главных черт:

- 1) легитимация нынешних форм служения и веры исходя из идеалов прошлого;
- 2) противодействие тенденциям современного общества;
- 3) набор основополагающих убеждений;
- 4) выход за географические границы;
- 5) влияние на материальный мир²⁰.

Тервел Беркке сводит особенности фундаментализма к одной единственной: «Фундаментализм – это особый вид реакции на некоторые результаты развития современного мира, которые произошли во многих, возможно, в большинстве религиозных традиций»²¹.

Все типы фундаментализма защищают основу своей веры. Они также определяют угрозы своим «основам». Согласно Р. Скотту Эпшлю, одному из авторов проекта изучения фундаментализма, эти угрозы состоят в следующем.

1. Религиозный плюрализм, который переходит границы религий и приравнивает религиозные анклав;

Некоторые верующие оспаривают религиозный монообраз, приходя к выводу о сексуальном либерализме и прагматизме этого выводу как негосподствующей черте современного общества и одобряя его под именем «плюрализма». Этот ответ вылез из своей критике понятием свободы религии – права каждого избирать свою собственную религию без принуждения или давления со стороны государства или общества. Для других членов религиозных общин, включая тех, кого называют «фундаменталистами», как «плюрализм», так и «свобода религии» – это проявления индифферентности и релятивизма, двух нарастающих новых тенденций современного мира, угрожающих подорвать традиционную религиозную веру и практику²².

2. Релятивизм – результат глобализации и либерализации общества;

Для фундаменталистов во всех религиозных традициях, основанных на убежденности в том, что абсолютная Истина существует и ее можно познать, хотя и не в совершенстве, релятивизм – это прямая угроза на основе релятивизма

²⁰ Martin Percy, *Winds, Wonders and Power: Understanding Contemporary Christian Fundamentalism and Revivalism*, (London: SPCK, 1999).

²¹ Terkel Berke, *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012), 6.

²² R. Scott Appleby, "Fundamentalism", in Robert E. Goodin, Philip Pettit, and Thomas W. Pogge, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd ed., vol. 1, (Hoboken, NJ; Oxford: Wiley Blackwell, 2007), 405.

веры. Она утверждает, что религиозный вердикт не только к личному или агностицизму, но и к безразличному эксперименту в области религии и духовности, в результате чего возникает необходимость реинвентаризации, присвоения себе призыва на отдельные верования и практики на основе единых с окружающими религиозных традиций, священств и педагогов этих элементов в личную духовность через новые религии и новые религиозные движения, безразличных к истории и традиционной вере²⁷.

3. «Разделенное сознание» современных людей, которые ощущают себя частью несопоставимых сфер:

Разделенное сознание индивидов, которые теперь могут представлять себя как объединение множества различных категорий, включая, например, следуют нематериальным ценностям, мать, врач, гуманитарий с высоким образованием, сторонник демократии или республиканцев, христианин, принадлежащий католической традиции (или методистам, или пресвитерианам). «Как суть или душа у такого фрагментированного индивида?» – спрашивают критики модернизма. «Разделенное сознание» – это особая упрямая для тех, кто видит религию как всеобъемлющую и всеобъемлющую путь в жизнь, который должен определять все сознание индивида и его поведение в обществе²⁸.

4. Наконец, – и это, возможно, самое главное, – фундаментализм считается крайней реакцией на процесс секуляризации. Ричард Т. Антони отмечает, что «этот фундаментализм, его экзистенциальная ориентированность – это негодование и протест против секуляризации общества»²⁹.

Парадоксально, однако, то, что в борьбе с секуляризацией фундаментализм сам становится явлением секулярным и секуляризирующим. Он обращается в инструмент самосекуляризации церкви³⁰. Р. Скотт Эшлеби отвечает этот парадокс фундаментализма:

Вот в чем состоит кризис фундаментализма: эти самоидентифицируемые защитники традиционной религии встали на символическую «традиционную»... Фундаменталисты провозглашают свою терпимость по отношению к секуляризму,

²⁷ E. Scott Appleby, "Fundamentalism", in Geoffrey et al., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 405.

²⁸ Там же, 406.

²⁹ Richard T. Antonic, "Fundamentalism", in Bryan Turner, ed., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, (Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 524.

³⁰ Cf. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: the Problem of Modern Society*, (New York: Macmillan, 1967), 56-57.

«Следствием традиционизма, или просто консервативных верований, которые пытались жить в рамках сложившихся и нередко идеологизированных границ исторической традиции. Напротив, фундаментализмы «прогрессивными» в том смысле, что они стремятся мобилизовать религиозные традиции для достижения особой цели в этом мире (даже если ожидается, что окончательная победа наступит уже на предельно историчной). Векочность и политичность, гражданские войны, всеобъемлющие движения и социальные реформы – это суть фундаменталистской ментальности: религия должна быть силой, предпочтительной для изменения мира, независимо от его соответствия с волей Бога, осуществлению божественного плана. В этом стремлении фундаменталисты практически не отличаются от других «прогрессивных» религиозных движений на социальном, политическом и справедливости, включая латиноамериканских трансформаторов божественного освобождения»²⁷.

Я бы пошел даже дальше и предположил, что фундаментализм оказывается даже более секулярным, чем секуляризм, с которым он якобы борется. Потому что то, с чем он воюет как с секуляризмом, – это на самом деле изменение в существовавших прежде отношениях между религией и социально-политическими структурами. В этом смысле прав Ричард Т. Антони, который определяет фундаментализм как «идеологическую и эмоциональную реакцию на перемены в основных социальных отношениях, произошедшие повсеместно в результате изменений в социальной организации, а также в результате технологических и экономических изменений, принятых современным миром»²⁸. Другими словами, секуляризм не настолько секулярен, как считает фундаментализм; секуляризм становится секулярным до такой степени, которую фундаментализм и не представляет себе.

В проекте по изучению фундаментализма было исследовано множество случаев, касающихся разных религий, но в нем не было уделено достаточного внимания таким иерархическим структурам, как католическая и православная церкви, где фундаментализм имеет свои достойные упоминания и примеры. В частности, когда руководство этих церквей начинает проводить политику фундаментализма, он действительно становится основным течением, официальной доктриной. В протестантских церквях, где фунда-

²⁷ E. Scott Appleby, "Fundamentalism", in Goodin et al., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 407.

²⁸ Richard T. Antonic, "Fundamentalism", in Turner, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, 526.

ментализм способен получить более широкую поддержку, он не может превратиться в единственную и обязательную политику, потому что в протестантизме нет иерархического центра, чтобы навязать ее всем. Давайте начнем заполнять этот пробел в просвете, посвященном изучению фундаментализма, с анализа ситуации в католической церкви.

Период между двумя мировыми войнами, когда произошел расцвет фундаментализма, был также эпохой фундаментализма для католической церкви. Однако, в отличие от протестантизма, культурная война против модернизма в католической церкви носила не маргинальный характер, а была основным направлением. И если в США сторонники борьбы с модернизмом были не лидерами в своих конфессиях, а простыми пасторами, как, например, Джон Рун Стратон, известный также как «фундаменталистский папа»²⁰, то в Риме папа сам руководил этой борьбой. Папа Пий X (1835–1914) в 1907 г. задалаши модернизм как ересь в двух документах: *Lamentabili sane exitu* и в энциклике *Rerum Novarum Dominici gregis*. В 1910 г. он ввел антимодернистскую клятву для всех епископов, священнослужителей и преподавателей католических учебных заведений. Модернизм оставался для Святого престола подμφафной клямот до II Ватиканского собора, на котором произошло в некотором смысле примирение с ним.

II Ватиканский собор спровоцировал волну фундаментализма. Для этой волны характерна ностальгия по Тридентскому собору (1545–1563)²¹ и пробуждение этоса контрреформации. Фундаменталисты, настроенные против II Ватиканского собора, считают период после Тридентского собора золотым и относятся ко II Ватиканскому собору как к вероотступничеству. Архиепископ Марсель Лефевр (1905–1991) и его Священническое братство святого Пия X стали воплощением оппозиции Собору и католического доктринального фундаментализма. В 1974 г. в своем *Ньюбанданн оры* Лефевр признается:

²⁰ См. Harris, *Fundamentalism and Evangelicalism*, 31.

²¹ См. Michael Trainor, "The Quest for the 'Perfect Tilt': Fundamentalism in Roman Catholicism", in Ulrich Meumann et al., *Fundamentalism in the Modern World*, vol. 2: *Fundamentalism and Communication: Culture, Media and the Public Sphere*, (London, New York: I.B. Tauris, 2011), 173–174.

Мы отказываемся и всегда отказывались следовать неомодернистским и неоконсервативским тенденциям Рима, которые явно проникли во время II Ватиканского собора и во время реформы, вытекающей из его решений... Эта реформа, ведь либерализма и модернизма, полным и полностью отклонена: она начинается с конца и заканчивается в начале, даже если не все ее действия формально-юридические. Следовательно, для каждого очевидно и правомерно: поскольку абсолютно невозможно принять эту реформу и подчиниться ей в том бы то ни было⁵⁴.

Такой же вид фундаментализма составляет оппозицию либеральным папам, таким как Франциск. Он даже подразумевает сомнения относительно папской власти, когда эта власть поддерживает то, что представляется фундаментализмом либеральной программой. Тип католического фундаментализма последователей Лефевра противопоставлен другому, папскому, фундаментализму, который приписывает папе высшую и безусловную власть. Эта власть выходит за рамки определенной I Ватиканского собора и рассматривается как «католический "священный текст"», который «неоспорим, священный и не нуждается в культурной адаптации, ассимиляции или интерпретации»⁵⁵. Один католический епископ назвал этот вид фундаментализма «поклонением папству»⁵⁶. Это означает, что римскому папе приписывается то, что принадлежит только Богу, как, например, в следующих стихах⁵⁷:

Rexque, Rex, totum viget,
Immotus in se regnansque
Deus ut in vobis quae regnat
Actum, omnia suscipiat⁵⁸.

⁵⁴ См. Michael Trainor, "The Quest for the 'Perfect Tile': Fundamentalism in Roman Catholicism", in Metzgerman et al., *Fundamentalism in the Modern World, Vol 2: Fundamentalism and Communication: Culture, Media and the Public Sphere*, 183.

⁵⁵ *Ibid.*, 183.

⁵⁶ См. Roger Aubert, *Le pontificat de Pie IX, 1846-1878*, (Paris: Bloud & Gay, 1952), 302.

⁵⁷ См. Hans King, *Structure of the Church*, (New York: Crossroad, 1982), 284.

⁵⁸ *Ibid.*, неслыханный стих.

Неслыханным в себе пребываете,
Дай слова людям, что направляет
Актис, омnia suscipiat.

Pater Patrum
 Mater matrum
 Lumen cordium
 Veritas cordium
 Lux in tene cordium⁷.

В этом же духе Бертолд де Тольд (1798-1879), французский епископ-либерал, представлял папу как «Воплощенное Слово в своем продолжении». А епископ Лозаннский и Женевский Гаспар Меранио (1824-1892) проповедовал «три воплощения Сына Божьего»: в утробе Девы, в сахаристине и в шаке⁸. Исторически этот вид фундаментализма, как и любой другой, возник как реакция на всё усиливавшуюся позицию модернизма и постепенное вытеснение Римской католической церкви из различных сфер общества.

Все фундаменталисты во всех религиозных традициях имеют неоспоримые авторитеты. Для католиков папа является одним из таких авторитетов, но не единственным. Существуют также икононы, которые, как считается, получают послания непосредственно от Христа или Марии⁹.

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ В ПРАВОСЛАВИИ

Культ духовных руководителей, или свифра, играет даже более важную роль в православном фундаментализме. Этот культ воплощает собой «воплощение князю» в католической церкви и библейский абсолютизм протестантских сообществ. В православной церкви нет ни того, ни другого, зато есть то, что мы называем «геронтократией». Безусловно, духовное руководство со стороны старцев часто приводит к положительным результатам. С ранних

⁷ *Отец бабам,
 Матерь даром,
 Свет сердцам,
 Истина с неб,
 Свет твоему дух.*

⁸ Cf. King, *Structure of the Church*, 284.

⁹ Cf. Michael Trainor, "The Queen for the 'Perfect Tea': Fundamentalism in Roman Catholicism", in Meertzensohn et al., *Fundamentalism in the Modern World, Vol 2: Fundamentalism and Communication: Culture, Media and the Public Sphere*, 175.

Афонских монастырей и вплоть до современного афонского монашества старцы играли и продолжают играть важную роль в оформлении верующих и церковном наставничестве. Однако, как любой церковный институт власти, *свафачески* тоже подвержено ошибкам и злоупотреблениям. Характерная для него форма злоупотребления – это так называемое *младосвафаческо*, когда неопытные и незрелые люди осуществляют духовное руководство и развивают некий вид персонального абсолютизма – «геронтократию». Они часто прозагадывают фундаментализм среди своих последователей.

То же самое применимо и к институту отцов церкви. Трудно переоценить их роль в жизни православного человека. Даже если большинство православных христиан не читает регулярно писания отцов церкви, они верят, что отцы – это самый надежный источник учения церкви. Такое отношение к отцам церкви фактически формирует характерную идентичность православных – то, посредством чего мы хотим отличать себя от остальных христиан. Однако в искаженной форме святоотеческая идентичность действует как «святоотеческий фундаментализм». Это происходит, когда православные относятся к отцам церкви как к гуру, как к абсолютным авторитетам, вне их собственного контекста, не понимая их мотивов и намерений, не признавая их ошибок и недостатков. Парадоксально то, что святоотеческий фундаментализм не уважает отцов церкви, как в любой традиции фундаментализм не уважает источники, о приверженности которым он заявляет.

Другая форма православного фундаментализма возникает на основе того, в чем православные выражают себя более всего, – на основе литургии. Эту форму православного фундаментализма можно назвать «ритуализмом». Ритуализм часто выставляется как форма популярного индивидуального благочестия и может организовываться в сектантские движения. Два самых известных православных фундаменталистских течения, основанных на обрядах, – это так называемые «староверы» и «старостильные» церкви.

«Староверы», которых правильнее называть «старообрядцы», – это течение, возникшее в семнадцатом веке вследствие литургических реформ московского патриарха Никона (1605–1681). Никон хотел приблизить русские литургические ритуалы и книги к греческим. Это спровоцировало яростное сопротивление многих членов русской церкви, включая духовенство и аристократию. Разуме-

ется, мотивация этого движения была шире, чем просто реформа того, как нужно осенять себя крестным знаменем (три пальца вместо двух) или сколько раз проанноуять Адиуфия (три раза вместо двух). Старобрядчество впитало в себя социальные протесты и послужило выражением разделения в российском обществе в те времена. Как бы то ни было, показательно то, что социальные протесты в России принимали форму борьбы за нюансы обряда. Это поставило борьбу за литургическую чистоту и следование традициям в центр этого движения и придало ему фундаменталистский характер.

Более свежий случай ритуалистского фундаментализма – это течение так называемых «старостильников», возникшее в 1920-х гг., примерно в то же время, что и протестантские фундаменталисты в США. Поводом для их появления стало то, что некоторые православные церкви приняли новоюлианский календарь. На него перешли все православные церкви, кроме персидской, русской, грузинской и сербской. В результате некоторые из них, в частности греческая и румынская церкви, столкнулись с протестными движениями, которые в итоге отделились от основной юрисдикции и создали свою собственную иерархию.

«Старостильники» и другие фундаменталисты сформировали единый фронт против модернизма. В этом их планы совпали с планами Ватикана во времена правления папы Пия X и с планами Всемирной христианской фундаменталистской ассоциации. Подобно Священническому братству святого Пия X или Американскому совету христианских церквей, они отделились от своих исходных церквей и фактически превратились в секты. Возможно, они могли бы вступить в альянс с другими фундаменталистскими церквями, выходя за рамки доктринальных различий, если бы не были против экуменизма.

Для вышеупомянутых православных фундаменталистских движений экуменизм стал символом модернизма. С их точки зрения, экуменическое движение – это явное красноречивое проявление христианского компромисса с грешным миром. Примечательно то, что для многих протестантских фундаменталистских движений экуменизм также есть компромисс с этим миром. Для всех них экуменизм стал символом отступничества от христианства. Чтобы отделить себя от православных церквей, участвующих в экуменическом движе-

нии, фундаменталистские юрисдикции стали называть себя Подлинными православными христианами (*Ἐπίσημοι Ορθόδοξοι Χριστιανοί*) или Истинно-православным церковью. Эти церкви нередко перекрещивают тех, кто переходит к ним из «окументических» православных юрисдикций, считая последние еретическими.

Обряд, календарь и вопрос иконоцизма стали маской, под которой православные фундаменталисты продвигают консервативные идеи и борются с либерализмом. Иногда они не скрывают своих идеологических предпочтений и открыто присоединяются к культурным войнам, разворачивающимся в западных церквях. Например, официальные представители Русской православной церкви неоднократно заявляли о своей оппозиции идеям либерализма и идентифицировали себя с консерватизмом. Они пользовались риторикой традиционных ценностей, привычную для американских фундаменталистов, которые воспринимают эту риторику как приглашение к альянсу с мощным союзником. Такой союз напоминает попытки создания надоминиционных альянсов на основе общих ценностей в 1930-1940-е гг.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Почему фундаментализм вреден?

Вопреки широко распространенному стереотипу, фундаменталисты любят историю. Они изучают ее, ссылаются на нее и пытаются основывать на ней свою деятельность. Однако они используют исторические данные выборочно. Они берут на вооружение только те из них, которые подтверждают их заявления. С точки зрения фундаментализма история спекулятивна. Фундаментализм выстраивает некую золотую эру, которая затем становится критерием для оценки настоящего. Он также использует рациональность как инструмент для достижения своих целей. Когда рациональные аргументы обращаются против заявлений фундаменталистов, они их отвергают. Фундаменталистская контркультура может легко превратиться в антисоциальную или даже в террористическую. Вот почему, несмотря на бездельные заслуги, фундаментализм часто несет с собой вред и злоупотребления.

Он злоупотребляет, в первую очередь, тем, что составляет его суть, – традицией. Он обращает традицию в традиционализм, православный аналог протестантского «скриптурализма». Традиционализм искажает традицию, поскольку использует ее как инструмент, подгоняя ее к идеологии. Было отмечено, что фундаментализм – это идейное движение²⁷, что ставит его в один ряд с другими идеологиями. Это превращает традицию, которую православный фундаментализм якобы защищает, в инструмент идеократии.

Несмотря на то, что фундаментализм апеллирует к богословию, он всегда преследует скрытые политические цели. Иногда эти планы выше религиозных аспектов фундаментализма. В фундаментализме всегда сильна политическая составляющая, потому зачастую происходит так, что, борясь за единство доктринальной ортодоксии, в действительности он создает новую ортодоксию. Фундаменталисты выстраивают свою собственную ортодоксию в противовес тому, что они считают ересью либерализма и модернизма. Фундаменталистская ортодоксия столь же идеологична, сколь идеологичны «ереси», которым она противопоставлена. Традиция – не центр новой ортодоксии, а инструмент борьбы за политическую программу.

Таким образом, фундаментализм значительно принижает традицию и религию. «Пытаясь защитить религию, они сокращают ее до земных размеров. В стремлении защитить религию от посягательств на нее со стороны политиков и правительств, они сводят ее до политической программы»²⁸. «Они выбирают в традиции, которую защищают, лишь те элементы, которые соответствуют их программе, и отбрасывают остальные. Они лишают религию ее полноты, чтобы направить ее мобилизующую мощь в сторону специфических, исторически случайных политических целей»²⁹.

Это ключевой момент в понимании разницы между фундаментализмом и тем, что можно назвать «нормальным» христианством. Последнее принимает традицию во всем ее многообразии, даже

²⁷ Harris, *Fundamentalism and Evangelicalism*, 36.

²⁸ E. Scott Appleby, "Fundamentalism", in Goodin et al., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 493.

²⁹ *Ibid.*, 416.

когда это противоречит установленным верованиям. «Нормальные» христиане могут пересматривать то, во что они верят на основе того, чему научились в церкви, а не кроют традицию по меркам своих досок. В некотором смысле они должны изучать историю традиции, как профессиональные историки. Не в том смысле, что им следует быть релятивистами или избежать оценок истории. Составление своего мнения по поводу исторических данных подобно склеиванию вместе фрагментов данных и созданию полной картины. Профессиональное изучение истории предполагает, что оно не должно быть ахроничным: христиане не должны проецировать свое настоящее на прошлое, им следует судить о настоящем с учетом прошлого. Когда церковь сама постигает свое прошлое, ее понимание становится шире, чем может предложить ее настоящее. Прошлое часто несопоставимо с настоящим и с действительным пониманием церкви, потому что такое понимание формируется настоящим. Следовательно, изучение прошлого – это вызов и настоящее, и общим концепциям церкви. Прошлое церкви учит христиан смирению и искренности. Никогда говоря, когда прошлое изучается церковью, а не используется как инструмент для подкрепления фундаменталистских планов, тогда эффект противоположен тому, который даст фундаментализм. Изучая историю церкви, христиане становятся добрее по отношению как к своей церкви в ее нынешнем состоянии, так и к своим близким, потому что находят в прошлом такие явления, которые хуже того, что они видят в настоящем.

Фундаментализм использует не только идеи, но и эмоции людей. «Гнев, ярость и страх»⁴⁰ – вот основные человеческие инстинкты, на которые он делает упор. Эти эмоции мобилизуют людей и провоцируют у них воинственное поведение. Воинственность, согласно Марселю, отличает фундаментализм от нефундаментализма⁴¹.

Фундаментализму также свойствен дуализм: он видит мир лишь в черном и белом. Другим идет рука об руку с паранойей, и фундаментализм часто параноидален. Как заметил Р. Скотт Эпплби, фундаменталисты склонны видеть историю как заговор, особенно

⁴⁰ Richard T. Austin, "Fundamentalism", in Turner, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, 547.

⁴¹ Marcel, *Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, 4, 102-3, 141, 164-70, 228.

как заговор либералов против традиции. Они усматривают в тенденциях секуляризации и модернизации «намеренный выбор и просчитанные стратегии, являющиеся результатом не случайных исторических событий, а давно существующего совокупного глобального заговора против религии со стороны ее секулярных противников»⁴². Парадоксально то, что заговор, который фундаменталисты считают движущей силой истории, часто практикуется самими фундаменталистами. Разрабатывать различные стратегии против оппонентов – это их излюбленная деятельность.

В отличие от них, «нормальное» христианство верит в то, что Божья воля – владыка человеческой истории и что она не может контролироваться человеческим или дьявольским заговором. Деятельность каждого человеческого индивида важна в формировании исторических процессов, которые развиваются как итог несопоставимых усилий. Картина истории, которую представляет себе «нормальное» христианство, красочна и многообразна, в отличие от той черно-белой, которую рисует себе фундаменталисты.

Протестантские фундаменталисты зачастую привержены идее миллениаризма. Они ожидают, что Христос придет, чтобы править своим народом. Аналогичный вид утопизма провозглашается и в других формах фундаментализма. Так, исламистские группы мечтают установить Халифат, или Исламское государство, основанное на нормах и принципах Корана и законе Шариата. Многие группы иудеев надеются на приход Мессии⁴³. Однако фундаменталистские утопии нередко оказываются антиутопиями, как убедительно продемонстрировал это Карл Поппер⁴⁴. Желание фундаменталистов защитить свое собственное мировоззрение приводит к тому, что они навязывают его другим с помощью принуждения и насилия⁴⁵.

Насильственная природа фундаментализма происходит от стремления его сторонников обратить свои верования в немедленное действие. Ян Лустик определил фундаментализм как «стиль политического участия, характеризующийся необычно тесными и

⁴² R. Scott Appleby, "Fundamentalism", in Goodin et al., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 406.

⁴³ См. Sarginson, *Bel's Gold*, 43.

⁴⁴ См. Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, (Princeton, NJ) Princeton University Press, 1966).

⁴⁵ См. Sarginson, *Bel's Gold*, 58.

прямыми связями между фундаменталистскими верованиями и политическим поведением с целью произвести радикальные изменения»⁶². Формы политической деятельности могут быть радикальными. Воинственность, сочетающаяся со страхом, паранойей и дуализмом, открывает двери терроризму. Так фундаменталисты иногда становятся террористами.

Проблема фундаментализма должна вызывать тревогу церкви. Вместо того чтобы позирять сто или просто проявлять по отношению к нему терпимость, церковь должна оберегать себя от него. Фундаментализм не может быть уничтожен полностью, но его можно контролировать. Павел учил, что церковь должна заботиться о том, чтобы люди выросли из фундаменталистского *ужасного инфантилизма* - в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были болот младенцами, колеблющимися и улекаящимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью всё возвращали в Того, Который есть глава Христос - (Еф 4: 13-15).

Перевод с английского Кэти Смирнова

⁶² Ian Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*. (New York, NY: Council on Foreign Relations, 1988), 5.

2.

ПРАВА
ЧЕЛОВЕКА

ЦЕРКОВЬ И МИР I^{*1}

Мы начинаем этот раздел², обращая наше внимание на поразительнейший опыт, испытанный в годы бедствий всех христиан: было довольно привычно к разуму против обожествления иррационального и крови, инстинкта хищника в человеке³, привычка к законному праву – против произвола, привычка к образованию и

¹ Глава 10 полагает Дитрих Бонхеффер, Лондон, М.: БАН, 2003, с. 353–365.

² Цифры «I» являются римскими (внизу строки от заглавия). Пунктиром от «I» до «II» – маленькое число со скобкой – находится слева сверху на листе, у третьего листа дополнительно к, видимо, символически означенному номеру в центре главы. Никакая другая рукопись по форме не проинтерпретирована в такой форме. Рукопись пишется с двойного листа, выделено водной линией «бумага для документов». Такая бумага также использовалась для выделенной рукописи «Любовь Божья и разделение мира» со с. 345 и для заметок к «Эванг.» № 9 и № 10. Обе эти заметки писались тем же тем, что рукопись «Любовь Божья...» (заметки № 9 начинаются словами «Любовь как закон жизни»), так и в наброске «О возможности слова церкви к миру» (кроме того вопрос в заметке № 9 «Существует ли для христиан особые "законы", которые не относятся к неверующим?» поднимается на с. 371 и далее), и в содвинутой последней рукописи «Эванг.» (заметки № 10 имеют надпись «Классификация законов», ср. с. 408; с последней записью в этой заметке «совещание совет» ср. с. 578).

³ В двух отчеркнутых местах этого предложения речь не идет о «разделе».

⁴ «Обожествление... и человек» означает «интерпретация на основе инстинкта хищника и...». Ср. Ф. Шенклер «Бог рождается», страница VII (в предисловии): «Важно прийти к этому, и в таком образе, чтобы осознать, глубиннейшие инстинкты нашей крови от этого далекого [значит, что должно быть возможным] настоящего будущего и мартовской политики»; 11: «человек – это зверь». Шенклер часто обращается к сочинениям Ницше. Ср. Ф. Ницше «Заратустра» III, раздел «О древних и новых таблицах», 22, *Wbde VI*, 307 [EGW VI, 1, 256]: «...таково человек является лучшим животным». (Указание на это место из Ницше: F. Nietzsche, *Wbde als Gebirgsrat Ansbach*, 397 Ansb. 146.)

гуманизму – против варварства, призыва к свободе – против насилия, терпимости и правам человека, против политизации¹ науки, искусства и так далее (все это – указания на автономию различных сфер жизни), чтобы тотчас же пробудить сознание своего рода сотоварищества² между защитниками этих ценностей, попавших под осуждение, и христианами³. Разум, образование, гуманизм, терпимость, автономия – все эти понятия, еще недавно служившие божьими догматами против церкви, против христианства⁴, против Иисуса Христа, неожиданно оказались плечом к плечу со сферой христианского. Это произошло в тот момент, когда все христианское стало вытесняться как никогда раньше, когда христианские догматы веры были выставлены в жесточайшей, бескомпромиссной и непристойной для разума, образования, гуманизма и веротерпимости форме. Да, в точной обратной пропорции к насильственному подавлению и притеснению всего христианского христианство почувствовало свое сотоварищество вышеназванным понятиям, увидело в них истинную опору. Притом было ясно, что не церковь искала себе защиту у вышеназванных понятий или направлялась к ним в со товарищи, а наоборот, эти понятия, ставшие в некотором смысле бездомными, предприняли бегство в сферу христианского, под сень христианской церкви. Никак не соответствует

¹ В начале № 123 в одной из формулировок начал редуцирован на соответствующем месте «политизирование» заменено на «унификация». Национал-социалистический режим с самого начала во всех сферах общественной жизни проводил политику унификации. Бенито Муссолини критиковал политический режим так, чтобы подчеркнуть не только доктрина, что эти вышеназванные ценности Третьего Рейха. Листок также же необычного сорта бумаги, как для листовки листовка № 123 (бумага стандартного качества и формы с двойным листом с водным знаком «бумага для документов»), изготовилась для листовки от 24.5.1942, GSVI, 379, впоследствии подобно листовке и редуцирован ярко голубыми чернилами.

² Слова «тотчас же... сотоварищество» заменили «здесь тотчас же только означение сотоварищества с христианами». Ключевое слово «сотоварищество», как и другие здесь, с. 353 и далее, важные понятия («...царя, искусство...») приводится и на с. 115, в конце редуцирован «Наследие и унаслед».

³ Слова «защитниками» [защитники «древнейших»], «христианами» заменили слова «защитниками оборону политическую и христианскую».

⁴ Вычеркнуто: «стали вдруг восприниматься как поборники», а также и христианство, как оппозиционные виды общего фронта [заменяю: «общий фронт»]. Вновь в полный рост и страстно пробужденными вопреки и осуществлением право, об отеческом праве и праве человека почувствовали себя союзниками плечом к плечу с христианством.

действительности такая интерпретация происшедшего, в которой речь шла бы только о товариществе по борьбе, то есть о сообществе цели, которое по окончании борьбы распадется. Решающим является то, что имеет место возвращение к истине: ставшие самостоятельными, сбегавшие из-под опеки дети церкви возвратились в годину опасности к своей матери⁹. Хотя во времена взаимной отчужденности их внешний вид и их язык сильно изменились, но в решающий момент мать и дети признали друг друга. Разум, право, образование, гуманизм и все им подобные понятия искали и нашли в своем источнике новый смысл и новую силу¹⁰.

Этот исток – Иисус Христос. В повести Соловьева об антихристе¹¹ в последние дни перед вторым пришествием Христовым главами предсказуемых перевалов обсуждается вопрос, что представляется для каждого из них самым важным в христианстве. Решающий ответ дает: самое важное в христианстве – это сам Иисус Христос. Тем самым утверждается, что антихристу противопоставит только одна сила –¹² власть сам Христос. Только то, что причастно Ему, способно выстоять и преодолеть. Он – средоточие и сила Библии, церкви, богословия, а так же гуманизма, разума, права, образования. Все должно возвращаться к Нему, только под Его защитой можно жить. Пожалуй, есть некое инстинктивное знание, опираясь на которое все, что не хочет подпасть под власть антихриста, в годину последних испытаний бежит ко Христу.

«Ибо кто не против нас, тот за нас» (Мк 9:40). Христос расширяет границы принадлежности в Нему шире, чем желают и делают его ученики. Здесь в конкретном случае, к которому относится это слово Иисуса, речь идет об одном человеке, который, не будучи лично учеником и последователем Иисуса, изгнал бесов его именем. Иисус запрещает ученикам чинить ему в том препятствия,

⁹ Заглавие: «Истина»; ср., напр., название книги Августа Вильсона «Возвращение из родины» (1935).

¹⁰ Ср. слово: «образование, человечность... исток и сила», 115.

¹¹ А. Д. Миллер, «Детство», 150, прим. 3, указывает на странное видение Соловьева в «Трех разговорах»: 150, прим. 3, точнее: в третьем из разговоров. Боллхоффер уже ознакомился с соловьевской повестью, когда он с осени 1933 до осени 1935 с службой зарубежным миссионером в Лондоне (сообщение Вольфганга Циммермана). Летом 1935 с кандидатом на первой кафедре ортодоксальной теологии в Фрилансвальде читал эту повесть на семинарии Боллхоффера.

¹² Слова эти не являются священными.

ведь «никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре проклясть Меня» (Мк 9:39). Там, где еще произносится имя Иисуса, – неважно, бессознательно или же признавая его объективную силу; хотя и не проявляя личного послушания Ему, занимая или смущаясь, – там само это имя создает себе пространство, в котором нет места поведению Иисуса. Там – сфера власти Христа, там не следет препятствовать, вмешиваться, но надо дать действовать имени Иисуса Христа. Опыт наших дней состоит в том, что одно только произнесенное имя Иисуса неожиданно обладает властью, в отличие, необходимом при произнесении этого имени¹², связанно с ощущением пришедшей ему силы. Там, где произносится имя Иисуса Христа, там Он является защитой и требованием. Это относится ко всем тем людям, которые в их борьбе за право, истину, человечность и свободу вновь научились произносить имя Иисуса Христа, пусть даже версительно и робко. Это имя предоставляет защиту им и тем высоким благам, за которые они стоят. Одновременно оно является требованием, обращенным к этим людям и этим благам¹³.

«Кто не со Мною, тот против Меня» (Мф 12:30)¹⁴. Эти слова произносит все тот же Иисус. И хотя, подводя к этим словам абстрактно, пытавшаяся на неразрешимое противоречие, на самом деле оба высказывания Иисуса необходимым образом связаны друг с другом. И здесь мы опять приобретаем живой опыт: когда под давлением антихристианских сил собирались маленькие общи-

¹² Ср. BMW 3 (GL), 88: «Здесь уже сколько-то стоит произности имя Иисуса Христа даже перед одним из братьев».

¹³ Ср. с. 156 (привлечение человеческого, благаго и человека, «который сам больше не оказывается назвать себя христианином»). Со с. 156 рукопись переходит на порогам светлых двойных листов на включением следующего листа до с. 359, выделенном на включением золотым листе. В исправленном варианте рукописи после с. 359 не предусматривались ссылки на Мф 12:30 рядом с Мк 9:40.

¹⁴ Мф 12:30 в статье Бонхоффера «К вопросу о церковной общности» 1936 г., BMW II, 675, также стоит рядом с Мк 9:40. Заметка № 46 иллюстрирует в общем смысле на Гиббана «кто не против нас» и «Кто не со Мною»: Мк 9:39(40) / Мф 12:30 как комментарий (1). Большой для этой заметки постулат листов календаря «19 мая» (1939 г.), Заметка № 75 на листе календаря «9 мая». Там кроме того пометками «С. Пауер основоположника евангелической церкви». В одном приложении этой книги (на с. 259) ошибочно стоит «Мф 9:40» (вместо Мк) и «Мф 12:38» (в заметке № 46 подтверждая историчность к слову 38). В. Кляйла, «Христианство и самоупреждение» (W. Klayla, *Christentum und Selbstüberwindung*), 2, в Мф 12:30 «... решение не в пользу христианства является решением против христианства».

ны исповедников веры, которые при строгой дисциплине учения и жизни отыскивали четкое решение «за» или «против» Христа. Когда втянутые в борьбу общины исповедников веры именно в нейтралитете многих христиан усматривали величайшую опасность внутреннего разложения и распада церкви, да и собственно враждебность Христу. Когда исключительность требования нового исповедания веры во Христа делала все меньше и меньше союзы исповедующих христиан¹⁶. И когда слова «кто не со Мною, тот против Меня» стали для христианской общины конкретным опытом, именно в результате концентрации на существенном она почувствовала внутреннюю свободу и широту, которую она обернула от вселенских божьих размежеваний грани. Тогда вокруг общины стали собираться люди, пришедшие издалека, люди, которых она не могла не допустить в свою общность и лишитъ своето покровительства. Так оскорбленное право, угнетенная истина, униженная человечность, изнасилованная свобода спрашивали о ней или скорее о ее Всплоте, Иисусе Христе. Тогда другое слово Иисуса стало ее живым опытом: «кто не против вас, тот за вас»¹⁷.

Оба слова необходимым образом связаны друг с другом, одно как требование исключительности, другое как требование целостности Иисуса Христа. Чем исключительней, тем свободней. Изолированное требование исключительности ведет к фанатизму и сектанству¹⁷, изолированное же требование целостности ведет

¹⁶ Бонhoeффер описывает опыт в церковной борьбе, которую вел прежде всего те общины, которые в соответствии с традиционными правилами, закрепленными за ними решением Далемского синода исповедующих общин в октябре 1524, отказались подчиниться папскому режиму. Их остро критиковали католики церкви, имеющие преимущественно или полностью католическую ориентацию, которые отказывались от них во время обострения их конфликтов с папским режимом.

¹⁷ Мк 9:40.

¹⁸ Как «фанатизм» (в смысле отграничения от всего не установленного «едины» определенными церковноисповедательскими) было ошибочно воспринято собственное высказывание Бонhoeффера в статье «К вопросу о церковной общности», 1936 г., BfW 14, 676: «Как совершенно отделяется от Иисусоидической церкви в Перлам, тот отрывается от статьи». Сопоставить в ушах («отсутствующий», «отлучающийся» не по чужим различиям) жизни в группах вместе Бернхоффа = круг лиц, которые в двадцатые годы в первый раз собирались вместе в пещере Бернхоффа (Ноймар). К ним принадлежали семья фон Вольфмайер. В ноябре 1902 г. Бонhoeффер добивался знакомства с Марией фон Вольфмайер, см. 27.11.1942 г., BfW 16, 176.

и общерочно и самопростоуменно церемь. Чем исключительнее мы осознавали и исповедовали Христа как нашего Господа, тем больше раскрывалась нам широта сферы его господства¹⁹.

Теперь это не метафизическое умозрение²⁰, не теологическое «логосе сперматическое»²¹, но переживание несправедности, организованной дая, человеконенавистничества и насилия. Это гонения на право, истину, человечность, свободу вследствие чего люди, которым были дороги эти блага, были влекомы под защиту Иисуса Христа и тем самым приняты его требования, а благодаря этому община Иисуса Христа основала широту ее ответственности. Не сподобивое, постоянное проявление силы имени Христового, что характеризует Средневековье, но и не попытка оправдать перед миром, возпеть, приукрасить имя Иисуса Христа через его сочетание с²² человеческими мыслями и благами, как делали апологеты²³ первых христианских столетий. Нет, это пробудившееся в страдающих и да-

¹⁹ Ср. К. Барр «Церковная догматика» II/2, 672: «Вода Божья исподается во все времена и все церемь... потому что Иисус... фактически является Господом всего мира. Он имеет своих служителей и так, что его имя еще не или уже не признается и не предлагается. Это церемь должна быть признана и предложена Божь». - Здесь указывается на изменение на с. 357 текста.

²⁰ Запрещено «заключается между правом, истиной, человечностью и все такие блага, и Иисус Христос слова раскрывает». Запрещенный в рукописи посыл с. 356 черновым выделением: «Форме какое-то метафизическое предложение о космогоническом значении Христа». Е. Бульфин и «Вангелии от Иоанна», 21, прим. 4, указывает на Ин 13-4 (отношение логоса к миру) указывает, что в Кол 1:16, посылком, присутствует «теоретическая мысль»: «индивидуальный как единство «всего есть Божий «вс»» («представленный как единство, как личность мир есть Сам Божий»).

²¹ Греч. «сознательный разум» (от греч. «всера» «слова» и «всера» «слово, разум»). В. Барт в «Краткое Христология», 302, формулирует положение «логос-слова». О посылке этого выражения в Аналогии Вустия см. А. Парина «Учебнике истории догматов I», 385 прим. Согласно Вустия каждому человеку дарованный разум той «всера»-Всера Мира («часть всеобщего Божественного разума») должен делать его свободным в том, чтобы развиваться в мире ради всеобщего Блага» («Аналогия II, 13).

²² Запрещено «индивидуальное».

²³ Аналогия (греч.) = (философия) защита христианства в древней церемь, например Вустия, о котором говорит А. Парина в «Учебнике по истории догматов I», «Четвертой главе Церковное христианство и философия. Аналогия», 382: «Как простой христианский истуканец он [Вустия] за возмездием и предостережением христиан». 381: По мнению Вустия «руководит Христос сего космогонического разума Божья».

рованное распознание истока²³. Это намаянется при преследованиях бегство ко Христу, при котором сегодня устанавливается²⁴ связь церкви и мира. Не Христос должен оправдываться перед миром посредством признания благ права, истины, свободы, а эти блага стали испытывать потребность в оправдании, и их оправдание – единственно Иисус Христос. Не «христианская культура» должна сделать приемлемым²⁵ для мира имя Иисуса Христа, а распятый Христос стал прибежищем, оправданием, защитой и требованием для претерпевающих страдания высших благ и их поборников. Это преследуемый и страдающий Христос, являемый в своей общине, у которого ищут прибежище право, истина, человечность и свобода. Это не имеющий где предложить голову в мире, изгнанный из мира Христос в асках и на кресте, под чью защиту прибегают, и лишь так мир открывает широту его власти. Крест Христов делает оба слова истинными: «кто не со Мною, тот против Меня» и «кто не против нас, тот за нас»²⁶.

«Блаженны гонимые за правду, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:10). Речь здесь идет не о Божьем правосудии, следовательно, не о преследовании из-за Иисуса Христа, а провозглашается как блаженны те, кого преследуют²⁷ из-за справедливых – давайте еще

²³ Слово «распознавание истока» означает «тайна».

²⁴ Слово «... устанавливается» должно на полях строиться. Здесь совпадают ключевые слова «Церковь и мир», которые стали ключевым руковоком на с. 353.

²⁵ Слово «должна сделать приемлемым» означает «делает еще приемлемым». О «французской культуре» ср., например, замечание Г. Роттера «Сильное государство и утопия», 128, что в Германии XIX столетия для национально-либерального барьера «культура» как конечный продукт длительного духовно-исторического развития выступила на место религии. То, что культура христианства оформилась, утвердилась даже доминируя от христианства людьми. См. в разделе «Экзистенциальная проблема и культура» в лекции Вольфганга «Систематическое богословие XX столетия» (по материалам сессии) 1951/52 гг., BMM 11, 191: «Существенной функцией христианства является заключение духовного достоинства человека и свободы».

²⁶ Мф 12:30 и Мк 9:40. Оба предложения предложения (каждая со слов «кто не имеет со мной где предложить голову в мире») должны на полях руковоком.

²⁷ Ср. толкование на Мф 5:10 в BMM 4 (N), 108. Это была широко распространённая церковная установка, являясь решающей для дальнейшего существования Церкви, связанной много ориентированная на справедливость и общность, а потому мало способная отклонять элементы нехристианского мировоззрения при коммунистическом режиме, чьи идеологии рассматривались как выходящие за пределы церковной компетенции. Ср. «Слово о двух царствах», с. 32.

добавим: истинных, благих, человеческих – вещей (ср. 1 Петр 3:14 и 2:20). Любая болезненность тех христиан, которые уклонились от страданий *из-за* справедливых, благих, истинных вещей, потому что христиане *любят* могут по совести страдать только ради открытого исповедания Христа, т.е.²⁸ черствость, которая подозрительно относится и отмежевывается от воцарившихся страданий *из-за* справедливых вещей, которой заповеди блаженства однозначно объявляется Иисусом Христом несправедливой. Иисус считает своими тех, кто страдает *из-за* справедливых вещей. Он принимает их под свою заботу, включает их в сферу своей ответственности, в свои требования. Так влеком к Христу гонимый *из-за* справедливых вещей. Так происходит, что гонимый в годину страданий и ответственности – возможно, впервые в своей жизни, не познавая себя и ридясь себе, но чувствуя внутреннюю необходимость – являясь ко Христу и исповедует себя христианином, потому что только в этот момент он осознает свою причастность ко Христу. И это не конструкция, а опыт, который мы обрели²⁹, в котором отчетливо проявилась сила Иисуса Христа во всех сферах жизни, в которых доселе она оставалась сокрытой.

В надежные времена, когда правит закон и нарушитель закона обречен на ослеп и падение, с помощью образов мытаря и блудницы Евангелие Иисуса Христа четко говорит людям: «мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф 21:31). В метаниих приведших времен, когда беззаконие и злоба символично торжествуют, Евангелие в первую очередь свидетельствует о фигурах праведных, истинных, человеческих, которых немого осталось. В другие времена было иначе, тогда дурные стремились ко Христу, а благие пребывали вдали от Него. Теперь мы видим, что благие обретают Христа, а дурные закоснели против Него. В другие времена можно было проповедовать³⁰, прежде чем ты не стал грешником, как этот мытарь и эта блудница, тебе не распознать Христа и не найти Его. Теперь нам скорее следовало бы сказать: прежде чем ты не стал справедливым, как страдающие и борющиеся³¹ за

²⁸ Дословно, вычеркнуто «христианским».

²⁹ Этот опыт был приобретен во время разбирательства на национально-социальном съезде в г.д.

³⁰ Вычеркнуто «как и дурные, лишь гуд».

³¹ Здесь намек на участие в дележном сотрудничестве нацистскому режиму, но в последнюю очередь, и на атаку на коммунизм.

право, истину, человечность, тебе не распознать Христа и не найти Его. Это – два парадоксальных, невозможных одновременно высказывания. Но они характеризуют ситуацию. Христос принадлежит и дурным и благим. Он принадлежит обоим лишь как грешникам. Это значит, что Он призывает вернуться к истоку тех, кто в их дурном и в их благом отпал от истока, чтобы они более были не дурными и благими, а оправданными и освященными грешниками. Но прежде чем мы озвучим последнюю мысль, в которой дурное и благое сдвинуто перед Христом и в которой перед лицом Христа сливаются различия всех времен, мы не можем избежать вопроса, заданного нам нашим собственным опытом и временем, а именно: что означает, что благое находит Христа. Другими словами каково отношение Иисуса Христа к благим и благому?²²

Церковь, опираясь на Писание, постоянно размышляла над отношением Иисуса Христа к дурным людям и к злу. В протестантских церквях этот вопрос стал доминирующим. Он затрагивает главный нерв Реформации, озвучивая свательское слово в повозветной публичности и полноте. Напротив, вопрос об отношении благого к Христу остался приметательным образом незамеченным. Благим здесь был или фарисей и лицемер, который должен был быть убежден в своей злобе, или отратившийся от своего ала и обратившийся к Христу, а теперь направленный Им на добрые дела. Соответственно этому благо было или *frömbilífan viðmál*²³ изгнанных, или плодом Святого Духа. Конечно, вопрос об отношении Иисуса Христа к благому тем самым никак не исчерпывается. Но не пренебрегая этим вопросом из Евангелий навлекали призыв к обращению и утешение для грешников, таких как пьяницы, прелюбодее и развратники всякого рода. В отношении благих людей Евангелие

²² Вычеркнуто, новый абзац: «На своем деле ситуация такова, что отношение Иисуса Христа к дурным и злему известно [вычеркнуто: «и познано»]. Это вычеркнутое означает: «Каждому, кто знает только с Евангелием [вычеркнуто: «кто находит этот вопрос страшным и неожиданным, тот, вероятно, еще не знает, что»].»

²³ «Важнейшая черта» (лат.). Так переводит Г. Риттера «Сильные государства и учения» (G. Ritter, *Machtstaat und Lehre*), 117, прим. 14 (в с. 19) протестантское блаженство Августину обозначил «двумерных добродетелей: честность и стремление к свободе, сделанных Рим великим». (H. Marbach (J. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*), *Этика святого Августина III*, 256 с., на немецком языке выразил «*frömbilífan viðmál*» у Августина. Указание: Дарс Шульц).

утрачивало свою силу. Об обращении благого²⁶ ко Христу мало что говорилось²⁷.

1) Одна из главных заслуг Авольфа Шаттера²⁸, независимо от предполагаемого им решения, в том, что он постоянно поднимал этот вопрос. Но он остался непонятым, да и не могло быть иначе²⁹.

Раз уж мы сегодня вынуждены по-новому ставить и продумывать именно этот вопрос, то прежде мы должны сказать, что здесь мы намерены сначала осмыслить понятие благого в самых общих чертах, т. е. просто в его противоположности порочному, беззаконному, несправедливому, в его противоположности бесстыдному нарушению нравственного закона во всех его деталях. Библейскими словами: добро в его противоположности мытарю и блуднице, причем сфера добра содержит различные градации, от чисто внешнего соблюдения порядка до внутренней проверки себя и формирования характера, до личного самопожертвования ради высших человеческих ценностей. В справедливом возмущении против бюргерской удовлетворенности³⁰, для которой благо представляется предварительной ступенью к христианскому, причем восхождение от благого к христианскому должно происходить более или менее без слов³¹, – в протесте против удобного и нраве-

²⁶ Ср. в законе № 29 «Христе и благо (благо)» – греческ. «обращение» – благо ко Христу, 2 Тим 1:13 и 1 Тим 1:13.

²⁷ Вычеркнуто: «и интерпретацию». А. Шаттер «Философия», 15, пром. 2 Христос «принес прожить во справедливом» (Мф 5:13). Фарисейская справедливость была сплоским греческой добродетели и идеального закона. Поэтому для учителей добродетели оставалась задачей и камнем преткновения, потому Иисус требовал наказания от справедливых.

²⁸ Предложение о Шаттере, вышедшее как часть продолжения текста, должно выделено и обозначено как приложение. В результате и там следует еще один вычеркнутый абзац: «Раз уж мы сегодня вынуждены по-новому переосмыслить именно этот вопрос, то мы должны отнестись друг к другу образом равным – с одной интерпретацией: «оформить, понимая бюргерского-блага как предварительной ступени христианства, при котором дальнейший шаг [вычеркнуто] «переходом» от благого к христианству происходит более или менее без слов», «оформить, от идеализации всего библейского». Ср. с. 133: «...библейские "моральные образы"».

²⁹ Слово «в справедливом возмущении» вычеркнуто: «в чистом возмущении». Также в 30.6.1944 г., WEX 574, находится формулировка «граждански-удовлетворенного» существования».

³⁰ Ср. 2007 4 (N), 87-88, и призыве Иисуса следовать за Ним – уже происходит слово. См. на с. 227 сл., где (вместо «интерпретацией») сначала было «формулировка: «бюргерский Христос».

ния Евангелия нам в течение XIX столетия от случая к случаю, а потом за последние 20 лет с особой силой, нам страстно внушали опасную фальсификацию Евангелия, его толкование в превратном смысле. На место оправдания благого заступило оправдание злого, вместо идеализации бюргерского смирились с идеализацией антигражданского, противного порядку, хаотического, анархического, катастрофического. Божественно прощающая любовь Иисуса к великой блуднице, к прелюбодейке, к мытарю⁶⁰ была искажена до – психологически или политически мотивированного – христианского одобрения антигражданских «маргинальных способов существования»⁶¹ проститутки и пименика Родины.

Из Евангелия грешников, о силе которого шла речь, непреднамеренно получилось потворствовавшие греху. Благо – в его гражданском смысле – угодило под град насмешек⁶².

⁶⁰ Ср. Лк 7:36-50 (дровщик); Мк 8:2-11 (прелюбодейка); Лк 18:2-10 (мытарь).

⁶¹ Это выражение находится в заметке №20, Готтлоб Гардинг – см. там же с. 150, прим. 15 (В Гардинг, «Религиозные образы», 48) – использует при описании «концепции "великого грешника" Достоевского» выражение: «только маргинальные формы».

⁶² Ср. А. фон Мартов, «Религия в жизни и размышлениях Якоба Берксардта», 217: Сопоставив взгляды Берксардта и Карлота Ланге увидел на трон «идеи-ство». «Эта идея от христианского является для Берксардта, как и для Ницше, главной характеристикой чертой так же всего развития культуры Нового времени (от Ланге... до Эйнса)». Ср. в телесном фрагменте романа Бониферра 1943 г., 587-7, 102 Франц видел «только лишь потопленные фигуры рабочих на "Жерминале" Эйнса (франц вышел в свет в 1880 г.)». Ср. также в телесном фрагменте драмы образ Виррика, который подобно своему герою и «Давидом сельского священника» Жюль Вердана вырос среди матерос и делов (там же, 58) и чье название и «тоже» (54) напоминает драму «Человек-Маста» политически мотивированного Эрнста Толлера. О последнем Бониферр писал в США в 1931 г., 587-10, 308: «The decay of bourgeois society and ideals and the growth of a proletarian society is his [Толлера] theme. ... Tollet will hold his place as a poet of the Proletariat» (там же). Развитие буржуазного общества и идеолог, а там же рост пролетарского общества является его [Толлера] темой... [Несколько из многочисленных литературных достоинств] Толлер делает жизнь идеала поэта пролетариата». Толлер создал свои действующие на любую театральную аудиторию, которые возбуждают большой интерес в различные годы, во время своего творческого заключения в тюрьме в 1915-1924 гг. – Под текстом по драме рукописи стоит: «развитие». Также на иллюминированной странице рукописи большое черное черепице пятно. Заметка №20, там находится предпринятый форматирован и с. 304, подражает поэтике рукописи «Последние и предпоследние вещи» (там стоит «благо праведников Христа как своему источнику», см. прим. с. 154) также упоминается «исторический слог» с. 155

(сл.), но не в рукописи «Черном и ядре»: «доказательство», ср. с. 132-133 и 153). Она заканчивается словом: «Вам же грешники всегда в общем контексте с нравственным состоянием добрых. Непутунство это так: коронный брата тоже смотрит перед Богом, но парочкой существует только на Его милости». Такая форма, как для письма №29, а именно тонкой латинской бумагой, использованная для подготовительных заметок к наброску «О возможности слова черном и ядре» и для самого этого наброска. В заключительной здесь главе об «относительно» (в «средневековом») близком к тому же слову Кольеффера с теми, кто, не считая себя христианами, участвовал в сопротивлении и покаянии своего дикого из нравственно, гуманности, свободы, терпимости и права человека.

Вселенский патриарх Варфоломей

ПРАВОСЛАВИЕ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА[†]

Права человека заслуженно считаются одним из величайших политических достижений в истории человечества, решительным шагом на пути к свободному, справедливому и гуманному миру.

После ряда политических, социальных, экономических и религиозных кризисов на Западе права человека вышли во второй половине XVIII столетия на авансцену мирового процесса вместе с американской и французской революцией. Начиная с их классических деклараций (1776 и 1789 гг.), права человека более или менее отчетливо стояли в центре политических событий. Они стали динамической действительностью, которая могла ответить на великие вызовы, связанные с современными условиями жизни. Они – как правый инструмент политико-правового гуманизма, как нить Ариадны в темном лабиринте времени. Собственно, эпоха универсальных прав человека начинается с их Всеобщей декларации ООН 10 декабря 1948 г. Всеобщая декларация прав человека – подлинно гуманистический манифест после величайшей катастрофы в истории человечества в связи со Второй мировой войной. Права человека провозглашаются «в качестве задачи, к выполнению которой должны стремиться все народы и государства»[‡].

[†] Речь в Фонде им. Конрада Аденауэра в Берлине 1 июня 2017 года.

[‡] United Nations, *Universal Declaration of Human Rights (General Assembly Resolution 217A)*, New York: United Nations, 1948. На рус. яз.: *Всеобщая декларация прав человека. Документ резолюции 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года*, URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.htm. См. «Проект Декл.» URL: <http://www.unhcr.ru/documentation/russian/declaration/rukonvdeclprojvchubolska.html>.

В наши дни террористических атак, глобального экономического кризиса и безальтернативности плюрализма, который не просто связан с мультикультурализмом, а с постоянно уменьшающейся степенью общественного согласия в отношении ценностей и целей, брака и семьи, аборт и аборты, воспитания и образования, добра и зла и т. д. Это автоматически влечет за собой затруднение в совместной ценностной ориентации. Права человека предлагают себя в качестве инструмента для решения многих проблем и для преодоления общемирового кризиса свободы. Последствия современной культуры и раски - «техноволизма» (Н. Постман) требуют в глобальном масштабе новых ответов, которые более не могут базироваться на прежних традиционных этических принципах. Для таких ответов и предлагают себя как опору права человека. Вы помните, наверное, что Юрген Хабермас во время своего посещения Китая в самом начале третьего тысячелетия предложил права человека и как решение политико-социальных проблем в этой огромной стране². Хабермас Баффельд по праву констатировал: «Последствия современности все больше проявляются сегодня в глобальном масштабе. Это касается также кризисов и расколов современной цивилизации, которые уже невозможно преодолеть с опорой на традиционные формы этики, соответственно, на традиционные политико-правовые институты... Найденный сначала на Западе ответ в контексте прав человека на кризис современности, кажется, стал сегодня неизбежен вследствие аналогичного опыта несправедливости и кризиса во многих регионах мира»³.

В памяти народов и индивидуумов права человека безоговорочно являются символом борьбы за человеческое достоинство, за свободу и справедливость. Они – наша надежда на лучшее будущее для человечества. Люди знают, что свобода и мирное сосуществование не являются само собой понятным результатом экономического развития, повышения стандарта жизни и прогресса в науке и технике.

² "Das geht ins Eingemachte", Jürgen Habermas über die neue, weithine Studienregeneration und die Augen der Kommunistischen Partei vor dem Reichthema Menschenrechte", *Der Spiegel*, 30 April, 2001, S. 148-149.

³ H. Bauffeldt, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen einer weltweiten Freiheitsethik, Wissenschaftliche Buchverlag*, Darmstadt, 1998, S. 38.

I

С момента своего появления права человека столкнулись с сопротивлением христианских церквей. «Вряд ли есть такое развитие современного духа, которое бы не натолкнулось поначалу на сопротивление церквей и богословия»¹, – говорит Юрген Мольман. Для церквей и богословия права человека были «выражением беспасительного самоповелевания человека»², даже отпадением от христианства.

Много воды должно было утекь и много времени потеряно в связи с раздувавшейся краудебностью и клеветными обвинениями. Только после катастрофических последствий и неопровержимой бесчеловечности двадцатого столетия западные церкви признали гуманистическое целеполагание прав человека. Сегодня права человека составляют ядро церковного свидетельства в мире, как утверждал и Конрад Хилберт: «Нет никакого сомнения: нынешняя Католическая церковь видит в соблюдении и осуществлении прав человека центральную задачу своей собственной деятельности. Эта констатация относится также к евангельским церквям и великим лютеранским союзам, таким как Всемирный совет церквей и Всемирная лютеранская федерация»³.

В наши дни права человека снова конфронтируют с религией, на сей раз с нехристианскими религиями. Несомненно, встреча этих религий с правами человека – вопрос не из легких. Права человека не относятся к традиционному достоинству религий, хотя от них исходят мощные импульсы к обоснованию и защите достоинства человека. Уже было сказано, что права человека являются величайшим вызовом и сложнейшей проблемой, с которой и по сей день приходится polemизировать религиям, хотя религии и движения за права человека все же связывают между собой общая забота о достоинстве человека, несмотря на различия в обосновании этого достоинства.

¹ J. Moltmann, *Was ist heute Theologie?*, Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, 1998, S. 15.

² W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Gewalttaten christliche Botschaft*, Chr. Kaiser Verlag, Gutersloh, 1996, S. 475.

³ K. Hilbert, «Die Menschenschöpfung in Theologie und Kirche», in: M. Durr, H. J. Mürk (Hrsg.), *Theologie und Menschenwürde*, Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2008, S. 68.

Взаимными аргументами нехристианских религий против прав человека являются следующие:

1. Права человека появились в Западной Европе и Северной Америке. Следовательно, они – западное культурное достояние и связаны с основными предположениями западной политической культуры. Утверждаемая за ними универсальная значимость – это новая форма западных гегемонистских устремлений, культурный империализм Запада. Западу бросаются упреки в лицемерии и лицемерие при использовании прав человека. Они политизируются и ими постоянно злоупотребляют в государственных интересах.

2. Права человека несут на себе печать христианства, даже если они обращались против церквей, и церкви поначалу отвергали их. Эти права человека – уточненная форма христианского миссионерства, тронический конь христианского мира.

3. Права человека – выражение индивидуалистического образа человека, который каракает антропологические основания культур, сконцентрированных на обществе, и представляет для этих культур чуждонциную провокацию и выражение неуважения. На их взгляд права человека создали во всем мире проблем больше, чем решили.

4. Права человека воплощают собой секуляризм и антропоцентризм, несовместимые с теоцентричной и космоцентричной неападнских культур. Также подчеркивается, что движения за права человека были и доселе остаются союзниками атеизма.

Что мы хотим сказать здесь по этому поводу? На пути к правам человека многое зависит от позиций религий по отношению к ним. Здесь невозможно найти решение без диалога религий с правами человека. Он же в свою очередь опирается на межрелигиозный диалог. Диалог также и здесь является средством преодоления недоверия и культивированием открытости и сотрудничества.

II

Вызов «прав человека» затрагивает и Православную церковь. Позиция четырнадцати Православных автокефальных церквей по отношению к правам человека не однозначна. К сожалению, в православном мире существуют круги и лица, рассматривающие

современные права как опасность для нашей православной идентичности. Они считают права человека в общем и целом «фундаментальным современностью», а разговор по поводу прав человека кажется им «импортированным дискурсом». Однако эти лица и критику поступают несправедливо как по отношению к правам человека, так и по отношению к православию. Ибо тем самым ставится препоны всякой возможности, чтобы Православная церковь и богословие приносили позитивный вклад в тему «прав человека». Это своего рода самоизоляция и маргинализация. Тем самым поддерживаются расхожие клише о православном мире и его критике снабжаются доволнительными аргументами, настаивающими на идентификации православия с бесплодным традиционализмом, воспринимаемыми его как чуждую Западу религиозную культуру и комбинацию широк утрек в ортодоксии. Так оценки православия, как у Самюэля Хантингтона, легко находят себе слушателей. Он говорил: «Европа заканчивается там, где заканчивается западное христианство и начинаются ислам и православие»⁷.

Позиция Православных церквей по отношению к современности и правам человека должна базироваться на богословских критериях. Мне трудно понять, как современный православный богослов может считать, что его отношение к современности может быть только отрицательным.

Конечно, трудности Православных церквей с правами человека первично не богословской природы, скорее, они возникают на исторических контекстах, на негативного опыта новых веений. Мы считаем эти трудности преодолимыми, тем более что основные принципы Просвещения, свободы и разума не чужды православной антропологии. «Нет ничего священные личности»⁸.

Основное понятие православной антропологии при встрече с правами человека – это понятие личности, укоренившегося в патристической традиции и выражающееся творчестве человека по образу и подобию Божьему (Быт 1:26). Бытие личностью дает человеку высшее достоинство, неотъемлемое от него.

⁷ S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London / New York: Touchstone Books, 1997, p. 158. См. на рус. яз. С. Хантингтон, *Столкновение цивилизаций*, М.: АСТ, 2003.

⁸ J. Barthes, *Das Recht der Person*, Akademie von Athen, Athen, 1987, 568 (gr).

Когда православное богословие говорит о теозисе, об обоженности человека и определяет человека как «*δύο φύσιν*», «обожаемое существо»⁹, оно подтверждает за ним эту высшую ценность и называет его истинное человечество посредством благодати Божьей в общности церкви. Ничто не может здесь оправдать превращение человека всего лишь в средство. Это основополагающий вклад христианства в историю гуманизма.

Для православного христианства бытие личности означает *се-бытие*, бытие в общности с другими личностями. «Одна личность – вовсе не личность»¹⁰, – сказал митрополит Пергамский Иоанн Зингулис. Тем самым православная антропология оказывает сопротивление индивидуалистическому видению и самодеятельной замкнутости на «моих правах», коих которых развернется пропасть между людьми. Окружное послание Святого и великого собора Православной церкви подчеркнуто обращает внимание на эту истину:

Подход Православной Церкви к правам человека является главным образом следствием ее видения личных прав в индивидуализме и преемственности. Такое отношение действует в ущерб общественной координации свободы, ведет к произвольному превращению прав в индивидуалистические привилегии и снижает ответственность свободы с индивидуализма привилегии как «универсальной ценности», подавляющей основы социальной справедливости, семьи, религии, патриархата и угрожающей основополагающим христианским ценностям (326)¹¹.

Кроме того, в «Послании» собора справедливо подчеркивается, что православный идеал уважения прав человека превышает горизонт стабилизированных прав человека, и что любовь превышает всего (1 Кор 13:13), как открыл нам Христос и как живут все верующие, следующие за ним. Для православного богословия «высшим этосом» является жертвенная любовь, то есть добровольный отказ от своего собственного индивидуального права во имя ближнего (810).

Это никоим образом не означает обесценивание прав человека и отказ от их претворения в жизнь. Наоборот! У верующего есть

⁹ J. Zizioulas, *Das Reich der Person*, Akademie von Athen, Athen, 1997, 509 (gr), p. 501.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Окружное послание Святого и Великого собора Православной Церкви, URL: <http://info.patriarc.info.ru/index.php?lang=2&id=68556>.

дополнительными мотивация вступаться за права ближних. Если верят в высшую ценность христианской свободы, то это отнюдь не означает, что обеспечивают внешнюю свободу:

Православие обладает глубоким чувством социального содержания и свободы. Георгий Флоровский говорит: «Восточной Церкви и теперь, как в течение веков, свойствен мощная социальная инстинкт, несмотря на все исторические трудности и препятствия»¹². Отсюда обостренное восприятие православными не только индивидуалистического суждения прав человека, но и угрозы для человеческой индивидуальности, сущностью относящейся к личности, в социальных, экономических, политических и технологических сверхструктурах, как и в общественном радикализме некоторых культур. Великая хартия православного христианства – это культура личности.

III

Культура личности является также основополагающим вкладом православия в европейскую идентичность. Европа для нас – не нечто «задуманное», а видение и впечатляющая версия конкретного «прогресса в осознании свободы». От этой свободы нельзя мысленно отделить равенство и братство, что нашло свое отражение и в первой статье «Всеобщей декларации прав человека»: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства».

«Духовенческая хартия», подписанная Конференцией европейских церквей – а значит и Православными церквями – и Советом Конференцией католических епископов Европы, гласит: «Поскольку мы ценим личность и достоинство каждого человека как образа Божьего, мы выступаем за абсолютно равную ценность всех людей. ... Мы будем вместе вносить наш вклад в достойное оказание помощи иммигрантам, беженцам и внутренним убежальцам в Европе» (88).

¹² Г. Флоровский, «Социальная проблема в Восточной Православной Церкви», и Г.В. Флоровский, Христианство и демократия. Наблюдения о судьбе во восточном и философия, СПб., 2006, с. 368.

Достоинство человека, нормативная основа прав человека, содержит измерение равенства всех людей и неотъемлемость фундаментальных прав человека. Поэтому понятие «достоинство человека» во всех документах по правам человека применяется только в единственном числе¹⁷.

Европейский дух прав человека предельно ясно охарактеризован доктором Хансом-Вертгом Пёттерингом, сказавшим: «Мы предали бы наши ценности, если бы нашими средствами для удерживания беженцев подальше от Европейского Совета были колючая проволока, слезоточивый газ, водометы и полицейские собаки»¹⁸.

Европейская идея не может ограничиваться производственными целями, уставками или другими прагматично-технократическими ориентирами. У нее есть также духовный, гуманистический и культурный аспекты. Ханс Кинг в свою очередь говорил об «этической фундаментальной Европе»¹⁹.

Для нас самих имеет фундаментальное значение, что европейский дух вместе со свободой как правом человека подпитывается из тех глубин христианской свободы, свободы по вере, проявляющейся как самоотверженная любовь. Она может мобилизовать в человеке беспредельные силы солидарности и побудить его на борьбу против несправедливости и за более человечный мир.

IV

На основании этого мы хотели бы зафиксировать по поводу отношения православия к прав человека следующее:

1. Встреча Православной церкви с правами человека происходит в широких рамках их полемики с современностью. Православное христианство должно окончательно преодолеть оборонительную позицию по отношению к Просвещению. Дух Просвещения

¹⁷ Ср. H. Bielefeld, "Was sind Menschenrechte?", in: *Una Sancta*, 82 (2007), Heft 2, pp. 170-175.

¹⁸ Dr. Hans-Gert Pöttering, *Befehl – und Auftrag Gottesdienst zum Abschluss der islamischen Friedesabhandlung*, Bonn/Schweig, 16. November 2016, Santa Agustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2016, S. 7.

¹⁹ См. H. King, *Hilfslos für Hilfspolizist und Währungsdiät*, München/Zürich: Piper, 1997, S. 189-194.

не представляет собой никакой опасности для нашей идентичности. Как полное отклонение, так и полное одобрение не являются правильной позицией в отношении современности. Требуется дифференцированная позиция. С другой стороны, недопустимо путать подлинный дух Просвещения с его искажениями. Также нельзя игнорировать отрицательные стороны и безысходность современности. Кардинал Вальтер Каспер метко замечает: «Величие современной идеи свободы несомненно». Права человека, терпимость, равенство перед законом, свобода науки и искусства, правовое государство остаются достижениями, которые продолжают развивать христианские принципы. «Но наличие также бедность и глубокая внутренняя двойственность концепции современной свободы. Никогда это не было более заметно, чем сегодня»¹⁶.

2. Выискиваемая задача встречи православного богословия с современностью требует знания нынешних политических, социальных и экономических условий. Без изучения современной культуры невозможно искажения. Одним из таких искажений является тенденция принимать негативные намерения современности за ее сущность. Христос Янинас, как известно, охарактеризовал православную культуру и новые веяния «несовпадающими», то есть «противоположными» культурами¹⁷. Он даже сказал, что «импорт из Запада» в православный мир ведет «к своего рода культурной шизофрении»¹⁸.

3. Одно для нас вполне несомненно: тот факт, что неизбежно натянутые отношения между современной и христианской антропологией могут вести к дихотомии, никак не означает, что эти антропологии являются несовместимыми величинами, что диалог между ними невозможен и бесплоден. Первоначально бесплодная коллизия христианства и современности на Западе ни в коем случае не должна повториться при встрече современности с Православной церковью.

4. Подчеркивание социального измерения свободы, социальных и общественных прав у православных не освобождает нас от

¹⁶ Cf. W. Kasper, "L'Église et les problèmes modernes de la liberté", *Anna*, XLIX (2004), N° 2, p. 115.

¹⁷ Cf. Yvanakos, *De l'indivisibilité du Peuple*, Athènes: Doinos Verlag, 1998, p. 134.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 136-137.

людям серьезно воспринимать индивидуальные права. Мы настаиваем на следующем одно дело – защита индивидуума, и совершенно другое – индивидуалистическое сужение прав человека. Ошибочна оценка сущности прав человека, если они квалифицируются по существу как индивидуалистические. Истина в том, что индивидуальные права изначально указывают на социальное измерение свободы. Социальные права человека однозначно подразумевают защиту свободы индивидуума. Также и аспект братства или солидарности изначально принадлежит правам человека. Это приобрело новую актуальность в разговоре о так называемом «третьем поколении» прав человека.

5. Православие часто упрекают в этноцентрических тенденциях. Здесь следовало бы подходить дифференцированнее, так как несправильное развитие в одной Православной церкви не оправдывает слишком общее отрицательное суждение обо всем православии. Наш тезис – православное христианство по своей сути не этноцентрично. Правда, что из-за участия церкви в освободительной борьбе православных народов и из-за ее вклада в формирование и сохранение их идентичности, у этих народов сложились особые тесные отношения между церковью, народом и государством. Это может казаться источником национализма.

6. По этому поводу следует отметить, что Православная церковь в свою очередь характеризует и осуждает этноцентризм как несовместимый с аутентичными традициями православия. Если национализм повдается в православном контексте, то у него другое источник, чем православная вера. Встреча с современностью и с культурой прав человека является для Православной церкви удобным случаем ответить ее национальные, универсальные ценности.

7. Также Православная церковь и богословие должны окончательно признать, что права человека являются достижением современности, и что они имеют секулярный характер. Но это никоим образом не означает, что допустимо отрицать вклад христианских принципов и движений в их возникновение. Потому что восприятие абсолютной ценности человека – это не открытие современности. Обязательство уважения достоинства человека не является чисто человеческим притязанием, оно проистекает из середины христианского Евангелия любви. В контексте христианства этические императивы суть заповеди Божьи, чем до-

стигается их эмоциональная выразительность и дополнительная весомость.

8. Мы считаем идею солидарности центральной для встречи православия и прав человека. Понятие солидарности, с одной стороны, указывает на христианскую любовь к ближнему и братство, но наряду с этим оно связано с современной историей свободы и прежде всего с борьбой за справедливость и равенство. Это делает солидарность общей исходной точкой христианской социальной этики и современных движений за права человека.

Мы не можем отделить нашу христианскую идентичность от нашей идентичности как современных людей. Для всех нас наша эпоха задает рамки, в которых мы должны дать наше христианское свидетельство. От Православной церкви сегодня ожидается, что она как положительный вызов воздействует на современного человека, будет местом культуры взаимодействующей свободы в обществе усиливающейся десоциализации и эдemonизма.

Перед лицом сегодняшних серьезных вызовов христианские церкви и конфессии призваны дать совместное свидетельство. Это делает возможным взаимопонимание между христианами. Расколотое христианство не будет убедительным представителем солидарности, согласия, примирения и защиты фундаментальных прав человека.

Эпилог

Дорогие дамы и господа!

Права человека и в будущем останутся великой задачей для человечества. Ни отсутствующий консенсус по их содержанию и их границам, ни отрицание их миросоцидающего характера незначительными культурами, ни отклонение их универсального требования, ни размывание их границ современным индивидуалистическим эдemonизмом, ни их политизирование и инструментализирование и злоупотребление ими из-за различных притязаний на власть не могут нанести ущерб их актуальности.

Вклад христианства в возникновение прав человека и позиция церквей по отношению к ним – это широко дискутируемая тема.

Существует согласие касательно христианских корней прав человека. Права человека укоренены в христианской культуре, они предполагают наследие христианства, даже если христианские церкви видели угрозу в их революционном импирисе, считали их промеще-скими восстанием против Бога и выступали на битву с ними.

Естественно, невозможно возводить права человека непосредственно к христианству. Между правами человека и христианством одновременно присутствует неразрывность и дискретность. По этой причине напряженность между христианской и современной свободой непреложна. Оптимистически антропологие Просвещения с ее забвением о грехах, ее рационализмом, индивидуализмом и автономностью не удастся гармонизировать с христианской антропологией, понимающей человека, исходя из Бога, а его свободу видящей даром благодати.

Напряженность между двумя свободами может, однако, положительно воздействовать на плодотворный диалог. И кроме того, наши гуманистические движения не могут быть правильно поняты безотносительно христианства. Поэтому мы считаем несоответствующей речь о «постхристианской» Европе, так как она игнорирует факт, что наше настоящее является измерением вдохновенного христианством прошлого, которое невозможно запросто аннулировать. Ожидание полностью секуляризированной культуры оказалось утопией. Мы говорим сегодня о «постсекулярных обществах». В полностью секуляризированной Европе стал бы слабее и интуитивнее в отношении прав человека. Ганс Майер подчеркнул указав на угрозы секуляризма: «Откуда нам знать, переживет ли культура социального государства упадок любви к ближним? Не должна ли исчезнуть солидарность с ближним, если тот был бы лишь чужаком, другим, конкурентом, а то и врагом? Может вообще еще существовать социальная ответственность, если сама жизнь (нерожденных детей, стариков и др.) поставлена под вопрос? Существуют еще права человека, если человечество и его творец в «борьбе цивилизаций» исчезли из поля зрения?»¹⁷

В нашем докладе мы обратили внимание на важнейшие вызовы, с которыми сегодня сталкивается Православная церковь. Для нас очень важно подчеркнуть, что Православная церковь – это не на-

¹⁷ H. Maier, *Wohin das Christentum – und wie anders?*, Freiburg/Bz: Herder Verlag, 1999, S. 148-151.

бывающее мира потустороннее учреждение. Она желала и желает мужественно нести свое свидетельство в мир, что не может отрицаться в конце концов даже ее противниками. Нести свидетельство в мир отнюдь не означает идентифицироваться с миром и его культурой. Если существование в мире прекратится для церкви в отрывность, то это не принесет ничего положительного ни для церкви, ни для мира.

И сегодня обращение Православной церкви к правам человека не должно вести к секуляризации церкви. Как мы, православные, имеем обыкновение говорить, наше свидетельство в мире есть «литургическая диалогия», «литургия после литургии». И в этом отношении оно постоянно напоминает о границах секулярной свободы на фундаменте жизни во Христе.

Взаимоотношения между нехристианскими религиями и правами человека, от которых зависит столь многое для свидетельства самих религий и для применения и защиты прав человека, остаются центральной и традиционной темой. Для осуществления прав человека очень важно, чтобы они были инстуррированы различными культурами и народами в контекст их живых человеческих традиций, естественно, не затрагивая тем их исконную ориентацию. Религии должны открыть в правах человека свои ценности и признать их выражением своего собственного свидетельства в мире.

В связи с этим очень важно напомнить о том, что права человека не представляют опасности для общества. Они применяются, повторим еще раз, не против общества, а против его переабсолютизации, против радикализма общества. Защищая человека как индивидуума, они не отвергают общество и не обороняют индивидуализм, канонизирующий преимущества замкнутого в себе человека, *доме станы*.

Справедливая критика западного индивидуализма не должна приводить к аттестации прав человека в целом как индивидуалистических. Также и акцентирование социальных прав человека и прав общества не освобождает религии от уважения индивидуальных прав человека.

В любом случае, без оглядки на религии мы не можем ни понять наше настоящее, ни представить себе наше будущее. Фундаментализм новых веений, рассматривающий религию как помеху прогрессу, игнорирует или замалчивает ее огромный вклад в культуру.

С другой стороны, неспроста, когда религии подрывают права человека, сделавшие наш мир человечнее, вместо того, чтобы активно поддерживать их. Права человека не являются само собой понятным выражением западных ценностей. Напротив, они сформулированы в то время, когда западный мир переживал великий кризис, отмеченный абсолютным и религиозным и социальными конфликтами. Права человека намеревались на бизнес защиты достоинства человека ответить этому кризису.

Нельзя не упомянуть, что нынешнее отсутствие культуры прав человека, расширение и размыкание границ их содержания прежде всего на Западе, а также их превращение в частные притязания, – все это тенденции, стоящие вопреки исконному политико-правовому идеологизму прав человека. Недопустимо использовать эти тенденции как предлог для серьезной полемики с правами человека, избегать их нормативное требование или игнорировать их.

Разумеется, глядя на сегодняшнюю ситуацию с правами человека, не уместен никакой триумфализм. Потому что вместе с прогрессом в защите прав человека продолжают свое шествие пренебрежение и злоупотребление ими. Права человека не являются сегодня надежным и реальным фактом, а продолжают оставаться задачей. Существенный приоритет для наших церквей, наряду с их усилением по претворению в жизнь прав человека, – быть местом той свободы, ядром которой является не претензия индивидуальных прав, а любовь и диалогия, та *libertas*, которая не дело рук человека, а дар Божий.

Благодарю за Ваше внимание и Ваше терпение!

Перевод с немецкого Андрей Давыдов

Давид Хукелма

БОГОСЛОВИЕ И ИДЕОЛОГИЯ В ДИСКУРСЕ О ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА⁴

1. ПРАВА ЧЕЛОВЕКА КАК ВСЕОБЩИЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Язык прав человека стал одним из самых распространенных и постоянных элементов глобального политического дискурса за несколько десятилетий, прошедших после окончания Второй мировой войны. С принятием Всеобщей декларации прав человека (ВДПЧ) Генеральной ассамблеей ООН в декабре 1948 г. народы мира поддержали законы и политику, утверждающие права всех людей на равное отношение к себе и на свободу личности. Два принятых в 1966 г. пакта – Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах и Международный пакт о гражданских и политических правах – придали моральной силе Всеобщей декларации прочный международный статус, конкретизировав защиту прав человека, определенных в 1948 г., и придавая им силу международного договорного права. Статья 1 ВДПЧ включает со всей определенностью:

⁴ Доклад на Международной конференции «Политические богословия: богословские осмысления современной политики» (Белград, 4-7 ноября 2013 г.), организованной БИИ совместно с Экономической гуманитарной организацией (Нью-Йорк, Сербия).

Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства.

Права, признанные основными для защиты человеческого достоинства, многочисленны и разнообразны: свобода личности от произвольного ареста, рабства и применения пыток; свобода слова, прессы, политической организации и собраний; свобода передвижения и выбора места жительства; защита личной, семейной жизни и жилища, а также многие другие права. Права на работу, образование, «отдых и досуг», «пищу, одежду, жилище» были включены наряду с правом на защиту от вреда, причиняемого другими, и от произвольных действий правительства. В число основных прав ООН включены также защита от национальной и религиозной ненависти и защита культурных меньшинств¹.

Декларация, а также и пакты, были приняты единогласно всеми членами Организации Объединенных Наций в 1948 г. и 1966 г., представляющими правительства государств как Севера, так и Юга, как Востока, так и Запада, богатых и бедных, капиталистических и коммунистических. (Восемь стран-членов Социалистического блока воздержались при голосовании в 1948 г., но не было высказано ни одного голоса против.) Перечисленные права нашли отражение в конституциях и законах стран по всему миру. Разумеется, это не означает того, что они последовательно исполняются на практике. Тем не менее, их принятие демонстрирует замечательное моральное единодушие, которое возникло на пепелище беспреседентного глобального разрушения в результате недавней войны. Существенной для их принятия была также память о господстве тоталитарной идеологии в нескольких наиболее развитых государствах мира, что потрудило его в состоянии войны. Полные решимости создать моральную основу для совместного интернационального отъезда, чтобы не позволить в будущем нацистским, фашистским и империалистическим движениям завоевать политическую мощь, нации мира

¹ United Nations, *Universal Declaration of Human Rights (General Assembly Resolution 217A)*, New York: United Nations, 1948. На рус. яз.: Всеобщая декларация прав человека. Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.

² *Ibid.*

договорились защищать достоинство и равенство всех мужчин и женщин, где бы они ни жили.

Однако относительно моральных оснований длинного списка основных прав человека Декларация ООН немногословна и загадочна. Она начинается с ясного выраженного утверждения о равной свободе и равных правах, упомянутых выше. В ней есть следующее пояснение: «признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира». Основание для этого утверждения, в свою очередь, изложено так: «Народы объединенных наций в Хартии (1946 г.) подтвердили свою веру в фундаментальные права человека, в достоинство и ценность человеческой личности и в равные права мужчин и женщин»¹. Но эти слова лишь переформулируют несколько иным способом то же самое главное утверждение о равной ценности личности и человеческого достоинстве, не предлагая независимых обоснований в пользу его истинности.

В любом случае, консенсус, воплощенный в ВДПЧ, был замечательным и беспрецедентным достижением. Спустя два года после начала дискуссий о том, можно ли сформулировать декларацию об основных правах человека и, если это возможно, будет ли она когда-нибудь поддержана государствами с различным политическим строем и ставящими перед собой различные цели, инициаторы создания Декларации были приятно удивлены тем, насколько широко отзвучали были даны на вопрос о том, что должно составить основу такого документа. Основные права, противодействующие всеобъемлющему лишению личной свободы или собственности, права семейной жизни, интеллектуальная и религиозная свобода возникли как предмет общей заботы последующих правительств всех государств. Одинаково важным было признано уважение, pluralism в вопросах политики, культуры и религии.

Центральное возложение человеческого достоинства как морального основания прав человека представляло собой не столько достижение теории конструктивной морали, сколько возможный компромисс между фундаментально различными концепциями личности и государства. Обобщение этой ситуации подвела Мари

¹ United Nations, *Universal Declaration of Human Rights (General Assembly Resolution 217A)*, New York: United Nations, 1948.

Энн Глендон в комментарии по поводу возникновения этого главного морального идеала:

Построенная на основе Хартии ООН, Всеобщая декларация прав человека, принятая в 1948 г., в первой строке своей преамбулы провозглашает, что «признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира». Статья 1 ВДПЧ провозглашает, что «все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах». Понятие человеческого достоинства стало терминологическим ключом конституций подобно Основному закону Германии 1949 г., который начинается с утверждения: «Человеческое достоинство должно быть неприкосновенным. Защищать и гарантировать его – обязанность государственной власти».

Однако среди сторонников этих новых подходов новым идеям уже принадлежала определенная безоговорочность по поводу того, каким же образом человеческое достоинство осуществлять свою роль так, как это ожидается. Прежде всего, ни в одном из этих документов не было дано определения понятия достоинства. Как указал Адам Шулман, государственные деятели, разработавшие черновые варианты этих документов, использовали это слово для обозначения всего, что наделяет людей основными правами и свободами¹.

II. МАРИТЕН И ТРАДИЦИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА

Католический философ Жак Маритен был влиятельным членом консультационного комитета философов, разработавших первоначальный черновой вариант ВДПЧ в ответ на директиву Генеральной ассамблеи и отдельные предложения ее членов. В одном часто цитируемом комментарии он заметил, что «мы согласны по поводу прав, но при условии, что никто не будет сравнивать нас, почему»². С другой стороны, когда Маритен выражал свою точку зрения как философ, а не как консультант ООН, он обосновывал концепцию прав человека прямо и недвусмысленно, исходя из положения о том, что люди как часть сотворенного порядка наделяются способностью к пониманию добра и ответственностью за то, как они следуют ему. Человеческое достоинство – это не просто прагматическая основа для сотрудничества при рассмотрении несовместимых кон-

¹ Mary Anne Glendon, «The Bearable Lightness of Dignity», *First Things*, May 2011, pp. 41–45.

² Eileen Adams, Mary Anne Glendon, «Reflections on the UDHR», *First Things*, April 1998, p. 24.

цельной личности: напротив, Маритен утверждает, что «философская основа прав человека – это естественный закон»⁵. В своем методическом трактате *Человек и теология*, опубликованном через несколько лет после принятия ВДПЧ, он объясняет:

Истинная философия прав человеческой личности основывается на истинной идее естественного закона, рассматриваемого в онтологической перспективе и сообщаемого через основные структуры и требования твердого бытия природы Существа Сущего⁶.

Маритен утверждает, что люди обладают правами в силу неотъемлемой части их природы как разумных существ, способных к познанию добра, как моральных личностей, способных на действия, вносящие вклад в их собственное функционирование в социальном порядке. Правильное использование интеллекта и воли направлено на всеобщее благо, а достоинство, представляющее собой основу всеобщих прав, – это достоинство разумного и рационального члена человеческого сообщества. Редко расходясь с некоторыми католическими философами морали, которые видят в современном обращении к правам человека (как ключу к справедливости) проявление индивидуализма эпохи Просвещения, Маритен рассматривает два концепта – естественный закон и права человека – как взаимно дополняющие и поддерживающие друг друга.

Естественный закон Маритена – это не совокупность максим или принципов, а источник самоочевидных моральных доктрин, которые мы понимаем не с помощью теоретических рассуждений, а на основе некой моральной ситуации – «неопределенного несистематического жизненного знания, получаемого на основе сложности или средства», как он кратко описывает⁷. Указание к моральному порядку, содержащемуся в естественном законе, и признание вечного закона, из которого он происходит, требует от нас беззастенчивой декларации того, что «все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах», как утверждает ВДПЧ.

Можно ли сказать, что богословская основа, предложенная Маритеном, и есть та поддержка, которая необходима правам чело-

⁵ Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago: University of Chicago Press, 1951, p. 80.

⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁷ *Ibid.*, p. 91.

века? Не рухнет ли само понятие человеческого достоинства, если у него нет прочного основания в универсальном естественном законе? Некоторые писатели настойчиво утверждали, что эта связь неразрывна. Например, комментируя рекомендации Папского совета по делам семьи, касающиеся брака и семьи, профессор права Джейн Адольф подчеркивает, что этот документ часто обращается к ВДПЧ, добавляя:

... Многие будут удивлены, узнав, что Папский совет «математически» связывает между Декларацией (ВДПЧ) и христианской антропологией». Святой престо подтверждает, что права человека в Декларации основаны на понятии человеческого достоинства — [которое] вытекает из человеческого порядка: это «страхование материальной и духовной реальности человека, а не продукт человеческого разума». ... Через вытекают в волю человека естественным образом открыт и предположен к Богу, который есть воля истины и добра. Более глубокая реализация врожденного и приобретенного человеческого достоинства как неразрывно связанного с триединным Богом доступна только через справедливый разум, освещенный даром веры⁷.

Если только «справедливый разум, освещенный даром веры» может сказать нам, что требует наше достоинство, тогда любая попытка оправдать его на небогословской основе обречена на провал. Богослов морали, Маритен придерживался аналогичного понимания источника человеческого достоинства в своих философских работах, как мы это уже отметили. Только «истинная идея естественного закона» может обеспечить окончательное обоснование прав человека.

Но как архитектор нового международного порядка, Маритен мыслил иначе. Он был всецело предан глобальному движению по защите людей во всем мире от тирании и угнетения и привлек на свою сторону представителей всех политических и религиозных убеждений в попытке воспрепятствовать любой идеологии, считающей некоторые категории населения людьми второго сорта и лишавшей их прав просто потому, что они евреи, цыгане или темнокожие. Как участник этой дискуссии, Маритен понимал важность того, чтобы права человека были поддержаны разными госу-

⁷ Jane Adolphe, 'The Holy See and the Universal Declaration of Human Rights Working Toward a Legal Anthropology of Human Rights and the Family', *St. Mary Law Review*, 4, № 2 (2006), pp. 344-345.

дарствами и их народами, имеющими различные богословские и антропологические взгляды.

Маритен размышлял и писал как христианский богослов, черпая свои идеи из христианских источников, но, внося свой вклад в формулировку ВДПЧ, он искал способы создать платформу для содействия справедливости и предотвращения репрессий, платформу, которую поддерживали бы все нации и народы в плюралистическом глобальном мировом порядке. С этой точки зрения, как и с точки зрения других создателей ВДПЧ, гораздо важнее было достичь согласия по правам человека, чем иметь готовый ответ на вопросы: «А почему именно эти права? Почему речь идет о равном достоинстве?»

И все же как философы и как граждане мы должны задавать такие вопросы. Декларация о неотъемлемых правах, моральное основание которой – не более чем некое понятие, включающее собой неопределенные моральные принципы и идеи, рискует быть неверно использовано и дать трещину под политическим давлением. При недостатке нормативной базы трудно, если вообще возможно, провести различие между необходимой адаптацией к определенным обстоятельствам и серьезным компромиссом, угрожающим целостности структуры человеческих прав. Когда некоторые режимы используют язык прав человека как предлог для отсрочки выборов или для цензуры прессы, простое перечисление списка прав, защищаемых ВДПЧ, не даст большого результата, если мы не можем продемонстрировать также и важность лежащих в их основе нормативных принципов.

Мы можем оказаться в ситуации Ефтифрона из начала одноименного диалога с Сократом: пытаясь дать собственное определение «благочестия», он просто говорит, что «это то, что я делаю сейчас, свидетельствуя против преступника». Представьте себе какого-нибудь тирана, который, бросив в тюрьму своих оппонентов и сравнив с землей аттари негодных ему религиозных сект, заявляет, что, поступая таким образом, он просто подтверждает их достоинство и равенство самым подобающим образом. «Я просто защищаю права человека, – уверяет он, – вы можете делать это способом, наиболее подходящим для вашего богатого западного образа жизни, а мы делаем это по-своему, тем способом, который соответствует нашей истории и нашей культуре». Нам нужно быть готовыми сказать и

ответ больше, чем просто: «Нет, так права человека не защищают, мы делаем это по-другому». Нам необходимо уметь обосновать нашу критику и объяснить, почему люди имеют право на равное отношение и уважение к себе и почему это должно подразумевать широкий спектр свобод и защиту прав, изложенных в ВДПЧ.

Мы уже обратили внимание на один из возможных ответов на вопрос «Почему?», имеющий отношение к тому, что лежит в основе человеческого достоинства: оно является следствием статуса людей как участников сотворенного порядка, наделенных разумом и волей, ответственных за поиск того, что они признают добром. Эта точка зрения естественного закона была использована Мартином и другими в проекте ВДПЧ, но из окончательного текста она была намеренно исключена. Ученые-богословы, такие как Джейн Адольф, высказывание которой было процитировано выше, считают, что обращение к естественному закону должно присутствовать в имплицитной форме в ВДПЧ, которая, по их мнению, впоследствии без подобного обоснования. Но такая точка зрения ошибочна как концептуально, так и исторически. Права человека сформулированы в ВДПЧ как независимый стандарт, с помощью которого можно дать оценку всем государствам и законам, не обращаясь к богословскому основанию. Кроме того, отказ от явно выраженной опоры на божественно данный нам моральный порядок был необходимой и намеренной стратегией, поскольку разработчики Декларации стремились добиться согласия в глобальном контексте, в высшей степени плюралистическом. Христиане католической, протестантской и православной традиций, мусульмане, иудеи, буддисты, индуисты и агностики, – все приняли ВДПЧ как объединяющий глобальный консенсус о правах всех людей. Даже если мы ищем ответ на вопрос о том, почему достоинство и равенство существуют для справедливого политического строя, мы должны напомнить, что этот вопрос был намеренно оставлен открытым в документе и в обсуждении, завершившемся его принятием и превращением в жизнь.

Далее я рассмотрю в этом эссе еще три предложения, касающиеся возможности морального обоснования концепции всеобщих прав человека, в дополнение к аргументации естественного закона, изложенной выше. В случае успеха каждое из них обеспечило бы основу для противодействия утверждению авторитарных

реакцией, что правам человека не хватает универсальности применения или смысла. Первое предложение – «частичный консенсус» – равнообразных моральных и религиозных взглядов в поддержку разделяемых или политических принципов. Второй подход ищет общее обоснование в понятиях метафизики личности, рассматриваемой в качестве независимого участника действия, способности которого требуют равного отношения к себе, как и к другим. Третье предложение определяет моральное основание прав человека в признании того, что люди – объекты божественной любви. Для простоты – возможно, излишней – я буду называть эти три предложения как подходы Ролза, Канта и Августина соответственно.

III. Подход Ролза: частичное согласие

В своих лекциях о *Политическом либерализме*, прочитанных в 1993 г., Джон Ролз отвечает критикам его *Теории справедливости*, опубликованной в 1971 г. и получившей признание во всем мире. Критика состояла в том, что его концепция природы политического дискурса не уделяет достаточного внимания моральному и религиозному плюрализму. «Неубедительная теория добра», как обзывали критики, выдвинутая в более ранних работах, равносильная отходу от многих общепринятых концепций человеческого добра в современном обществе, включая философские и религиозные традиции, которые имеют глубокие исторические корни и оказывают огромное влияние на наши моральные намерения. Поэтому Ролз ввел понятие «частичного согласия» (или пересекающегося консенсуса), которое оставляет место для различных «разумных доктрин» в вопросах о высшей моральной ценности, доктринах, которые включают в себя религиозные взгляды на мир и философские системы, такие как кантианство и марксизм.

Более ранняя теория Ролза предлагала выделить такие разумные доктрины и исключить их из рассмотрения при обсуждении принципов, которые могли бы управлять справедливым обществом. Сторонники этих доктрин должны были бы подтвердить общепризнанный набор ценностей, таких как основные свободы и социальные блага. Более поздняя модификация его полити-

ческой теории признает важность фундаментальных концепций добра и отказывается от представления о том, что политические ценности должны обладать нормативным преимуществом по отношению к ним. Вместо этого он выдвинул предложение, что ведущие принципы, лежащие в основе политического строя, могли бы быть оправданы различным образом, исходя из разных фундаментальных систем ценностей, и, объединившись вместе, обеспечивать поддержку основных структур либерального общества²⁰.

В недавнем исследовании теории и практики применения прав человека, Джек Дониселли поддерживает этот ответ Ролза на вопрос о том, почему права человека так важны с моральной точки зрения. Свою позицию он обобщает следующим образом:

Частичное согласие по вопросу о международно-применимых правах человека означает, что существует параллельное совпадение точек зрения на основе чужды политической действительности современного мира. Если посмотреть сверху вниз, существует транснациональная моральная конвергенция по вопросам основных ценностей, которые граждане могут законно продвигать своим государствам и правительствам. ... Относительное моральное равенство всех людей не только признает, но и поддерживает поддержку всеми лидерами мира разумными доводами во всех регионах мира. Это сближение по вопросам международных различий внутри или между транснациональ, так и между ними, обеспечивает основание для сближения позиций по вопросу прав Божьих Девятерых²¹.

С фактической точки зрения, Дониселли прав, отмечая широкое и все более усиливающееся сближение позиций международного сообщества в поддержку ВДПЧ, это было очевидно еще в 1948 г. и остается не менее очевидным и ныне дни. Конкретные основания для поддержки прав человека могут значительно отличаться друг от друга в зависимости от того, что считается высшим источником нравственности: Священное Писание, универсальность чувства сострадания или метафизика личности. Но все эти точки зрения сводятся в подтверждении основных прав человека. Возможно,

²⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press, 1971; John Rawls, *Justice and Liberty*, New York: Columbia University Press, 1993.

²¹ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2nd ed., Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013, pp. 58-59.

это именно то нравственное основание, которое мы ищем и на которое уповаем.

Но если нормативное основание всеобщих прав – это лишь сближение различных моральных позиций, тогда что делать, если этого консенсуса не удастся достичь? Какой ответ мы можем дать тирану, заявляющему, что заполнить тюрьмы диссидентами и уничтожать непопулярные секты – это самое подходящее применение прав человека в реальных обстоятельствах его страны?

В современном мире существуют глубоко нелиберальные государства, в которых религиозная и политическая свободы жестко урезаны. Многие из них лишь на словах поддерживают идеалы равного достоинства и уважения, идеалы, которые, вероятно, бережно делет их конституция и провозглашает их пресса. Тем не менее, для международных критиков и внешних наблюдателей совершенно очевидно, что все эти гарантии пусты и лицемерны. Защита прав человека, которая должна быть доступна для всех, согласно ВДПЧ, на самом деле может быть достигнута лишь для тех, кто выражает поддержку правящей партии или принадлежит к привилегированным группам.

В своей повести *Словный двор* Орсуэлла лаконично передал дух тоталитаризма, когда правящая клика в сто авторитарном сообществе дистиллировала все их «семь заповедей» всего в одну: «Все животные равны, но некоторые животные равны более, чем другие»¹². Обзор конституций всех стран мира не выявит ни одной, где подобный принцип был бы формально закреплен. Но отчеты наблюдателей по правам человека дают десятки примеров политических режимов, в которых он служит путеводной нитью на практике.

Простой призыв к таким режимам выполнять стандарт всеобщих прав человека совершенно неэффективен. Убеждение других клик оказывать давление с помощью дипломатических средств или экономических санкций требует от нас предоставить достаточно веские причины того, почему эти права должны быть предоставлены всем. Но если нормативное основание прав человека – это просто факт консенсуса между наиболее разумными добряками добра, если, говоря языком практики, наше притязание на то, чтобы дать возможность выразить всеобщие требования

¹² George Orwell, *Animal Farm*, New York: Harcourt Brace & Co., 1946, ch. 10.

означает просто иметь поддержку большинства государств, активных в международных делах, тогда у нас есть лишь патная основа, чтобы требовать фундаментальных изменений в законах и практиках государств, нарушающих права человека. Все, что мы можем сделать – это лишь то, что различные нравственные точки зрения остальных государств поддерживают наше требование перемен. И правящий режим такой нации может просто ответить: «Это ваше мнение, а мы действуем в соответствии с нашей собственной позицией. Мы будем продолжать утверждать действительность и важность ВДПЧ в сформулированной нами политике, уважая эти права на практике тем способом, который наилучшим образом соответствует особым вызовам, поставленным перед нами нашей историей и культурой. Мы ожидаем, что, в свою очередь, признаете, что арест и задержание журналистов, которые подвергают сомнению государственную политику, – это, фактически, проявление равного достоинства и уважения для всех, а не нарушение их».

В теории Ролза содержится ответ на этот вызов. Вкратце, его суть заключается в следующем: требование частичного согласия – это стандарт, основанный на сближении между всеми разумными доктринами, которые преодолевают определенный порог приемлемых нормативных взглядов. Ни идеология Ницше, для которой мораль – это месть слабого, ни идеология расизма, считающая определенные этнические группы недостойными равноправия, не входят в число допустимых. Создавая порядок в своем доме, мы не нуждаемся в том, чтобы удовлетворять инакомыслящих подобного рода, поскольку их взгляды на политическую жизнь неприемлемы.⁴ Частичное согласие, обеспечивающее основание для политической справедливости, – это консенсус разумных всеобъемлющих доктрин.

Этот ответ воплощает в себе всеохватывающую концепцию политического суждения как процесса «рефлексивного равновесия», в котором отдельные суждения проверяются более широкими принципами, даже когда эти принципы остаются открытыми для пересмотра в свете их применения. В вопросах справедливости ни одна разумная доктрина добра не может вызывать всеобщее согласие, и самые общие принципы, которые мы утверждаем, подлежат ревизии, если они ведут нас к принятию определенных действий, которые, поразмыслив, мы находим неприемлемыми. Политические

взгляды разумных граждан будут отличаться. Но основные структуры справедливого государства, включая равную свободу для всех, остаются в рамках соглашения между всеми приемлемыми концепциями добра.

Однако в международном контексте, как и в домашней ситуации, являющейся главным фокусом теории Ролза, различие между приемлемой и неприемлемой доктринами проблематично. По какому стандарту мы можем определить, проходит ли некоторая разумная доктрина тест на приемлемость? Единственный ответ, который мы можем дать, это то, что она подтверждает главные политические идеалы, которые мы считаем всеобщими. Но тогда мы приходим к логической ошибке, приводя в качестве аргумента положение, которое само нуждается в доказательстве. Если расхождение с преобладающим консенсусом по поводу политической справедливости или прав человека лишает какую-то религиозную или политическую точку зрения права на участие в частичном согласии приемлемых доктрин, то принцип в облачении разумных взглядов в поддержку основных принципов теряет всю свою силу. Аргумент Ролза в применении к универсальным правам человека просто утверждает: моральное основание предоставления всем мужчинам и женщинам равного уважения и достоинства – это консенсус всех разумных доктрин, кроме тех, которые не согласны с правом на уважение и достоинство для всех. Мы не нашли более глубокого обоснования важности всеобщих прав человека, мы лишь сделали вывод на основе аргумента, как если бы он был независимой предпосылкой.

IV. КОНЦЕПЦИЯ КАНТА О СПОСОБНОСТИ К РАЦИОНАЛЬНОМУ МЫШЛЕНИЮ И МОРАЛЬНОМУ ПОВЕДЕНИЮ

Можно ли обеспечить независимое моральное основание для всеобщих прав человека, не подверженное опасности произвола или логической замкнутости? Рассмотрим теперь второй из трех подходов, упомянутых ранее, тот, который и охарактеризовал, в широком смысле, как кантовское понимание личности. Роль

описывает свою теорию как фундаментально кантовскую, особенно в ее расхождении с консеквенциалистскими теориями¹⁷, такими как утилитаризм. Но он отвергает кантовскую опору на автономию личности как солидную основу для политической справедливости. Возможно, более сильное кантианство предлагает более удовлетворительный подход для морального базиса прав человека, чем теория Ролза.

Кант объясняет, что мы признаем друг за другом способность на рациональное мышление и на нравственные или безнравственные действия. Правильное использование этих способностей предполагает, что мы сами устанавливаем для себя законы. Поскольку все другие люди обладают такими же способностями, которые присущи и нам, то, как и мы, они автономны и сами создают себе законы, поэтому мы относимся к ним с полным и равным уважением. В одном из кратких изложений требований нравственности Кант высказал идею, что каждый человек должен рассматриваться как цель сам по себе, а не как средство для достижения целей других. Таким образом, человеческая природа обеспечивает основание морали, включая нашу всеобщую обязанность относиться к другим как к существам, обладающим способностью действовать разумно¹⁸.

Наша равная способность к свободному выбору поведения, которое мы считаем правильным, – это фундамент нашего достоинства как индивидов, в этом состоит метафизическое обоснование концепции всеобщих прав человека, не зависящее от самого себя. Мы относимся одинаково ко всем людям как к гражданам - царства целей, независимо от их личных достижений, действий или веры. В недавно опубликованной монографии, предлагающей всестороннее богословское изложение политической справедливости, включая рациональное обоснование всеобщих прав человека, Николас Уилтерсторф использует концепцию Канта как одно из возможных оправданий универсальных прав. Он формулирует аргументы Канта следующим образом:

¹⁷ Моральные теории, в которых критерием нравственной оценки выступают результаты (консеквенции) поведения. Здесь и далее * обозначены нравственная сфера человека.

¹⁸ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edited by G. James Ellington, Indianapolis: Hackett Publishing, [1785] 1993, p. 43.

В это сравнение и людей, и добродетельный человек равны, оба достойны уважения как представители человеческого рода, критерий уважения равного. Для обоснования прав человека применяется не эмпирическое исследование способностей и разносторонним действиям, а не то, насколько человек подвержен этой способности, и не то, как хорошо он применяет ее на практике¹¹.

Здесь у нас есть нормативная теория личности, которая может нести на себе все оправдание. Если способность рационально мыслить и поступать в соответствии с моральными принципами – это действительно основное качество, присущее человечеству, тогда режимы, ущемляющие основные свободы человека, не относятся к человеку как к личности. Доктрина Канта об автономии и способности мыслить и действовать обеспечивает более удовлетворительное обоснование для всеобщих прав человека, чем это делает принцип Ролза к частичному согласию.

Роберт Джордж – ведущий защитник теории естественного закона, но в объяснении важности этой традиции для прав человека он использует язык, имеющий много общего с ключевой доктриной Канта. В соответствии с естественным законом, мы знаем, что есть добро, применяя разум правильным образом, и справедливые законы соответствуют этому добру. Джордж раскрывает смысл этой точки зрения, соединяя то, что можно познать о добре с помощью разума, со способностью человека на действия, исходя из моральных принципов.

Мно кажется, что естественные человеческие способности мыслить и быть свободным – фундамент человеческого достоинства, достоинства, которое определяет право человека. Основная черта человеческой личности – это более разумный создатель, для которого естественно размышлять и применять способности к размышлению, суждению и выбору, если только ему не препятствуют это делать. Эти способности действительно беспредельны (разумется, до определенной степени). ... Но независимо от того, проводя ли человек авторитет Библии и верил ли в существование Бога, истина состоит в том, что люди обладают способностью, традиционно приписываемой богу, а именно способностью быть незначительной причиной причинной. ... Если не возможно утверждать, что существа, для которых естественно размышлять и применять такие способности, лишены достоинства и прав человека и потому и ним можно относиться как к простым вещам, инструментам или собственности¹².

¹¹ Nicholas Wolterstorff, *Justice, Rights and Wrongs*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, p. 329.

¹² Robert George, "Natural Law and Human Rights: A Conversation", in *Does Human Rights Need God?* by M. Elizabeth Bevan and Barbara Barnett, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2005, p. 138.

Можем ли мы выстроить адекватную основу для человеческого достоинства по Канту, апеллируя к человеческим способностям мыслить и действовать в соответствии с моральными принципами? Уолтерсторф придерживается только что процитированного вывода, полагая, что эта стратегия не может быть успешной. По его мнению, основные человеческие способности рассуждать и поступать в соответствии с моралью не могут предложить удовлетворительного основания для всеобщих прав человека. Слабое место, которое он находит в таких аргументах – это очевидный факт того, что многие члены человеческого сообщества не обладают такими способностями. Дети и молодежь еще не способны на рациональное мышление. Люди с психическими и когнитивными расстройствами также не могут проявлять способности личности, лежащие в основе достоинства и уважения. Если права человека основаны на их мыслительной способности и разумных действиях, тогда они возложены большинству людей, но не каждому человеку.

Мы могли бы попытаться распространить границы применимости аргумента Канта, выделяя достоинством людей, которые при нормальном развитии событий достигнут требуемых способностей. Этот подход, разумеется, обеспечит базис для применения основных прав человека по отношению к детям. Но он оставляет за рамками всех людей, страдающих неизлечимыми психическими заболеваниями, деменцией и необратимыми когнитивными расстройствами. Права таких людей могут быть ограничены по некоторым аспектам, гарантированным ВДПЧ. Избирательное право, право на подписание контрактов, право выставлять свою кандидатуру на политические посты могут не предоставляться, например, людям с существенно ограниченными умственными способностями. Но это не может быть причиной исключения их из сообщества тех, кого мы наделяем уважением и достоинство которых мы должны защищать.

Разумеется, для нас ценны наши братья и сестры, принадлежащие всем этим категориям. Можем ли мы не распространить достоинство полностью дееспособного человека на тех людей, кого мы действительно очень ценим? Такое расширение области применения прав тоже ошибочно, по мнению Уолтерсторфа, потому что теперь она уже не слишком ограничена, а избыточна. То, чему мы придаем высокую ценность, включая истинную внутреннюю

ценность, – это не только другие люди, но и картины, музыкальные произведения, поэмы, соборы, а также собаки, кошки и лошади. Заслуживают ли и они тоже равного достоинства и уважения? Должны ли мы обеспечивать и им защиту, аналогичную всеобщим правам человека, записанным в ВДПЧ? Классифицировать их как простые предметы для нашего пользования – это тоже не верно. Животные заслуживают сострадания. Замечательные здания, создавшие наше культурное наследие, достойны того, чтобы их под держивали в хорошем состоянии и «охраняли». Но, разумеется, они не представляют такой же ценности, как другие люди, и не предъявляют к нам таких же требований.

Уолтерсторф приходит к выводу, что защита прав человека на основе идей Канта, как любая защита, базирующаяся на применении отдаленно вытесненных человеческих способностей, обречена на провал. «Какую бы способность мы ни выбрали, всегда окажется, что некоторые люди лишены ее. Этот факт делает невозможным решение этой проблемы»¹⁰.

V. ПОДХОД УОЛТЕРСТОРФА, ОСНОВАННЫЙ НА ВЗГЛЯДАХ АВГУСТИНА О ЦЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА, ДАРОВАННОЙ ЕМУ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛЮБОВЬЮ

Уолтерсторф проанализировал кантианское обоснование всеобщих прав и аналогичное, в некотором смысле, предложение Рональда Дворкина, высказанное им в ряде недавних исследований, где он предлагает синтез подхода Канта, базирующегося на умственных способностях человека, с естественными теориями морального порядка. Это позволило Уолтерсторфу сделать смелое и оригинальное предложение в заключительной главе его книги *Справедливость: практическая и эмпирическая*. Это последний из трех подходов, альтернативных теории естественного закона. И опишу его здесь в общих чертах, чтобы понять, сможет ли эта теория противостоять возражениям, выдвинутым против других теорий.

¹⁰ Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, p. 333.

Я назвал ее августиновым подходом, что, на мой взгляд, соответствует ее сути, даже если она не была ни явно сформулирована, ни даже явно высказана в учениях ранних отцов церкви. Обоснование Уолтерсторфа непосредственно опирается на доктрины Августина о личности по отношению к Богу, однако он развивает свое альтернативное моральное обоснование прав человека. Изложив главные элементы его подхода и выяснив, окажется ли он более успешным, чем альтернативные теории естественного закона, Ролза и Канта, рассмотренные ранее.

Основа, на которой Уолтерсторф строит свою концепцию, названную им «богословским обоснованием прав человека», – это всестороннее исследование вопроса о том, какое место занимают идеи справедливости и прав человека в библейской литературе и в богословии отцов ранней церкви. Черная информация на лингвистических, исторических и богословских источниках, Уолтерсторф приводит доводы в пользу того, что концепция справедливости, имплицитно включающая в себя неотъемлемые права человека, занимает центральное положение как в исторических документах, так и в писаниях пророков Ветхого Завета и Евангелиях, а также в посланиях Нового Завета. В то время как многие современные богословы высказывают точку зрения, в соответствии с которой существует восточный конфликт между справедливостью и любовью в учениях Иисуса и в писаниях Павла, Уолтерсторф утверждает, что справедливость – это требование любви, а не противоположный ей и несовместимый с ней идеал.

От идей о справедливости, содержащихся в Священном Писании, Уолтерсторф переходит к учениям древних философов. Главные сторонники классической этики и морали, начиная от Аристотеля и заканчивая стоиками, проповедуют идеал эвдемонизма¹⁷ как модель счастливой жизни. Согласно их учению, самый важный критерий счастливой жизни – это не то, чем человек владеет и не то, как к нему относятся другие, а то, как человек живет и достигает счастья в самом глубоком смысле. Цель – не опущение счастья в индивидуалистическом понимании современного мира, а чувство процветания и благополучия, включая отношения с другими чле-

¹⁷ Эвдемонизм – этическое направление, проповедующее критерием правдивости и истинной пользы человека его стремление к достижению счастья.

нами общества и осознание того, что ты живешь в соответствии с разумом. Разум должен строго регулировать эмоции и страсти.

Августин был решительно не согласен с таким моральным видением, как говорит Уолтерсторф. То, что определяет нас как личность и поводит нас подняться на высший уровень человеческой жизни, – это вовсе не правильный образ жизни и контролируемые свои желаний, как утверждали последователи Аристотеля и стоиков. Это наша способность любить.

По мнению Августина, быть человеком – это значит любить. Мы погружены в состояние любви. Мы рождены для любви, и этот наш предзнаменование. Это наша натура – любить. Мы можем выбрать объект нашей любви, но мы не можем выбирать, любить или нет. Эта антропологичность, близкая к идее платоновской и аристотелевской, резко отличается от идеи стоиков. Для стоиков главное – не телесная сторона личности, Августин же делает акцент на эмоциональной стороне личности²⁴.

Кроме того, для обоснования прав человека – тема, которой позже будут посвящены 8 глав монографии Уолтерсторфа, – крайне важно, что существует только один подходящий объект для нашей любви. Есть тот, кто способен не только ответить на нашу любовь, но и наделить нас способностью любить.

Какой объект среди всех тех, что мы способны любить, не может подвести нас? Бог, и только лишь Бог. Вспомним то знаменитое первое предложение, от которого начинается глава из *Нормы*: «Наша душа не знает покоя, Господи, пока она не упокоится в тебе». Любить что-то, кроме Бога – это падать на себя самого²⁵.

Уолтерсторф отмечает, что для Августина любовь может принимать одну из трех форм. Любовь как *альтруизм* вызвана ценностью того, что человек видит в предмете своей любви. Это любовь как желание, протичетская любовь. Любовь как *благодать*, напротив, дарит милость и, следовательно, увеличивает ценность объекта любви. Любовь Бога к нам – это благодетельная любовь, но наша любовь к Богу не может быть благодетельной, потому что мы не можем никаким образом одарить нашей милостью Бога.

Существует третий вид любви, это любовь как *преданность*: это то, что связывает нас в отношениях с другим человеком. Такая лю-

²⁴ Nicholas Wolterstorff, *Justice, Equity and Mercy*, p. 191.

²⁵ *Ibid.*, p. 181.

божь ценна сама по себе, она не дает пользы какой-либо из сторон, и она не основана на привлекательности какой-либо из сторон. Для всех видов любви то, кого и как мы любим – это и есть основные критерии человеческой жизни, а вовсе не ее соответствие стандартам счастья, диктату разума или нормам правильного поведения. Жить счастливо – это значит любить и быть любимым наилучшим из возможных способов.

В промежуточных главах, между анализом учений древних философов и теории Августина, Уолтерсторф развивает идею о том, что фундаментальные права должны быть основаны на уважении ценности, изначально присущей человеку. Точка зрения эвдемонизма на хорошо прожитую жизнь не предлагает адекватной основы для того, чтобы права человека обладали свойством решающих и определенных причин для защиты личности от вмешательства других людей. Мы не можем построить адекватной теории прав и на основе равенства обязанностей. Права и обязанности связаны друг с другом, как отмечают многие теории, но обычно обязанности возникают из признания прав, а не наоборот.

Отсылка к человеческим способностям как основе человеческих прав, как предлагают Кант и другие философы, не может быть успешной по причинам, которые мы уже обсудили. Другие попытки найти обоснование неотъемлемой ценности человеческой личности в ее метафизических свойствах тоже оказываются несостоятельными. Уолтерсторф обращается к богословскому подходу, чтобы объяснить, почему все люди достойны уважения.

Иногда можно встретить рассуждения богословов о том, что уважение, с которым мы относимся к личности, следует из статуса человека как носителя образа Божьего. Эту идею Уолтерсторф исследует тщательно и критически. Но и она падает жертвой трудностей, аналогичных тем, что в теории Канта: истолковываем ли мы божественный образ как способности человека, подобные божественным, или как природу, подобную божественной, это не объясняет, почему все люди обладают изначально равной ценностью. Наши способности очень различны. И какой бы ни была схожесть между человеческой природой и божественной, некоторые люди будут всесторонне и полностью проявлять эти черты, в то время как другие не будут соответствовать им в том или ином аспекте. Образ Бога может быть важным элементом нашей природы, но не

может служить нормативной базой для равного уважения и достоинства всех людей.

Ультерсторф выдвигает другое смелое предположение:

Для божественного обоснования естественных прав человека необходима такая связь с Богом, предлагающая людям ценность, которая является образом не просто отношения к человеческим способностям. И утверждая, что такая связь состоит в том, что Бог любит нас, и именно тот факт, что мы любимы Богом, придает огромную ценность людям. И если Бог в равной степени и постоянно любит каждого человека, который может *imago dei*, тогда свойство человека быть созданным, любимым Богом, и есть то, что мы ищем. Обладание такой способностью дает каждому человеку своему существованию ценность, неотъемлемая часть которой – естественные права человека²¹.

В этой теории всеобщие права человека возникают из равноценности, дарованной всем людям божественной любовью. Выразившись в терминах Августина, это любовь как преданность.

На этих рассуждениях и должно базироваться то, что если Бог любит каждого человека преданной любовью, эта любовь дарует огромную ценность этому человеку ... И мы заключаем, что если Бог любит такой преданной любовью каждого человека на постоянно и в равной степени, тогда естественные права человека составляют неотъемлемую часть той ценности, которая дарована людям этой любовью. Естественные права человека – это именно те законы, которые преобразуют такую ценность²².

Можно ли назвать удовлетворительным такой ответ на вопрос, каким образом права человека основаны на фундаментальных моральных качествах? И вот мы вернулись к позиции, которая во многих отношениях схожа с идеями богословов естественного закона, внесших вклад в формулировку ВДПЧ. Причину того, почему все люди заслуживают равного к себе уважения, а также основание их достоинства нужно искать в аспектах нашего статуса как творения, а не в свойствах личности, рассматриваемых независимо.

Но Ультерсторф не принимает возможности того, что наша равная моральная ценность – это самоочевидная причина, ведущая свое начало из вечного закона, управляющего творением, на самом деле он даже не рассматривает ее. Напротив, он видит источник ценности человека в действии божественной любви, которая окутывает и воз-

²¹ Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, pp. 352-353.

²² *Ibid.*, p. 360.

выплет нас. Мы не можем назвать эту позицию «теорией Августина о правах человека», поскольку приписывать теорию всеобщих прав человека философу, жившему в четвертом веке, было бы абсурдным анахронизмом. Но я полагаю, что такое нормативное обоснование достоинства и равного уважения, на которое имеют право все люди, глубоко соответствует духу учения Августина.

Используя идеи Августина, Уолтерсторф не предлагает морального обоснования прав человека, которое подошло бы для всех, независимо от религиозных убеждений. По его мнению, это не следует считать недостатком, потому что, исходя из неустойчивости любых попыток дать секулярное обоснование всеобщим правам человека, он пришел к выводу, что его просто не существует. По его мнению, невозможно дать равнозначное объяснение того, почему все люди должны обладать равным достоинством, лежащим в основе всеобщих прав человека.

Тем не менее, Уолтерсторфу удалось перефразировать вопрос о ценности человека и его достоинстве в контексте реляционного характера человеческого существования, а не в метафизических качествах личности. Богословские критики политической теории, основанной на правах человека, утверждают, что она настолько тесно переплетена с индивидуализмом Просвещения, что ей не должно быть места в христианских размышлениях о политике. Уолтерсторф высказал смелую точку зрения, согласно которой статус человека и важность всеобщих прав отражает и поддерживают понимание человеческой личности как творения и как объекта божественной любви. Это само по себе блестящее достижение и важный вклад в политическое богословие.

Может ли этот анализ основы человеческой ценности обеспечить нас контрагументом на заявления тиранов и диктаторов, искажающих язык прав человека в соответствии с их идеологией? Он будет бесценен против оппонента, для которого божественная любовь — лишь детская фантазия. Но утверждение Уолтерсторфа, что ценность даруется любовью другого, может, тем не менее, указать альтернативу идеям о моральном обосновании прав человека его способностями, а также позиции естественного закона, в соответствии с которыми эти права базируются на правильном применении разума.

Если права человека основаны на любви Бога к каждому человеку, существующему благодаря милости Божьей, выраженной в акте

творения, тогда равное положение всех людей обеспечено, какими бы ни были их индивидуальные качества или способности. Точка зрения, базирующаяся на идеях Августина, предлагает более очевидное обоснование равных прав человека и его достоинства, чем философская позиция Канта. В отличие от аргументов естественного закона, теории Августина не требуется проводить различия между правильным и неправильным использованием разума. В ней существует готовый ответ каждому, кто утверждает, как это делали многие сторонники естественного закона в прошлые века, что правильный образ мышления требует от нас признавать власть королей и правящих, чьи права и привилегии намного превосходят права и привилегии их подданных. Как объекты божественной любви – преданной любви – и короли, и вассалы находятся в одинаковом положении.

Существует поразительная схожесть между этим подходом к правам человека и утверждением Рональда Дворкина из его эссе, адресованного широкой аудитории, что, подкрепляя нашу приверженность равноправно людей, мы можем заметить «несмысленное словесное убеждение... что человеческая жизнь во всех ее проявлениях священна». Для кого-то это «вопрос религиозной веры», для других – «секулярного, но очень глубокого убеждения»²². Дворкин связывает это осознание священности с пониманием того, что человек уникален как по своей природе, так и по своим способностям, он отличается от других существ и от вещей, которые мы делаем. Но если мы не признаем эту связь между священностью и способностями, возможно здесь идея Дворкина (которая, насколько мне известно, не нашла развития в его более систематических трудах о природе прав²³) может предложить нам способ понимания личности – как объекта любви и преданности со стороны Бога в августиновом подходе или со стороны других людей в секулярной адаптации этого подхода – способ, в котором равное достоинство и фундаментальные права основаны на самой возможности рассматривать друг друга как человеческую личность не ввиду того,

²² Ronald Dworkin, 'Life is Sacred: That's the Easy Part', *New York Times Magazine*, May 16, 1993, p. 36, cit. in: Nicholas Wolterstorff, *Justice, Rights and Wrongs*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, p. 333.

²³ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

что именно мы можем сделать, и не из-за того, какие мы есть, а из-за тех существ, или того Существа, которым мы дороги.

Адекватное обоснование прав человека не может быть найдено на основе частичного согласия между рациональными теориями добра; доктрина об автономности личности – тоже не достаточный базис для того, чтобы распространить права человека на всех людей. Предположение о том, что нормативное обоснование прав человека следует искать в даре божественной любви – невероятное, как это может показаться на первый взгляд, – может привести нас к удовлетворительной теории, объясняющей, почему все люди заслуживают равного достоинства и уважения, теории, которая исходит не из наших качеств или возможностей, а из нашего отношения к другим личностям, как человеческой, так и божественной природы.

Перевод с английского Елены Смирновой

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ⁸

Православные церкви, существующие в глобальной культуре, в общем и целом признали демократию и права человека⁹. Однако они с трудом справляются с последствиями жизни в демократиче-

⁸ Доклад на Международной конференции «Политические беглецы: бегство или осмысленное современное политическое участие» (Белград, 4-7 ноября 2013 г.), организованной ИИИ совместно с Экуменической гуманитарной организацией (Нови-Сад, Сербия).

⁹ Cheryl Brackley, Paul Vliet, "Justice and Human Rights in the Fourth Century Cappadocian", *Social Faith and Christianity*, 34 (2007), pp. 421-448; Alfons Brüning, Erwin van der Zeeuw (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven Peeters, 2012; Vigen Guroian, "Human Rights and Christian Ethics: An Orthodox Critique", *Journal of Christian Ethics*, 17 (1997), pp. 302-309; John McCrackin, "The Issue of Human Rights in Byzantium and the Orthodox Christian Tradition", in *Christianity and Human Rights: An Introduction*, John Witte Jr., Frank S. Alexander (eds.), Cambridge University Press, 2003, pp. 173-190; Aristotle Papanikolaou, "Personhood and Human Rights", in his book *The Mystical as Political: Democracy and Non-secular Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, 2012, pp. 87-138; Vlachos Perleas, "Interpretation of Human Rights in the Light of the Church Fathers", in Elizabeth Kizianová (ed.), *European Churches Engaging in Human Rights: Present Challenges and Training Material*, Brussels: Church and Society Commission of CRC, pp. 33-53; Paul Vliet, "Russian Orthodoxy and Human Rights", in Irene Bloom, J. Paul Martin, Wayne L. Proudfoot (eds.), *Religious Diversity and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 1996, pp. 278-312; Christos Yannaras, *Η Αναστροφή το Αναστροφή*, Athens: Daranis, 1998; Idem, "Human Rights and the Orthodox Church", in Emmanuel Clapsis (ed.), *The Orthodox Church in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, Brookline: MA: WCC Publications, 2004, pp. 83-99; Anastasios Yannoulacos, "Eastern Orthodoxy and Human Rights", *International Review of Mission* 73 (2004), pp. 451-466.

ском и свободном обществе. В ситуациях, когда православная церковь является доминирующей общиной верующих, национализм, тоталитарные режимы и православный традиционализм зачастую подавляют свойственный им обществам плюрализм. В то время как православные церкви пытаются справиться со все возрастающим культурным многообразием, чрезвычайно сложными и взаимосвязанными экономическими реалиями, а также с неуверенностью и страхом, порождаемыми всеми этими изменениями в социальных структурах, они чувствуют, что идентичность церкви, а также ее интересы находятся под угрозой, что приводит некоторых к агрессивной реакции против глобализации и прав человека, принимающей формы всякого рода религиозного, культурного, национального и политического фундаментализма.

Мировое и справедливое сосуществование в эпоху глобализации зависит от разделенного всеми чувства общности и желания людей сотрудничать друг с другом². Если XX век нас чему-нибудь и научил, так это тому, что люди могут совершать невообразимые вещи с теми, с кем не чувствуют общности. Это применимо к людям, которые чувствуют себя под угрозой – со стороны чужих, со стороны экономических сил, со стороны вещей, которые они не понимают³. Православные церкви в глобальном мире должны принять решение относиться к другим, к иным, с кенотической любовью, что приведет к поддержке и активному отстаиванию ими прав всех людей. Однако участие православных церквей в совместных усилиях по обеспечению человеческих прав и достоинства вынуждает у некоторых опасение, что это может постепенно привести к прижизненной вторичности и неэффективности отличительной позиции веры или к восприятию этических принципов и ценностей православия отдельно или независимо от их богословских оснований. Другие отвергают подобные аргументы, возражая, что участие в таких движениях будет означать, что церковь будет обращать меньше внимания на идеал прав человека и сфокусируется на своей собственной внутренней жизни. В целом есть опасение, что эти пути могут привести или к исчезновению идентичности церкви, или к ее уходу от моральных вызовов и возможностей секулярного мира.

² Peter Berger, *Religion and Globalization*, London: Sage Publications, 1994, p. 9.

³ M.E. Marty and R.S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press, 1991.

ПРИНЦИПЫ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Критика прав человека некоторыми богословами и иерархами православной церкви обычно фокусируется на том, что личным правам отдается предпочтение перед социальными правами; на отождествлении индивидуальной свободы с нравственным разложением и социальной фрагментированностью; на светской ориентации прав человека; на их универсальных претензиях и якобы этноцентрическом (западном) происхождении¹. Зачастую подобная критика мотивирована анти-западными предубеждениями и непониманием более широких задач прав человека². Условное отождествление прав человека с чуждыми-либо произвольными желаниями и корыстными интересами противоречит самому понятию прав человека и их интенции. Всеобщая декларация прав человека (1948) вместе с Международным пактом о гражданских и политических правах и Международным пактом об экономических, социальных и культурных правах, которые ООН приняла в 1966 г., отражают современную версию прав человека³.

Личные права человека предполагают «социальный и международный порядок, при котором права и свободы... могут быть полностью осуществлены» (статья 28). Общество предоставляет пространство, возможности и средства, необходимые для реализации человека (статья 25). Человеческая автономия может быть достигнута только посредством культивирования любящего и заботливого общества. Отвергая атомистическую индивидуальность, Всеобщая декларация связывает (в статье 29) личные права людей с их

¹ Aristotle Panikoulas, "Personhood and Human Rights," in his book *The Mystical or Political, Demosic and Non-medical Ontology*, University of Notre Dame Press, 2012, pp. 87-136.

² Alfons Brining and Evert van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven Press, 2012.

³ Ian Brownlie and Guy S. Goodwin-Gill (eds.), *Basic Documents on Human Rights*, Oxford University Press, 2002; Ralph Crossman and Leif Holmstrom (eds.), *Essential Texts on Human Rights for the Police, A Compilation of the International Instruments*, Second, Berlin Edition, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2008, pp. 25-72.

Мэри Дж. Санден, проследившая процесс составления Всеобщей Декларации Прав человека 1948 г. в ООН, назвала декларацию картой мира, созданным законом... См.: *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York, NY: Random House, 2004, p. vi.

обязанностями по отношению к своим сообществам, только в которых они могут развиваться и раскрываться как личности. Таким образом, практика прав человека предполагает взаимное уважение к правам других и особое внимание к обществу в целом, что зафиксировано в демократическом процессе и воплощено в законах демократического общества¹. Неотделимость друг от друга личных и социальных прав – неотъемлемая предпосылка повышения логики прав человека. В 1993 г. Всемирная конференция о правах человека, посвящая место в Вехе, однозначно утвердила, что «все права человека универсальны, неделимы, взаимозависимы и взаимосвязаны»².

КУЛЬТУРНЫЙ РЕЛЯТИВИЗМ, ЭТНОЦЕНТРИЗМ И ФАКТИЧЕСКАЯ СЕКЮЛЯРНОСТЬ

С момента зарождения прав человека в 1948 г. их претензия на универсальность была предметом широких обсуждений, наряду с их предполагаемым этноцентризмом и ориентацией на секуляризацию. Православные богословы и иерархи выражали сходное беспокойство и критику в своей оппозиции к правам человека.

Универсальность прав человека относительно универсальности прав человека существуют постоянные споры. Аргумент, что «язык прав», имеет свой исток в западной культурной, философской, богословской и политической традиции и тем самым не применим в других цивилизациях и религиозных системах. Например, утверждают, что личные права не предполагаются универсальными, по-

¹ В частности, статья 29 утверждает: 1. Каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности. 2. При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общей благосостояния в демократическом обществе.

3. Осуществление этих прав и свобод ни в коем случае не должно противоречить целям и принципам Организации Объединенных Наций.

² *Вторая декларация и Декларация действий* принята на Всемирной конференции по правам человека в июне 1993 г.

сколько разные общества хотят разных вещей, и нет никаких всеобъемлющих принципов, которые бы принуждали ко всеобщему согласию.

Следовательно, нравственные суждения об общественном поведении зависят от преобладающих убеждений о них в каждой конкретной культуре. Таким образом, в мире культурного многообразия признание прав человека является лишь одним из многих других мировоззрений². Этот вид культурного релятивизма, по сути, преувеличивает «нередуцируемые различия в практиках и позициях различных культур» и не усматривает, и не определяет возможное основание для высших моральных принципов. В других случаях эта позиция акцентирует радикальные различия в культурах, упуская из виду или сознательно исключая свидетельства присутствия разногласий внутри любой данной культуры. Культурный релятивизм также может быть использован в качестве средства защиты от внешней критики определенных порочных, но глубоко укоренившихся социальных практик: испорченности, детских браков, патриархата, религиозной нетерпимости, расового превосходства, рабства или принудительного труда, преступлений чести и претензий на национальное превосходство.

Следует отметить об заблуждений культурного релятивизма ту критику, что права человека, имеющие западное происхождение, не обладают нормативной значимостью в других частях света. Этот аргумент имел хождение в самом разгаре Холодной войны, когда западные демократии обвиняли коммунистические государства в отказе от уважения гражданских и политических прав, в то время как коммунистические государства утверждали, что предпочтение ими экономических и социальных прав – следствие иных идеологических позиций. Подобные мнения также высказывались в некоторых частях Латинской Америки, Азии и Африки вместе с осуждением западного колониализма и оценки всех культур и ци-

² Примером подобного культурного релятивизма служит утверждение Сэмюэла Хантингтона, что «индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство права, демократия, свободный рынок (и) очевидно кореня от государства являются только слабым резюмэ в исламской, конфуцианской, японской, индустриальной, буддийской и православной культурам». См.: Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations", *America Affairs*, 72 (1993), pp. 40-41.

визитаций по меркам стандартов, достигших и теоретических востросей Западу.

Обвинение в проападности прав человека может быть понято как минимум двумя различными, но связанными между собой способами. Первый состоит в отнесении происхождения и развития идеи прав человека к политической, философской или даже богословской традициям Западу. Второй состоит в обнаружении проападной предвзятости в современных правах человека, в формулировках или стандартах. В обоих случаях критики не отрицают, что набравшее силу после Второй мировой войны движение за права человека распространилось благодаря тому, что политический философ Йоханнес Морсинк описал как мировой – а не только западный – праведный гнев, вызванный зверствами, совершаемыми нацистами и фашистами¹⁰. Скорее, главная претензия критиков состоит в том, что социально-философские предпосылки прав человека можно обнаружить в западных доктринах о естественном праве XVII и XVIII веков или даже раньше, в предвещающих их христианизированных и классических теориях естественного права. Независимо от споров о том, где права человека впервые возникли или сложились в своем нынешнем виде, стоит дважды подумать, прежде чем отвергать идею просто потому, что она не местная – или даже, напротив, одобрять ее только потому, что она – местная. Как точно заметила философ Марта Нубаум, люди – «наобретательные лампочки идей». Все это к тому, что позиция, занимаемая людьми или обществом по отношению к любой идее или социальной практике, определяется (и, вероятно, должна и впредь определяться) более существенными соображениями, чем то, где и когда соответствующая идея или социальная практика впервые возникла¹¹.

Фашистская идеология: один из самых весомых критических аргументов, выдвинутых православными богословами и другими против прав человека, заключается в том факте, что они были сформулированы в, по сути, светских терминах и ориентированы

¹⁰ Johannes Morstinik, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, University of Pennsylvania Press, 1998; *Ideas, Achieves Human Rights: Philosophical Roots of the Universal Declaration*, University of Pennsylvania Press, 2008.

¹¹ Grace T. Kao, *Grounding Human Rights in a Pluralist World*, Georgetown University Press, 2011, p. 25.

атеистически¹². Первая статья Всеобщей декларации о правах человека вводит понимание человечности, не содержащее какой-либо отсылки к Богу. Статья устанавливает: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства». Намеренно ли составители Декларации формулировали рациональный дискурс о правах человека в «светских» и «атеистических» терминах? Если нет, тогда почему они не сделали отсылки к божественным истокам человечества и его зависимости от Бога?

При изучении дискуссий, которые привели к составлению и принятию Всеобщей декларации о правах человека, становится ясно, что ее составители после долгих обсуждений и для того, чтобы избежать бесконечных философских и религиозных споров, использовали язык Просвещения для выражения идеи, что права человека, или естественные права, каким-то образом содержатся в человеческих существах просто в силу их человечности, а не в силу какой-либо внешней причины, будь то общественные договоренности, религиозные убеждения или решения парламентов или судов¹³. Составители не приписывают происхождение прав человека ни Богу, ни природе; последнее было предложено в качестве замены предполагаемому божественному происхождению¹⁴. Они

¹² Vigen Carstens, "Human Rights and Christian Ethics: An Orthodox Critique," *Journal of the Society of Christian Ethics*, 17, 1997, p. 303.

¹³ Вообще, утверждая, что «все человеческие существа рождаются свободными и наделены равным достоинством и правами» фактически ссылаю с первой статьи Французской декларации (1789), которая гласит, что «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах», Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights - Origins, Drafting, and Intent*, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 281.

¹⁴ *Ibid.*, p. 284. Интересно, что в обращении третьей Комиссии Временная и Дискуссионная Комиссия Комитета составителей предложила поправки с целью внести в Декларацию отсылку к Богу. Временная делегация предложила добавить в Статью I предложение: «Созданные по образу и подобию Божию, они одарены разумом и совестью...». Дискуссионная делегация предложила следующее содержание Статьи I: «Принимая во внимание, что признание неотъемлемого достоинства и равных и неотчуждаемых прав всех членов человеческой семьи, основанных на божественном происхождении и бесмертной судьбе человека, является фундаментом свободы, справедливости и безопасности в мире...». Обе делегации-авторы предложения утверждали, что большинство мирового населения

сознательно избрали воздерживаться от использования спорного метафизического языка и соответствующих отсылок и приехали достаточном прагматическое соглашение о практических нормах, защищающих человеческое равенство и достоинство, учитывая существование множества религиозных, культурных и политических систем и традиций¹⁵. Члены Комиссии утвердили положение о человеческом достоинстве и равенстве *без* того, чтобы занимать какую-либо «позицию» в вопросе о природе человека или общества¹⁶. Им было достигнуто общее понимание, что «несмотря на то, что богословские основания прав человека могут учитываться и приниматься расположенными к тому делегатами, последние не имеют права, настаивая на своей исключительности в декларацию, адресованную миру во всем его многообразии, навязывать свои взгляды другим делегатам, которые могут учитывать и принимать другие основания»¹⁷. Этот подход отражает не только дух веротерпимости, которым были проникнуты их дискуссии, но также действие Статьи 18 Всеобщей декларации, которая утверждает свободу совести и веротерпимость. Статья 18 гласит, что «каждый человек имеет право на свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов».

ния веры в Бога или в Высшую Силу и, следовательно, будут рады увидеть такое обоснование прав человека. Другое, однако, отыскали фактически многообразие религий в мире, а также верований или естественных убеждений разных философских и культурных систем и доказывали, что принятие поправки о божественном происхождении человечества «воспрепятствует всеобщему признанию Декларации народами мира» по той простой причине, что «они предприняли различные [истолковывающие] убеждений о происхождении человека, а также о происхождении прав человека». Спор, как и следовало ожидать, был очень интенсивным и страстным, но в конечном итоге не было предложено ни за одну из этих поправок о божественном происхождении человечества.

¹⁵ Sumner B. Twiss, "History, Human Rights and Globalization", *Journal of Religious Ethics*, 32 (2004), p. 59.

¹⁶ René Samuel Cassin, "Historique de la Déclaration Universelle de 1948" in *La Poésie et l'Action*, p. 188.

¹⁷ Sumner B. Twiss, "Theology, Tolerance, and the Two Declarations of Human Rights," in Francis S. Adeney and Arvind Sharma, *Christianity and Human Rights, Influence and Issues*, State University of New York Press, 2003, p. 62.

ОБОСНОВАНИЕ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

На сегодняшний день внимание сместилось от заявлений к их имплементации. Эффективная имплементация прав человека неизбежно и в большой степени зависит от их живого диалога и сличения с множеством религиозных, культурных и философских традиций. Это предполагает рассмотрение дискурса о правах человека в качестве живой традиции, способной к адаптации на местном уровне, совершенствованиям и модификациям. Такой взгляд предпочтителен для глобальной культуры, поскольку реалии глобального мира ведут к увеличению межкультурных связей, осведомленности и обмену знаниями о мировоззренческих, моральных, политических и религиозных системах и о существующих в мире различных способах аргументации и обоснования. Вклады и ценности создающих человеческих сообществ и институций должны придавать идеалам прав человека содержание и последовательность. Именно здесь важнейшую роль играют религии. Они неизменно предоставляют множеству людей и сообществ источники и ценности для руководства ими в жизни. Таким образом, привлечение их уникальных и важных ресурсов является ключевой задачей для улучшения режима прав человека.

Религиозные сообщества нуждаются в том, чтобы нормы прав человека одновременно и защищали их, и бросали им вызов. Они могут пойти на то, чтобы принять защиту, которую сегодня предлагает им режим прав человека, – гарантию свободы совести, свободы вероисповедания, автономии религиозных групп и так далее. Однако пассивное молчаливое принятие светской программы прав человека в конечном счете является козней религиозному пониманию личной и общественной жизни. Религиозные сообщества должны возвысить свой голос в светском диалоге о правах человека и освоить правозащитную позицию внутри их собственных особых традиций. Религиозные сообщества не могут позволить, чтобы секулярные нормы прав человека были навязаны им извне: они должны раскрыть их изнутри. Только тогда религиозные традиции со всей своей доктринальной строгостью, целостностью богослужений и нравственным воздействием смогут внести свой вклад в разрешение проблем и парадоксов современного режима прав человека.

В процессе усвоения прав человека различными религиозными, философскими и культурными традициями мы можем особо выделить три направления¹⁰ в понимании и реализации прав человека: во-первых, есть те, кто стремится обосновать права человека путем встраивания их в более широкий комплекс религиозных убеждений и традиций¹¹. Они стремятся поместить свое понимание прав человека в контекст целостного видения и ценностей соответствующей религиозной традиции. Они настаивают на необходимости религиозного обоснования прав человека для того, чтобы последние обрели теоретическую последовательность, нормативную силу, или практическую эффективность. Они утверждают, что права человека не только могут быть осмыслены в контексте более широкой перспективы на благо, чем той, которая эксплицитно зафиксирована в нормативных документах о современных правах человека, но и что они *должны* быть обоснованы таким образом. В противном случае существует риск, что права человека не смогут быть должным образом защищены для всех во все времена и повсеместно. Данное максималистское обоснование прав человека связывает их с фундаментальными убеждениями многих мировых религиозных традиций и философских систем.

Во-вторых, есть те, кто считает необходимым религиозное и философское обоснование прав человека. Они полагают, что прагматичный межцивилизационный консенсус о правах человека является вполне достаточным и юридически обязывающим договором между государствами, не требующим дополнительного обоснования. Они стараются прийти к соглашению относительно практических норм и не обсуждают вопрос обоснования, поскольку последний вряд ли куда-нибудь нас приведет. Они придерживаются минималистской точки зрения, воздерживающейся от того, чтобы фундаментализировать права человека в какой-либо философской или богословской системе убеждений и традиций. Они предпринимавают попытку аналитически отделить права человека от более широких схем как западных либеральных ценностей Просвещения, так и ко-

¹⁰ Greg Y. Kao, *Grounding Human Rights in a Pluralist World*, Georgetown University Press, 2011.

¹¹ Примерами такого подхода являются писания миссионаря *Reason in Faith* (1963), *Православие и светский мир*, Декларация христианского мира (1975), и также *Католическая декларация о правах человека в Китае* (1989).

исторических убеждений, с которыми права человека так часто (и, как они считают, необязательно) отождествляют.

Наконец, некоторые стремятся соединить эти, по-видимому, противоположные взгляды на обоснование прав человека. Они утверждают, что мировое сообщество может признавать и соблюдать положения, касающиеся прав человека, но что оно также должно сохранить возможность свободно обосновывать их ценность на основе своих частных религиозных, философских или культурных традиций. Как заметил канадский философ Чарльз Тейлор, разные люди могут выступать за права человека по разным причинам. Он размышляет о том, как мог бы выглядеть «искренний, не требующий принуждения международный консенсус о правах человека»:

Разными группами, странами, религиозными сообществами и цивилизациями, придерживаясь各不相同ных, а не с другим фундаментальных взглядов на божье слово, метафизику, природу человека и так далее, тем не менее, пришли бы к социально-относительно-непродолжительным форм, которые должны руководить человеческими поведением. У каждого был бы свой способ обосновывать их взгляды на собственной глубокой философской концепции. Мы бы соглашались о пороках, не соглашались по поводу того, почему они верны, и были бы готовы жить в этом консенсусе, не беспокоясь о различиях на уровне более глубоких основополагающих идей убеждений²⁰.

Подобный подход позволяет каждому сообществу фундаментализировать права человека на своих собственных условиях и позициях, встраивая тем самым обоснование прав человека в контекст множества религиозных традиций и культурных систем. Такая позиция отстаивается в качестве предисловия, или основы, совместных усилий человечества по продвижению справедливости и мира в нынешние тревожные времена. Уважение и защита прав человека приобретают страсть и глубинную, когда коренятся в различных культурах, религиях и секулярных традициях. Такой взгляд предоставляет несколько преимуществ. Прежде всего, крайне спорный тезис о зависимости прав человека от философской мысли Просвещения редуцируется к одному из множества возможных вариантов. К примеру, если можно будет показать, что права на свободу мысли, совести и вероисповедания, признанные как Всеобщей декларацией

²⁰ Charles Taylor, 'Conditions for an Unforced Consensus on Human Rights', in *The East Asia Gateway for Human Rights*, Jeanne Bancro and Daniel Bell (eds.), Cambridge University Press, 1999, p. 124.

прав человека, так и Международным пактом о гражданских и политических правах, имеют не-западные идеины и исторические прецеденты, то будет сложно, если не невозможно, обосновать обвинение в западной этноцентричности. Это могло бы улучшить репутацию прав человека среди аудиторий, которые в противном случае держались бы от них в стороне²¹. Еще одним возможным преимуществом этой позиции является то, что она может сделать более явным тот уникальнейший вклад, который способна предложить другим каждой культурная или религиозная традиция. Размышляя, можно сказать, что стратегия различения политических и юридически обеспечиваемых правозащитных стандартов и множества различных способов их обоснования позволяет, в теории, каждой культуре или религии сохранить свои различные взгляды, а также способствовать межкультурному обучению и взаимовыживанию.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Могут ли православные церкви принять моральные принципы прав человека в их светском и автономном варианте в качестве основы их участия в общественной жизни глобального мира? Православные богословы и иерархи выражали различные и зачастую противоречащие друг другу взгляды на этот вопрос²². На участие в борьбе за права человека не было единым и последовательным во всех странах.

²¹ Давош Чан утверждал, что китайцы скорее всего признают права человека только если последние будут функционировать в их религиозной и культурной традиции: "A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China", in *The East Asia Challenge for Human Rights*, Joshua Bauer and Daniel Bell (eds.), Cambridge University Press, 1999, pp. 212-237. Независимый ученый Мухаммад Ан-Наби неоднократно призывал мусульманские права человека работать внутри ислама, если они могут быть удовлетворены среди мусульман. См. его статьи "Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperative", *Muslim Human Rights Journal*, 3 (1996) pp. 13-32; Ибидем, "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment", in *Abdullahi Ahmed An-Na'im* (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 29-43.

²² Краткий обзор этих дебатов см. в: *Antisocial Paradigms: The Mystical or Political Democracy and Non-rational Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, 2012, pp. 88-98.

Те, кто существуют в качестве меньшинства в доминирующем неправославном контексте, в основном склонны принимать права человека, особенно когда от них зависит свободное исповедание своей веры, поскольку национальные церкви настроены к ним или безразлично, или критично, или даже отрываются от них как от противоречащих православной вере. Их действительная позиция по правам человека отражает аспекты веры церкви, связанные с местными культурами и традициями, а в некоторых случаях с личными интересами правителей и власти в соответствующих обществах²⁷.

Любая теоретическая оценка дискурса о правах человека должна учитывать, что мы ищем дело не с богословскими или религиозными текстами, составленными по инициативе какого-либо конкретного религиозного сообщества или христианской церкви. Скорее, эти тексты отражают коллективный ответ международного политического сообщества на зверства и дискриминационные практики диктаторских режимов и тоталитарных идеологий, имевшие место во время и после Второй мировой войны. Они предоставляют необходимые политические и моральные принципы, свободные от каких-либо метафизических утверждений или обоснований, чтобы все нации и сообщества, независимо от их религиозных, идеологических и культурных традиций, могли принять и осуществлять их в своих конституционных и правовых системах²⁸.

²⁷ Постоянная конференция Католических православных епископов Америки в декабре 1978 г. сделала заявление, признающее ценность и важность прав человека. Stanley Haskins, *Let My People Go: Social Concerns in the Greek Orthodox Church*, Brookline, MA: Holy Cross Press, 1983. Напротив, покойный православный архиепископ Христодулос считал права человека как угрозу православной идентичности Греции: «...сами Зап. не могут вынести (того, что Греция является по преимуществу православным государством), и по этой причине они стремятся обезопасить ее (Грецию) и раздвинуть все государственные обязательства, своего государства, которое появилось рядом с другим божеством под названием "права человека" и на счет которого они хотят ограничить наши собственные права», источник — URL: http://en.orthodox.org/wiki/Archbishop_Christodoulos_of_Athens. Конечно, подобные утверждения и заявления по отношению к правам человека разделяют многие православные иерархи и некоторые богословы. See: *Alfons Böckling and Evert van der Zwaaghe (eds.), Orthodox Christianity and Human Rights: Portals, 2012*.

²⁸ "Ἡ ἀνθρώπινη δικαιότητα ἀποκλύει τὴν ἀρχαίαν ἐστὴν προσηλυτὴν καὶ ἀποβιβαστικὴν τὴν ἐκκλησίαν ἀπὸ τοῦ κόσμου οὗτος... Ἄνε σὺν ἡμετέροις, ἄνε σὺν ἡμετέροις, ἄνε σὺν φιλοσοφικῆς εἰρήνης, οὐκ ἔστιν ἄλλοτερον τὸ σῶμα." in Pantei Polychronopoulos, "Orthodoxia kai Anthrópinē Dikaiótēta", in *Archaios*, 26 (2014), p. 42.

Светская ориентация прав человека ставит перед церковью сложный вопрос: можно ли выводить в этом дискурсе некоторые аспекты православного вероучения, касающиеся священности и достоинства всех человеческих существ? Отражают ли они, явно или неявно, фундаментальные аспекты христианской Благой вести? Простая отсылка церкви к правам человека, если она будет основана только на их политическом и правовом вкладе в создание более человеческого и безопасного мира, будет богословски недостаточна. Она будет означать отказ церкви от ее богословских утверждений и приведет ее к молчаливому принятию секуляризма.

Вклад православия в культуру прав человека невозможно будет заметить, если православные церкви не будут более явно выражать свою приверженность правам человека. Православные богословские обоснование прав человека будет само по себе недостаточным, если церкви не будут активно и совместно работать над их обеспечением, а не полагаться на риторичку пустых слов, богословских трактатов и пустых обещаний²⁵. Социальный индифферентизм и пассивность посреди несправедливости, жестокости и унижения не могут быть оправданы сосредоточенностью на литургии и эсхатологической ориентацией церкви; напротив, последние должны быть для православных христиан плацдармом нравственного и духовного вдохновения, воспитывать полноценных и благословенных личностей с открытой душой и сердцем, готовых принять и активно заботиться обо всех Божьих творениях и быть истинными служителями самоотверженной любви²⁶.

В православии права человека не могут быть восприняты отдельно от неотъемлемой связи человечества с Богом. Принятие прав человека должно быть основано на убеждении в божественном происхождении человечества, его продолжающейся зависимости от Бога и его окончательном осуществлении в Царстве Божьем. Достоинство и единство человечества основаны в признании любящего присутствия Божьего во всех, «одного Бога и Отца всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф 4:6). Человеческие существа, будучи созданы по образу Божьему и пребывая в

²⁵ Stanley Hauerwas, "Human Rights: An Eastern Orthodox Perspective", *Journal of Ecumenical Studies*, 19 (1982), p. 27.

²⁶ Anastasio Yannoulacos, "Eastern Orthodoxy and Human Rights", *International Review of Mission*, 73 (1984).

отношениях любви с Богом, призваны к богоданному равенству и достоинству. Как утверждает святой Василий Великий:

«Не говори: этот – друг, родственник, благодетель; тот – прощай, чужеземец, незнаемый человек. Если ты не видишь их как равных, не братья предков. Природа одна, человеком является и тот, и другой. Желание одно, и ножи ты не в обоих... Не отворачивайся от своего брата и сяди чужого судить из слов... ведь все – родственники, все братья, все отпрыски одного отца»²⁷.

В контексте глобальной культуры, по мере того, как мы все больше осознаем необратимую и передурцируемую множественность социального мира, мы должны рассматривать различие не как препятствие или проблему, но как возможность вступить в отношение, возможность жизни общими интересами, возможность признать другого в качестве выражения глубинно разделенной всеми нами человечности, понимаемой как икона Божья. Троицкая икона Бога являет нам то, как человечество может быть одновременно одним и многим, тождеством и различием, единством и многообразием. В Святой Троице, хотя мы и признаем отличительную уникальность Отца, Сына и Святого Духа, мы в то же время признаем их перикорезис²⁸, взаимную согласованность и полноту их божества. Все человеческие существа – несмотря на их явные культурные, национальные, расовые и религиозные различия – одарены неотъемлемым достоинством, отражающим их качественное отношение с Богом, будучи созданы по Его подобию. В истории православной церкви это конкретное убеждение иллюстрируется в ее активной защите достоинства бедных, безземельных, угнетенных и обездоленных. Каппадокийцы возвысили достоинство бедных и обездоленных, выделяя их в качестве иконического живого присутствия Христа в истории²⁹. Защита их достоинства, по замечанию отца Стефана Харакаса, определяет природу прав как «основных требований, необходимых людям для того, чтобы существовать в качестве челове-

²⁷ St. Basil, On abrogating paragraph 3.

²⁸ *Взаимсоприимчивость* (греч.).

²⁹ Susan R. Holman, "The Enthroned Poor, Human Rights Language in the Cappadocians," *The Easterner*, 9 (2000), pp. 476-489; Cheryl Brundson and Paul Vliem, "Justice and Human Rights in the Fourth Century Cappadocia," *Social Work and Christianity*, 34 (2007), pp. 421-448.

ческих существ²⁰. Призвание солидарности Христа с бедным, бездомным, угнетенным и маргинализированным поднимает тех, кто хочет пребывать с Богом, к служению бедным и к защите их богоданного достоинства.

Призвание к бытию в качестве человека в православной антропологии состоит в том, чтобы возвыситься над простым биологическим существованием и стремиться стать подлинным сообществом личностей, отражающих в наших жизнях любящее общество трех лиц Пресвятой Троицы, которое является высшим *kyōnia arafē*²¹. Как человеческие существа, мы отражаем и раскрываем Божью любовь ко всему человечеству. Божья любовь, которую мы пытаемся выразить в нашей жизни, не зависит от убеждений других. Словами архиепископа Анастасиуса, «критерием истинной веры человека является его (ее) вомерение стать близким каждому, независимо от расы, религии, языка, добродетельности или виновности»²².

Как мы можем богословски объяснить тот факт, что многие носители различных религиозных или светских убеждений также обеспокоены положением тех, кому деспотические режимы или несправедливые социальные практики отказывают в их существенных правах и достоинствах? Существует множество православных людей, которые участвуют в борьбе, защищая человеческое достоинство и стремясь к большей справедливости в мире. Истоки их мотивации могут быть приписаны «естественному закону», который Бог заложил во всех человеческих существах²³. Центральным аспектом православного взгляда на естественный закон, согласно отцу Стефану Харвасу, является «честное и равноправное отношение» ко всем человеческим существам, основывающееся

²⁰ Ibid., p. 17.

²¹ Anastasio Yannoulatos, "Eastern Orthodoxy and Human Rights", *International Review of Mission*, 73 (1994), p. 455; *kyōnia arafē* – общество любящих (греч.) – Прим. авт.

²² Ibid., p. 458.

²³ E. V. Kyzariis, *To Phōtisis kai to Kyrievtēs Akousis* (I Antiquos Ophthalmos, Athens: Apostolike Diakonia, 1957, vols. 1 and 2. См. также Stanley S. Harakas, "The Natural Law Teaching of the Eastern Orthodox Church", *Orthodox Theological Review*, vol. 3, no. 2 (1963-1964), pp. 215-224; reprinted in Martin E. Marty and Dean G. Frooman (eds.), *New Theology*, No. 2, New York: Macmillan, 1965, pp. 122-133.

на их человечности²². Апелляция к естественному закону не оправдывает, однако, для православной церкви антропоцентристский взгляд на права человека без Бога. «Только апелляция к нашему общему происхождению по образу и подобию Божьему выходит за пределы ограниченного взгляда "снизу" и наделяет основания права человека на непоколебимой, трансцендентной истине»²³. Более того, повсеместное присутствие и действие Пресвятой Троицы, «Одной, всецелой и все нераздельной», является источником всей доброты и справедливости независимо от несовершенства их проявления, которое мы находим в мире²⁴.

Православное понимание подлинного человеческого существования в качестве «бытия как общения» – важный вклад в задачу построения человеческого сообщества. Человеческие существа испытывают и переживают свои человеческие во взаимных отношениях общения, которая формирует их личную и общественную идентичность. В этой взаимосвязи отношений все человеческие существа имеют одинаковую ценность и права. Таким образом, конституционная и правовая традиция, которая отражает их совместную жизнь и ее нормы, обязана, по словам митрополита Иова Липецкого, «уважать и защищать всех, независимо от их свойств, потому что каждый человек является носителем отношенческой идентичности, а значит, является уникальной и неповторимой личностью»²⁵. Тот факт, что православие отдаст приоритет общественным и личным отношениям над личными правами, ни в какой мере не принижает последние, ведь они утверждают достоинство и равенство всех человеческих существ.

²² Stanley Haskin, "Human Rights: An Eastern Orthodox Perspective", *Journal of Ecumenical Studies*, 19 (1982), p. 19.

²³ Ibid. Ветер Троицы делает такое утверждение, признавая, что «Природа человека и ее отношение к универсальной ценности человеческой и божественной личности была в полноте явлена в Иисусе Христе, но другие, происходящие по преданию из той же веры, не имеют ничего общего с ним». См.: Vigen Guroian, "Human Rights and Christian Ethics: An Orthodox Critique", *Journal of the Society of Christian Ethics*, 17 (1997) p. 388.

²⁴ Emmanuel Clapsis, "The Holy Spirit in the World: The Tension of the Particular with the Universal", *Current Dialogues*, 52 (2012), pp. 29-41.

²⁵ John Zizioulas, "Law and Personhood in Orthodox Theology", in *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Albany: Sebastian Press, 2018, pp. 402-414.

Христос Яннарас, несмотря на свою энергичную критику личных прав, признает и оправдывает их разумность, он рассматривает их как ответ на «конкретные исторические нужды», освободившие человечество от подавляющей подчиненности социально-политическим и религиозно-идеологическим структурам, которые способствовали обезличиванию человеческого равенства и достоинства²⁷. Личные права, понятые в социоцентрической перспективе (κοινωνιακούς Δικαιούς)²⁸, могут выступать важными гарантиями против вырождения человеческих отношений. Они могут повысить сознательность людей относительно необходимости человеческого равенства и достоинства как существенных условий подлинных отношений общения. В их содержании можно найти важное практическое руководство для опыта жизни в личном общении с преодолением всех эгоцентрических желаний доминирования и утеснения другого. Политическое общество, которое признает нормативную важность прав человека и применяет их в своей конституционной и правовой системе, различными способами отражает аспекты церковного видения бытия как общения, которое относится к каждому человеческому существу как к уникальному и незаменимому²⁹.

Однако подобное богословие должно принять во внимание повсеместное и неизбежное присутствие зла в истории. В православной антропологии зло прежде всего понимается как результат отрицательного осуществления права на свободу, дара, который Бог вложил в каждое человеческое существо. Бог, однако, в своей безусловной любви ко всему своему творению, никогда не оставляет человечество одним в мире. Он продолжает заботиться обо всех человеческих существах и активно присутствует в них. Православная церковь, в силу того, что она признает повсеместное присутствие зла в мире и в каждом человеческом существе, в то же время утверждает значительно большую силу Божьего присутствия в мире посредством благодати Святого Духа и спасительной жизни, смерти и воскресения Христа. В истории существует постоянное неразрешенное напряжение и противоречие

²⁷ Christos Yannaras, *Η Δεσφραμή τής Δεσφραμής*, Athens: Doinas, 1998, p. 183.

²⁸ *Ibid.*, p. 185.

²⁹ Arinoko Papandriou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, 2002, p. 126.

между благотворным присутствием Бога в мире и жестокостью, несправедливостью, угнетением и всеми видами зла, действующими в нем. Христианское видение человеческой личности может содействовать демократическим сообществам, оказывающим помощь людям в их личной и общественной жизни, в развитии способов ограничения в них порочности и увеличения диапазона возможностей выражения добродетели. Церковь в своем общественном служении призвана принимать как возможность человека к сотрудничеству и солидарности, так и человеческую сложность исключать и использовать других в случае отсутствия в законе и общественных институтах структур и санкций, способствующих человеческой солидарности, справедливости и миру, проводящих всех ближе друг к другу.

Аутентичное присутствие православных церквей в цивилизованном обществе предполагает владение навыками ведения диалога, которые позволят им участвовать в совместных обсуждениях и действиях с другими культурными и религиозными сообществами в формировании совместной жизни в свете глобальных культурных реалий. Православные церкви, как и остальные христианские церкви, а также другие религиозные и светские объединения в демократических обществах, осуществляют право свободно выражать в диалоге свое понимание общего блага, его содержания и того, как оно может быть достигнуто в плюралистическом обществе. В подобной демократической и диалогической обстановке никому не разрешается использовать принудительные меры государственного аппарата с целью насаждения своих частных убеждений и практик на своих собеседников. Уважение к свободе других иметь свои собственные убеждения является фундаментальным для демократического общества и мирного и справедливого сосуществования. Различные убеждения в плюралистических обществах не должны давать повод для «сомнений относительно распространения на них (носителей этих убеждений) того же равенства и тех же прав, которые неотъемлемы от человеческого существования как несмыслимый знак образа Божьего»⁶².

Цель присутствия православных церквей в диалоге и их участия в общественной жизни в том, чтобы совместно с другими религи-

⁶² Anastasio Yannoulas, "Eastern Orthodoxy and Human Rights", *International Review of Mission*, 73 (1984), p. 457.

онами, философскими, культурными и политическими сообществами внести свой вклад в достижение «перекрывающего консенсуса» об общем благе, который позволит всем признаться в нем минимальные условия мирного и справедливого сосуществования. В публичных реалиях плюралистического общества содействие общего блага построено на признании совместных политических ценностей, а не на священных текстах или учениях какой-либо частной религиозной традиции. В таком контексте церковь должна использовать ее язык веры с акцентом на его герменевтическом потенциале для освещения и интерпретации разделяемых всеми смыслов вместо того, чтобы свидетельствовать о своей суверенной истине. Она должна представлять свою этическую позицию на совместную жизнь посредством убедительных и коммуникабельных аргументов так, чтобы те, кто не разделяет ее традиции, могли бы с благодарностью принять ее вклад. В некоторых случаях это может быть осуществлено без слов и рационального дискурса, а просто посредством активной солидарности и поддержки церквами самых уязвимых, жертв истории. Всегда есть возможность, что не все признают важность богословского и этического вклада православия, но это не при каких обстоятельствах не лишает его важности и ценности.

Как церковь может сохранять критическую дистанцию по отношению к какому-либо частному вероисповеданию или практике и тем не менее никогда не оставаться безучастным зрителем несправедливости, неравенства, жестокости и угнетения, которыми полнится мир? Должна ли церковь оставаться в стороне от тех, кого онамат для адекватной борьбы за справедливость? Эсхатологическая ориентация православной церкви не позволяет ей выступать апологетом какой-либо национальной и расовой идеологии, политической системы, экономической теории и практики и даже прав человека, поскольку все они подвержены влиянию повсеместного разрывающего присутствия зла. В чем же тогда состоит функция церкви в общественной сфере, если она не может ни полностью принять какую-либо политическую и экономическую систему, ни полностью отвергнуть ее в силу того, что она все же несет на себе следы Духа Божьего? Понятие «волеизъявительного критика», по формулировке Майкла Валлиера, проливает свет на мое видение того, как церковь должна действовать в

демократическом обществе⁴¹. Христиане должны быть преданы фундаментальным идеям демократии и прав человека и быть при этом способными видеть их теоретические изъяны. В качестве вовлеченных критиков они глубоко заботятся о ценностях, которые движут какому-либо конкретным политическим проектом, и их критика служит тому, чтобы призвать сообщества вернуться к своим лучшим качествам. «В силу того, что верующие разделяют основополагающие ценности демократических сообществ, они остаются вовлеченными в общественную жизнь, даже если они занимают критическую позицию; однако из-за того, что их преданность демократии остается второстепенной, они могут апеллировать к трансцендентным идеалам для критики текущих практик и для облагораживания своего понимания самих демократических ценностей»⁴². Перед лицом насилия и бесчеловечности, царящих в мире, церкви способствуют культуре справедливости и мира, выступая за права человека и активно способствуя их применению.

Перевод с английского Дмитрия Рыбчин

⁴¹ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1987.

⁴² Ronald E. Thiemann, "Public Religion: Hope or Hurdle for Democracy?" in Nancy L. Rosenblum (ed.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton University Press, 2000, p. 68.

3.

БОГОСЛОВИЕ
И ПОЛИТИКА

ТЕРРОРИЗМ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ¹

I. ПОЛИТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И АНАРХИЗМ: КАРЛ ШМИТТ И МИХАИЛ БАКУНИН

Современная концепция «политического богословия» была введена в разговорившуюся сегодня во всем мире дискуссию немецким специалистом по государственному праву и прусским государственным советником Карлом Шмиттом в его знаменитой книге «Политическое богословие. Четыре главы к учению о суверенитете»². Его американским партнером был Лео Штраусс в Чикаго. Идею для своего учения о политической власти Шмитт почерпнул не в античной стоической философии, а у русского анархиста Михаила Бакунина, в его книге «Бог и государство»³ (1871) с ее знаменитым и приобретенным другим слухом боевым кличем: «Ни Бога, ни государства – *Ni Dieu, ni maître!*».

Бакунин проклинал всякое господство человека над человеком и хотел заменить государство «ассоциацией, в которой свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех», как сказано в «Коммунистическом манифесте»⁴. Выступая за товарищес-

¹ *Evangelische Theologie*, 76, Jg., Heft 5, S. 358-365 (лекция в университете Фрайбург в Пезанго в октябре 2004).

² C. Schmitt, *Politische Theologie. Das Kapital von der Souveränität*, Berlin, 1922. Цитируется по третьему изданию (Berlin, 1976).

³ M. Bakunin, *Gott und der Staat* (1871), *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, hg. von M. Eckardt, dt. von E. Rühlé, Berlin, 1955.

⁴ *Manifest des kommunistischen Partei*, London, 1848, Abschnitt II.

ский социализм, он провозглашал освобождение от божественного и человеческого авторитета.

Если Бог существует, то человек – раб, но человек может и должен быть свободным следовательно, Бога не существует¹.

Сатана для Бакунина – первый анархист, свободный мыслитель и освободитель мира, ибо он, согласно библейскому рассказу о рае, убеждал людей не слушаться Бога. И «Бог признал правоту Сатаны»² и узнал, что непослушный человек стал как Бог. Но библейского мифа «первородном грехе Бакунин выводит следующее: человек освободил себя и будет освобождать себя – актом непослушания и познания, то есть *бузова и мышления*»³. Как происходит освобождение от Бога? Через *самобожествление* – раз все, что приписывают Богу, отнимается у человека⁴, то верно и обратное: все, что приписывают человеку, нужно отнять у Бога. Атеизм – это истинное основание человеческой автономности. Бакунин думал, как и Людвиг Фейербах, что у Бога и у человека – одна сущность, поэтому то, что есть у одного, нужно отнять у другого. Но если Бог и человек не односущны, то эта атеистическая логика не действует.

«Бунт» Бакунина имел определенно политическую подоплеку. Бакунин жил в святой Руси с ее царями-самодержцами и государственной православной церковью: «Как рабы Божии, люди должны быть рабами также церкви и государства, поскольку государство освящено церковью»⁵.

Он знал только политического *государственного бога* и восставал ради свободы человека: «Ni Dieu – ni maître» – с политической точки зрения, по праву.

Выражение «политическое богословие» Бакунин использовал скорее мимолетно, чтобы очернить итальянского буржуазного революционера Мадзини, желавшего «свободной церкви в свободном государстве».

¹ Bakunin, S. 31.

² *Ibid.*, S. 36.

³ *Ibid.*

⁴ Ср.: *Ibid.*, S. 49-51.

⁵ *Ibid.*, S. 50 (в оригинале частично курсивом).

Однако Карл Шмитт узнал в Бакунина и его атеистическом социализме заклятого врага Бога и государственной власти. «То, что Бакунин отрицает во имя Сатаны, Шмитт утверждает во имя Бога. А то, что для атеистических анархистов при этом есть всего лишь сотворенная человеческой фантазией, для политических богословов – богоданная действительность»⁷. Подобно Томасу Биббсу, Карл Шмитт использовал библейское учение о первородном грехе для богословского обоснования авторитарной государственной власти: «война всех против всех» может быть подавлена только абсолютной государственной властью. Насколько сам Шмитт напоминает образ своего же врага Бакунина, показывает заключение «Политического богословия»: «...у крупнейшего анархиста девятнадцатого века Бакунина есть странный парадокс, что он теоретически должен стать богословом антибогословия и диктатором антидиктатуры»⁸.

Богословско-политические тезисы Карла Шмитта можно свести к двум пунктам:

1. «Все четкие понятия современного учения о государстве суть секуляризированные богословские понятия»⁹.

2. «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»¹⁰.

Он следовал за политическими философами, выступавшими в рамках католической контрреволюционной кампании против духа Французской революции: не существует никакого посредничества между католичеством и атеизмом, а значит – и между властью и анархизмом. Во втором тезисе он имеет в виду «диктатуру президента Германии» согласно статье 48 Веймарской конституции. При «чрезвычайном положении», которое Карл Шмитт только сравнивает с «чуждом», принимается «абсолютное» решение. Это – не оправдывающее себя, потому создаваемое из ничего абсолютное решение»¹¹. Это – божественное решение, так как у него имеются все свойства Абсолюта. Диктатура – это *laudare fasces* или *bonum*. В 1934 г. Шмитт защищал нацистскую диктатуру как акт политической диктатуры при чрезвычайном положении:

⁷ Н. Мейер, *Die Lehre Carl Schmitts. Von Kämpf zur Unterscheidung Politische Theologie und Politische Philosophie*, Stuttgart/Weimar, 1994, 2009, S. 25.

⁸ Schmitt, *Politische Theologie*, S. 84.

⁹ *Ibid.*, S. 49.

¹⁰ *Ibid.*, S. 11.

¹¹ *Ibid.*, S. 83.

«Воля фюрера – закон». Но это значит, что законы принимаются не истиной и справедливостью, а безотчетной, абсолютной властью.

Конфликт между суверенитетом государства и атеистической анархией Шmitt рассматривал на фоне апокалиптического конца человеческой истории: поскольку градят последняя схватка между Богом и Сатаной, мы уже здесь и сейчас участвуем в перманентной гражданской войне. Шmitt объявил «различение между другом и врагом» – «кто не с нами, тот против нас» – истинно «политической категорией», потому что она – «экзистенциальна»¹⁴. И все же архетип для этого различения между другом и врагом – это дуализм Бога и Сатаны, т. е. добра и зла.

Карл Шmitt и Михаил Бакунин зеркально отражали друг друга, и Карл Шmitt это понимал. Оба они отвергли как «право и справедливость», так и парламентскую демократию. Идеальный суверен Шmittа господствует с абсолютной решимостью, митяевки Бакунина восстает с абсолютной свободой; один – говоря современным языком – террорист «сверху», другой – террорист «снизу». Оба убеждены, что «Бог» и «свобода» суть альтернативы, которыми они быть не должны. «Политическое богословие» Шmittа – это точный аналог бакунинского анархического атеизма и, в конечном счете, его оправдание, поскольку никаких других вариантов политического выбора больше нет.

II. ТЕРРОРИЗМ И СОВРЕМЕННОЕ «БЕЗОПАСНОЕ ГОСУДАРСТВО»

Мы различаем три формы терроризма:

1) терроризм сверху и кровавые диктатуры Сталина и Гитлера в XX веке¹⁵.

2) частный террор полевых командиров и их ополчений в распадающихся государствах, таких как Сомали, Сари и Ливия,

¹⁴ Ср.: C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932 г. с предисловием и тремя дополнениями), Berlin, 1994, особенно: 26 f.

¹⁵ Что касается террор сверху при Сталине и Гитлере в Восточной Европе, см. соответственно к T. Snyder, *Bloodlands. Европа zwischen Hitler und Stalin*, München, 2010.

3) религиозно мотивированной и богословски обоснованной исламистский терроризм в мусульманском мире и против западного мира.

Современная политика безопасности от частного и религиозного терроризма все больше напоминает представления Карла Шмитта о трансцендентной государственной власти и «абсолютном решении». Американская политика реагировала в 2001 г. на теракт «11 сентября» первоначально «чрезвычайным положением». Президент Джордж Буш, заявив, что «America is at war», частично ввел право военного времени и временно ограничил гражданские свободы в «Patriot Act» 2001 г., приняв право на «reprisive strikes» [превентивные удары], на неоконное заключение в тюрьму в Гуантанамо, неконтролируемый мировой надзор со стороны Управления национальной безопасности и убийства реальных либо предполагаемых террористов с помощью телеуправляемых летательных аппаратов. К сожалению, президент Барак Обама мало что здесь изменил. В Иракской войне, похожей на «необъявленную войну» США против Вьетнама, при том что Гитлер в XX веке все еще учтиво «объявлял войну» Польше, Франции, Англии, а в 1943 г. и США, президент Буш собрал альянс добровольцев под девизом: «Кто не за нас, тот против нас», словно не было иных вариантов выбора. Абсолютное, т. е. никому не подотчетное, решение политически всегда обосновывалось тем, что «иной альтернативы» не существует.

Современная демократия основана на суверенитете народа: «Вся государственная власть исходит от народа» (Основной закон ФРГ, ст. 20.2). «A government of the people, by the people, for the people» [«правление народа, народом, для народа»], как провозгласил Авраам Линкольн в своей речи в Геттисберге. Современное антитеррористическое безопасное государство ограничивает демократические права народа и возводит «безопасность» в ранг высшего блага. В борьбе с террористами «абсолютные решения» оправданы, если они служат безопасности, даже если они не соответствуют закону и конституции. В борьбе за собственную безопасность возводятся антитеррор. Это выводит сферу политических решений за пределы демократического контроля и не очень способствует объективной безопасности, поскольку антитеррор порождает новых террористов. Современный религиозный террор

возникает в сердцах и головах людей, где и следует его искоренить. Поллицейская защита от терактов необходима, но она не уничтожает терроризм в сердцах и головах.

По моему мнению, сходящийся терроризм имеет две составляющие:

- с одной стороны, исламский дуализм: здесь верующие, там неверующие; здесь послушные Богу, там Божьи враги. Решающее значение придается апокалиптической картине Страшного Суда Божьего, где верующие идут в рай, а неверующие – в ад. Это – неверно понятое послушание вере, состоящее в предвосхищении Суда Божьего и в абсолютном респекте верующих, объявляющих абсолютно отделенными от неверующих и уничтожить последних.

- с другой стороны, джихадистов в смертоносной войне привлекает культ смерти: «Ваша молодежь любит жизнь, наша – любит смерть», – так объяснил западным журналистам мулла Омар ментальность своих таалибов. Убивать и быть убиваемым – вот о чем идет речь, а самоубийц и при этом массовых убиий нельзя наказывать смертью: они абсолютны. Объявлять этих массовых убиий (в Нью-Йорке, Мадриде, Лондоне и где бы то ни было еще) – мучениками – есть богоугодство. Их Бог – это смерть, а не Аллах – всемогущий¹⁵.

III. Где остается демократия?

Остается ли в борьбе с терроризмом всего лишь привносить демократию введением «презвычайного положения»? Нет. Парламентская демократия боролась против абсолютизации государственной власти и ее обожествления посредством буржуазной революции во Франции, а в США посредством войны за

¹⁵ M. Khatibi, *Man et Bombardier: Essai sur une violence religieuse*, Fata Morgana, 2012. Ср. также: H. Abdel-Baqay, *Der islamische Faschismus. Eine Analyse*, München, 2014. В 1941 г. в Боснии была мусульманская джихадистская СС. Ее предводителем был исламский муфтий Черрилла, полковник Петера. Но никто кроме него не носил. Однако у них были черные флаги СС, исламский символ – череп и кости и голландцы укорять над домиком: «Смерть привлекать, смерть привлекать». Этого речислае корня того, что Фредрик Фууджа назвал «ислам-фашизмом», и террористической организацией ИГИЛ достаточно очевидным.

независимость. Эти западные демократии успешно заправили себя во Второй мировой войне против фашистского и японского¹⁷ террора сверху и в «холодной войне» против сталинского террора. Эти три государственных бога свергнуты. Вот почему полезно еще раз представить себе основные принципы демократии.

1. Основной принцип демократии – это суверенитет народа; это основа современного правового государства. Старое западное понятие, к которому восходит термин *кавоинмува*, означало «завет-союз» свободных граждан. Он был установлен по взаимозависимому образцу союза Бога со своим народом¹⁸. Бог заключает завет-союз с народом: «...и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев 26:12). В ответ на это народ заключает союз с царем и передает ему свой суверенитет. Если властитель нарушает союз Бога с народом, то именем Бога законодательно сопротивляется. Союз Бога с народом – божественный, значит – абсолютный, союз власти с народом – человеческий, значит – относительный. Человеческая власть должна функционировать по законам Божьего завета-союза. Легко увидеть следы этого федерального богословия в современном конституционном государстве. В конституции Федеративной Республики Германии основные конституционные права стоят выше положительного парламентского законодательства. Их не может устранить никакое правительство и никакой парламент. Ибо основные права (статьи 1-4) «абсолютны» и относятся к категории «перед Богом», как сказано в преамбуле. Согласно немецкой конституции (статья 79, 3), «недопустимо» изменить статью 1 о человеческом достоинстве и статью 20 о демократическом правовом государстве. Тем самым основные конституционные права получают своего рода «гарантию вечности».

2. Форма современного демократического конституционного государства есть разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную власти – отсюда слияние исполнительной власти правительства с конституцией; далее – временно ограни-

¹⁷ Тезисы – общезнаемые интерпретации.

¹⁸ J. Volkmann, *England und die Geschichte der Menschen, und Bürgerrechte*, Gießen, 1796; G. Oettersch, «Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag», in: M. Wetzer (Hrsg.), *Zur Geschichte und Problematik der Demokratie. FS für H. Heppel*, Berlin, 1958, S. 11-32; J. Molchanov, «Contractum oder Testamentum? Politische Theologie am Beginn der Neuzeit», in: Gers., *Gott im Prolog des modernen WB. Beiträge zur öffentlichen Theologie*, Gütersloh 1997, S. 51-69.

чение власти правительства через выборы. Всякое правительство несет ответственность перед народом. Этими двумя принципами исключается обожествление государственной власти через абсолютное, т. е. «неподотчетное» решение. Современная демократия не потерпит никакого «государства-бога» на земле. Ее сущность – политическое равноборчество. «Корона венчает не голову человека, корона венчает Конституцию», – сказал Джон Милтон.

IV. УГРОЗА ГОСУДАРСТВЕННОЙ МОНОПОЛИИ НА ВЛАСТЬ

Государства распадаются, потому что не могут сохранить своей монополии на насилие. Государственной монополией на насилие угрожает приватизация насилия. Приватизация насилия происходит в движении, с одной стороны, международным терроризмом, а с другой – коммерциализацией «безопасности». Правосудие и полиция следят за монополией государства на насилие. Если в Мексике госбезопасность, полиция и военные не способны справиться с бандой наркобаронцев, то государство распадается, размываются его границы. Если в Сомали и в Ливии государственная власть теряет дееспособность, то распространяются народные ополчения, которые вступают в войну друг с другом. Распадающиеся государства становятся рассадниками частного и международного террора. В них разворачивается «рынок насилия», где продается всевозможное оружие и нашивки любого цвета кожи. В распадающихся государствах нет никакой инстанции, которая могла бы пресечь несправедливость и обеспечить соблюдение права. Некоторые не без оснований полагают, что диктатуры толерантны, так как они, по крайней мере, сохраняют государственную монополию на насилие. Но «ключ ко всякому долговременному решению следует искать в восстановлении законности, в восстановлении – будь то локальном, национальном или глобальном – общественного контроля над организованным насилием»¹⁹.

В то же время государственная монополия на насилие уничтожается, с другой стороны, приватизацией безопасности. Безопас-

¹⁹ M. Kaldor, *New and old Wars. Organized Crime in Context of Globalization*, Frankfurt a. M., 2000, S. 22.

ность делается «товаром», который предлагают частные охраняемые фирмы. Кто может себе это позволить, удаляется в « *gated communities*» [охраняемые территории] под защиту персонала частной охраны. Ему больше не нужна государственная полиция. В богатых западных странах численность персонала частных охраняемых служб намного превосходит численность персонала государственной полиции. Однако «государство, которое идет от своих граждан, что они станут покупать свою безопасность на рынке... не заслуживает своего имени»¹². Оно утрачивает доверие своих граждан и начинает распадаться как государство. Неолиберализм, желающий этого, есть не что иное, как «политическая апартия». Необходимую монополию государства на насилие можно сохранить, только если все граждане хотят этого, платят за это налоги и не удаляются от общества.

Демократическое конституционное государство утвердилось в противостоянии террору сверху и жестоким диктаторским режимам XX века; оно одолело и международный и религиозный террор снизу.

V. КАК «ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО» ДОЛЖНО ОБРАЩАТЬСЯ С ВРАГАМИ?

Прежде чем развернуть «эпоху политической «любви к врагам», бросим взгляд на Европу:

а) От агрессивности к притязанию. С самого начала Нового времени империализм и колониализм европейских наций распространились на Америку, Африку, Океанию и Азию. Европейские нации боролись друг с другом за мировое владычество: за испанской империей последовала британская империя и франкоязычный мир, наконец и Германия пожелала иметь колонии в Африке и Азии, а Италия – в Ливии, Эритрее и Сомали. Для африканцев и азиатцев европейцы были торжествующими победителями и агрессивными хищниками. В конце концов крупнейшие европейские державы поделили между собой и древнюю китайскую «Поднебесную». Затем началась Первая мировая война, и европейские нации принялись

¹² E. Eppiket, *The Good Government from Good Men*, Frankfurt a. M., 2002, S. 120.

уничтожать друг друга. Они потеряли свои колонии в Африке и Азии во Второй мировой войне. Сегодня европейские нации оставили свои имперские заблуждения, колонизированные народы в Африке и Азии освободились. Что случилось в Европе?

Условиями Шарля де Голля и Конрада Аденауэра старая вражда между Германией и Францией была похоронена; благодаря Вилли Брандту и его восточной политике была преодолена агрессивная враждебность Германии в Восточной Европе. После распада имперского Советского Союза в 1990 г. в европейском сообществе возникла новая Европа. Европа перестала быть ужасом для народов и превратилась в комбинацию надежды для миллионов людей. Европейские нации стали привлекательными для жителей Африки, Ближнего Востока, Балкан и Украины, которые стали искать в ней работу, безопасность и свободу. Европа сделалась их мечтой о хорошей жизни. Этот переход европейских наций от империалистической агрессивности к демократической привлекательности превратил Европу в «открытое общество». Европейцы слабо это осознавали, они боялись возрастающего потока беженцев, но для людей за пределами Европы все выглядело именно так. Азиатские страны, такие как Китай, Япония, Корея или Индонезия, не привлекают людей, ищущих работу, безопасность и свободу. Современные мусульманские страны привлекают их еще меньше. Это доказывает географическая карта потока беженцев, составленная в агентстве ООН. Эти страны – менее «открытые общества», чем нации Европы.

б) Политическая «любовь к врагам». После распятия Христа римскими оккупационными властями в Иерусалиме у христиан возникло глубокое отвращение к власти. «Поднявший меч от меча и погибнет» (Мф 26:52). Они возвещали Царство Христа как обещанное пророком Исаией царство свободы. «Перекует мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы (...) и не будет более учиться воевать», как обещал пророк Исаия (Ис 2:4).

Только когда кесарь Константин объявил христианство государственной религией, и его последователи объявили Римскую империю Священным Царством Христа, поведение христиан в мире изменилось: «In hoc signo vinces» [Сим победиши] было написано на кресте, приспавшемся кесарю. Этот крест не имеет ничего общего с крестом Христа на Голгофе. Константиновое христианство превратило «мечи» в христианские мечи, а «копыя» – в христианские

воиня, а в своей политической этике помышляло о «справедливой войне». Только лавинно, созданное Антоном и Падоним в Египте, воспротивилось этому.

Не-константиновское христианство в Сирии, Персии и Месопотамии не участвовало в этом развитии событий, оно было за стенами (*extra muros*) христианской империи. Сегодня в Африке и Азии возникло новое, не-константиновское христианство. Для него не повестка дня стоит не «справедливая война», а «справедливый мир». Поэтому «мечи» должны быть перекованы в «орала», т. е. военная индустрия должна стать мирной индустрией, а армии должны стать миротворческими силами. Но это требует нового подхода к врагам²⁰.

Любовь к врагам, которой учил Иисус в своей Назаретской проповеди, – это не любовь к враждебности, как в инверсионном мышлении о врагах и друзьях, а путь к преодолению враждебности. Когда враждебность встречается в частном или политическом порядке, возникает спонтанное желание мести: «Как ты со мной поступал, так и я с тобой поступлю». Тогда ты превращаешься во *врага своего врага* и вовлекаешься во вражду. В этике, основанной на принципе взаимности, это – единственная возможная реакция на враждебность. Существуют три способа обходиться с враждебностью:

1. Подчинение.
2. Мышление, делание на врагов и друзей.
3. Преодоление враждебности.

Первый способ ведет к саморазрушению, второй – к разрушению врага и к саморазрушению, третий ведет к взаимной любви²¹.

А Я говорю вам любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он посылает солнце Своим ненавидящим и дождь над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф 5:44-45).

Чувство и действие ориентируются не на врага. Мы не даем вражде навязать себя нам. Дети Божьи ориентируются на Бога, а Он любит жизнь – и мою, и врага, подобно тому как солнце и

²⁰ D. W. Shriver jr., *An Ethics for Enemies. Forgiveness in Public*, Oxford University Press, 1995.

²¹ J. Molchanova, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh, 2010, S. 224-230.

дождь дарует жизнь всем. Если мы на враждебность не реагируем враждебностью, то открываем врагам возможность отрешиться от враждебности и включиться в обиход жизни.

В новой христианской этике это обсуждалось как «разумная любовь к врагу». Как возможно преодолеть враждебность и начать уважать врага как человека? *Первый шаг* – не дать вражде навязать себя нам: мы не становимся врагами наших врагов. *Второй шаг* – ведет к познанию другого: «Возлюби ближнего своего как самого себя», или (как перевел Мартин Бубер) «ибо он – как ты» – и ты – как он (добавлю от себя). Узнать себя в другом – значит также узнать другого в себе. *Третий шаг* должен привести к осознанию причин враждебности. Поскольку агрессия часто возникает на основе личных или коллективных обид, полезно выискать в историю страдавший враждебных людей или народов и искать средство устранения обидных воспоминаний. Любовь к врагам – это не «этика образа мыслей», как предлагал думать Макс Вебер, а *этика ответственности*: мы принимаем ответственность не только за свою жизнь и жизнь тех, кто вверен нам, но и за жизнь врагов и тех, кто вверен им, как и солнце и дождь дают жизнь всей земле. Любовь к врагам в данном отношении – это не только реакция на враждебность, но и творческое, изобретательное участие в общей жизни.

Но будь побежден злом, не побеждай его добром (Рим 12:21).

Перевод с немецкого Андрей Лукманов

УСТРЕМЛЕНИЕ К КРАЙНОСТИ*

Предлагаемый вниманию читателя текст представляет собой перевод первой главы «Завершить Клаузевица» (2007) – одной из последних книг франко-американского антрополога, философа и богослова Рене Жирара (1923–2015), которую к тому же вполне можно назвать его последним программным сочинением. Хотя большая часть работы посвящена франко-германским отношениям в XIX–XX вв., ее центральный предмет – кризис современности и ее постепенное превращение в «войну всех против всех», причем в буквальном смысле.

Сам Жирар зачастую говорил о своей работе как о детективном расследовании среди сотен авторов, живших на протяжении около трех тысяч лет; он выбирает для диалога тех немногих, кто «проговаривается» об истоках культуры, зная или догадываясь о том, что в ее основе лежит насилье, жестоким волею отпущения, учрежденное убийство и обезглавленные жертвы. Среди них оказываются античные и нововременные трагики, романисты, антропологи, и, разумеется – авторы Таллема и Эвангелий. «Клаузевиц» – тоже своего рода опрос свидетелей по делу о современности, и хотя своей очереди дождутся Гегель, Вольфганг, Карл Шmitt, Эрнст Кунгер, Раймон Арон и другие, ключевой фигурой дела становится Карл фон Клаузевиц (1780–1831) – не слишком удачливый прусский военный теоретик, измышлявший так и оставшийся неоконченным трактат «О войне». Именно в изложенных им принципах войны Жирар обнаруживает самую суть современности: устремле-

* Глава из книги Рене Жирар, *Завершить Клаузевица*. М.: БИЛ, 2018.

ние к крайности, т. е. противостояние миметических соперников в глобальном масштабе вплоть до полного уничтожения одного из них – которое при этом может совпасть с гибелью целой планеты.

Алексей Зыков

«РАСПИРЕННЫЙ ПОЕДИНОК»

Берна Шварц: Ваша работа, мсье Жирар, основывается на литературной критике, изучении религиозного и архаического общества, а также антропологическом прочтении Евангелий и иудейской пророческой традиции. А *rien* ничто не предвещало того, чтобы вы увлеклись трудом прусского генерала, умершего практически неизвестным в Берлине в 1851 году. Как вас посетила этот интерес к Карлу фон Клаузевицу?

Рене Жирар: Это случилось сравнительно недавно, когда в руки ко мне попало сокращенное американское издание его трактата «О войне» и внезапно я осознал, что идея этого, как вы говорите, прусского генерала чрезвычайно близка тому, что и позволило мне в конце концов приложить «основные принципы» созданной мною миметической теории к истории – и в частности, истории двух последних веков. В своих книгах – если быть точным, в «Насилии и свидетеле», – я уже затрагивал проблему войны, но с точки зрения строго антропологической. Я не мог подняться к ней теоретически, то есть так, как это делали все великие стратеги от Сунь-Цзы до Мао Цзедуня – Макнавелла, Гибберта, Сакс или Жюини. Мне, тем не менее, кажется, что Клаузевиц отстоит от них несколько в сторону, поскольку он жил на стыке двух веков войны и заведомо являлся новой ситуацией в сфере насилия: его подход поэтому является намного более глубоким и намного менее техническим, чем у других. Лишь недавно, таким образом, я начал рассматривать этот *domaine* войны как нечто отдельное от всего прочего. Это постепенное исчезновение социального института, целью которого было сдерживать насилие и управлять им, подтверждает мою основную гипотезу, что в течение приблизительно трех последних веков мы являемся свидетелями эрозии любых обрядов и всех институтов войны. Даже война в некотором смысле способствовала,

посредством своих законов и правил, работе по установлению новых форм равновесия на все более и более обширных географических областях. Она перестала исполнять свою роль *game world*, скажем, со времени окончания Второй мировой войны. Как получилось, что эта игра внезапно стала игрой без правил? Как получилось, что политическая рациональность потеряла поражение и оказалась бессильной? Вот те вопросы, к ответу на которые мы должны будем стараться прийти.

Чем дальше я продвигался в чтении трактата Клаузевица, а эту возможность очень скоро предоставил мне его полный перевод на французский, тем больше я был изумлен тем, как в нем, на этих эмоционально скупых, суховатых порой страницах разворачивалась вся драма современного мира, очевидно не имеющая отношения к военной теории. Я, конечно, читал книгу Раймона Арона «Философ войны. Клаузевиц»¹, когда она еще только вышла, то есть в конце 70-х, но тогда я был слишком погружен в свои собственные поиски, чтобы уделить ей должное внимание. Теперь я понимаю, что именно *рационалистическое* прочтение Арона помешало моему восприятию в текст Клаузевица, и что говорит он совсем не о том, о чем Арон хочет заставить его говорить. Упрекинуть его в этом нельзя, потому что сочинение это блестящее и очень характерное для своего времени скажем, для эпохи Холодной войны, когда верили еще в необходимость сдерживания ядерной угрозы и то, что в политике есть смысл. Сегодня это не то чтобы очень много. Поэтому я убежден, что мы уже вошли в ту эпоху, когда антропология как инструмент станет полезнее политологии. Мы должны будем радикальным образом изменить всю нашу интерпретацию событий, перестать мыслить подобно людям эпохи Просвещения, осознать наконец радикальность мысли и с помощью этого осознания создать совершенно иной тип рациональности. Этого требует сами события. Вот почему нужно читать Клаузевица сегодня. Я надеюсь, что кто-нибудь еще подхватит те мысли, которые я хотел бы обсудить в нашей с вами беседе.

Б.Ш.: Сделаем, если вы не возражаете, небольшой экскурс в историю, и после этого можем открыть «О войне». Карл фон Клаузевиц

¹ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, tome I*, «L'Âge impérial», Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1976; tome II, «L'Âge planétaire», Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1976.

(1786–1831) – прусский офицер, он родился в семье военного и известен был только среди военных. Будучи, как и все его коллеги, горд могуществом своей страны, поражение от армии Наполеона при Йене в 1806 году он воспринимал как катастрофу. Этот разгром (король Фридрих Вильгельм III тогда бежал в восточную Пруссию, а то время как почти всю страну оккупировала французская армия), напомнила офицерам их унижение в битве при Вальми, когда 20 сентября 1792 года Фридрих Вильгельм II, наследник своего дяди Фридриха Великого (друга Вольтера), приказал графу Брунсвику командовать отступавшим, столкнувшись с новым феноменом армии горожан плечом к плечу с армией мастеровых (совком «белоладых» и «вашильков»), которая вскоре выйдет революционным оплотом всю Европу.

Б.Ж.: Не забудьте, что Кларквинц успел побывать при Вальми, и именно что под началом графа Брунсвика! Я где-то читал, что он уже тогда осознал все огромное значение этой битвы, бывшей на самом деле не более чем канонадой. Это, однако, был первый случай, когда французская армия стала революционной и когда вместо того, чтобы обратиться в паническое бегство, как это бывало два или три раза до этого, французы стояли насмерть. В итоге граф Брунсвик отступал, но без особого ущерба. Полагаю, тут все историкам согласны между собой. Согласны они также и в том, что все это имело чрезвычайное значение, поскольку именно с этого момента армия Революции начинает сопротивление. Марсельские горожане, пришедшие под Вальми плечом к плечу с мастеровыми, не удовлетворялись тем, что сделали свой гитиз национальным гитизом Франции: они открыли новую эру, эру тотальной мобилизации. Йене суждено будет стать одной из самых быстрых побед Наполеона. Все пошло кувырком в какие-нибудь три минуты!

Б.Ш.: Вою повстанцу этого феномена народного вооружения и призыва на военную службу Кларквинц понял очень быстро. Вспомним, что принцип революционной экспансии был вынесен на голосование в Конвенте 17 ноября 1792 года. Он предшествовал политике Комитета общественного спасения («Никакой свободы врагам свободы», как провозгласил Сен-Жюст), которая началась с марта 1793 года позволяет революционной армии оккупировать Бельгию и Рейнскую область. Это стремление к завоеваниям, ставшее вскоре одним из главных приобретений Революции, определит всю политику Наполеона и его последователей в создании континентального блока

противностью от России до Испании, который противостоял бы Британии и ее коммерческим и геополитическим интересам.

РЖ.: Если мы вспомним об этих событиях, то сможем понять, какой травмой в 1806 году стала Вена. Пруссия, одержанная милитаристской гордыней выскочка, увидела, как вся ее система политической централизации рассыпается, как картонный домик. Нужно было все восстанавливать, строить заново. Клаузевиц, которого недолговременный альянс между королем Пруссии и Наполеоном заставил с 1811 по 1814 дезертировать из страны, чтобы присоединиться к армии русского царя, будет жить с надеждой на реформу, которой он выдал от Шарлоттенштадта. В свете реакционной политики Фридриха Вильгельма III после Венского конгресса подобная реформа оказалась невозможной. Низкой конституции в Пруссии не будет. Философские мечты Фридриха Великого, «просвещенного деспота» XVIII столетия, погребены теперь окончательно.

Говорит, что именно Клаузевиц вдохновил стратегию Кутузова. Но карьеру свою он оканчивает довольно грустно, директором Прусской военной академии в Берлине, где у него не будет даже права преподавать. Его коллеги так и не простили ему того, что он был прав, продолжая войну, тем более, что это вообще была его обязанность по закону. Клаузевиц не смог сыграть той политической роли, к которой стремился. Однако же он извлек из этих исключительных военных событий урок и вплоть до самой смерти размышлял над невозвращенным трактатом, опубликованным его супругой уже после его кончины. Сам он мог бы сместить законченную лишь первую главу Книги I. Вот почему из всего труда замысловатая цитируют лишь несколько начальных страниц, взятых из первой главы Книги первой, посвященной «Природе войны» и резюмирующей содержание всего труда.

Б.Ш.: Эта первая глава под названием «Что такое война?» – текст и в самом деле фундаментальный. К работе над ней Клаузевиц возвращается за несколько лет до смерти, последовавшей в 1831 году, и Раймон Арон усматривает в этом желании переосмыслить вопрос в чуть более политическом и чуть менее милитаристском духе. Арон доходит даже до заявления, будто бы существует лагуна между этой первой главой Книги I и остальной частью трактата, и что эта первая глава представляет собой законченную целостность...

РЖ.: Что же может не означать, как вы убедитесь сами, что он уже столкнулся с какой-то серьезной проблемой! Нам придется ис-

следовать, почему он так на этом настаивает и так подчеркивает эту «дискусию». Все указывает на то, что Раймон Арон просто не хочет видеть внутреннего единства всего текста, которое я полагаю несомненным даже с учетом подневной редакции. И я думаю, что в этой первой главе самый тон трактата можно унать сразу же. В ней заключается вся сущность его предмета и все его напряжение.

В.Ш.: Она начинается с определения войны...

Р.Ж.: ...как поединка.

В.Ш.: Давайте обратимся к первоисточнику:

Мы не хотим в виду выступить с тысячелетним государственно-правовым определением войны, нашей реконструкцией этого понятия приравняв ей элемент поединка¹. Война есть нечто иное, как расширенный поединок. Если мы хотим считать войну как одну из форм всеобъемлющего единства поединков, во которых состоит война, то лучше всего изобразить себе картину двух борцов. Каждый из них стремится при помощи физического насилия принудить другого выполнять свои волю, его единую цель – одержать верх над ним и тем самым сделать его своим объектом во всемогущем дальнейшем сотрудничестве.

Итак, война – это один поединок, который путем применения физического насилия выигрывает одна сторона².

Р.Ж.: Обратите внимание также на то, что за этим определением войны, к которому мы еще вернемся, следует ремарка, сделанная уж явно не затем, чтобы успокоить читателя:

Некоторые фанатроны могут, пожалуй, возражать, что можно подвести этот образчик без особого красноречия к общему и считать в чем и это ведь возможно и должно значить военно искусство. Как ни соблазнительна такая мысль, тем не менее, она содержит заблуждение и его следует раскрыть. Война – дело опасное, и заблуждения, связанные с этим истинно добродетельно, для нас крайне пагубны³.

¹ В оригинале – «*Duelskampf*», во французском переводе – «*duel*». Оба термина очевидным образом подразумевают борьбу, в которой участвуют двое – за что, собственно, и кричался Жюль. В русском переводе это слово переводно, на наш язык, переведено как «единоборство», которому мы предпочитаем «поединок» или в крайнем случае «поединок» по-стороннему смыслу.

² Carl von Clausewitz, *De la guerre*, trad. Denis Nève, Minkoff, coll. «Arguments», 1993, p. 51. При работе с книгой Клаузевица был использован частично российский и английский с оригиналом и французский текстом перевод А. Рачинского: Карл фон Клаузевиц, *О войне*, М.: Воентек, Наука, 1998.

³ *Ibid.*, p. 52.

Что Клаузевиц здесь хочет до нас донести? Две вещи. Прежде всего то, что настала эпоха, когда так называемой «войны в кружевах», войны XVIII века, больше нет; и еще то, что непрямая стратегия является «заблуждением, имеющим своим источником добродушие». Это последнее замечание демонстрирует – хотя это и не удивительно, – что Клаузевиц игнорирует всю китайскую стратегию, прямо нацеленную на победу в сражении еще до того, как оно начнется. Но речь идет и еще об одном вполне ясном суждении на сей счет: первенство непрямой стратегии (предпочитаемой скорее маневрировать, чем сражаться) зачастую является признаком и слабости. Уж, таким образом, должен служить грубой силе, поскольку именно она становится здесь во главе угла:

Применение физического насилия во всем его объеме является способом не только одоления разума, потому что, кто этим способом пользуется, ничем не стесняется и не падает духом, приобретает огромный перевес над противником, который этого не делает. Таким образом, один предписывает закон другому: оба противника до последней крайности налегают усилия; нет других пределов этому нападению, кроме тех, которые ставятся внутренними противодействующими силами¹.

Отсюда это поразительное определение поединка как «устремление к крайности», которое тут же напомнило мне о том, что в начале миметического конфликта. Реальность войны заключается в том, что в ней «правдабное чувство» (страсть в войне) неизменно выливается во «враждебное намерение» (осознанное решение биться):

Итак, мы повторим свое замечание: война является актом насилия и проявлением или актом каждой из борющихся сторон: каждая из сторон имеет право сражаться, которое теоретически не должно было бы зависеть от волеизъявления до крайностей. В этом и заключается первое взаимодействие² и первая крайность, с которыми мы сталкиваемся³.

Когда я прочел этот пассаж в первый раз, текст Клаузевица буквально меня захватил. Я внезапно почувствовал, что если мы хотим

¹ Ibid., p. 52.

² Здесь и далее мы переводим «aktion» («действие») как «взаимодействие», «interaktion» как «взаимность», а словосочетание и суждение с этого переводимого слово «interaktion» дано в транскрипции – интеракция.

³ Клаузевиц, *op. cit.*, p. 53. «[...] es gibt jede den andern das Recht, es entsteht eine Wechselwirkung, die den Begriff nach dem Besten fassen muss. Das ist die erste Wechselwirkung und die erste Action, worauf wir stoßen», Ibid., p. 53, выделено автором.

понять всю драму современного мира, то должны следовать вслед за ним. Клаузевиц – великий мыслитель, сегодня я в этом убежден, но по причинам совершенно отличным от тех, на которые ссылается Раймон Арон. Признаюсь вам, что это определение последнего меня одновременно завораживает и пугает, настолько пересекается оно с моим собственным анализом и помогает ему погружаться в историю столь глубоко, как я не мог бы себе и вообразить.

Б.Ш.: Это «безграничное использование силы» представляет собой первую форму взаимодействия, которую Клаузевиц привлекает для определения последнего. Затем следуют два других типа взаимосвязи, имеющих в качестве следствия два устремления к крайности: это цель обезоружить противника (возрастающая по мере сближения с обеих сторон), а также «крайнее напряжение сил» (все более взаимосвязанное с течением времени воля к разрушению).

Б.Ж.: И вот внезапно на третьей странице Клаузевиц, как кажется, сам противоречит этому первому апокалиптическому определению. Или, скорее, он признает, что подобная концепция войны (которую он без малейших сомнений называет «оптимистической»...) предполагает такое напряжение, раскручивает воображение до такого предела, что все заканчивается утратой чувства реальности. Это весьма неожиданно. Здесь мы внезапно возвращаемся к понятию реальности, от насильственной взаимосвязи последнего перехода к мирной взаимосвязи того, что Клаузевиц называет «вооруженным ограничением». Начиная с этого места Клаузевиц пытается как-то доказать нам же открытые глубокие истины. Теперь «устремление к крайности» объявляется «логической фантазматорией», чистым концептом, не соответствующим исторической действительности. Обратите внимание, что в этом пассаже Клаузевиц, по всей видимости, еще и сожалает об этом! Он, следовательно, отделяет концепт от его реальности, и делает это на теоретических соображениях, которые позволяют «абсолютной войне» выбрать в себя все возможные разновидности конфликтов от преимущественно политических до преимущественно милитаристских: концепт войны как последнего становится здесь «точной референции». И в этом – вся амбивалентность его мысли. На самом деле Клаузевиц не говорит, что реальное отделено от своего концепта, но что реальные войны *сформались* *из* *соответствующим*.

Раймон Арон, тем не менее, выстраивает свое доказательство как раз таки на том, что «абсолютная война» есть *не более*, чем кон-

чем тем самым он воднитает недолившую прощсть между пред-
ставлением о войне как о поединке и ее реальностью. Вместе с нами
мы оказываемся в 1976 году, готовясь вступить в последнее десяти-
летие Холодной войны – эру, когда политике удалось таки сдер-
жать ядерный апокалипсис. Арон превосходно повышает контекст
своей эпохи, но не текст Клаузевица. Именно здесь, в этом сопро-
тивлении разума, тлеет один из последних огней Просвещения: без
словесно изумительный, но нереальный.

Б.Ш.: Раймон Арон, однако же, в полной мере следует за логикой
текста: и в самом деле, все складывается так, как если бы в мысли
самого Клаузевица человеческий дух был неспособен вообразить
себе самое худшее, довести искусство войны до «совершенства», –
так что теперь пришлось бы рассматривать взаимодействие в про-
странстве и времени «реальных» войн.

РЖ.: В самом деле. Этот резкий переход от одной крайности к
другой, к реальности, или от крайности насильственной ко вза-
имности мирной, выпадает крайне загадочно. Но в совершенно
не удовлетворен той интерпретацией, которую нам предлагает
Раймон Арон. Мы могли бы выразить это еще и так, что в эпоху
Клаузевица «устремление к крайности» не может еще найти усло-
вий для своего применения: что мы не находимся еще в ситуации
апокалипсиса, но постоянно подвигаем все ближе и ближе к этому
абсолюту, к осуществлению первого определения войны: что люди,
в определенном смысле, еще пока не способны совместить реаль-
ную войну с ее концептом – но однажды станут способны! Это одна
из возможных интерпретаций текста. Вот что я почувствовал сра-
зу же, и вот почему у меня сложилось странное впечатление, что
после этой краткой и путающей всплывши апокалиптического озарения
Клаузевиц, будто бы отрезываясь, возвращается к печальной
действительности:

Совершенно иной партия представляется в том случае, когда мы от абстрак-
ции перейдем к действительности. В области означенного вид всем господ-
ствовал оптимизм. Мы представляли себе одну сторону такой же, как и другая.
Каждая из них по-только стремилась к совершенству, но и достигла его. Но воз-
можно ли это в действительности? Это можно бы иметь место лишь в том случае:

1/ если бы война была совершенно обособленная актом, возникающая как
бы во взаимности возможностей и не связанная с предшествующей государствен-
ной жизнью.

2/ если бы она состояла из одного решающего момента или из ряда одновременных столкновений.

3/ если бы она сама в себе заключала окончательное решение, а с. заране не поднималась бы квинию того политического положения, которое складывается после ее окончания⁶⁷.

Итак, во-первых, «война никогда не является обособленным актом»⁶⁸, ибо мы знаем, кто наш противник, имеем о нем какое-то представление и не рассматриваем его абстрактно. Во-вторых,

Война не состоит из одного удара, не является мгновенной протактичностью [...] таким образом, уже на одной этой протактичности в своем взаимодействии не дойдет до предела напряжения сил и во все время будет выставлена с одного начала⁶⁹.

Более того, Клаузевиц уточняет, что «по природе и характеру» имеющихся в наличии сил (то есть собственно вооруженных сил, страны с ее рельефом и населением, союзников) «они не могут быть применены и введены в действие все сразу» и что вследствие этого «природа войны не допускает полного одновременного сбора всех сил». Он добавляет:

Это обстоятельство само по себе не может служить основанием к тому, что бы возникать напряжение сил для первого решающего действия [...] человеческий дух в своем отрывании к чрезвычайному напряжению сил протраивается этим пределом и не соответствует и не направляет своих сил в должной мере к первому решающему акту⁷⁰.

Что происходит дальше? Один противник попросту подбывает другому:

...здесь опять возникает взаимодействие, благодаря которому стремление к крайности приводит до степени разрешенного напряжения⁷¹.

И, наконец, в-третьих, война никогда не разворачивается одним абсолютным решительным действием, но ведется относительно

⁶⁷ Клаузевиц, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁷¹ *Ibid.*

ми средствами. Апокалиптическое воображение сменяется расчетом вероятностей: дальнейшие действия ставятся в зависимость от того, что известно о противнике: о его «характере», его «институтах», «ситуации и обстоятельствах, в которых он находится».

Б.Ш.: Не можем ли мы сделать отсюда вывод, что в случае реальной войны речь идет о вычислении *разницы* между противником, в то время как в случае войны «в теории», такой, где реальность совпадает с концептом и где правит закон «устремления к крайности», эти различия, наоборот, затуманиваются?

Р.Ж.: Именно так. «Устремление к крайности» невозможно рассматривать иначе, кроме как «в теории», то есть когда противники идеально тождественны между собой. Уточняя эту идею в терминах миметической теории, мы могли бы сказать, что условия *перформансы*¹¹ во времена Клаузевица еще не сложились – по крайней мере, может, и сложатся. Ему приходится как бы на время забыть все те правила, что имеют значение в реальных войнах, где «политическая цель вновь выдвигается на первый план». Очевидно, что здесь он делает над собою усилие: он пытается противостоять своей собственной природе и в каком-то смысле успокоить читателя. И вот здесь-то, в том месте, где он берет свои слова обратно, нас подкапывает Раймон Арон, который будет использовать эти поправки в своей попытке реконструировать целый трактат, который Клаузевиц непременно *написал бы*, если бы не погиб от холеры в 1831. Признайте, что это, тем не менее, *выскакивает*! В этом – вся гуманистическая вера Раймона Арона, но также и ограниченность его аргумента.

Поэтому нам необходимо вернуться к тексту, а именно к 11 параграфу первой главы, где Клаузевиц пишет, как, отбросив «логическую фантазмагорию» устремления к крайности, «политическая цель вновь выдвигается на первый план». В этом переработанном тексте Клаузевиц пытается рассмотреть политически управляемый военный конфликт, хотя мы и можем очень хорошо видеть, что война, если так можно сказать, возвращается здесь на свое законное почетное место. Возьмите первый и последний абзацы это-

¹¹ В «Постели и оживленном» контексте перформансы используются для описания социальной группы в ситуации угрозы со стороны «оппозиционного кризиса»: по словам Клаузевица группа в такой степени, что все различия (социальные, семейные или индивидуальные) в ней исчезают.

го параграфа и оцените разницу в том, каким тоном в них говорит с вами автор. Итак, прежде рассмотрим возвращение политики:

Здесь снова в поле нашего исследования попадает тема, которую мы уже рассматривали (в §2): политическая цель войны. Закон крайности = измерение со стороны противника, лишая его возможности сопротивляться – до сих пор в известной степени законом эту цель. Но поскольку закон крайности беден, а с ним отсутствует и стремление сокрушить противника, политическая цель снова видоизменяется по первой или. Если все объективные потребности направлены сил представляется лишь расчет вероятностей, основывающийся на определенных фактах и обстоятельствах, то политическая цель как первоначальная мотив должна представлять весьма существенный фактор в этом комплексе¹².

Политическая цель вновь возникает, когда «массы равнодушны»¹³; или, говоря словами Клаузевица, когда «ираждебное намерение» преобладает над «ираждебным чувством». Проблема, однако же, состоит в том, что «события последних войн»¹⁴ – то есть наполеоновских войн и развязанной ими «тотальной войны», когда уникальный горизонт войны объединил народные «массы», – все изменили. И здесь «стремление к крайности» воплощается под видом непредвиденного столкновения лицом к лицу, под видом нежности одной нации к другой:

Легко понять, что результаты нашего расчета могут быть чрезвычайно различны, в зависимости от того, преобладает ли в нас их элемент, действующий на направление войны в положительном направлении, или в отрицательном. Между двумя народами, двумя государствами может оказаться такая нежность отчужденной, в нас может оказаться такая группа ираждебных элементов, что совершенно нетипичный сам по себе политический повод к войне вызовет напряжение, далеко превосходящее значимость этого повода, и обусловит подлинный переворот¹⁵.

Это выражение неслучайно. Перейдем теперь к заключительной части параграфа:

Раз цель военных действий должна быть эквивалентна политической цели, то первая будет совпадать вместе со второй и последней и притом тем сильнее, чем сильнее господство политической цели. Таким образом, что война, по не-

¹² Clausewitz, *op. cit.*, p. 58.

¹³ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

силы свою природу, может воплощаться в весьма разнообразные по значению и количественности формы, начиная от войны на уничтожение и кончая вооруженным сражением¹¹.

Что здесь говорится, как не то, что политическая цель сильна, когда массы равнодушны, и что она слаба, когда они перестают быть таковыми? Ничего говоря, что война перекрывает собой политику? Миру угрожают скорее страсти, чем что-либо еще, но Райнону Ароу как рационалисту это не по душе. Эти страсти нашли себе выход в революционных и наполеоновских войнах. Сам принцип войны, скрытый и до сих пор сдерживаемый, был вытеснен на свободу. Следовало бы сказать, что он был -почти- вытеснен, потому что реальные войны *вообще* не адекватны своему концепту. Венский конгресс привнес на европейский континент относительную стабильность, которая продлится вплоть до самой войны 1870 года и ада 1914-го. Я предпочитаю говорить об «относительной» стабильности, потому что реэли в колониях, организация пролетариата как «воиствующего класса» и успех социал-дарвинизма в сознании людей... все это предвещает глобальную катастрофу XX века. Война лишь войну признает, даже если от Вены до Москвы пока еще держится перемирие, которому в отчаянии подчинился Наполеон, при каждом удобном случае мобилируя страну и понемногу привлекая на службу солдат. А что, если это и был тот самый «мировой дух», который увидел Пётель на своих венских озерах? Пресловутое вписывание универсального в историю и язык Европы. Это не теория Духа, а потрясающая неразумность в действии. Вот почему Клаузевиц одновременно увлекает меня и страшит.

Взаимодействие и миметический принцип

Б.Ш.: Итак, не можем ли мы сказать, что если война перекрывает собой политику, то нам следует мыслить взаимодействие как то, что одновременно провоцирует и отрицывает устремление к крайности? Что является основной движущей силой истории, как не миметический принцип, это подражание некоему образцу, который сам становится подражателем и оказывается явным в удвоении

¹¹ Клаузевиц, *op. cit.*, p. 68.

ный конфликт двух соперников, то взаимодействие, которое вы в своих книгах называете «двойным подражанием»?

РЖ.: Вы правы, отождествляя между собой взаимодействие и миметический принцип. Эту дружбу наследственного подражания, *Amicitiam per imitationem aut bene et bene velociter fieri ut dicitur*, мы находим в основании всех мифов и всех культур. Сандтелем возвращению именно этого принципа и станет Клаузевиц. Выводы из этого замечания следуют самые что ни на есть обширные. Вы делаете большой скачок от одного к другому, – но делаете вполне обоснованно. Повзгитис «взаимодействия» (так переводит немецкое *Wechselseitigkeit*) здесь, очевидно, заимствовано из таблицы категорий Канта, но мы могли бы перевести его в и область рассмотрения интросубъективности, или, точнее, миметической антропологии, основанной на отношениях взаимного подражания между людьми.

Миметическая теория отвергает идею автономии. Она стремится релятивизировать даже саму возможность интроспекции: загнать в себя всегда означает найти другого, медиатора, того, кто без нашего ведома определяет наши желания. И когда речь заходит о военных автоматизмах и интеракциях двух враждующих между собой армий, все эти аналитические инструменты нам прекрасно подходят! В связи с «тотальной войной» и тоталитарными режимами XX века часто говорили о «милитаризации гражданской жизни»: это ужасное явление доказывает, что у нас на глазах возникло что-то совершенно новое. Исходным толчком к такой мутации европейских обществ стали наполеоновские войны. Я бы даже назвал эту милитаризацию одним из факторов ближайшей к совершенству неравновесности, начало которой совпало с возникновением воли, руководимых всякого рода правилами и кодексами. Терроризм есть прямое следствие того, что Клаузевиц определял и рассматривал под именем «партизанской войны»: его действительность основана на первенстве обороны над наступлением; он легитимизирует себя как ответ на агрессию; поэтому он основан на взаимности. И взаимодействие, и миметический принцип ищет в виду одну и ту же реальность, даже если Клаузевиц таинственным образом ухитряется не словом не упомянуть подражание. Более того, на следующей странице он напоминает нам, что «речь идет не о наступательных действиях того или другого противника, а о поступательном ходе

войны в целом»¹⁷. Война есть тотальный социальный феномен. В этом анализе Клаузевица превосходит социологню Дюрингема. У Клаузевица еще есть что нам рассказать – и о природе «масс», и о феноменах марксизма.

Я возвращаюсь к вашему замечанию, – которое показалось мне очень верным, – относительно того, что взаимодействие одновременно провоцирует и увеличивает устремление к крайности. Фактически это следствие подражания, оно и вызывает два этих противоболожных эффекта. Эта основополагающая амбивалентность делает отношения между людьми уникальными. Если во времени и пространстве сойдутся «определенные обстоятельства – а именно «обособленный акт», «уникальное» и «завершенное» решительное действие, то есть абсолютное в полноте своих следствий, как пишет Клаузевиц, – то взаимодействие провоцирует устремление к крайности. Однако взаимодействие может и отсрочить устремление к крайности, представляя собой скрытую движущую силу «реальных войн» в их отличии от войн «абсолютных». Здесь мы вступаем в область спекуляций относительно шансов противника, расчет вероятностей и так далее. Взаимодействие, таким образом, представляет собой одновременно обмен, торг и насильственную взаимность. Как пишет Клаузевиц на той же самой странице, «раз в интересах одного – действовать, в интересах другого – выждать»¹⁸. Следовательно, реальная война удаляется от войны абсолютной в той мере, в какой принимает в расчет измерения пространства и времени, местность, климат, всякого рода «мелочи», усталость и так далее. В этот момент оба противника не устремляются к крайности, поскольку не отвечают на удары друг друга, находясь в одном месте и в одно время. В какой мере отсрочка такого решающего боя является заслугой политики или того, что Клаузевиц называет «вооруженным сдержанием», нам предстоит еще выяснить.

Б.Ш.: Далее в рассмотрении Клаузевица возникает «принцип полнотности», иначе называемый им игрой с нулевой суммой: «победа одного уничтожает победу другого»¹⁹. В *Записке 1827 года*, где автор

¹⁷ Клаузевиц, *op. cit.*, p. 68.

¹⁸ Там.

¹⁹ Там, p. 62. Игра с нулевой суммой означает, что победа одного и поражение другого являются взаимно исключительными.

трактата намечает дальнейшую его редактуру, это называется «первым родом войны»: ее цель «заключается в том, чтобы обезоружить противника, лишить его возможности продолжать борьбу, т. е. *conferre vim*»²⁰. Война с целью разгромить соперника здесь опутимо смягчает эту апокалиптическую тональность «абсолютной войны».

РЖ: Очевидно, нам следует тщательно изучить эти последние исправления Клаузевица, с помощью коих он силится как бы затупить свой «концепт» об твердую реальность – и попытаться понять его мотивы. Между тем, обратите внимание, что в качестве изобретателя войны с целью разгромить соперника, как и «тотальной» войны, здесь именно фигурирует Наполеон. Одержимость Клаузевица этой фигурой достигает здесь просто каких-то невероятных масштабов, и функционирует она в точности как то, что в психологическом образном-препятствии: образец этот – одновременно притягательный и отталкивающий, а источником его служат те ментальные патологии, которые прекрасно описал Достоевский.

Но Клаузевиц не был уникален для той эпохи! Посмотрите, например, на двух королей Испании, Карла IV и его сына Фердинанда, стоявших на коленях у ног императора Байонны и уничтоживших друг друга на глазах у того, кто управлял сиреневой сценой. Ведь этот исторический спектакль словно сошел со страниц «Бессов!» Поскольку Наполеон столь необыкновенно силен, нам кажется, что он всецело управляет ситуацией. После его победы над Фридрихом Вильгельмом III в 1806 году говорили о «милосердии под Йеной». На самом же деле император сам пытался снискать расположение Пруссии, даже после входа в Берлин и бегства короля в Кенигсберг. Он не хотел, чтобы его считали тираном, и просчитывал каждую свою победу. Пруссаки одновременно ненавидели его и восхищались им, поэтому-то он и не замедлил создать с ними альянс против России. Это крайне важно: эта амбивалентность является определяющей чертой образа. Старованный понятием гением того, кого он называет «богом войны», позже Клаузевиц будет яростно его отвергать и после поражения под Йеной присоединится к армии русского царя. Сын прусского короля не преминет впоследствии в этом его обвинять. Но что стало бы с Клаузевицем,

²⁰ Клаузевиц, *op. cit.*, p. 42.

остался он в Пруссии? Близость к Наполеону и сама идея сотрудничать с ним против России могла бы тогда представиться ему совершенно разумной! Карьеру свою он закончит в Берлине, где до самой смерти будет трудиться над своим трактатом. Не следует забывать об этом пронизывающем всю его сущность ressentimentе – ressentimentе человека, который так и не смог сыграть ту роль в политике и войне, к которой стремился.

Не знаю, как бы он отреагировал, прочтя что-нибудь на Гого! Очень интересно сравнить между собой эти два отношения. Клаузевиц питает к Наполеону какую-то двоящую страсть: возвращаясь к своим собственным концепциям, он находится с ним в отношениях *дурафеней мейнария*, в то время как Гого поддерживает с императором намного менее интеллектуальную связь. Внутренняя медальон предпологает близость образа во времени и пространстве: именно такая позиция Клаузевица в отношении к Наполеону. Гого же в 1806-м было всего только четыре года, и уж тем более он не был под Пеной! В этом плане Клаузевиц, на мой вкус, куда глубже и куда интереснее, потому что куда более подвержен *жизнетизму*. Он мыслит *фронта* Наполеона в *обоих* смыслах этого предлога⁷: вы видите, до какой степени плодотворным и «теоретизированным» может быть ressentiment.

Клаузевиц проповедует тоталитаризм: все могущество этой патологии основывается на том, что с его помощью он хочет означать императору. Есть что-то очень глубокое в этой реальности ressentimentа, современной страсти *für sich* selbst, в каком качестве ее видели Стендаль и Токвиль. Сейчас я думаю еще о второй части «Записок из подполья» Достоевского. Сколь необыкновенно близки между собой были все эти люди! Если что-то Клаузевиц и пронес через всю свою жизнь, так это наполеоновское измерение. Но он дает нам и средства пойти совсем другим путем. Он неспособен, тем не менее, дать ясный анализ «взаимодействия», поскольку и самого его гнетет *изнутри* *жизнетизм*.

Итак, тем же о том, что взаимодействие *одновременно провоцирует и свершает* устремление к крайности, справедливо. Оно провоцирует его, поскольку каждый из двух противников ведет себя одинаково,

⁷ Предлог *соби* во французском языке может означать как «против», так и «исходя из» чего-либо. Жюль здесь имеет в виду, что Наполеон для Клаузевица – противник, который в то же время сообщает исходный толчок всей его мысли.

рассчитывая тактику, стратегию и политику другого¹¹; оно отсрочивает устремление к крайности, поскольку каждый по ним пытается угадать намерения другого, продвигается вперед, отступает, ждет, а также принимает в расчет время, пространство, туман, усталость и все те интеракции, которые составляют суть реальных войн. Люди не прекращают взаимодействовать между собой и в пределах одной отдельно взятой армии (сюда относятся и пространная аналитика, выясняющая качества, необходимые для воспитателя, и в ней мы еще вернемся), и, очевидным образом, находясь в рядах двух враждующих армий. Следовательно, взаимодействие может в одно и то же время быть источником неэталличности и производить различия, работать на дело войны или мира. Если оно *производит* и *укрепляет* устремление к крайности, то реальные «движения» во времени и пространстве исчисляются, и это странным образом напоминает то, что я в своих исследованиях архаических обществ называю «жесточеным криком». И если, напротив, взаимодействие *смягчает* устремление к крайности, оно работает на производство смысла и воюющих различий. Но все происходит, опять же, по тем причинам, которые я неоднократно пытался раскрыть в своих книгах, и мне кажется, что все мы сегодня охвачены насильственным подражанием: уже не той, которая замедляет, стопорит ход вещей, а скорее той, которая его ускоряет. Немало тревожных подтверждений тому дают и конфликты, разворачивающиеся на наших глазах сегодня. Мы начинаем замечать, что осадочная часть конфликта не всегда для нас очевидна, и это может позволить ему вспыхнуть вновь и принести с собой еще больше насилия.

Реализм Клаузевица позволяет ему, таким образом, доказать миметический принцип, лежащий в основе человеческих отношений. Но никакой теории из этого он не выводит, будучи обижанным, – чтобы хоть как-то оправдать свое присутствие в Восточной академии, – гово-

¹¹ В теории Клаузевица тактика подчиненной стратегии, а стратегия – подчиненной политике. Тактика (искусство вести сражение) основана в сражении (искусству править), также маневры следует проводить по мере подготовки к сражению. Стратегия, в свою очередь, отсылает к политике: она использует одержанную с помощью тактики победу для достижения тех или иных политических целей. «Устремление к крайности» же, напротив, предполагает, что военные средства преобладают над политическими целями; оно переносит/имитирует военную формулу Клаузевица, согласно которой «война есть продолжение политики другими средствами».

речь о наступлении, обороне, тактике, стратегии и политике. Отсюда и тот интерес, что вызывает у нас его первая глава, которая кажется идеологической благодаря своей противоречивости и на которой Клаузевиц черпает немало пищи для рефлексии. Эта глава обладает вполне самостоятельной ценностью, но не потому, что противоречит остальному содержанию книги. Напротив, оно проливается в ней, и очень живо, хотя Арон с этим и не согласен. Я твердо убежден, и уже говорил вам об этом, что Клаузевиц писал куда больший вклад в антропологию, чем в политологию. Вот почему я нахожу у него очень мощно завлеченным именно то, что всегда интересовало меня как интеллектуала: он пытается мыслить непрерывность, а не прерывность; неразличность, а не различия. Прочтите, к примеру, ряд уж мы следуем за шитою повествованием, параграф 14-й, вот к чему мы приходим:

Если бы такая непрерывность военных действий имела место в действительности, то она была бы только бы обе сторонам к крайности. От такой действительности, не являющейся ударом и ослепом, истерикой война была бы еще сильнее и оно придало бы борьбе еще большую степень страстности и стихийной силы. Благодаря непрерывности операций война была бы более строгой последовательностью, более непрерывная временная связь, и тем самым каждое единичное действие стало бы более значительным и, следовательно, более опасным²⁶.

Условный залог не должен вводить нас здесь в заблуждение: устремление к крайности как угроза, связанная с непрерывностью военных действий, для нас неизменно остается скрыта прерывностью реальных войн (маневров, промедлений, переговоров, отхода...). Клаузевиц, таким образом, должен был почувствовать, что взаимодействие, понятию как ускоряющаяся оспаллиция подобно-го с подобным, или, иными словами, то, что я называю миметическим принципом или принципом взаимности, намного опаснее, чем кажется на первый взгляд. Когда различия между двумя противниками оспаллирует все более и более быстро – туда и обратно, как в *кубке*, греческом обряде в честь победителя, который и вспоминаю в «Насилии и священном»²⁷, – так вот, когда последовательное чередование поражений и побед, в ходе которого противники для того, чтобы сражаться, должны верить в свои различия, облизывается со взаимностью, мы приходим к тому, что я называю

²⁶ Клаузевиц, *op. cit.*, p. 61.

²⁷ *Le Vainqueur et le Sacré*, Nelly-Clémence, coll. «Panthéon», p. 225-227.

жертвенным криком. В этот критический момент группа находится на грани хаоса: дайте в руки воюющим ядерное оружие, и не будет больше не только самой этой группы, но и целой планеты.

Исходя из этого я определяю взаимосвязь как сумму не связанных моментов; заметить ее может лишь внешний по отношению к конфликту наблюдатель, поскольку *когда ты всегда должен быть в состоянии войны* и отвечать все более быстро и со все большей силой. Военному взгляду противника представляются тем, чем и являются: попросту двойниками. В этом, то есть в *реализации единства между чередованием и замыканием*, и заключается соответствие войны своему концу: ускоряющаяся осцилляция различий, переход в некоего рода абстракции. Клаузевица эта «логическая хитрость», бесспорно, изображает. Как если бы он сделал какое-то важное открытие, размышляя над поражением под Веной в 1806 году, когда хотел *сменить* Наполеону, перейдя на службу к русскому царю. Поэтому мне хочется сейчас перевернуть капю формулировку и сказать, что взаимодействие, которое *сверхчеловеческое устремление к крайности в эпоху «войны в кружках»*, теперь ускоряет его, поскольку не является более потаенным. Миметический принцип *открытия* и *нахождения у нас на виду*, и текст Клаузевица служит главным тому свидетельством. Определяющая роль в этом открытии, доказавшая эффект его и подобен больше с замедленным действием, была отведена христианству: евангельский текст «пророчески» предвещает реальность, которая будет все в большей и большей степени становиться исторической данностью. Миметический принцип проявляется все больше и больше, различия осциллируют все чаще и чаще: именно это и провоцирует то ускорение истории, которое мы могли наблюдать в течение последних трех веков. Не принимая во внимание этого *извержения взаимодействия*, рассмотренного в самом начале его трактата, Клаузевица понять невозможно.

НАСТУПЛЕНИЕ И ОБОРОНА: ОТСРОЧЕННАЯ ПОЛЯРНОСТЬ

Б.Ш.: Предложенный вами в «Насилии и священном» анализ и в самом деле поразительным образом перекликается с этим первым прозором Клаузевица: его «реальные войны» в каком-то смысле

маскируют «абсолютную войну» и, сами того не ведая, стремятся ей соответствовать: точно так же чередование поражений и побед маскирует ту взаимность, какой предстает это чередование ударов и контрударов. В нашей мысли, как и у Клаузевица, все складывается так, что одна полярность как будто маскирует собой другую, кошмарнее первой, а чередой игр с нулевой суммой через усиление взаимности движется к «истребленно»-противника.

РЖ: Полярность, на самом деле, – явление не простое, а комплексное. Наступление с одной стороны не означает неминуемое поражение с другой. Отсюда следует необходимость рассмотрения отношения между наступлением и обороной, и тут мы подходим к параграфам 16 и 17 первой главы Книги I. Зачастую наступяющий одерживает над обороняющимся всего только временную победу: «Полярность, – пишет Клаузевиц, – заключается в их отношении к решающему моменту, т. е. к бою, но отнюдь не в самих наступлении и обороне». Посмотрите хотя бы на Наполеона, вечного вынужденного наступать и мобилизовать все больше и больше сил! Обороняющийся, в свою очередь, может предпринять решительную контратаку, и даже более грозную, чем наступающий: в этом – но только лишь в этом – случае здесь имеет место полярность. Это абсолютно основополагающий момент, и здесь мы касаемся второго великого прозрения Клаузевица, представленного в форме парадокса: *маскующийся человек март, оформляющийся человек война*.

В книге Жака Бевинга о Наполеоне полно замечаний на счет того, что Наполеон действует именно в этом смысле. Вот, например, что говорит император накануне своей русской кампании:

По сути я и не хочу войны и в особенности далеко от желания стать чем-то вроде польского Дом Казимира, я по меньшей мере хочу настаивать на том, чтобы Россия оставалась верна альянсу¹.

И вот Наполеон начинает необратимую игру на опережение, которая заставляет его силой оружия удерживать в своих руках целый континент, чтобы продолжать следовать избранной им стратегии антиамериканского блока. Александр I же, напротив, втайне желая войны и поэтому заключил с Англией новую торговую дого-

¹ Jacques Bévigne, *Наполеон (1804)*, Gallimard, coll. «Tel», 2005, p. 124.

вор, который нарушил условия Тильзитских соглашений, а Кутузов позволил смеху Москвы, чтобы как следует подготовить дорогу Великой Армии. Чтобы как следует понять эту идею, вам следует сейчас перейти к Главе VII Книги VI, озаглавленной «Взаимодействие наступления и обороны»:

Если мы философом подойдем к происхождению войны, то увидим, что понятие войны возникает не из наступления, ибо последняя имеет своей абсолютной целью не столько борьбу, сколько овладение, а из обороны, ибо последняя имеет своей непосредственной целью борьбу, так как очевидно, что отразить и драться – одно и то же. Отражение направлено лишь на овладение и, следовательно, непосредственно его предполагает; тогда как нападение направлено не на отражение, а на нечто другое, а именно на овладение и, следовательно, не предполагает непременно отражения. Поэтому вполне естественно, что если оборона на первом этапе в действительности является войной и лишь с ее зарождением образуется деление на две стороны, то оборона же первая устанавливает и законы войны²⁷.

Обороняющийся, таким образом, сразу и начинает, и заканчивает войну. Природа его укреплений, его вооруженных сил, а также его командования определяет и то, каким будет наступление. За ним остается выбор той или иной местности, народная поддержка и выгода от того, как захлебывается наступление, первоначальный порыв которого может окончиться тем, что оно слабее; он определяет, наконец, момент для контратаки. Исходя из аксиомы, согласно которой проще удержать, чем захватить, он является поистине хозяином положения. Отсюда мы заключаем, что понятие обороны уже включает в себя наступление и потому в наибольшей степени подходит для того, чтобы сделать войну соответствующей ее концепту. *Вот наш вывод!*²⁸, как не устает повторять Клаузевиц. Обратите внимание, что это превосходно согласуется и с симметрической теорией: образец (тот, кто готовится обороняться) есть также и тот, у кого хотят отнять (или вернуть себе) что добра; он есть, следовательно, тот, кто повелевает и *размыкаемо* диктует свой закон другому. Устремление к крайности предполагает также и то, что я называю двойной двойницей, ибо обычно сложно понять, кто нападает первым; в некотором смысле это обычно тот, кто не нападает вовсе! Здесь все в точности как в определенного рода уголовных процессах, где жертва на своем деле виновник

²⁷ Клаузевиц, *op. cit.*, p. 424.

²⁸ «Выводы из теории» (там же).

гораздо более обширного. Когда в ход вступает насилие, неправы все. Наполеон завоёван Александром в той же мере, в какой сам Александр завоёван Наполеоном.

Милосе присвоения, определяющий поведение наступающего, не предполагает, по крайней мере здесь, какого-либо оговора, — им будет контрарата как средство обороны. Элементы обороны будут иметь место и со стороны того, кому предстоит отравить эту самую контрарату. Клаузевиц все это очень хорошо описал. Выходит так, что ситуацией управляет тот, кто «начально» был в обороне. В этом и только в этом случае проявится принцип полярности: относительные полярности подготавливают абсолютную. В перспективе этого первенства обороны над наступлением следует говорить скорее не о рисках самоуничтожения, а о торжестве насилия. Со временем триумф насилия будет становиться все более совершенным: таков принцип первенства обороны. Поэтому Клаузевиц вовсе не отрицует войну, как полагал Лиддел Гарт, самый критичный из его комментаторов XX века²⁵, а демонстрирует, что оборона «диктует правила» наступлению. И в этом плане Клаузевиц очень хорошо понимает, что *современные войны стали жестокими именно потому что они «отвечали»*: мобилизация заставляет привлекать все большее и большее количество человек, пока не становится наконец «тотальной», как Эрнст Юнгер писал о конфликте 1914 года.

История, вообще говоря, не замедлила подтвердить правоту Клаузевица. Лишь «отвечая» на унижения Версальского договора и оккупацию Рейнской области, Гитлер сумел мобилизовать целый народ «отвечая», в свою очередь, на немецкое вторжение. Сталин одержал решительную победу над самим Гитлером. Организовывая 11 сентября и все последующие теракты, Бен Ладен всего только «отвечал» Соединенным Штатам. Первенство обороны — это, в некотором смысле, именно то, в чем в ходе конфликта принцип взаимодействия проявляется как отсроченная полярность, — в том смысле, что победа не «одерживается» в одно мгновение, полной победой она становится позже. Тот, кто подлагает, будто, уходя в оборону, управляет насилием, на самом деле сам управляется им: это очень важный момент. И вы совершенно справедливо сказали,

²⁵ Книга Г. Лиддел Гарта — британской офицер и стратег, автор исто-
рической «Прирак Наполеона» (1930), в котором он объявляет клаузевициско-юнкерской интерпретацию Платона
оно широко цитируется в России по Симоу и во Фландрии.

что взаимодействие одновременно провоцирует и отсрочивает устремление к крайности: свойством этого последнего, быть может, как раз и является то, что оно возрастает *поэкзотично*, и еще более неостораточно, чем в случае немедленной контратаки, которая могла бы очень быстро привести к мирным переговорам. Вот тот парадокс, который Клаузевиц нам помог отыскать: парадокс того, что непосредственность не непосредственна, а возмущенность является тем более грозной, чем более отсроченной. Бенниш очень хорошо это чувствовал, хотя и не выстраивая такой теории, какую сейчас выстраиваем мы:

Две недели потребовалось на то, чтобы в Париже стало известно, что происходит в Петербурге. На действия одного правительства другое способно было ответить лишь с некоторой задержкой, и самым большим заблуждением здесь было бы представлять себе, как Наполеон и Александр объявлялись взаимными на дуэль, как-либо отвечая друг другу или предпринимая какие-либо меры предосторожности, все больше полагая на провокацию. Ибо не наступил еще век ульшматрума по телеграфу, изобретения мобилизации, принятая за несколько часов неоправданных решений. Каждый из императоров принимал свое решение прямо — издали от другого, и прошло в общем счете еще около двух лет перед тем, как разразиться буре²⁵.

Но *эпифанозная* буря будет в силу этого только еще страшней. Она предвещает другую военную кампанию России, уже XX века: ошибка Наполеона в войну повторит Гитлер. Это будет эпоха Сталина, и в кабинете у себя он повесит огромные портреты Кутузова или царя²⁶. Так за потрясенными коммюнами проявляется старая Россия. Мифотическая теория, подкреплённая в данном случае взаимодействием, обязывает нас исследовать историю больших сплеленней людей, принимая при этом в расчет огромную амплитуду ее осцилляций. В некотором смысле Наполеон относится еще к эпохе войн XVIII столетия, а не к веку «ульшматрумов по телеграфу». Однако этот век уже *матушка*, и Клаузевиц понял это одним из первых и в той мере, в какой отсроченные конфликты более не могли скрывать лекций у них в основе принцип взаимодействия.

²⁵ *Вайслиц, цф. цит.*, p. 440.

²⁶ Жерар, вероятно, не знает точно или ошибается: в кабинете у Сталина во время войны действительно повесили два новых портрета — Суворова и Кутузова, но портрет царя *во-первых* был *коммюнам*.

Насилие не выгоняет насилия. От всего больше нельзя убежать. Это фундаментальная реальность, которую нам следует осознать.

Здесь нас ждет еще одно серьезное антропологическое открытие: агрессия и суицицид. У животных есть инстинкты хищников, есть врожденное соперничество за самок, это все без сомнения. Что же касается людей, если ни у кого нет желания нападать, то это потому, что здесь все взаимно. *Affronte всегда является на affronto*. Почему отношения соперничества никогда не воспринимаются как симметричные? Потому что людям всегда кажется, что первыми начали не они, а кто-то другой, что они никогда бы ничего такого не начали, хотя в некотором смысле они начинают *sempre*. Индивидуализм – это великодушная ложь. Вот мы даем понять кому-либо, что повалил те шкивы агрессии, которые он направляет нам. Тут, в свою очередь, будет интерпретировать такое наше поведение как агрессию. И так без конца. Наступает момент, когда разражается конфликт, и тот, кто его начал, ставит себя в позицию слабого. С самого начала различия между шкив, таким образом, крайние малы и выдыхаются настолько быстро, что не воспринимаются как взаимные, хотя и в особенном смысле. Поэтому мыслить войну как «предолимпийские полетами другими средствами» значит *уменьшить на виду сам факт победы*, значит терять понятия агрессии и реакции на агрессию: это значит забывать, что взаимодействие одновременно ускоряет и отсрочивает устремление к крайности – и отсрочивает лишь затем, чтобы еще больше ускорить.

Люди всегда находятся, таким образом, в ситуации порядка и хаоса, войны и мира одновременно. Поэтому мы все хуже и хуже можем отделить друг от друга эти две реальности, которые вплоть до эпохи Великой французской революции были кодифицированы, ритуализованы. Сегодня никакой разницы уже нет. До такой степени взаимодействие усилено глобализацией – этой глобальной взаимностью, в которой самодеятельное событие может отдалиться эхом на другом конце земного шара, – что последние всегда теперь на шаг впереди. Политика прикрывается насилием, – все в точности так, как показал Хайдеггер, техника выходит у нас из-под контроля. Исходя из этого мы должны подробнейшим образом изучить модальности этого устремления к крайности, от Наполеона до Бен Ладена: наступление и оборона оказались возведены в ранг единственного двигателя истории. Именно этим заверожен Кларесенц,

это одновременно приласкает его и «отталкивает, колушет страх. Победа не может более быть относительной: она может быть только полной. В принципе полярности заключаются также и движение и направление этой отсроченной катастрофы. И когда Клаузевиц говорит нам о горизонте «войны на уничтожение», то термин этот следует понимать в том смысле, какой был придан ему в XX веке: одна полярность здесь на самом деле маскирует другую, – или, скорее, «полярность», о которой говорит Клаузевиц, маскирует ту «полярность», которую я попытался описать в «Насилии и священном». Раньше это делала жертва, возвращавшая общину к порядку. Сегодня она смешивается с устремлением к крайности, поскольку жертвы более не могут быть признаны виновными с полным одобрением.

Для Клаузевица полярность означает возвращение к спокойствию – в том смысле, в каком «вечный покой» зачастую оказывается покоем кладбища. Вот поэтому-то за чередованием и следует видеть взаимосвязь, а за «реальной войной» – «войну абсолютную», даже притом, что и взаимосвязь, и абсолютная война кажутся нам абстракциями. Апокалипсис – это, в конце концов, ничто иное, как осуществление абстракции, соответствие реальности концепту; и люди, если оценивать ситуацию трезво, сами же и стремятся в подобного рода уничтожению. Закон поединка заключается в первенстве обороны над наступлением, и этот закон непреложен. Именно этим люди отличаются от животных, которым удалось выстроить свое выживание в том, что этологи называют иерархиями доминирования. Людям же не удалось как-либо упорядочить эту взаимосвязь, потому что они слишком подражают друг другу и все больше и больше, быстрее и быстрее становятся совершенно схожи между собой.

Поэтому следует полагать, что первые человеческие общины уничтожали сами себя – и во всевозможных количествах. Но эти общины были небольшими и с другими такими же никак не взаимодействовали. Если сегодня апокалипсис стал для нас реальной угрозой в масштабах целой планеты, так это потому, что принцип взаимосвязи никак больше не маскируется, что абстрактное стало конкретным. Вот что немедленно отмечает Клаузевиц, прежде чем сбегать в описание законов войны, как будто бы мы все еще в XVIII веке, а война – все еще социальный институт. Однако эта враждебность в международных отношениях, *за которой он выживает*

сферы поведения, уже не принадлежат своему времени. Напротив, она производит современное высвобождение насилия.

Об этом Клаузевиц и говорит, и молчит. Он думает-мыслил. Но ведь и Софокл в своем «Эврипиде» тоже думает-мыслил – он обнаруживает важность и все же пытается заставить нас верить, будто Эдип хотя бы что-то, но виновен... Нет, Эдип невиновен. Виновата община. Следует полагать, что насилие, когда мы понимаем его законы, осознаем, что оно важно и что оно к нам относится, вызывает в нас чудовищный ужас. Что же сделали небольшие архаические сообщества? Они нашли выход из положения: они избрали жертвоприношение – сами того же ведья, бессознательным образом, – перенаправив свое насилие на жертву отщепенца и по необходимости не замечая, что выбор их произволен. Чтобы выйти из кризиса, они всякий раз были вынуждены превратить возможное насилие в поляризацию всех против одного. И всякий раз было нужно, чтобы взгляд со стороны (видящий важность) и взгляд изнутри (не желающий видеть ничего, кроме различий) совпадали, не считываясь при этом, между собой. И таким образом было возможно, чтобы все застряло на одном.

ВОЙНА НА УНИЧТОЖЕНИЕ

Б.Ш.: Можем ли мы выйти из этого возможного кризиса сейчас, когда, как вы говорите, математический механизм нарастает в масштабах целой планеты и когда проблему уже нельзя решить с помощью жертвоприношения? Если только это решение проблемы...

Р.Ж.: ...не совпадает при этом с исчезновением всего человечества, да, это всего лишь возможность. Геноциды XX века или режим среди мирового населения уже ясно дали нам это понять. Вот та поляризация, которую маскирует от нашего взгляда полярности войны, все эти относительные победы, которые аннулирует лишь в другом войном и презумируют насилие. Конечно, геноциды были уже и в древней истории, цивилизации исчезали, но только в смысле вечного возвращения религиозного, в смысле обволакивающей силы, которая казалась неистощимой, но сегодня уже не работает. Мне пришлось немало повозиться, формулируя эту идею, за которую я теперь так дерзкую: однажды раскрытый принцип

взаимности не обеспечивает уже бесперебойной работы этой несомненной функции, как он это делал раньше. Не разрушаем ли мы сегодня лишь ради того, чтобы разрушить? Сегодня насилье, по всей видимости, уже совершенно ничем не сдерживается, а устремление к крайности обслуживается равно политикой и наукой.

Может быть, это выдохшийся наконец принцип смерти, который обретается теперь в чем-то ином, чем он сам? Или это, напротив, какой-то фантом? Мне сложно их разделить. Но вместо этого я мог бы сказать, что сегодня мы констатируем не какой-нибудь бесплодный насилье, которое невозможно уже преодолеть даже предельный шаг для того, чтобы как-то себе оправдать в сознании скрытые. Это то самое нарастающее пералличности, которое Клаузевиц раскладывает на носом поединка. Реальность среди мирного населения, которую мы часто можем наблюдать сегодня, оказывается, таким образом, связана со сбоем в жертвенной системе, с невозможностью сдержать насилье при помощи самого насилья, насильственно вынаты взаимности. Polarization против жертв отчуждения становится невозможной, и подобно заразной болезни ширится миметическое соперничество, которое уже никак не получится договорить.

Подобные неудачи в решении проблемы насилья регулярно случаются, когда «устремление к крайности» охватывает две обширные области: мы видели это в югославской драме, мы видели это в Ганде. Немало оснований для опасений дает нам сегодня противостояние суннитов с шиитами в Ираке и Ливане. Повешение Саддама Хусейна все это только ускорило. Бун, с такой точки зрения, – попросту карикатура на все то, что ускользает от неспособных мыслить в апокалиптическом аспекте политиков. Он преуспел лишь в одном: столь успешно нарушил хрупкое сосуществование братьев-врагов, что оно испортилось уже навсегда. На Ближнем Востоке, где шииты и сунниты сейчас устремляются к крайности, теперь следует ожидать худшего. Подобная же эскалация, возможно, будет иметь место в равной мере и между арабскими странами и западным миром.

Обратите внимание, что эта эскалация уже началась: во всей этой неразберихе терактов и американских «вторжениях» одно является ответом на другое, и это лишь ускоряет события. Засим последует противостояние американцев с китайцами: все фигуры уже расставлены, даже если сначала этот конфликт и не обязательно будет военным. Вот почему Клаузевиц ищет убежища и находит его

в политике, скрывая изначально свое прозрение. Это устремление к крайности – феномен совершенно иррациональный, и только христианство, как я полагаю, сумело его разгадать. Ибо вот уже более двух тысяч лет вперед оно открыло нам всю тишину принцессина жертв – к внешнему неудовольствию тех, кто хотел бы еще верить в их пользу. Христос отнимает у человечества жертвенные костыли и ставит его перед ужасным выбором: либо верить в насилие, либо нет. Христианство означает неверие.

Б.Ш.: Ваши слова доказывают противникам вашей теории, что она не так уж абстрактна и «систематична», как им хотелось бы думать, а напротив, касается актуальных событий. Она может оказаться ключом к осмыслению определенных исторических процессов; чтобы лучше понять то, например, что отмечали уже Эрнст Нольте или Франсуа Фюре, концепты которых очень близки к вашим, – то, что они отмечали, но не додумывали до конца.

Р.Ж.: Нам и правда следовало бы упомянуть «Европейскую гражданскую войну» Нольте и «Прошлое одной иллюзии» Фюре. Эти исторические исследования прекрасно описывают все то, к чему, как я полагаю, даст ключ миметическая теория. Эрнст Нольте, в самом деле, постоянно говорит о «путаных-образцах»²⁷ в смысле того миметизма, что образовывал тесную связь между большевизмом и нацизмом; и это, по его мнению, делает нацизм миметическим ответом на большевизм. Здесь речь идет в точности о том самом, что в миметической теории называется образом-препятствием. Это весьма существенное историческое открытие. Антропологическая перспектива, которая могла бы помочь Нольте лучше сформулировать это свое прозрение, у него, однако, отсутствует. Франсуа

²⁷ Ernst Nolte, *Le deux visages européens (1917-1945)*, Editions des Syrtes, 1995 (Рус. пер.: Эрнст Нольте, *Европейская гражданская война (1917-1945)*, Национал-социализм и большевизм, М.: Лань, 1999). «Слишком II века в войну наступил не Германия и Россия, а большевистская Россия и национал-социалистская Германия, которые – на совершенно равной ноге – столкнули друг друга как пружины, так и образцы» (р. 302-303). «Два Битлера в свои избирательные национальные лагеря Советской Союз в 1933 году представили собой картину сплотившего гаяка. Но разве, тем не менее, он не служил в какой-то мере и образцом для национал-социалистской революции?» (р. 433). «Понятие "образ характерной чертой" не следует понимать так, будто в ходе войны большевизм принял образ своего противника, а национал-социализм – наоборот, образ большевизма. Пожалуй, в обмен ролями выходящими процессом и тенденция, направленные на нечто вроде внутреннего объединения. Однако же в результате этого обмена не ослабла, а, скорее, усилилась [...]» (р. 509).

Фюре, у которого в отличие от того нет каких-либо националистических *à priori*, кажется мне гораздо более убедительным, и именно тогда он возвращается к военной травме 1914 года, чтобы попытаться раскрыть на винтики ее механизм.

В действительности же нам следовало бы отмотать назад куда большее количество лет! За это как раз и берется открытие принципа наследия. Итак, у нас есть антропологическая трактовка первородного греха: первородный грех – это месть, бесконечный цикл мести. Он возникает с убийством соперника. А религия – это то, что позволяет с этим грехом жить. Вот поэтому-то лихие времена религия общества и уничтожают сами себя. Месть отсутствует у животных, которые никогда лишней раз не подвергнут себя опасности. Лишь сочетание интеллекта и насилия позволяет говорить о первородном грехе и раскрывает весь смысл различия между животным и человеком. Эта реальность определяет различие всех религий за исключением христианства, упреждающего временную функцию жертвоприношения. Раю или покаянию лихие времена жертвоприношения либо откажут, либо же подарят планету; войдут в состояние благодати или же в смертный грех. Можно было бы, таким образом, сказать, что если религии изобретают жертвоприношение, то христианство это у них отнимает. Основологающую мысль на сей счет высказывает Паскаль, называя первородный грех определяющим человека:

Позволила, чтобы как ты жестоко не казнишь, как это ученье, а моя тем без этой тайны, самой невозможной из всех, мы жестоки сами для самих себя. Увидя какого существование зависит на дне этой предвстать так, что человек еще более невозможен без этой тайны, чем эта тайна невозможна человеку²⁷.

Мы находимся у Паскаля в неоплатном долгу. Он изобретено увидел и понял все «пропасти» в фундаменте. Если Декарт представляется ему «беспольным и неуверенным», то именно потому, что тот менял себя в силах выстроить что-либо на основании *certes*, «известно» из всего небо и звезды! Но никто не начинает ничего, что можно было бы начать, – разве что по благодати. Грех – это уверенность в том, что мы можем начать что-то сама. Но мы никогда не начинаем, мы всегда только отвечаем. За меня всегда рыдает кто-то другой и тем самым заставляет меня ему отвечать. За индивиду все

²⁷ Pascal, *Œuvres*, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 2000, p. 382.

неповиновение рожает группа. Именно в этом – закон религии. Весь «модерн» состоит лишь в ожесточенном отрицании этого очевидного социального факта, в продолжении индивидуализма. Дюркгейм это понял, и поэтому он – великий мыслитель. Я всего только воспроизвоваю его тезис, прибавляя к нему подражание в качестве двигателя конструирования «социального», – как это делал уже Габриэль Тард, хотя я и более радикален, чем он.

Однако же Тард так и не раскрыл насильственной природы миметического. Необходимо указать также и на другую сторону человеческих отношений, на насильственный аспект, и показать, что именно в нем укореняются все без исключения социальные институты, основанные на механических жертвах отпущения: есть момент, когда миметическое насилье – каждый подражает каждому и становится его соперником и надежде вступить в обладание все более и более символическим объектом, – когда это самое насилье охватывает общину до такой степени, что она, сплотившись, в несоизмеримом порыве избегает саморазрушения, обращая все свое насилье против индивида, который может често ее смущать или быть замесней другим. Поэтому *жестокое* равно является причиной краха и дает толчок к его разрешению. После убийства жертвы обряда невозможно *обожествляют* миф, таким образом, – это *забывание*, срывающееся учредительное лигитимание, которое повестует нам о богах, но *никогда* – о тех жертвах, которые стали *знами* богами. Это *инициальное* жертвоприношение воспроизводится затем в обряде (так что на место этой первой жертвы ставятся заместительные: дети, взрослые, животные, приношения...), и из повторяемости обряда рождаются различные социальные институты, *забываемые* людьми единственно для того, чтобы отсрочить авокационек. Поэтому *жестокое* миметик возможно в рамках институции уже установленной и давно существовавшей: она необходима для трансляции культуры и поддержания ее *кода*.

Мы *никогда* не утверждаем ничего в одиночестве, но *всегда* вместе с другими: таков закон единения, и *это единение* *оживляется* *само* с *насилием*. Роль социальных институтов заключается в том, чтобы заставить нас об этом забыть. Паскаль очень хорошо это видел, когда говорил о жестокости «порядочных людей», капиталистских «величье основателей». Лишь община может что-либо основать, и *никогда* – *инициальное*: это *очень* важный момент. Однако на самом деле я *скажу* так: *образны* *модель* *человека* *основаны* *лишь* в *жестокости*. Ибо *механизм* *этот* *больше* *не*

действует. Мы видели все бесплодие «сплоченных групп», которые так импортировали Сартра во времена революции. Насилие уже очень давно утратило свою эффективность, но мы еще мало отдаем себе в этом отчет. Лишь этическая позиция способна еще на какое-то содействие, но она буквально не успевает за событиями, за миметическим нагнетанием со стороны тех индивидов, что считают себя свободными и яростно цепляются за ложные свои различия. Нагнетание это заразно: оно ломает равновесие морали, древние истоки которой таковы: обретаются в сфере обряда. Именно оно движет войнами на уничтожение.

Б.Ш.: Вы сказали важным словом: миметическое нагнетание «заразно». В вашем анализе свирепствующей в Фивах эпидемии чумы, в «Насилии и священном», вы полагаете ее войнам приравлом утраты различий. Эта «неральность» непосредственно предшествует появлению кода отщепенца, нагнетание которого возвращает городу войну и порядок. Можно ли распространять такую миметическую интерпретацию и на те катастрофы, что нам угрожают сегодня?

Р.Ж.: Подобная интерпретация и в самом деле возможна – за одним важным уточнением, еще раз повторю проблему при помощи принесения жертвы сегодня уже невозможно. С тех пор, как христианство разоблачило механизм единодушия, жертвоприношение перестало работать. Архаическая религия была основана на совершенном отсутствии критики единодушия. Об этом Левинас в своих «Трех по Талмуду» говорит, что если все единодушно согласны в том, что обвиняемый виноват, то его следует тотчас казнить, поскольку он не может не быть виноват!

Для общины же в целом эпидемия чумы символизирует ее неизбежное исчезновение, погружение в насильственную и обобщенную виновность, где каждый – соперник каждого. Чума – это и символ, и симптом утраты различий. Софокл в «Эдипе-царе» не нашел лучшего образа для того, чтобы обнаружить генезис всех социальных институтов в момент, когда насилие распространяется в общине подобно вирусу, задержать его способна лишь «вакцина-жертвоприношения. Когда отщепенца, против которого объединяется община в ситуации, когда ее существованию угрожает ее собственное насилие, по-гречески называют *pharmakos* это сразу и «яд», и «лекарство», он виноват в слепоте и восстанавливает порядок. Такая амбивалентность свойственна священному в момент окончания периода насилия.

Террористические войны и прочие угрожающие нам бедствия могут, таким образом, быть совершенно схожи с финансовой чумой. В случае с птичьим гриппом возмознозный характер распространения вируса H5N1, – а это мутирующий вирус, вполне способный убить сотни индеек всего за несколько часов, – равняется благодаря, разумеется, также и миграции птиц, но прежде всего авиаперелетам. Это бедствие, всего за несколько дней вызвавшее сотни тысяч смертей, – типичное явление отодвинувшей веральничности, планета близится к своему концу. Ей можно противопоставить вакцину, но при условии, что мы будем уверены ей доверяем, что она будет доступна не только богатым странам и что государственные границы отныне станут такими же легко проходимыми, как и границы наших различий.

Эти лекции сообщают нам кое-что и о человеческих отношениях, сведенных сегодня к тому, что можно назвать «глобальной коммерцией». Похоро, что коммерция и война ралличаются не существенно, а количественно, Клаузевиц демонстрирует свое знание этой реальности, и мы еще вернемся к этому вопросу. И в самом деле, теракты часто бывают связаны с посадками или самолетами – тем, что работает как часы, а не как попало. Старые страхи архаики возрождаются сегодня в новых обличьях, но никакие жертвоприношения уже от них не избавят. Поэтому следует срочно разработать стратегии для противостояния этому непредсказуемому вирусу, которое ни один социальный институт не может более сдерживать. Однако эти стратегии нельзя больше быть военными или политическими. В наше катастрофическое время должна возникнуть новая этика, ибо мы живем в то время, когда сама катастрофа должна быть как можно скорее вписана в рациональность.

В нашей с вами беседе мы не сможем предложить никакого решения. Мне хотелось бы только, чтобы она позволила нам несколько прояснить те конкретные вопросы, которые миметическая теория ставит перед нами сегодня, в свете двух последних веков, и в частности – франко-германские отношения со времен Наполеона и по сей день. Здесь мы коснемся одного из опаснейших отггов миметического направления за всю эпоху модерна. В таком качестве его и следует анализировать. Текст Клаузевица имеет решающее значение для его понимания. В каком политическом, философском, духовном контексте он был написан? Почему остался неверсненным? Как его восприняли и какой была его судьба? Все

это важные вопросы. Приводить мысли высказывавшихся на сей счет ученых я не хочу. В полной мере осознавая все таинство на этом пути опасности и перспектив, я надеюсь вместе с вами исследовать этот текст и включить наконец его прозрения в новую форму рациональности.

Трактат Клаузевица, написанный вдали от всякого диалога, от всякого обсуждения, в одиночестве внутреннего нагнания, провозглашает всеобъемлющую диктатуру насилия. У Клаузевица можно найти даже некую, в своем роде, сакрализованную войну, некую точку лишь тогда она достаточно жестока, чтобы воплотить в жизнь самую свою суть. Вот что довольно-таки странно для человека, столь страстно ненавидевшего Наполеона: он опасается, как бы империя благополучно не поставила жирную точку в том, как война постепенно теряет свой вкус, а эта перспектива повергает его в отчаяние. Любопытный образец духа эпохи Просвещения, одновременно просвещенный прусский милитаризм и разжигатель его. Можно сказать, что речь, таким образом, идет о своего рода религии милитаризма, поскольку Клаузевиц все-таки замечает ту *французскую бифиду добычи* – мотив, красной линией проходящий через все мифы, – даже если привнесение в жертву и обожествление убитых здесь и срывают время от времени сам механизм.

Нам предстоит показать, насколько этот текст актуален сегодня. Для этого мы сообщим ему необходимую перспективу, заставив Клаузевица вступить в диалог с другими авторами, были они его современниками или же нет. Еще более радикальным образом мы воспроизведем ход мысли Раймона Арена, которому первому принадлежит заслуга расширения очень узкого военного контекста трактата. Необходимо найти достаточно сил для того, чтобы вырваться из порочного круга насилия, из этого вечного возвращения священного, которое все в меньшей и меньшей степени сдерживается образом и поему в наше время смешивается с насилием. Следует работать, погружившись в самое сердце этого освобожденного мизантропа. Другого пути у нас нет. Поэтому сейчас мы должны вернуться к исходу на религии, который мог произойти лишь в демистифицированной религии, иначе говоря – в христианстве.

Перевод с французского Алексей Зыкович

Майкл Киран

«МЕЖДУ ПОЛИТИКОЙ
И АПОКАЛИПСИСОМ»: ТЕО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ
ИСТОЛКОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРОВОГО
КРИЗИСА¹

В результате «апокалиптического поворота» в своем последнем мышлении Рене Жиран публично заявил, что «политика больше не может нам помочь». Некоторые слышат в этом суждении echo заветного заявления Хайдеггера, что «только бог может спасти нас». В этом докладе предлагается критический обзор мнений некоторых современных мыслителей о кризисе законности в либеральной демократии и о ее предпосылках в эпоху Просвещения, связанных с государственностью и гражданством; предпосылках, которые косвенно или явно упоминают религиозную трансценденцию как измерение политического мышления и действия. Государство больше не может «спасти». Я хочу задать вопрос о правомерности следования Жирану в описании этой пост-секулярной ситуации религиозно: т. е. как ситуации «апокалиптической». Преимущество такого словоупотребления, как я утверждаю, состоит в том, что оно позволяет единообразно и целостно² описать особые кризисы и их взаимосвязи: дисфункцию мировой финансовой системы, рост религиозного экстремизма и исламизма, мировую нищету,

¹ Доклад на Международной конференции «Политические богословия: богословские основания современной политики» (Белград, 4-7 ноября 2013 г.), организованной ЕВН совместно с Экуменической гуманитарной организацией (Панчево, Сербия).

кризис мигрантов-беженцев, повышение антропогенного климата. В своих доводах я буду опираться на критические интерпретации Джорджо Агамбена, Рене Жирара и на другие современные «аугустинианские» подходы к современному политическому вызову.

Славой Жижек¹ анализирует конец мира, происходящий при посредстве «четырёх всадников Апокалипсиса»: всемирного экологического кризиса; эконómicoского дисбаланса; биогенетической революции; карывных социальных расделений и разрывов. В этом докладе исследуются выводы из размышлений об этих по видимости обособленных кризисах, для чего используется миметическая теория Рене Жирара. Все рассматриваемые здесь авторы понимают современную ситуацию как уникальный вызов общеправитой политике; к нам относятся и сам Жирар, который публично заявил на конференции в 2009 г., что «политика больше не может спасти нас». Джорджо Агамбен утверждает несостоятельность классической модели государственности и относящегося к ней понятия гражданства. Принимая самоидентификацию Ханны Арендт (в ее статье под названием «Мы, беженцы»), он предлагает в качестве выследного примера этой несостоятельности текущий переселенческий кризис. «Кризис законности» превращает каждое современное государство, если судить его на его собственных условиях, в «несостоятельное государство»:

Если учесть рас: постановочный уклад национального государства и образ корпорации традиционных политико-юридических категорий, то беженец – может быть, единственный выследный образ для людей нашего времени и единственная категория, в которой мы можем видеть сегодня – во крайней мере, пока проект распада национального государства и его суверенности не достиг своего максимума – формы и предель будущей политической общности. Возможно даже, что, если мы хотим соответствовать стоящим перед нами абсолютным новым задачам, нам придется богоуверенно отказаться от фундаментальных понятий, посредством которых мы до сих пор описывали субъекты политической сферы... и строить новую политическую философию закона, исходя из единственного образа образа-беженца².

Усиленно выходящая сегменты человечества, а не только отдельные и исключительные индивидуумы, более не представимы ни-

¹ Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, London and New York: Verso Books, 2010.

² Giorgio Agamben, “Beyond Human Rights”, 2009, p. 90. Cited in “Means Without End. Notes on Politics”, in *Theory Now* (ed. Borradori), vol. 20, London: University of Minnesota Press (Open 2008, No. 15 / Social Engineering).

три национального государства. Вместо этого беженец (или беженка), явно маргинальная фигура, становится центральной фигурой новой политической истории, потому что он (или она) вносит беспорядок в триединство «государство-нация-территория». Агамбен предусматривает взаимную исковую версию взаимной территориальности или атерриториальности (как предложено, например, для Иерусалима) в качестве новой модели международных отношений.

Главное здесь то, что «сопернология» государства, если применить описание Уильяма Т. Кавана (Cavanaugh), теперь кажется новой неудачей. *Власть d'État* современного государства – это его способность защищать граждан от насилия и закона, порождаемых их собственными взаимодействиями, пороковой «войной всех против всех». Только эта защитная функция узаконивает монополию государства на насилие, уступаемое ему гражданами ради своего самосохранения. И все же сейчас становится очевидным именно бессилие государства, а не их защитная сила. Мы слишком короно осознали их неспособность эффективно реагировать – как внутри одного государства, так и в кооперации государств – на угрозы человечеству в сферах феминизма, экологии и безопасности.

С этой точки зрения суждение Рене Жирара – «политика больше не может помочь нам» – и шокирующе, и понятно. Ее смысл стал ясен писателю вскоре, во время конференции по изменению климата в Копенгагене, когда мировым лидером, вполне осознавшим очевидность изменения астрономического климата и актуальность этого крика, не удалось договориться о необходимой программе действий. То же ощущение беспомощности пронимает текущую миграцию в Европе; политики не могут договориться о том, «принять беженцев или изгнать их». Использование Жираром языка и идей «апокалипсиса», понятого с полной религиозной серьезностью, предлагает движение «за пределы политики»; некоторые слышат здесь все загадочного высказывания Мартина Хайдеггера: «только бог может спасти нас».

В этом докладе ставится вопрос об уместности и ответственности подобного движения – не в последнюю очередь учитывая нарочито сенсационные и драматические резонансы «апокалиптики» в ее более популярном смысле. Может быть, лучше всего понять это движение как уход от политической загадочности (языка ее неэффективности)? Или же это призыв к тому лучшему, более рас-

ширительному пониманию «политики», которое последовательно отстаивала лучшие традиции политического богословия?

Халла Уорд² и коллеги спрашивают, как демократия и совместное принятие решений могли бы справиться с вызовами изменения общественного климата в следующем столетии. Как указывает О'Риордан, представляя Уорд³, изменение общественного климата бросает вызов демократии, но это изменение также и нуждается в демократии. Уорд и ее коллеги старались показать, почему такая «самая всесторонняя оценка этой взаимосвязи, когда-либо изданная». О'Риордан отмечает нашу плохую веру, как мы потворствуем своему двумысленному положению, пользуясь благами углеродозаменимой технологии, хотя и редко осознаем ее истинную цену. Демократия как система не вынуждает нас смотреть в лицо этим противоречиям; она неспособна вознаградить или поддержать новаторов и предпринимателей, которые повели бы нас к стабильности. Демократия сторонится долгосрочной перспектив, не в последнюю очередь, если речь идет о затратах на нынешнее поколение избирателей и на блага, которые достанутся неведомому будущему поколению. Судя только по размаху проблемы изменения общественного климата угрожает пошатнуть демократическую систему, тяготеющую к сохранению *status quo*.

Совместим ли с демократией эффективный ответ на вызов изменения антропогенного климата? Уорд представляет четыре будущих сценария для демократии: «Все эти сценарии вполне правдоподобны. Все они проработаны творческим воображением». Во-первых, «демократия перехода», которая достигает чего-то похожего на стабильность; во-вторых, «пост-авторитарная демократия» для более просвещенного мира в результате неудавшихся попыток принуждения; в-третьих, «технократическая демократия», основанная на иерархии авторитетов и комиссиях экспертов; наконец, «нормированная демократия», являющаяся воображаемым «предостережением» против общества, которому не удалось своевременно воздействовать на климат; общества, в котором сама демо-

² Halla Ward, "How might democracy and participatory decision-making have evolved to cope with the challenges of climate change by the years 2050 and 2100?", Paper Five of *The Future of Democracy in the Face of Climate Change*, London: Foundation for Democracy and Sustainable Development, 2012.

³ Tim O'Riordan, *Introduction to Ward*, 2012.

кратия «нормированная», но в котором, тем не менее, есть признаки надежды.

В некоторой степени миметическая теория, а конкретнее – заявление Жиара, что «политика больше не может спасти нас», есть интерпретация, противоположная этим сценариям. По меньшей мере, она подразумевает нечто такое, чего им не хватает, а именно политико-богословское дополнение, сфокусированное в библейском повествовании апокалипсиса. Такое фокусирование важно потому, что оно дает нам возможность принять свою беспомощность в данной ситуации, не будучи ею парализованными, и в то же самое время сопротивляться остаткам просвещенческого оптимизма – будто мы можем справиться с этим самостоятельно, с помощью того самого технологического мастерства, которое как раз и породило наши проблемы. «Апокалиптический нарратив» также предполагает, скорее, связанное повествование, идентифицирующее взаимосвязи, чем рассмотрение отдельных экологических и политических, человеческих и природных кризисов.

Миметическая теория Жиара дает возможность такого взаимосвязанного изложения. Это некая совокупность интуиций, касающихся, среди прочего, общего ответа на опыт дестабилизации и «краха», случившейся внутри группы в результате чрезмерного соперничества ее членов. В долгосударственных обществах без ограничений, осуществляемого судебными и пенитенциарными институтами, эскалация внутригрупповой агрессии представляла угрозу самому выживанию общества: это классическая предельная форма неконтролируемых злых сил, таких как чума, наводнение, пожар. Разрешение, пусть временное и несовершенное, этого кризиса – феномен, сделавший труды Жиара особенно известными, изговаривающего насилия – «расправа над козлом отпущения». Идентификация и маргинализация «кого-то, кого нужно обвинить» и перевод агрессии обвиня на индивида или группу восстанавливают мир и снова приводят к единству. В то время как это единство абсолютно нестабильно, катартическое переживание сильно и запоминаемо в достаточной мере для обоснования нового, хотя и ошибочного восприятия трансцендентного порядка для Жиара (следующего Доригейну) это и есть начало религии. Насилье, согласно его знаменитому заявлению, есть «сердце и тайная душа священной».

В теории Жирара известны несколько аспектов, особенно значимых в отношении проблемы изменения климата. Во-первых, описание планеты как позитивной «жертвы» – это теперь общий мотив в богословском дискурсе; миметическая теория как полностью развернутая антропология жертвы помогает нам поставить богословскую рефлексию о порче климата в один ряд с другими богословскими, «приверженцев» идеи жертвы с богословием освобождения, с политическим, черным, феминистским и т. д. богословиями. Во-вторых, в миметическом кризисе, как его описывает Жирар, часто происходит сплав природных и человеческих причин, когда изумленные люди ищут кого-то или что-то в качестве обвиняемого. Многие современные философы религии (Beckstein, Naman) указывали на проблему различия природного и человеческого «дла»: «от Лиссабона до Луизианы». Совсем недавно Ж.-П. Дюжон³ исследовал эту проблему в своем истолковании ядерного противостояния в «холодной войне» как идеологическо-религиозного предположения перед примитивным священным, а также в своем «трактате о метафизике пушани». Наконец, «оскалция или пароксизм, доходящие до крайностей», которые Клаузениц применяет к войне, также соответствуют экологическому кризису, понятиемому как «переломный момент».

Комментаторы говорят об апокалиптическом повороте в поздних работах Жирара (т. е. с 2001 г.), в некоторых отношениях аналогичном его классической посвященности темой «жертвоприношения», которую он исследовал в знаменитой книге «Насилие и священное» (*La Violence et le Sacré, 1977*)⁴ и его заключило, что «насилие – это сердце и тайная душа священного». Различие между этими двумя понятиями состоит в том, что, в то время как Жирар настаивал в большей части своих работ, что язык «жертвоприношения» следует извлечь из христианского словаря (суждение, которое он позднее пересмотрел), с самого начала им завладела не менее сложная и вызывавшая идея «апокалипсиса», хотя только с 2001 г. она стала отчетливо проявляться. Эпохальное 11 сентября и порожденные им конфликты стали для Жирара сигналом фазового перехода в эпоху широко развивавшейся «оскалции до крайностей», глобального возобновления

³ Jean-Pierre Dupuy, *A Short Treatise on the Metaphysics of Economics*, Michigan State University Press, 2013.

⁴ René Girard, *Violence and the Sacred*, M: IUPUI, 2006.

известной дилеммы насилия между нациями и группами. Такой ход мыслей в его книге 2007 г. *Adieu Clémence* («Завершить Клеменца», англ. название: *Battling to the End*)⁷.

В этой книге Жирар доказывает, что насилие – это феномен, который нам больше нечего надеяться сдерживать средствами «жертвоприношения», такими как традиционный институт «ограниченной» войны, т. е. войны, в которой предложение о возможности ограничения (в отношении ограниченной и локальной зоны конфликта, оружия и применяемых тактик, а также действующих лиц, подверженных риску заражения насилием) по-прежнему имеет место, как было в Европе вплоть до Первой мировой войны. Ответ Жирара прусскому теоретику XIX столетия Карлу фон Клаузевицу состоит в том, что войну сегодня *больше нельзя* рассматривать как «продолжение дипломатии иными средствами». Жирар предлагает исторический тезис – истоки нашего современного кризиса нужно искать во Французской революции и последующей наполеоновской эпохе, когда первая массовая мобилизация на войну создала роковую эскалацию конфликта между Германией и Францией, предвзятому ору неограниченного насилия. 1806 – год, когда Гегель воспринимал Наполеона как «мировой дух верхов на коне», перед битвой при Йене, становится «идеальным годом отсчета» для той эскалации, которую он пытается описать.

С этой точки зрения наша ситуация беспрецедентна и чрезвычайно серьезна; и только язык и система идей «апокалипсиса» достигают той адекватности, которая позволила бы нам понять данную ситуацию. Тогда что же нам делать с этим своеобразным использованием религиозно-богословской лексикой? Кирьян исследует различные смыслы «апокалипсиса», такие как популярный «секулярный» (и, как правило) рассчитанный на сенсацию смысл предсказанной катастрофы – «конек мира близок!!» – и апокалиптическую «тональность» в современной философии⁸. Мы видели выше, что Славой Жижек указывает на «четырех всадников апокалипси-

⁷ René Girard, *Battling to the End: Confrontations with René Guénon*, Michigan State University Press, 2010 (René Girard, *Adieu Clémence: ou un bon d'extrême de avec René Guénon*, 2007). Рус. пер.: Петр Жирар, *Завершить Клеменца*, М.: ЕВР, 2018.

⁸ Michael Kirwan, 'A New Heaven and a New Earth: Apocalypticism and its Alternatives', in Riccardo Antonello, Paul Gifford (eds.), *Can We Restore our Origins?*, Michigan State University Press, 2013, pp. 313-330.

са». С другой стороны, Жак Деррида⁹ в своем знаменитом крике: «Никакого Апокалипсиса, не Сейчас!» предостерегает против нового апокалиптического тона в философии; ответ Карло Мартини Умберто Эко подобным образом приписывает значение «новой апокалиптики»¹⁰.

Существенная черта библейского жанра «апокалипсиса» – это «сферичные божественные войны; оно включает в себя указания на явления Бога. В этом смысле теофания в главах 4-5 *Откровения* и в главе 1 *Иезекииля* «апокалиптически», как и опыт Павла, когда он был «вознесен в рай» (2 Кор 12:1-10). Ученые, работающие с семиотической теорией, предлагают ряд нюансов: Роберт Хэммертон-Келли определяет апокалипсис как «интерпретацию политики в форме закодированного нарратива... Что-то открывается о нашем мировом порядке – по божественной благодати или по человеческому разуму»¹¹.

Джеймсу Аллисон¹² важно различать между апокалиптикой – в ее популярном смысле как рода мышления и литературного жанра, связанного с катастрофическим нашествием ложного священного, – и эсхатологией, подразумевающей откровение истинной, комиссарской власти Бога. Страшный и насильственный дуэтом первого инспровернут «эсхатологическим воображением», которому учит Иисус и которое Он привносит своим последователям. Между двумя этими воображениями есть огромное различие: Жанрар нам предлагает, по словам Аллисона, «возможность первого подлинно пост-тоталитарного воображения христианской эсхатологии и апокалиптики»¹³ – иными словами, наложения, которое побуждает нас противостоять истинному положению дел, в котором мы находимся, без поверхностного оптимизма и без какого-либо

⁹ Jacques Derrida, "On an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", *Essays*, 25, 1982, pp. 63-97; Jacques Derrida, "No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, never mind, never mind)", *Diacritics*, 14/2, 1984, pp. 20-51.

¹⁰ Umberto Eco and Cardinal Carlo Martini, *Belief or Nonbelief? A Confrontation*, New York: Arcade Publishers, 2000 [1995]. Рус. пер.: Умберто Эко и кардинал Мартини, *Два мира веры и неверия*, М.: ББИ, 2007.

¹¹ Robert Hamerton-Kelly, "An Introductory Essay", in Robert Hamerton-Kelly (ed.), *Politics and Apocalypse*, Michigan State University Press 2007, p. 3.

¹² James Alison, *Passing Abel*, 2nd ed., London: SPCK, 2010. Рус. пер.: Джеймс Аллисон, *Жизнь с пасхальным агнецом. Новый взгляд на эсхатологию*, М.: ББИ, 2010, 251 с.

¹³ *Ibid.*, p. 204.

искобъясняющего повествования о событиях. Другие комментаторы говорят о переходе от «дурной» апокалиптики к «хорошей» или об «ироническом» апокалипсисе:

Мистическая теория происхождения апокалиптики, потому что она провозглашает идею, что обычно принимается за этот жанр. Она немилостива, а по мере как культурно-политиче апокалипсис мистическим, она доводит, тогда как он поддается, тем не менее она апокалиптики, так как имеет дело с всемирной историей и человеческой природой и предполагает, что историография возможна, а человеческая история – это не «случай, рассказанная идентично»¹⁷. Она апокалиптики, потому что декодирует шифрование картины в повествование апокалиптики – в это символа, такая как божественное судилище или истинная история¹⁸.

С. Марк Хейм¹⁹ рассматривает «два вида апокалипсиса» как абсолютно противоположные альтернативы – царство Бога и царство антихриста, – которые, тем не менее, выглядят идентично. Апокалипсисы описывают эскалацию насилия, которая может происходить из разоблачения насилия: подобно увеличиваемой дозировке лекарства, которое уже не действует, «разрешение (кризиса) через жертвоприношение применяется с удвоенным, даже бешеным усилием, но с уменьшающимся успехом»²⁰. Финальная книга Библии, в частности, кажется, отражает то жертвенное насилие, которое продолжается.

Тем не менее, как указывает Хейм, «окончательное завершение Библии – это ни саморазрушение мира, ни кульминационная битва. Это, скорее, «полюс тишины, в которое приняты люди», Новый Иерусалим, спускающийся с Небес. Для Хейма эта ироническая, подрывная черта более истинна в синоптических пассажах (особенно Мк 13), чем в *Откровении*, в котором преобладают более традиционные модели насилия (Божье наказание, космическая война).

Книга *Откровения* кажется чем-то таинственным, что Жюльар назвал бы «смешанным текстом» или текстом «рождающимся». Уолтер Брюсгерманн говорит о текстах, которые следует истолковывать «внутри конфликта» и «над конфликтом»: этот текст написан, безусловно,

¹⁷ Цитата из Шенкера. Здесь и далее ² все ссылки соответствуют переводчикам.

¹⁸ Robert Hamilton-Kelly, *An Introductory Essay*, p. 15.

¹⁹ S. Mark Heim, *Saved from Sacrifice: a Theology of the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

²⁰ *Ibid.*, p. 264.

теми людьми и для тех людей, которые бьются *суфра мара* или *любовьской* драмой, а не с позиции безымянной отстраненности. Особенно проблематичные пассажи содержат крики о мщении со стороны мучеников (Отар 6:9-10) и исключительную «мифологизацию» событий в 11:3-13, где воскресает два безымянных трупа, а карантинное землетрясение убивает семь тысяч человек. Рассказы *Омфотомы* о праведном опустошении и полномасштабной космической войне помещены в середину книги; это не в коем случае не кульминация. «[Эти тексты] следует истолковывать, исходя из Евангелий и рассказов о Страстях, а не наоборот»¹⁷.

Такое библейское понятие «апокалипсиса». Как с пользой и ответственностью применить этот термин для описания современной ситуации кризиса? Жан-Пьер Дюкин анализирует перспективы ядерного «апокалипсиса» в терминах парадоксального «очарования ядерной защиты во время «холодной войны»: эпохи «взаимно гарантированного уничтожения». Мы находимся – и находимся – в переходной зоне «фрагментарного полусвета и полу-защитенности», в которой нашего теоретического знания о кризисе этого архаического бога недостаточно, чтобы нам изменить свое поведение по отношению к этому Протагонисту ядерного противостояния отряпали друг друга во взаимном почтении, составив новую фиктивную дилемму: року, двойнику человечества, его собственному насилию, вышедшему наружу, было доверено осуществление ядерного сдерживания, из которое ни одна из сторон не была способна.

Дюкин рассматривает холодную войну как акт поклонения нашему вышедшему наружу насилию, «ловкому богу», такому же безжалостному как и самые разрушительные силы природы. Для Майкла Норткотта¹⁸ кризис антропогенного изменения климата – это кризис «конца истории», который нельзя уже отличить от имманентистских триумфов, предугаданных Бегелем и Фукуямой. Здесь – «новая религия капитализма», а не гонимая вооружений, и функционирует она по принципу «жертвоприношения»: ее бесповоротное разрушение земных ресурсов составляет «крещендо к парадоксу», обреченному нарастать в борьбе за мировое эконо-

¹⁷ S. Mark Heim, *Saved from Sacrifice: a Theology of the Cross*, p. 268.

¹⁸ Michael Northcott, "Global Climate Change and Apocalypse", in Pierpaolo Antonello, and Paul Gilford (eds.), *Can We Survive our Origins?*, East Lansing: Michigan State University Press, 2015, pp. 287-310.

мическое господство между США и Китаем. Этот пароксизм структурно сходен с пароксизмом холодной войны и подобно ему может быть истолкован в терминах Клаузевица – как эскалация насилия, не знающая логического предела. «Ответная реакция» Земли, в смысле крайних и катастрофических погодных условий, ясно приглашает к жираровскому толкованию классических «примитивно-апокалиптического распада – природная разлаженность соединяется с божественным гневом».

Вспомогательная работа ведется на глобальном и планетарном уровне, осуществляя что-то, что возмещается в Библии как на эту тему: «слишком природных и техногенных катастроф, слишком существенных и несущественных нарушений естественного порядка и подним уровня воды в океанах – сегодня уже не просто катафракс (чужеземного насилия). Насилие, которое когда-то происходило совместно, больше не производится вместе, кроме самого себя»¹⁷.

Для Норткотта эта эскалация неизбежно повлекла за собой все большее приношение в жертву планеты, «жертвоприношение» Земли, наблюдаемое в том факте, что теперь впервые «пешинкой жертвой» становится питающая и поддерживающая нас Мать-Земля, само основание и условие сохранения всякой биологической жизни. «Апокалиптическое» измерение здесь проявляется в том, что «Прометеевский человек» отдан закону своей собственной, внутренней присутней ему динамики, как это выражено в модели *jeu de la limite* («нарастание до крайности»), что Норткотт переводит как «крещендо к пароксизму». Жирар в одном пассаже привлекает понятие, известное нам из политического богословия – *катаком*¹⁸:

Но парадокс в том, что все больше приближаясь к точке Адама, мы все больше приближаемся к точке Омега. Все лучше и лучше понимая, откуда мы пришли, мы с каждым днем всеюго лучше осознаем, что этот исток направляется к нам теперь, удерживающий в утробительном убийстве, был отомщен Стратона и сегодня выстрел на воле планетарное насилия, и нет никакого способа заверить дверь»¹⁹.

¹⁷ Rene Girard, "The Evangelical Subversion of Myth" in Hammerly Kelly (ed.), *Politics and Apocalypse*, 2003, p. 11; Rene Girard, *Waiting for the End: Conversations with Benedict Grobstein*, 2010, p. x.

¹⁸ «Удерживающий» (греч.) – вероятно, цитата из 1 Фес 2:7: «Ибо тайна беззакония уже в действител, только [не совершается] до тех пор, пока не будет снят от среды удерживающий теперь».

¹⁹ Rene Girard, "The Evangelical Subversion of Myth", 2003, p. 12, (Girard, 2010, pp. x-xi).

Майкл Норткотт выделяет такие фильмы, как «Послеавгуста» и «Век глушцов», в которых развертываются «апокалиптические» сценарии в связи с «антропогенным» (производимым людьми) изменением климата. Для жираровского анализа более существенна связь между изменением климата и усилением человеческого противостояния в Африке: свидетели (Маршалл Берк и др.) утверждают, что «один градус (по Цельсию) потепления в Африке за последние тридцать лет соответствует увеличению на 49 % подъема гражданской войны на этом континенте, если сравнивать с годами, когда температура возвращается к своим докризисным нормам. Изменение климата, с его вредным влиянием на сельское хозяйство, и обнищание населения окажутся благоприятной почвой для экстремизма. При том, что это высказано серьезно и реально, оно отражается не так во всем: во многих глубоких переборках между учеными и теми, кто отрицает изменение климата. «В контексте и характере дебатов по поводу изменения климата присутствуют, как это будет видно, классические задатки миметического кризиса, к тому же кризиса уже на глобальном уровне, при его взаимодействии с природой и при неограниченных ставках»²¹.

Феномены, анализируемые Норткоттом, – заражение дискурса об изменении климата и политического дискурса апокалиптическим языком, а также религиозными дискурсами греха и жертвы, и даже охоты на ведьм, – представляют собой утверждение архаического священного как эволюционный механизм по умолчанию. Религиозная аналогия расширяется до включения доминирующего на Западе «культы» консюмеризма – культура, по самой своей сути движимого миметическим желанием, но чьи «культы отупления» были до известной степени скрытыми, пока мы не узнали об эффектах изменения климата (в качестве примера приводятся очерченные жертвы урагана «Катрина»). Маргинализованный жертва, тем не менее, – не только немолчаливый результат процесса интенсивного миметического взаимодействия – в случае консюмеризма, аппетитов, непрестанно опосредуемых желаниями, такими как те, что пробуждаются рекламой. «Жираровский анализ выявляет связь между культом консюмеризма и жертвоприношением Желане слова Земля»

²¹ Marshall B. Burke, Edward Miguel, Shankar Satyanath, John A. Dykema, David B. Lobell, "Warming increases the risk of civil war in Africa", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106, December 2009.

становится жертвой, неизбежным подношением и жертвой отщупения, без которых соперничество в эпоху материального изобилия и неиссякаемого топлива всегда рискует перерости в насилье».

Норткотт также спрашивает, остается ли оптика апокалипсиса легитимной для подобного развертывания событий, и привлекает Библию Роланда и Болама¹², чтобы последовать персонифицированному «апокалипсису» в Новом Завете и познать его как ненасильственный феномен, подчеркивая другое значение апокалипсиса как «раскрытия истинного положения вещей и пути к обратному существующему порядку». Августинское прочтение истории требует, чтобы мы рассматривали именно климата как последнее соприкосновение между двумя градами с двумя возможными исходами – хотя связь между ними более сложна, чем простая бинарная оппозиция:

Невероятный парадокс: вместо не готов принять, что Страсти развились наизлуже и в то же время дали свободу святости. Современная форма священного тем самым не [просто] возвращение к нежной архаической форме. Это священное, которое было ситуировано нацией оседланоностью и тем, и оно указывает своим существом на неоправданность Второго пришествия¹³.

Рене Жирара обвиняли в том, что он – «коллективный, неумиротворенный мыслитель», чей упор на одну тему – насилье над водами отщупения – выдает его одричность сю, слишком чрезмерную, чтобы он был полезен для современного мышления и его проблем. В этом докладе утверждается обратное: в мышлении Жирара на самом деле есть гибкость и вариативность, предлагающие особое значение его вкладу. Его работа с понятием «жертвоприношения» обогатилась и восстановила это понятие, а не (как утверждает некоторые) просто закрыла спор.

Есть еще реальные вопросы: в частности, ученые разделились относительно якобы «апокалиптического поворота» Жирара и его следствий для общего значения его миметической теории. Тем не менее, последняя показала свою способность создавать многие

¹² Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge University Press, 1993; Richard Bauckham, Trevor Hart, *Hope Against Hope: Christian Eschatology in Contemporary Context*, London: Darton, Longman and Todd, 1999 (2004); Christopher S. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York: World and Stock, 2002.

¹³ René Girard, "The Eschatological Subversion of Myth", 2007, p. 12 (Girard, 2010, p. 45).

необходимые мосты между человеческими и социальными науками и между дисциплинами, которые считаются секулярными либо религиозными, и дала примеры «интеллектуальных» бесед, которые должны вестись, чтобы действительно предотвратить катастрофу. Поэтому уместно последнее слово предоставить Родну Уильямс, чьи недавно высказанные суждения о Жираре в точности отражают эту его роль создателя мостов. Уильямс написал предисловие к сборнику *Все об антропологических основаниях миметической теории* «Can We Survive Our Origins?»²¹ и во втором сборнике – о ее богословском влиянии: *Mimesis and Atonement*²².

Для Уильямс теория Жирара – всеобъемлющая и все еще дискуссионная, она обладает способностью вдохновлять и раздражать в равной мере. Причину этой двойственности можно найти в ее особом эпистемологическом статусе: *Can We Survive Our Origins?* постулирует и исследует аналогии между теорией Жирара и интуициями Дарвина относительно естественного отбора и эволюции. В случае Дарвина интуиция предшествовала подтверждающим данным, которые были кропотливо собраны лишь впоследствии. Так, *what's new about*, обстоит дело и с миметической теорией: сейчас мы на той стадии, когда замечательный и спорный набор ее утверждений о человеческом происхождении нуждается в подтверждении фактами; одно из главных препятствий здесь состоит в том, что ушкан (в данном случае обличающие череду коллективных убийств) были сокрыты своим преступником, поэтому нам сложно оперировать.

Влияние на богословие было более прямолинейным и более откровенным. В книге *De obno scabito* (1978) («Вещи, сокрытые от создания мира»²³) Жирар предложил поразительно правдоподобные, даже убедительные истолкования библейских текстов в свете его теории жертвоприношения. В центре этих истолкований находится парадокс таинственной смерти Богочеловека и ее значения для

²¹ Roman Williams, "Foreword" in Antonio, Pierpaolo, Gifford, Paul (eds.), *Can We Survive our Origins?*, Michigan State University Press, 2015, pp. 1-6.

²² Roman Williams, "Foreword" in Michael Kirwan and Sheelah Trebil-Hadden (eds.), *Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Satisfaction*, London, New York: Bloomsbury Publishing, 2016.

²³ René Girard, *De obno scabito*, 1978. Рус. пер.: Рене Жирар, *Вещи, сокрытые от создания мира*, М.: ИИИ, 2016.

человеческой судьбы: парадокс, чьи контуры мы уже распознали в двух несовместимых терминах из жараровского словаря: «жертвоприношение» и «апокалипсис». Чтобы выжить в этот парадокс, нужно не искать подтверждающие факты, а задаться вопросом об основных «грамматических» соображениях по поводу того, как следует представлять себе деяние Бога, чтобы мог быть пересмотрен «метод целой дисциплины»²⁷. Хотя задачи богослова и не-богослова (будь то социолог, политолог или антрополог) могут быть совсем различными, для мистической теории они абсолютно комплементарны и взаимно необходимы. Для многих эта взаимозависимость – камешь преткновения, на котором мистическая теория утрачивает доверие. Для тех же, кто в ней убежден, исключительно и именно это взаимодействие секулярной и библейской мудрости сообщает надежду: не только для конкретной спорной теории, но для выживания самого человеческого вида.

Перевод с английского Андрея Лукьянов

²⁷ Roman Williams, "Tearscore" in *Kireos and Trolls-Bibles* (eds.), 2014, p. 3.

ПРЕОДОЛЕВАЯ ПОЛИТИЧЕСКОЕ НЕСТОРИАНСТВО: НА ПУТИ К ХАЛКИДОНСКОЙ ПОЛИТИКЕ⁸

Нынешняя христианская критика политического демократического либерализма серьезно беспокоит меня⁹. Я считаю, что в богословском плане эта критика противоречит сама себе. С одной стороны, большинство тех, от кого она исходит, в богословском отношении опирается на то понимание Христа, которое было положено Халкидонским собором: что Христос есть единая божественная личность Логоса, в которой две природы соединены без слияния, смещения, разделения или разлучения. Такое понимание Христа принадлежит особому христианскому нарративу, в котором церковь означает некую политику и подразумевает – в отношении других – особую онтологическую причастность, делающую невозможной идею секулярного как пространства, в котором церковь вытеснена на периферию, приватизирована или устранена. Однако по иронии судьбы эта критика попирает в политическом

⁸ Aristotle Papanikolaou, "Overcoming Political Nestorianism: Towards a Chalcedonian Politics" in: *Grace, Governance and Globalization*. Edited by Martin G. Flood, Stephen van Erp, Lieve Baets, London: Bloomsbury Publishing, 2017.

⁹ Характерные примеры богословской критики либерализма: Bruce Gropp, *Violence and Grace: On the Christianization of War*, M.: IBBT, 1999; William T. Cavanaugh, *The Church and the Secular: Theology, Politics and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell, 1998); John Milbank, *Theology and Social Theory Beyond Secular Reason* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990); а также, разумеется, Stanley Hauerwas, *Where a Community of Character: A Constructive Christian Social Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991).

несторянность. В этой статье я прежде всего определяю, что имею в виду под политическим несторянством. Затем я дам обоснованное политиче-ское, более соответствующее с халкидонским минималистским определением личности Христа, политике ведавосточности, ре-ализующейся не на уровне риторики демонстрации или взаимной несовместимости, но в практиках, в которых мы постигаем, как нужно любить – любить даже чужака и врага.

1. ПОЛИТИЧЕСКОЕ НЕСТОРЯНСТВО

Я называю христианскую критику политического демократиче-ского либерализма «политическим несторянством», потому что, хотя она и утверждает, что является формой политического бого-словия, опирающегося на интуицию и достижения халкидонской кристологии, она противоречит стремлению Халкидова и после-дующих кристологических разъяснений избежать дуалистических или бинарных форм мысли. Это стремление избежать дуалисти-ческого мышления очевидно в полемике Афанасия с так называе-мыми арианами, которые, хотя и утверждали необходимость един-ства между тварным и божественным, не могли представить себе, каким образом тварное может содержать в себе полноту божества или как можно одновременно утверждать реальное божественно-че-ловеческое общение и простоту единого Бога. Афанасия и ка-подокийцев можно истолковать в том смысле, что они указывали так называемым арианам на их несоследовательность, выдвигая ультиматум: либо придерживайтесь своей версии божественной простоты и отрицайте реальное божественно-человеческое обще-ние, либо мыслите простоту так, что можно было представить ре-альное божественно-человеческое общение; отсюда учение о Три-нице, утверждающее необходимость постоянных и действительных различий в бытии Бога, с тем чтобы можно было мыслить реаль-ное божественно-человеческое общение¹. В рамках этого недуалисти-ческого понимания Бога и отношения между Богом и миром дей-

¹ Подробнее об этом см. Aristotle Papanikolaou, "Reasonable Faith and a Trinitarian Logic", in *Restoring Faith in Reason*, ed. Lawrence Paul Hemming and Susan Frank Parsons (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002), 235–55, 245.

стительно не просто мыслить Бога без обращения к трудноперсонифицируемой идее богочеловечества из русской софиологии.

Несторнианство, халкидонский минимализм полностью согласуются с этой стремлением мыслить отношение между Богом и миром дуалистически. Хотя несторнианство как таковое и как общая тенденция было обосновано – в интересах софиологии – сохранением полноты человечества Иисуса Христа, все же также, что существовала и подобная армянской обоснованность тем, чтобы защитить определенное понимание простоты Бога. Несторнианство не отрицало единения с полнотой божества, однако единство божественного и человеческого было опосредствовано третьим – всем творением, статус которого как божественного или человеческого был неясен. В конечном счете для несторнианства было невыносимым, чтобы божество воспринимало творное в всей его конечности. Эти два онтологических плана, так сказать, попросту не могут просочиться один в другой¹.

Критика политического демократического либерализма – в той мере, в какой она вновь усиливает те дилеммы, которые стремится преодолеть Халкидон, – именует Халкидон и копирует несторнианскую логику. Этот дуалистический и бинарный образ мышления наиболее очевиден в риторике исключения. Как хорошо известно, суть ее в том, что современная критика религии привела в конечном счете к образованию секулярного пространства, отвоинствованного и сохраненного посредством насилия². Политическое либерально-демократическое пространство, возникающее из этой критики религии, основывается на антропологических предпосылках, несовместимых с предпосылками, из которых исходят христианские представления о благодати или божественно-человеческом общении. Язык прав человека попадает под подозрение постольку, поскольку он усиливает эту гипериндивидуалистическую антропологию и используется для оправдания ценностей, противоположных христианским моральным принципам³. Если бы христиане попросту приспособились к этой в политическом отношении либерально-де-

¹ О логике несторнианства см. John McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004).

² William T. Cavanaugh, 'A Fire Strong Enough to Consume the House': The War of Religion and the Rise of the State', *Modern Theology* 11 (1995), 397–429.

³ Stanley Hauerwas, *The Church and the Nation: In Search of New Ground for Response* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1995), 44–68.

мократической конфигурации, если бы они просто смотрели, как церковь исполняет в публичной сфере некоторую функциональную роль, они изменили бы собственной богословской традиции. Христиане должны осознавать, что политика церкви противоположна политике государства – не имеет смысла, какого именно, поскольку всякое государство существует в насильи и через насилье. Христианская же политика являет онтологично или нарратив мира.

В этой критике политического демократического либерализма совершенно несомненно дуализм «мы против них», «церковь против мира». Он не направлен против творения и в этом смысле не является манихейским, однако он противопоставляет определенной конфигурации творного. То, что не является христианским, есть самодостаточная, четко очерченная конфигурация творного, противопоставляющая христианской конфигурации. Границы этих двух областей приходят в столкновение друг с другом, и риторическая битва есть тотальная война, в которой победитель получает все. Все христианское становится самоидентификацией против этого самодостаточного, четко очерченного вымышленного социального образа secularного, так что любой компромисс был бы капитуляцией.

Эта политика взаимовключенности и самоидентификации в противовес ближайшему другому очевидна в американской политике. Иные христиане, подчеркнутые нарративными и радикально ортодоксальными интерпретациями христианства, непременно видят за определенными политическими вопросами безбожные, либеральные в политическом отношении, гуманистические мотивы. Любая капитуляция по этим вопросам означала бы для христианства поражение и уступку другой стороне. Невозможно представить себе легализацию однополых браков, поскольку это означало бы допустить, что безбожный либерализм прав, а христианство ошибается; социальная справедливость стала неприличным словом, поскольку она представляется связанной с безбожной, антихристианской либеральной программой. В это дуалистическое видение мира попала даже проблема контроля над оружием, потому что некоторые христиане считают, что «право» носить оружие право сохранить хотя бы для того, чтобы не капитулировать перед безбожным либерализмом. По иронии судьбы эти же христиане нередко прибегают к языку прав – тому самому языку так называемого безбожного либерализма, которому они противопоставят. Некоторые христианские

богословы, критически относящиеся к политическому либерализму, несомненно были бы шокированы определенным рода христианской политикой, направленной против однополых браков, социальной справедливости, контроля над оружием, или христианской политикой, поддерживающей войну, и тем не менее они не желают поставить под вопрос всё ту же логику «мы против них», «церковь против мира», которая очевидна в этой разновидности христианской политики. Подобное невнимание к нюансам богословия есть неизбежное следствие драматических и бинарных форм мысли⁶.

Политика взаимовыключения и самоидентификации в противовес близжайшему другому очевидна также в посткоммунистической ситуации, особенно в странах, где преобладает православие. После падения коммунизма было не вполне ясно, что происходит с религией в традиционно православных странах. Однако уже вскоре стало понятно, что институциональные православные церкви обрели новую важность, хотя и потребуются время, чтобы определить, станет ли историческая роль православного христианства в этих странах опять частью национальной и культурной идентичности, или же на поколение будущими поколениями себя как русских, сербов, румын, греков и т. д. будет еще долго влиять коммунистическая атеистическая – и в этом смысле секулярная – идеология. Одно ясно: институциональные православные церкви были полны решимости – посредством многочисленных, преимущественно несогласованных, стратегий – вновь соединить национальную и религиозную идентичность. В России это воссоединение религиозной и национальной идентичности, по-видимому, совершилось, на что указывает проведенный Исследовательским центром Пью анализ данных, предоставленных Международной программой социальных исследований, согласно которому в 2008 г. православными христианами считали себя 72 процента взрослых россиян (тогда как в 1994 – лишь 32 процента), при этом только 7 процентов раз в месяц посещали богослужение⁷.

В попытке вновь утвердить культурное и политическое доминирование православного христианства после падения комму-

⁶ Означительно подобной критикой Кейрваса см. Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

⁷ Pew Research Center, 'Russians Return to Religion, But Not to Church', <http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/> (доступ 18 марта 2015 г.).

ином православным церквям следовало бы также принять во внимание возникновение в посткоммунистических странах либерально-демократических структур. Православные церкви никогда не вовлекались в антидемократическую риторику, но в отношении определенных, выступающих в роли лакмусовой бумажки, проблем демократия – преподавания религии в средней школе, правового статуса религиозных меньшинств – преддемократическая позиция православных церквей вошла бы в конфликт с их целью вновь утвердить культурное и политическое доминирование православного христианства. И действительно, некоторые события в православном мире, казалось, стали подтверждением вновь печально известного тезиса Самюэля Хантингтона о «столкновении цивилизаций», например российский «Закон о свободе совести и религиозных объединениях» и некоторые действия Сербского патриархата во время войны в Боснии и Косово. Я мог бы также упомянуть здесь полемику в Греции по поводу указания религии на официальном удостоверении личности, пусть даже Греция и не является посткоммунистической страной – ведь невозможно по-настоящему понять современную Грецию, если не рассматривать ее через постсоциалистическую оптику².

Конфликт между риторическим утверждением демократических политических структур и риторической попыткой отказаться от национальной и религиозной идентичности можно в полной мере наблюдать в России (у газеты «Нью-Йорк таймс» отсутствуют уведомления о новостях, касающихся любой из православных церквей в мире, за исключением Русской православной церкви – известна даже уведомление о новостях, касающихся патриарха Кирилла). Русская православная церковь (РПЦ) все больше становится ключевым игроком в российских дебатах о преподавании религии в школах, статусе религиозных меньшинств и недавнем законе против так называемой пропаганды гомосексуализма – причем итог всего этого явно (или, по крайней мере, весьма вероятно) антилиберальный и антидемократический³. Благодаря более значительным, хотя и менее известным, является, с моей точки зрения, документ

² *Problems of icon sm. Angelika Papantoniou, The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2012).

³ *Irena Papkova, The Orthodox Church and Russian Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

о правах человека, выпущенный официально в 2008 г. под заголовком «Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека»²⁰. В этом документе РПЦ поддерживает концепцию прав человека, однако связывает ее с нравственностью. По сути, речь идет о том, что права человека даны всем, но что это не означает возможности многих систем нравственности в российском обществе. Если говорить точнее, то РПЦ утверждает, что права человека, как недостаточно определенное понятие, должны принимать в различных культурных контекстах различные формы. Богословская интерпретация в российском случае такова: хотя человек сотворен обладающим несотъемлемым достоинством, само это достоинство может и должно быть реализовано только через нравственность. Специфические нравственные представления, исторически сложившиеся под влиянием русского православия, могут утверждать право каждого человека на жизнь, поскольку каждый человек есть уникальное творение Божье; однако они не утверждают права на свободу выражения, скажем, сексуальной ориентации. Как заявляет упомянутый документ, права человека не простираются на безнравственные действия, «отмеченные как евангельскую, так и естественную мораль. Церковь усматривает огромную опасность в законодательной и общественной поддержке различных пороков – например, половой распущенности и извращений, культа насилия и насилия» (III.5).

В других документах, затрагивающих тему прав человека, РПЦ, в обоснование того, что ее особое понимание прав человека, исходящее из богословских предпосылок и российского контекста, нельзя отделить от нравственности, ссылается также на статью 29 Всеобщей декларации прав человека²¹. Это свое притязание РПЦ основывает на недавних дискуссиях в области политической фило-

²⁰ Преподобный академик этого документа см. в: Kristina Szwed, *The Orthodox Church and Human Rights* (London: Routledge, 2014).

²¹ В статье 29 говорится:

1. Каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности.
2. При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и полного осуществления справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе.

софии, которые все больше приходят к точке зрения, что религии нужно разрешить участвовать в демократической общественной жизни. По прошествии судьбы, РПЦ фактически использует становящуюся все более внимательной так называемую постсекуляристскую точку зрения в западном политико-философском дискурсе (согласно которой религии следует позволить играть некоторую роль в общественной жизни) как средство для обоснования своей собственной интерпретации дискурса прав человека, явно противопоставленной западному пониманию прав человека. Если уж религии следует играть роль в общественной жизни, она (с точки зрения РПЦ) должна иметь «право» предлагать свою особую, не западную интерпретацию прав человека. Например, если говорить о законе против так называемой пропаганды гомосексуализма в России, то в западном контексте он ведет к явному нарушению прав человека, тогда как для Русской православной церкви речь идет просто об интерпретации прав человека в рамках особых нравственных представлений, исторически сложившихся преимущественно под влиянием русского православия. В истории с Раку Кис то, что для Запада есть несомненное право свободно высказать свое мнение, для РПЦ есть равнозначность богохульства и не гарантировано в рамках дискурса прав человека, поскольку оскорбляет те нравственные представления, защитником которых видит себя РПЦ. Более того, РПЦ рассматривает свою позицию не как неприятие дискурса прав человека, а как постсекуляристскую, контекстуальную, легитимную, опирающуюся на богословские основания интерпретацию дискурса прав человека, которую она (РПЦ) активно продвигает в российском контексте. Подтекст учения РПЦ о правах человека – это неприятие любого представления о правах человека, которое релятивизирует нравственность в том смысле, с точки зрения РПЦ, продвигает атеистическую гуманистическую программу или, в менее грозных выражениях, превращает РПЦ в один из многих голосов в плюралистическом публичном пространстве.

Хотя РПЦ и не отвергает дискурс прав человека, она явно противопоставляет свою интерпретацию западной, которую считает безбожной, крайне секуляристской, индивидуалистической, гедонистической, гуманистической, антирелигиозной. Именно в современном дискурсе прав человека мы видим столкновение двух Дру

гих в естотворении православии. В одном отношении дискурс прав человека стал причиной конструирования «нового Запада»¹². Этот новый Запад есть Запад безбожного либерализма с его упадочным и гедонистически индивидуализмом, корни которого – в антирелигиозной секулярной философии Просвещения. Дискурс РПЦ явно пронизан антизападничеством, и это невозможно объяснить просто продолжением риторики холодной войны. Антизападный дискурс пронизывает все современное православное богословие в гораздо большей степени, чем в византийский период. Риторике РПЦ, направленной против безбожного, секуляристского, гуманистического, гедонистического понимания дискурса прав человека на Западе, нельзя познать как лишь один из аспектов более широкой геополитической борьбы между Россией и Западной Европой/США; антизападничество РПЦ есть часть более широкой православной самоидентификации в противовес католическо-протестантскому Западу. В конечном счете, если современный Запад является *безбожным*, индивидуалистическим, атеистическим и гедонистическим, то причину этого следует искать в неизбежных богословских заблуждениях католиков и протестантов. Уже в 1970-е годы, задолго до того, как такой взгляд на современную историю Запада стал распространять в академических кругах Джон Малбанк, подобное понимание современного Запада продвигали греческие богословы Иоанн Романидис и Христос Интарас.

Двоиственный подход РПЦ к дискурсу прав человека является отражением недавних христианских богословских нападок на современный либеральный политический дискурс. Хотя в русской православной богословской литературе, насколько мне известно, не упоминаются конкретные богословы, в более широком российском дискурсе два лагеря в русском православии – идентифицируемые как фундаменталисты и традиционалисты¹³ – в своих выпадах против либеральной идеологии часто ссылаются на Маргарет Тэтчер и Пата Бьюкстена¹⁴. Нынешнее христианское политическое богословие и РПЦ объединяет ощущение, что в христианском опыте имеется нечто такое, что просто не может пребывать ниу-

¹² George Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, *Orthodox Christianity of the West* (New York, NY: Fordham University Press, 2013).

¹³ Papkoen, *The Orthodox Church and Russian Politics*.

¹⁴ Mavroul, *The Orthodox Church and Human Rights*, 45.

три современного либерального политического дискурса, что не так легко соединимо с ними, но существует в противовес ему. Если выражаться более определенно, то они утверждают, что имеются точки взаимной несовместимости.

Хотя направленная против либерального христианская политико-богословская критика, равно как и РПЦ, возможно видит в своей политике взаимноисключения и самоидентификации в противовес близжайшему другому преемственности с Халкидоном, мне в языке взаимноисключения и несовместимости видится скорее богословский поворот к Виттгенштейну и раннему Макинтайру в духе «смерти метафизики»; другие лишь постмодернистской мысли, возможно вдохновленные Фуко, видятся мне в попытке мифологизировать политический либерализм посредством жесткой риторики демонализации другого. В риторике взаимноисключающих языковых игр и мифологий я вижу в отношении политического пространства скорее историографско, нежели халкидонскую логику.

2. ПОЛИТИКА НЕДВОЙСТВЕННОСТИ

Попытаюсь теперь описать то, что я называю политикой не двойственности, которую считаю более соответствующей с логикой Халкидона. Я буду опираться на Эдуарда Савалевского, хотя вовсе не являюсь специалистом по его трудам и его богословью. В его мысли есть два аспекта, которые представляются мне важными для моей аргументации. Первый касается известной точки зрения, согласно которой богословие должно быть соотносимо с текущей ситуацией. Мало кто будет спорить с тем, что богословие должно отвечать ситуации, и в в некоторой степени пытаюсь осмыслить ту ситуацию в христианском политическом богословии, которая вытекает из определенной интерпретации нынешней ситуации, особенно отношения между богословием и общественной жизнью. Моя статья представляет собой попытку ответить на текущую ситуацию в христианском политическом богословии в свете более широкой ситуации отношения религии и политики в Западной и Восточной Европе. Расхождение богословов со Савалевским касается его оценки того, каким образом текущая ситуация должна

влиять на интерпретацию традиционных догматов, особенно христологических.

Это приводит меня ко второму аспекту мысли Шиллебекка, важному для этой статьи. Шиллебекка и некоторых других современных католических богословов, например Ратера, нередко обвиняли в том, что в попытке утвердить полноту личности Иисуса из Назарета они, несмотря на самые лучшие намерения, соглашались с историзмом. Не вдаваясь в эту полемику, я нахожу любопытным, что, независимо от оценки христологии Шиллебекка, побудительный мотив всей его деятельности является недвойственным и в этом смысле совершенно кальдонским по сути. Это особенно очевидно при рассмотрении его взглядов на отношение между мистическим и политическим, взаимосвязь которых очень близка и дорога мне самому, православному. В связи с этим различием (мистического и политического) Фредерик Бауриндидт обвинил Шиллебекка в капитуляции перед современной приватизирующей верой и в неспособности осознать существовавшие особой христианской политики. В сущности, он обвинял Шиллебекка в политическом историзме, однако я подозреваю, что, по прошлым судьбам, своеобразное понимание Бауриндидтом особой христианской политики обнаруживает его собственную склонность к политическому историзму, особенно когда он представляет себе такую политику в противовес политическому либерализму. Ванс Мидлер справедливо обратил внимание на истерное понимание Шиллебекка Бауриндидтом. Мидлер указывает, что Шиллебекк отнюдь не был слепым приверженцем политического либерализма и не признавал политическое как автономную сферу¹⁵. Для Шиллебекка мистическое и политическое находится в диалектическом отношении, то есть, насколько я понимаю, речь идет о двух отличных друг от друга реальностях, которые, тем не менее, подразумевают друг друга и оказывают воздействие друг на друга. Мистическое не есть нечто частное, с чем имеют дело отдельно от политического и пророческого; напротив, мистическое осуществляется посред-

¹⁵ Наиболее точна оценка Бауриндидта и критика от Мидлером см. в Vincent J. Miller, 'When Everything Becomes Political: Reading Schillebeeckx on Faith and Politics in the Contemporary United States', in *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, ed. Liesen Beere, Frederick Depeutere and Stephan van Erp (London: T&T Clark, 2010), 51–66.

политического и пророческого, особенно когда мистическое понимается в духе любви к Богу и любви к ближнему. «В таком мистицизме, – говорит сам Схиллебек, – любовь ко всем мужчинам и женщинам и всеобъемлющая любовь к окружающему нас живым существам как выражение Божьей любви может достичь своей полноты. В этом мистицизме достаточно места для борьбы за справедливость и любовь и для исцеления творения – всего того, что существует в этом конечном мире»¹⁰. Перед нами вполне халкидонская логика, которая не полагает христианскому бытию четкие и определенные границы в противостоянии миру, подчеркивая особую и единственную в своем роде политику и важную несовместимость с миром, но скорее видит христианское бытие в мире и посредством мира, пытающегося осуществлять любовь Божию в себе и по отношению к другим через политическое как пророческое, диалогическое и прощающее. Схиллебек осознавал, что по смыслу Халкидона мистическое всегда есть политическое и что христианское политическое бытие есть одновременно постижение того, как нужно любить. Поэтому я бы не согласился с описанием Схиллебеком отношения между мистическим и политическим как диалектического; в термине «диалектика» все же слишком много от противостояния. Данное отношение, даже в описании Схиллебека, является скорее икономическим, поскольку между двумя планами бытия, двумя опознаваемыми сущностями нет четких границ. Имеет место взаимопроникновение и взаимоотражение всего сущего, более точно схватываемое языком иконы, нежели языком диалектики.

К этому я хочу добавить, во-первых, что, хотя, как я полагаю, Схиллебек (возможно, по иронии судьбы) не принадлежит к политическим историкам, он, подобно им, уделяет недостаточно внимания тому факту, что христианская традиция осмысления последствий воплощения есть одновременно традиция осмысления практической реализации всего того, что считается возможным итогом воплощения. Если христианское утверждение воплощения указывает на то, что возможно для человека, то к этой возможности принадлежит и то, что византийский богослов седьмого века Максим Исповедник описал бы как постижение того, как нужно

¹⁰ Edward Schillebeeckx, *God: The Human Story of God*, trans. John Bowden, SP 90 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 139 – 1 [141].

любить, то есть постижение того, как включиться в практику, всё глубже входящие нас в жизнь Бога, которого христиане именуют любовью. Значимость этого для вопроса об отношении религии и демократии заключается в следующем: независимо от того, как мы пришли к текущему моменту в истории, и вместо того, чтобы рассматривать христианскую онтологию причастности как диаметрально противоположную современному либеральному, практически ориентированное понимание причастности будет рассматривать политическое пространство как то место, в котором христиане учатся любить, поскольку в этом пространстве мы встречаем чужака или даже врага, стремимся разрушить все то, что мы оберегаем как истинное и прекрасное¹⁷. Для достижения *обожения* не нужно удалиться в пустыню; такой пустыней является политическое пространство – пустыней, где сражаются со стоящими на пути богочеловеческого общения бесами, такими как бесы страха, гнева и ненависти, ведущими к просцированию и объективизации. Политическое пространство действительно отличается от церковного, особенного ввиду того, что оно допускает поворот к убеждению, что Бога не существует; однако, как можно видеть в перспективе практик богочеловеческих отношений – для постижения того, как нужно любить, – либерально-демократические структуры представляются не столь уж чуждыми так называемой онтологии причастности. И в самом деле, христиане, вовлеченные в практики богочеловеческого общения, активно формировали бы политическое пространство, опирающиеся на минимальный набор не определенных полностью нормативных принципов, в числе которых свобода и равенство, гарантированных законом прав человека, который не связан с какой-либо конкретной религиозной нравственностью; при этом они (христиане) осознавали бы, что церковное не есть политическое, хотя, как я утверждаю, мистическое есть политическое.

В заключение я хочу кратко рассмотреть вопрос о том, что христианский богословский дискурс мог бы предложить дискурсу политического модерна. В своей книге «После добродетели» Аластер Макинтайр, как хорошо известно, утверждал, что домодерная этика, в отличие от современной, основывалась на тройственной

¹⁷ Подробнее я рассматриваю это в моей книге *Mystical as Political*.

структуре, включающей «исоблагороженную человеческую природу-она-есть, человеческую природу-какой-она-могла-бы-быть-если-бы-реализовала-свою-цель и предписания рациональной этики как средство перехода от одного из этих состояний к другому»²². Современная этика, утверждает он, исключила второй элемент этой структуры, «человеческую природу-какой-она-могла-бы-быть-если-бы-реализовала-свою-цель» (*idea*); далее он утверждает, что такое телеологическое рассмотрение человека невозможно в рамках дискурса политического либерализма. Не уверен, что могу согласиться с этим. Теоретизирование по поводу роли религии в общественной жизни происходит прежде всего на уровне нравственной, а не богословской переводимости (*translatability*)²³. Иными словами, обращение к религии всегда происходит на языке нравственных водов, а не в направлении более широкого видения того, что возможно для человеческого опыта, который религиозный дискурс пытается выразить. Рассмотрение роли религии в общественной жизни на языке нравственной переводимости просто расширяет современное объяснение религии на языке нравственных водов и значений. Если Макнтайр прав в том, что невозможно рассматривать «человеческую природу-какой-она-могла-бы-быть-если-бы-реализовала-свою-цель», это не означает, что невозможно было бы рассматривать «человеческую природу-какой-она-могла-бы-быть» – то, что Чарльз Тейлор назвал «полнотой», возникающей из плюрализма метафизических и неметафизических позиций²⁴. Возможно, мы могли бы рассмотреть нечто вроде ограниченного консенсуса по вопросу «человеческой природы-какой-она-могла-бы-быть» или «полноты», дающего предварительное, допускающее пересмотр, нефундаменталистское (в философском смысле), неметафизическое представление о том, чем человек должен стремиться быть.

Чтобы не быть голословным, я готов утверждать, что христианский путь постижения того, как нужно любить, тесно связанный с умозрительными истинами о воплощении и Троице, может внести

²² David MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 53. Рус. пер.: А. Макнтайр, *После добродетели*, М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000, с. 76.

²³ Этот доклад в обмен разговор с Кристиной Шейкс.

²⁴ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007). Рус. пер.: Ч. Тейлор, *Секularный возраст*, М.: ИИИ, 2017.

большой вклад в осмысление способа построения жизни в политическом и гражданском пространстве отношений, реализующих принципы свободы и равенства, а также добродетелей, требующихся для реализации таких отношений. Такая традиция осмысления постижения того, как нужно любить, уже очевидна в дискуссиях о свободе и равенстве в отношении образования, здравоохранения, прожиточного минимума, а также отсутствия дискриминации по расовому, этническому, религиозному признаку и сексуальной ориентации: в других работах я обосновывал то, что подобная традиция осмысления постижения того, как нужно любить, может особым образом осветить опыт травм и убийств во время войны, что невозможно в рамках этики справедливой войны²⁰.

В завершение хочу поразмыслить над еще одним аспектом данной ситуации, к которому я пока не обращаюсь. Речь идет об отношении между религией и секулярным. Христианские богословы обычно рассматривают это отношение в смысле преобладания секулярного за счет религиозного; те же, кто находится на секулярной стороне данного уравнения, рассматривают это отношение в диаметрально противоположном смысле. В широком академическом мире, – разоблачающем секулярное как то, что само является идеологией, алекущей за собой раного рода управленчество²¹, власть и господство, противоположные его (секулярного) притязаниям на нейтральность, – есть те, кто утверждает, что за секулярным в большей мере скрывается христианство, что критика секулярного требует более основательной критики христианства. Поэтому, хотя секулярное понимается как дискурс, введенный, реализованный и узаконенный в противовес христианству и, в более широком смысле, религия, некоторые интерпретируют секулярное как что-то все еще слишком христианское. Кажется, что христианским богословам почти невозможно дать ответ на такую ситуацию, поскольку, куда бы богослов ни обратился, он везде вовлечен в дискурсы господства. Одна из возможных стратегий – попро-

²⁰ См. об этом Aristotle Papadopoulos, 'The Aesthetics of War: The Undoing and Rebuilding of Virtue', in *Orthodox Perspectives on War*, ed. Perry T. Hamalis and Valeric Karras (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2017). См. также: Aristotle Papadopoulos and Perry T. Hamalis, 'Toward a Godly Mode of Being: Virtue as Embodied Deliberation', *Studies in Christian Ethics* 26 (2013), 271–80.

²¹ Термин Мишеля Фуко (фр. *gouvernementalité*).

сту лариторианровать и конфологизировать этот «са-самоме-лене-секуларный»-христианский» дискурс. Я, однако, думаю, что богословы должны очень серьезно отнестись к этой критике христианства, даже к критике секулярного как что-то все еще слишком христианского, поскольку христиане действительно позволили декларативной или любви к врагу застыть и овеетаться в диалогических дискурсах, приведенных к структурам господства и унижения других. Иначе говоря, христиане позволили декларативной или любви к врагу застыть и стать основанием «идентитаристской дискурсивной традиции», пытающейся отрицанием другого²⁵. Формирование такой идентитаристской дискурсивной традиции можно в полной мере наблюдать в России, где РПЦ и Путин используют прошлое русского христианства для создания антизападной идеологии, подразумевающей суперэкономистскую логику. Вопрос, согласно Барберу, состоит теперь в том, способны ли христианство к извлечению и детерриториализации. Он считает, что способны – через неспесиологический способ существования, который становится возможным посредством, как имеется это Барбер, фабуляции – «способа собирания, который направлен противоположно рассказыванию истории» и который не рассматривается как необходимый²⁶. И хотя я не обязательно оспариваю это его утверждение, фабуляция – в той мере, в какой она все еще функционирует на уровне языка – не имеет конца; она всегда будет препятствовать тому, что надеется сделать возможным, то есть любви к врагу. Более того, требуется немалая прощительность, чтобы просто осознать, что равнозначность христианской самокритики, подразумеваемой фабуляцией и подобным ей, открывает возможности для реализации провозглашаемой христианской любви к врагу. Иными словами, к необходимости фабуляции невозможно даже прийти без вовлечения в аскетическую практику критической самопроверки и рефлексии. В конечном счете тот тип недвойственного, диспорического существования, на который указывает Барбер, реализуем в практиках и через практики постижения того, как нужно любить. К этому прозрению калкидониты, такие как Максим, пришли давно-давно. И хотя я иurchю

²⁵ Daniel Colmanelli Barber, *On Dispersal: Christianity, Religion, and Secularity* (Chicago, IL: UCP & Stock, 2011), 130.

²⁶ *Ibid.*, 131.

Владимира Лосского более двадцати лет, только сейчас я прихожу к мысли, что это было и его прозрение, когда он утверждал, что догмат говорит лишь то, что он должен сказать, чтобы указать на способ существования, который есть проживание догмата – иными словами, несвойственный способ существования²⁴. Это также и прозрение Схиллебекса, особенно когда он говорит, что у церкви есть будущее лишь в той мере, в какой она избавляется от всякого супранатуральства и дуализма и таким образом, с одной стороны, не сводит спасение к чисто духовному царству или просто небесному будущему, а с другой стороны, не становится интровертной и не сосредоточивается на самой себе как церкви, но обращается вовне и направляется к другим, к мужчинам и женщинам в мире. И в этом случае она не будет думать исключительно о своем собственном историческом самосохранении в качестве духовной силы в мире²⁵.

Перевод с английского Матвея Ткачугуженко

²⁴ Cf. Arbetzelle Papandriakou, *Being with God: Trinity, Apologetics and Divine-Monism Commission* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006).

²⁵ Schillebeeckx, *Church*, 232 [234].

СЛАБОСТЬ БОГА КАК ВЫЗОВ ДЛЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ¹

Политическая теология последних десятилетий выстраивается в контексте дискуссий о «постсекулярном», в рамках которых существенно трансформируется и понятие религии, и собственно понятие Бога, возвращающегося в мышление после «смерти Бога». Переосмысление политической теологии неразрывно связано с ревизией онтологических оснований. Как писал об этом Дж. Ваттино, «именно благодаря метафорике структура власти остается прежней»². В статье мы сосредоточимся на анализе ходов слабого мышления в современной теологической мысли (Джанни Ваттино, Джордж Капуто), рассмотрим политические аспекты радикализации теологической герменевтики.

Концепцию слабой мысли итальянского мыслителя Джанни Ваттино можно рассматривать как попытку реконструировать рациональность в постмодерном, постметафизическом ключе. Ваттино намерен увести современное понимание рациональности от чисто современных представлений о разуме, с агрессивными утверждениями о «безусловно истинном», «подлинной действительности» и «абсолютной объективности», с уверенностью в том, что очевидность и доказательность, соотносимые с истинным

¹ Доклад на Международной конференции «Политические богословия: богословские основания современной политики» (Белград, 4-7 ноября 2013 г.), организованной БИИ совместно с Экономической гуманитарной организацией (Београд, Сербия).

² F. Forte, Дж. Ваттино и С. Лабала, «Каково будущее религии после метафизики?», *ж. „Luce“*, №4 (57), 2008, с. 98.

трансцендентальным субъектом, является непроблематичной констатацией, с легкостью применимыми для разрешения вопросов адекватности интерпретации. Философия в ситуации постмодерна должна принять двойную предпосылку, говорит Ваттино. Объективные структуры, с помощью которых метафизика описывала реальность, перестали быть убедительными. Теология больше не может относиться к Богу как к высшему принципу космического порядка; метафизический Бог, о смерти которого говорил Ницше, на самом деле мертв. Тем не менее провозглашение смерти Бога не тождественно заявлению о Его несуществовании. Декларативный атеизм был бы просто еще одной формой метафизики, еще одним утверждением об объективной структуре реальности. Ваттино приходит к выводу: «именно потому что Бог – последнее основание, то есть абсолютная метафизическая структура реальности, – отныне утрачен, вера в Бога становится вновь возможной. Конечно, не в Бога метафизики или средневековой схоластики, но, однако, и не в Бога Вавилона, то есть в Бога той самой книги, которую рационалистическая и абсолютистская метафизика современности постепенно уничтожила и растворила»⁷. Постмодернистский опыт говорит нам о плюрализме истины, о случайности и историчности нашего опыта. Бытие уже не может рассматриваться как отражение истинной структуры реальности. Бытие – это событие, как это уже подразумевалось в библейском рассказе о творении.

Для Ваттино метафизика – это насилие, а ослабление метафизики даст возможность уменьшить насилие. Метафизика становится источником «насилия» прежде всего, когда она утверждает необходимость достижения истины. В метафизической мысли «истина» была отождествлена с неизменным принципом и аксиомами, что сопровождалось уверенностью трансцендентального «я», априора, уверенностью науки и т. д. Когда истина становится предметом обладания, она превращается в источник насилия. Ваттино описывает ослабление метафизики как нигилистический процесс, в котором истрачивается метафизическое бытие, создающее насилие. Он не боится концепции «нигилизма» и стремится обнаружить тот позитивный вклад, который нигилизм ввел как в понимание современной герменевтической философии, так и в

⁷ Дж. Ваттино, *Великое искусство*, М.: Транскрипт, 2007, с. 16.

процесс эмансипации. Нигилизм не выступает как новое философское учение или новая истина. Напротив, нигилизм – это исследование серии опровержений «сильных» метафизических позиций, предполагающих единственную, строго обоснованную картину вечных структур бытия. Для Ваттино нигилизм идет рука об руку с эмансипацией. В собственных словах Ваттино: «Нигилизм обретает чувство эмансипации», когда мы понимаем, что «это растворение основ... которое приносит свободу»³. Согласно Ваттино, слабая онтология может служить философским основанием для предпочтения либерального, терпимого и демократического общества перед авторитарным и тоталитарным. Кроме того, Ваттино также рассматривает нигилизм как синоним герменевтики, поскольку оба движения мысли признают, что любой аргумент всегда исторически и культурно ситуирован, признает необходимость диалога. Таким образом, Ваттино определяет герменевтику как «мысленное завершение нигилизма, мышление, которое направлено на восстановление рациональности после смерти Бога и противопоставит любому течению вегетативного нигилизма, другими словами, отчаянию тех, кто продолжает пестовать чувство скорби, от того, что «религии больше нет»⁴.

Таким образом, нигилизм Ваттино не тождествен религиоизму. Скорее, он означает ослабление сильных теоретических структур метафизического мышления, сильных представлений о действительно реальном, объективном бытии или объективной реальности; erosion сильного понятия истины как эпистемологического соответствия в пользу истины как вопроса герменевтического диалога; ослабление сильных представлений о моральном абсолюте в пользу принципа милосердной любви и чувствительности к ситуации; и наконец, ослабление сильных или авторитарных принципов в политике в пользу эмансипации и демократических процессов.

История герменевтики для него – это одновременно история секуляризации и нигилизма как внутренних процессов истории Запада. Осуществление нигилизма ведет нас к самой истине христианства и открывает горизонт для возвращенной религии. Как это ни парадоксально, часто отмечает Ваттино, эрозионное воздействие

³ Vattimo G. *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law* Trans. W. McCullay, N.Y. Columbia University Press, 2004. P. xxvi.

⁴ *Ibid.*, xxvi.

секуляризации и нигилизма позволяет вернуться к религии. С исчезновением метафизических богов становится возможным очищенное отношение веры к неметафизическому Богу. Поверить, потому что можно верить, а не потому, что нужно или приказано, – это и есть реализация христианства и осуществление христианской традиции, как послания, которое всегда оказывается следом его присвоения и передачи. Теперь, в отсутствие метафизически изложенных теологий и исключительных пророческих событий, открываются возможности религии за пределами насилия и принуждения. Вера, свободная от принуждения, становится ответом на высоту божественного воплощения как *weakness*. Таким образом, *weakness* выступает как свободный ответ на весть о традиции, провозглашающей Бога, который опустошил себя, ушел, чтобы сделать пространство для человеческой свободы. Такое утверждение человеческой свободы не сводится к утверждению чистой воли, подобно решению у Карла Шмитта, или к признанию к допотопической автархии, которая несут *беззаконного* человека как карикатуру на сверхчеловека Ницше. Вместо этого Ваттино акцентирует свободу человека как дар и ответственность – с другими и за других. Свобода, для Ваттино – это *caritas*, милосердная любовь. В его понимании постсекулярный разум и вера без принуждения необходимы для достижения и сохранения космополитического и эрменического мира, в котором многие миры веры могут пребывать в любви и гостеприимстве.

Для Ваттино секуляризация – конститутивный элемент христианства, и поэтому спасение должно быть понято как история секуляризации. Он стремится открыть пространство для нерелигиозного христианства, свободного от догматического и метафизического насилия. Следовательно, религия не может полагаться на сильный корпус доктрины. Догматические положения, утверждающие, что имеют реальность, *even so*, с уверенностью и окончательностью, представляют собой объективизацию метафизической мысли, которая была дискредитирована глубоко герменевтическим характером существования. Теперь сама христианская вера должна пониматься в свете многозначных непредвиденных обстоятельств, которые отличают современную мысль и жизнь. И это приводит Ваттино к его собственной интерпретации сущности христианства, исходящей из слабого мышления.

Отсутствие каких-либо сильных утверждений, любых убеждений или доктрин, которые могут вноморфно опосредствовать мир, любого откровения, которое может нам возвестить «конечную» и «объективную» истину – какие «когнитивные последствия» все это имеет для христианства? Как уже было отмечено для Ваттино, теоретическое ядро христианства содержится только в понятии *caritas* – милосердной любви. Он подчеркивает: «Христианское наследие, которое «возвращается» в слабой мысли – это, прежде всего, христианская заповедь милосердной любви и отказ от насилия»³. Здесь обнаруживается то, что Ваттино называет счастливой конвергенцией между слабой мыслью современной философии и фундаментальным учением христианской веры. Он даже говорит о «транскрипции» христианства в слабой мысли, тем самым объявляя теоретическое сближение постмодернизма и христианской веры, глубинные пересечения постмодернистской веры и разума: и вера, и разум отказываются теперь от сильных догматических утверждений, которые предлагают доступ к логосной структуре реальности, к *ontos on*. Они в равной степени вовлечены в «сумерки бытия», в «освещение» той реальности, которая является необходимым остатком рассеивания объективности. Ваттино добавляет, что мы должны построить этос, основанный на любви и милосердии, чтобы освободиться от последнего идолопоклонства – поклонения истине как нашему Богу»⁴. Он убежден в том, что в вопросе об истине как концепции, неизбежно ведущей к сильной и властной мысли, необходимо вернуться к христианскому понятию *caritas*, которое делает акцент на терпимости к «другому» и тем самым слабо-но сходится с утверждением о том, что метафизика (любая система мышления, настаивающая на абсолютах) теперь растворяется в слабой мысли. Следовательно, религия должна пониматься как милосердная любовь в смысле толерантности и открытости к другим интерпретациям действительности. Она не может «затвердеть» в доктрине; она не может принимать окончательные утверждения. Быть христианином, быть действительно религиозным человеком означает принять, что все мышление «слабо», что все знания явля-

³ Vattimo G. *Befig*, tr. Luca D'Incao and David Webb, Sanford: Sanford University Press, 1999, P. 44.

⁴ Vattimo G. "The Dictatorship of Relativism?", tr. Robert Valgreni, in: *Common Knowledge*, 15 (2007), P. 218.

ются интерпретирующим, что «метафизика» с ее утверждением абсолютов должна быть расточена в милость, любовь и терпение. Ваттино считает, что религиозная мысль должна следовать главному предписанию: читать знаки времени, которые не предлагают нам никакой другой заповеди, кроме «заповеди любви»⁷.

В конечном счете для Ваттино вклад христианства в пространство общественной мысли может быть только привнесением открытой толерантности, которая коренится в самоустоявшейся уязвимости канона. Но эту терпимость не нужно понимать как уважение к любым сильным утверждениям. Толерантность означает здесь отказ от любых авторитетных суждений об истине. Это признание того, что в мире бесконечного интерпретативного плюрализма, без «доступа» к самим в себе, никакая «сильная мысль» вообще не может быть источником обоснования социального порядка. Религиозные граждане не должны высказывать суждений о правильном порядке общества на основе их собственных доктринальных или моральных убеждений. Такое социальное вторжение не может быть санкционировано, поскольку все подобные утверждения неизбежно связаны с «метафизическим» принципом. Действительный вклад христианства в общество – это серьезное отношение к собственной приверженности аскетической любви и, следовательно, отказ от сильных требований к истине и морали, приветие и даже приветствие множественности. Такая позиция была бы подлинным развертыванием глубочайших устремлений христианства, триумфом *sempiterni*. В наступающем ослаблении собственных позиций христианство придет к своему осуществлению как демократия, отказывающаяся от абсолютных притязаний. Вот почему Ваттино может сказать: «Будущее христианства – это религия чистой любви»⁸.

В герменевтике Джона Капуто мы также встречаемся с версией слабого мышления. Поскольку в его теологии все сфокусировано на различии между знанием и событием, он полагает, что мысль Ваттино чрезмерно сосредоточена вокруг таких «сильных» имен, как христианство и воплощение; более того, сила этих имен прибывает за счет события, самый важный эффект которого состоит в

⁷ Vattimo G. *Being (n. Luca D'Almeida and David Webb. Stanford: Stanford University Press, 1989. P. 66.*

⁸ Caputo J.D., Vattimo G. *After the Death of God. N.Y., 2007. P. 45.*

том, чтобы ослабить любые такие имена. Тем самым ослабляющее мышление Ваттино оказывается слишком сильным, и его версия радикальной герменевтики недостаточно радикальна. Капуто не выходит в работах Ваттино никакого отклика на понятие, которое Деррида называет *Мона*. Это образ, который Деррида заимствует из «Тимея» Платона, он отсылает также к образу пустыни, библейской архитектурной, символизирующей элементарный проем/отверстие, в который вписаны все наши естественные коды и исторические институты. Подобный образ подчеркивает контингентность и деконструируемость – слабость – имен, которые написаны в пространстве пустыни. Но *Мона* также используется Деррида утвердительно, как квазиусловие возможности/невозможности молитвы, как способ описать силу мессинской надежды. Без этого безразличного пространства, которое «образует место для имени места», не было бы «того удивительного движения или желания давать, получить, призывать, для *Богам* (события) как события и присвоения»⁷. У Ваттино же христианство становится привилегированным образом любви и гостеприимства, которые выступают как отчетливо христианские понятия, что соответствует идее последнего отречения у Таллиха и, в конечном итоге, вписывается в гетслевскую схему истории. Для Капуто события вписаны в более слабую, более прозрачную игру различия. Он считает герменевтику Ваттино более сильной герменевтикой применения, реализация и перевода в светский мир уже данного и авторитетного образа христианского воплощения. Для его понимания слабой теологии такой авторитетный образ слишком силен. Возникает вопрос, не превращается ли такая герменевтика применения в духе Гадамера просто в один из вариантов тезиса, согласно которому христианство – это классическая истина, которая нуждается в обновленном привнесении в постмодернистском или секуляризованном мире? Но задача ослабляющего мышления как раз и заключается в том, чтобы ослабить силу таких метафизических тенденций. Когда ослабляющее мышление рассказывает высокую историю о переходе от сильного метафизического мышления к слабому, от отчужденного Бога к Богу, воплощенному здесь на земле, от ортодоксальной христианской догмы к современной секуляризованной правде хри-

⁷ «О Даре: Диалогизм между Жаком Деррида и Жан-Люком Маркеттом», в: *Лекс*, №3, 2011, с. 158.

стианства в постмодернистском мире, тогда, по мнению Капуто, ослабляющее мышление становится слишком сильным. Действительно радикальная герменевтика чуть больше затеряна в пустыне, действительно радикальная теология – меньше занята вопросом, как мне перевести этот авторитетный образ Бога христианства в современный мир, и больше спрашивает, что я люблю, когда я люблю своего Бога – где имя Бога есть имя события, которое происходит в имени Бога¹⁰.

Для Капуто имя Бога – это имя события, а не сущего, призыва, а не причины, провокации и обещания, а не присутствия. Поэтому он предпочитает мыслить Бога на перспективе слабости, а не силы, переходит из регистра теологии божественного всемогущества к хрупкой теологии слабости Бога – «от шума бытия к молчанию безусловного призыва»¹¹. Политические аспекты слабой теологии наиболее отчетливо проявляются в трактовке «царства Божьего». Событие, которое происходит под именем царства Божьего, Капуто трактует как анархическое поле разворота и перемещения. Поэтому вместо попытки определить высшее сущее или назначить верховного правителя, который приносит порядок везде и всюду, он предлагает продумать имя Бога как имя беспорядка или священного беспорядка. Он предлагает образ «священной анархии», соотнося священное не с началом (*arche*), но с безначалом (*anarche*). Царство Божье, о котором свидетельствует Новый Завет, понимается как анархияпровавшее поле, созданное провавшимся в бытии провокативного имени Бога. В царстве Божьем слабые силы играют друг с другом в парадоксальных взаимодействиях, силы смешиваются, нанося сокрушительный удар царствующему порядку по имени Бог-восдержатель. Царство – это воплощение беспорядка, вызванного добром. Капуто пронически замечает, что если бы сто выудили сформулировать доказательство бытия Бога, он бы предложил не телеологический, а а-телеологический аргумент: «Я бы указал на все нарушения порядка в бытии и спросил: что представляет собой анархическое *эфэ* в сердцевице всего этого беспорядка? И вместо того, чтобы спросить, не должно ли какое-то

¹⁰ Caputo J. "Spectral Hermeneutics", in: Caputo J.D., Vialino G. *After the Death of God*. N.Y., 2007. P. 85.

¹¹ Caputo J.D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 12.

рациональное существо упорядочить и оформить все это сущее, а спросу, не должно ли что-то любящее быть любимым!»¹²

Согласно Капуто, царство Божье – это область, в которой господствует слабость, где разговор о «царстве» всегда оборачивается иронией, которая надевается над силой. Однако царство – это не простая слабость, которая не обладает силой веры или мужеством для действий, но провокативная и возмывающая слабость Бога, возмывающая слабость, которую не следует недооценивать, поскольку это одновременно божественная сила, способная даже причинить божественную травму. Царство Божье обретается всякий раз, когда бессильные проявляют свою силу, когда высокие и могущественные вытесняются «малыми силами». Царство Божье подчиняется закону разворота, в силу которого первое становится последним, потерянное сохраняется, где даже смерть имеет определенную власть над живыми, все это соединяет динамику строгих сил. Когда римляне прибили табличку «Царь иудейский» над головой Иисуса на кресте, это была злоба и жестокая идея. Но, как замечает Капуто, есть что-то глубоко верное в этой горькой римской иронии, поверх всей жестокости и самой римской власти. Царство, которое принимает Иисус, было царством, иронически подставляющимся над обычными силами, в нем господствовало божественное безумие, и с точки зрения Римской империи, жестокости мира, оно было простой откровенной глупостью.

Еще одна характеристика царства – это призывный характер. Но этот призыв столь же слаб, как и слово, след или водок. Правила, которые определяют царство Божье – это правила слабых сил, таких как терпение и прощение, которые вместо расплаты за проступок освобождают и отпускают. Царство обнаруживается там, где войны и агрессия встречаются с предложением мира. Как подчеркивает Капуто, царство – это образ жизни во времени, а не в вечности, способ существования, не обусловленный причинностью, жизнь одним днем, подобно длинным полям, без программирования времени, расчета будущего, управления рисками. Бессильная сила царства проявляется всякий раз, как «одного предпочитают десяти, любят своих врагов и ненавидят отца и мать, в то время как

¹² Caputo J.D. *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 14.

мир, который верит во власть, совмещает нам обиваться от наших врагов и замыкаться в тесном круге родных, семьи и друзей»¹¹.

Если попытаться обрисовать своеобразную «карту» царства Божьего в понимании Кагута, то надо отметить, что оно принадлежит сфере провозглашения, призыва, поэтики провозвестия, веригмы. Царство возвещается в нарративе, чья истина не должна измеряться по стандартам историко-географической точности, истины как соответствия, поскольку в царстве смысл истины – это *faire oublier*. Истина события – это поступок, необходимость что-то сделать, чтобы воплотить в плоть существования. Быть в истине значит быть трансформированным новым, быть обращенным, обрести новое сердце. Истина царства, о которой свидетельствует библейский нарратив, – это истина, которой мы призываем, чтобы осуществить истину: *faire oublier*, а не запясть свидетелей магических событий, происходивших в мире, в бытии, в вещах. По миссии Кагута, нарратив Нового Завета ближе истинен, чем сильные истины науки и идеологии, потому что его истина выше истины соответствия. Нарративы царства предпочтительны для того, чтобы удерживать для нас возможность невозможного, возможность иных способов бытия. Власть царства выступает как бессильная сила, чтобы растопить затвердевшие сердца, охранять владения на жизнь, вода жизни безнадельна, обвинить дух в унынии и отчаянии, молиться о возможности грядущего, о возможности невозможного, ибо с Богом все возможно (Лк 1:37).

В перспективе царства главной этической ценностью ставится верность другому. Просвет радикальной герменевтики, видя фундаментальную нестабильность жизни, требует не только добродетели смирения в отношении нашего познания реальности, «отрешенности (*Seinsverleugung*), которая позволяет всем вещам быть тем, что они есть и как они есть»¹², но и добродетели сострадания, возникающей из нашей общей, неуютной судьбы. Это сострадание принципиально влечет за собой чувствительность, «гиперболическую чувствительность или гиперчувствительность» – к другому¹³.

¹¹ Caputo J.D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 15.

¹² Caputo J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press, 1987. P. 298.

¹³ Caputo J.D. 'The Good News About Aberrancy: Derrida and Theology', in: *Faith and Philosophy* 16 (1999). P. 266.

Эта частительность к другому и заинтересованность в другом влечет за собой более глубокое осознание различия – другого как другого.

Минимализм радикальной герменевтики проявляется в трактовке «события» или обязательства. «Обязательство, – пишет Капуто, – случается, и это событие необоснованно, происходит в пустоте, без каких-либо очевидных “почему”»¹⁶. Обязательство – это «ответственная анархия», «перспектива», или «*Actus purus*», которая захвачена бездной (бытие без какого-либо первого принципа или *esse*) при видении или слушании в ней зова другого¹⁷. При такой минималистской трактовке locusом события обязательства становится уязвимая и страдающая «плоть» другого¹⁸. Эта первая разномыслимость различия, гетерономных обязательства, находит выражение в радикальной пристрастности к единичному, индивидуальному другому. Капуто, следуя Деррида, говорит об обязательстве по отношению к единичному другому из перспективы «индеконструируемости справедливости»: идеал справедливости отвечает потребности в радикальной единичности конкретного другого. Эти этические и политические предпочтения радикальной, невыразимой, непредвиденной единичности в обязательстве выражены Капуто в «гиперболическом» утверждении: «каждый другой полностью другой»¹⁹.

Таким образом, в основе размышлений Капуто о «Боге» и «другом» лежит тесная взаимосвязь между религией и обязательством. В обоих существует связь между единичным индивидуом и единичным другим. Следуя Левинасу и Деррида, Капуто признает структурную идентичность между религией и обязательством. Религия является обязательством по отношению к единичности, которая выше, чем универсальное: «Религия – это *le-Ōdyne*, что означает связь “один на один” существующего индивида с Абсолютом, абсолютное отношение к Абсолюту. *le-Ōdyne* – *le-Ōdyne*, абсолютная связь, обязательство, но без приюта, предоставляемого универсальным»²⁰. В

¹⁶ Caputo J.D. *Against Ethics: Contributions to a Politics of Obligation with Careful Reference to Reconstruction*. Bloomington: Indiana University Press, 1995. P. 237.

¹⁷ *Ibid.*, p. 238.

¹⁸ *Ibid.*, p. 244.

¹⁹ *Ibid.*, p. 24-25.

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

обязательстве и религии мы становимся субъектами зова, безусловного требования. Поскольку религия отражает обязательство и обязательство отражает религию, в обязательстве мы испытываем опыт другого, что требует уважения и обладает таинственной глубиной. В обоих случаях мы структурно пребываем «на принимающей стороне»²¹. «Власть» как в обязательстве, так и в религии – это призыв, апелляция, а не подтверждение онтологического (метафизического) статуса призывающего. Тем самым в обязательствах и религии «происходит нечто безусловное, без суверенитета и без бытия, без силы и без власти», «где единственная сила – это сила бессильного, но безусловного призыва»²².

Таким образом, проект Капуто можно рассматривать как попытку представить Бога «без суверенитета», из перспективы обязательства перед другим²³. Религия – отношение человека к Богу – предстает здесь как гиперболический способ говорения об обязательстве, «гиперчувствительность к другому». Это подразумевает тот факт, что Капуто видит религиозную веру как по сути герменевтическое предприятие, которое имеет дело с основными неразрешимыми ситуациями. Религиозная вера становится своего рода герменевтикой, действует в «смущающих условиях» неразрешимости – с чтением неоднозначных следов, которые невозможно полностью отследить, прокладываемая путь в темном потоке существования²⁴. Поэтому религиозная вера должна иметь дело с трагическим чувством жизни – упорством бедны, постоянно ставящим ее под вопрос. Религия «со-конституирована» нерелигиозным другим, который видит ужасное, анонимное ничто по ту сторону жизни, который видит жизнь и ее страдания как невинное и бессмысленное становление²⁵. Трагическое видение, в котором поток пранит всем, нельзя включить или заставить замолчать. Вера должна включить в себя подобное понимание. Таким обра-

²¹ Caputo J. D. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. P. 11.

²² Caputo J. D. "Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God, and Derrida's Democracy to Come", in: *Journal for cultural and religious theory* 4:3 (Autumn 2005), P. 26.

²³ *Ibid.*, p. 12.

²⁴ Caputo J. D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 57-61.

²⁵ Caputo J. *On Religion*. I., N.Y.: Routledge, 2001. P. 120, 124.

вом, любовью и обязательство по отношению к другому, которые составляет сердцевину пост-метафизической религии, «сами по себе структурно определены состраданием перед лицом анонимной и лишней любви силы / потока / ничто / бездны»²⁶.

Во многих работах Капуто говорит о Боге/любви, подчеркивая неизбежную неразрешимость между ними. Смысл слова «Бог» установился в многочисленных движениях любви, но эти движения слишком многочисленны, слишком polyvalentны, нередуцируемы, безграничны, чтобы их можно было определить. Следует признать, что любовь Бога радикально переводима, что мы не можем ограничить процесс замены или перевода, который поддается самим движениям любви. Однако важно отметить, что для Капуто этот перевод становится процессом не семантическим, но экзистенциальным или прагматическим. Подлинный вопрос радикальной герменевтики не в том, как составить словарь эквивалентов для любви Бога, но в том, как осуществить ее, как ее засвидетельствовать, как увидеть, что эффект этой любви заключается в переводе нас в действие, движение, беспокойство. В любви мы не определяем значение, но совершаем нечто. В конечном итоге речь не идет о том, любовь ли является переводом слова «Бог» или наоборот. Вопрос о переводимости любви Бога, Капуто имеет в виду, что это мы должны быть переведены, трансформированы, включены движением любви.

Таким образом, социально-политические аспекты радикальной герменевтики можно обозначить как переход к перформативному мышлению, неразрывно связанному с жизненным решением и ответственностью, с нашим взаимодействием с миром и друг с другом. Подлинная религиозная вера сводится к любовному обязательству по отношению к другому, гостеприимству и служению другому. Тем самым можно «быть глубоко и подлинно религиозным с теологией или без нее, с религией или без религии»²⁷.

²⁶ Caputo J. *On Religion*, p. 118.

²⁷ *Ibid.*, p. 3.

Давор Джалто

ЧТО НЕ ТАК С «ЛЕВЫМИ» И «ПРАВЫМИ»? ТОЧКА ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА¹

АННОТАЦИЯ

Эта статья ставит целью: 1) исследовать смысл понятий «правые» и «левые» в политике, а также смысл и логичность разделения современного (западного) политического спектра на «правых» и «левых»; 2) осмыслить «правых» и «левых» в политике через призму православного христианства. Статья также рассматривает релевантность для православной антропологии и политического богословия мета-идеологические нарративы, которые могут быть прочитаны как с «правой», так и с «левой» идеологической позиции.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Православное политическое богословие – сравнительно новое явление для древней дисциплины. Если определить его как богословское размышление над социально-политическими вопросами, станет видно, что на протяжении последних двух тысячелетий

¹ Доклад на Международной конференции «Политическое богословие: богословское осмысление современной политики» (Белград, 4-7 ноября 2013 г.), организованной ИИИ совместно с Экуменической гуманитарной организацией (Нови-Сад, Сербия).

православное политическое богословие практиковалось довольно регулярно – священниками, светскими богословами и даже политическими лидерами. Традиция (православного) христианского участия в социально-политической жизни общества восходит к самым началам христианства, по сути к наиболее древним из известных нам христианских свидетельств (Посланиям апостола Павла), и продолжается в евангелиях, писаниях ранних отцов церкви и далее, вплоть до наших дней.

К чему это ввеление, на первый взгляд констатирующее очевидный факт? На мой взгляд, смысл и значение «православного политического богословия» важно уяснить по нескольким причинам.

Во-первых, некоторые методологические «пуритане» могут противопоставить определению столетий христианских богословских раздумий как «политического богословия», ведь сам этот термин был введен и получил признание лишь совсем недавно благодаря известному исследованию Карла Шмита (Schmitt 1923). Если учесть, что широкий контекст политической философии Шмита, в которой возник этот термин, не имел особого отношения к христианскому богословию, не говоря уже о православном богословии, то использование того же понятия для исследования иного рода можно было бы считать неоправданным.

В связи с этим можно также услышать другой аргумент: характер (сформулированных Шмитом) политических идей, равно как и развивавшегося на Западе современного (консервативного) «политического богословия», таков, что было бы неточным и даже вредным для всего (православного) богословия определять его как «политическое».

В данном разделе мы попытаемся ответить на такого рода потенциальные претензии, определяя в этом контексте весь проект «политического богословия» как православный богословский подход к социально-политическим вопросам (который *de facto* применялся на протяжении всей истории христианства – разными способами и с самыми разными результатами), но ограничивая его какими-либо специфическим набором ценностей, богословских или идеологических проблем.

И наконец, со специфически-православных позиций можно услышать аргумент, что сама попытка более системного подхода к социально-политическим вопросам является несколько эксцен-

трагичной. Некоторые отвергают саму возможность различных «богословий» как неортодоксальную¹ или же в самой попытке (во-первых, рефлексии над современными социально-политическими феноменами усматривают влияние на православие Римской церкви или протестантских традиций, что делает ее по определению неортодоксальной с точки зрения как методологии, так и выводов². Следуя этой логике, богословие и вообще церковь должны в первую очередь заниматься спасением человека и вечными истинами, открытыми нам Христом³.

Разумеется, в последнем аргументе можно найти рациональное зерно. Фокусируя внимание исключительно или преимущественно на политической сфере, не пытаясь поместить связанные с ней феномены в более широкий контекст христианской антропологии, антропологии и сотериологии, мы действительно рискуем создать очередную политический/идеологический нарратив, который принес бы больше вреда, чем пользы. Однако этот аргумент терпит на виду то, на что было указано выше: на протяжении всего своего существования православная церковь в лице своего духовенства и богословов формулировала разные политические теории и богословия (не обязательно называя их этим словом). Как представляется, проблема состоит не столько в самой легитимности или нелегитимности этого проекта, сколько в том, каким образом православное христианство предпочитает подходить к политическим проблемам. Некоторые «консервативные» круги с легкостью могут использовать этот аргумент для сохранения господствующего традиционного («симфонического») понимания того, как должна выглядеть «идеальная» социально-политическая сфера с православной точки зрения, тем самым создавая впечатление, будто возможно лишь одна монолитный богословский нарратив, «естественным образом» воспроизводящий определенное понимание

¹ Ср. «Решение канонического синода богословий, циркулирующих в христианском мире, такие как "Богословие освобождения", "Богословие деификации", "милитаристское богословие"... несовместимы с православной точкой зрения» (Mitrofan, Kodik, bishop of Eastern America, *Parousia: theology in 21 sth c.*, 2000, <https://www.orthodox.org/praxis/parousiaology/a-21-veku/>).

² Ср. Porocki, Justin, *Apokryfinski konvencionalizam i neki drugi aspekti modernosti*, 1995, <https://www.orthodox.org/bogoslovesarski-konvencionalizam-i-neki-drugi-aspekti-konvencionalnosti/>.

³ Ср. Porocki, Justin. 1997. *Osobina istine pravoslavlja - Bogoslovie*. <https://www.orthodox.org/osobina-istina-pravoslavlja-bogoslovie/>.

социально-политической жизни, который в силу своего «сакрального» характера не поддается критике и не допускает плюрализма мнений¹.

Писательница Калайцидис поднимает эту проблему в своей книге *Приветствие и политическое богословие*:

В среде религиозных интеллектуалов мы практически повсеместно наблюдаем тенденцию к крайне правым взглядам в политическом и литературном идеологии, не как таковой (Kalaycidis, *Politics, Orthodoxy and Political Theology*, Geneva: World Council of Churches, 2012, 25).

Это подводит меня к центральной проблеме, которую я хотел бы сформулировать в данной статье: как с православной точки зрения можно осмыслить «правых» и «левых» в области политики? Можно ли какие-то свойства, присущие этим политическим силам, отнести к более широкому контексту православной онтологической и антропологической проблематики?

КТО ТАКНЕ *ПРАВЫЕ*? ГДЕ *ЛЕВЫЕ*?

Позвольте начать свой анализ с более пристального рассмотрения понятий «правые» и «левые». Это необходимо сделать, поскольку данные концепции используются в таком разнообразии контекстов, что их смысл и практическая воля перестали быть очевидными как для политологов, так и для общества в целом.

Норберто Роббио указывал на эту проблему уже двадцать лет назад:

Никогда еще столь активно не оспаривалось традиционное разделение на левых и правых, которое сегодня представляется совершенно универсальным себя и левым и правым смысла - если предположить, что ранее такой смысл был (Robbio, *Norberto, Left and Right: The Significance of a Political Distinction*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, xxi).

¹ Ср. «Правые и левые: новые «богословские дискуссии»...», выходя в свет не только в нормальном и желательном формате, но и в жизни церкви. (...) Если бы бого-словские расхождения и споры были нормой... и единственным путем познания истины, тогда не было бы отторжения и православия бы не существовало... оставалась бы только иеретика, караемая по тем же...» (Stojan, Daniel, *Толерантность и миссионерство* (Berolofa, 2012).

Против разделения политического спектра на «левых» и «правых» приводятся различные возражения. Одно из них заключается в том, что это разделение возникло в эпоху, когда политический спектр формировали великие (модернистские) идеологические нарративы. А раз мы, как считается, живем в пост-идеологическую эпоху или, по крайней мере, в эпоху кризиса идеологий, подобное разделение становится неадекватным или даже совершенно бессмысленным⁵.

Второе распространенное возражение заявляет, что такое разделение неадекватно, поскольку выстроенного на его основе политического спектра недостаточно для описания множества различных позиций и конфликтующих интересов, которые невозможно свести к этим двум полюсам. С этим связано третье возражение, выдвигаемое некоторыми, согласно которому традиционное разделение на «правых» и «левых» утратило свою описательную ценность перед лицом новых проблем, выходящих за рамки того, что традиционно занимало «правых» и «левых» (одни из наиболее часто цитируемых примеров – экологические проблемы). Поэтому некоторые авторы предлагают полностью отказаться от этих концепций, поскольку они неадекватны и только вводит в заблуждение⁶.

Легче всего опровергнуть первое возражение. Можно без особого труда показать, что наша эпоха по-прежнему глубоко пронизана самыми разными идеологиями. Они могут принимать разные

⁵ Ср. Beck, Howard, "The End of Ideology Thesis", *The Oxford Handbook of Political Ideology*, ed. by Michael Freeden et al., Oxford: Oxford University Press, 2015, 90-112; Jan, John T. "Revisiting the End of Ideology Claims: An Emerging Psychological Paradigm for the Study of Ideology", *Psychologia Politica*, 2006a, 55, 75-100; Jan, John T. "The End of the End of Ideology", *American Psychologist*, 2006b, Vol. 61, No. 7, 651-670.

⁶ «Модель правых-левых предполагает, что все значительные вопросы для людей выходящие далеко внутри этого спектра. Но верно ли это? Если поместить вопросы, касающиеся экологии? Разве тревожа, связанная с изменением климата и потерей биологического разнообразия, звучит «лево»? Разве «право-край» означает проблемы семьи? (...) Поэтому нам следует признать, что этот спектр правых и левых идей разрушился, что многие правые формы мышления перестали существовать. Это первый и самый важный шаг в продвижении новых идей по вопросам экологии, семьи, социального неравенства, культурного разнообразия, а также в решении более глубоких проблем, затрагивающих смысл и предположение человеческой жизни. Все "новые" остались в прошлом. Многие люди инстинктивно чувствуют, как и я, что предлагаемый дуализм правых-левых является неадекватным.» McKnight, David, *Beyond Right and Left: New Politics and the Culture Wars*, Crown New: Allen & Unwin, 2005, 23.

формы – от нарративов «свободного рынка», «гуманитарной помощи» и «свободного мира», за которыми зачастую скрываются имперские амбиции и жесткие экономические интересы, до более утопических идеологий, таких как сверхиндивидуализм и консумеризм, которые (подобно модернистским идеологиям старого порядка) имеют как политические, так и экономические составляющие. Хотя некоторые из них и не повторяют схем великих идеологических нарративов прошлого, тем не менее из самого этого факта следует, что сама концепция «пост-идеологической» эпохи должна быть отвергнута. Поэтому вопрос не в том, доминирует ли какое-то из идеологий, а в том, каковы те (новые) идеологии, с которыми мы сталкиваемся, для чего они были созданы, можно ли их соотносить с более традиционным идеологическим дискурсом (правых и левых), и если да, то в какой мере?

Следуй логике Боббио, мы скорее всего должны отвергнуть и второе возражение. Расширение политического спектра не обязательно влечет за собой исключение такой поляризации. Факт существования множества «оттенков серого» не означает, что нам следует отказаться от концепции черного и белого. Следовательно, множество вариаций, существующих между (крайне-)левым и (крайне-)правым полюсами (и многими возможными гибридными версиями одного и второго) не исключают, а фактически подтверждают необходимость понимания этих концепций и других (нетрадиционных) позиций, распространившихся внутри политического спектра.

Наконец, третье возражение можно отклонить, указывая на активные попытки как «правых», так и «левых» сформировать свою позицию по отношению к целому ряду новых релевантных проблем, таких как защита окружающей среды, вследствие чего в некоторых регионах (например, в США) отношение к ним даже стало одной из важнейших демаркационных линий, разделяющих политические платформы на «правые» и «левые».

К списку возражений можно также добавить неясность в дефиниции «консервативной» и «радикальной», или «прогрессивной», позиций (это разделение восходит к структуре Национальной Ассамблеи в пост-революционной Франции) как традиционных характеристик «правых» и «левых». Указываясь на то, что и такое разделение не помогает в определении специфических черт

-правых» и «левых» в современной политике⁷. Тем не менее, как показывает Боббио, «консерватив» и «прогрессив» неизбежно сводимы к понятиям «правых» и «левых». Традиционные «правые» во многих случаях являются поборниками «прогрессивных» политических шагов – во крайней мере, когда речь идет об отдельных технологических усовершенствованиях (например, в случае итальянского фашизма). С другой стороны, сталинизм и, в более широком смысле, государственно-коммунистические бюрократические структуры в противоположность «прогрессивным левым» часто проявляли крайнюю консервативность по отношению к целому ряду социальных вопросов (например, воздержание традиционных форм семейной жизни, запрет гомосексуализма, пропаганда определенных художественных стилей и т. д.). Этот факт вряд ли можно считать аргументом против разделения на «правых» и «левых», но он служит напоминанием о том, что следует с большей точностью пользоваться другими определениями из словаря политической теории и практики.

Тем не менее, даже если отклонить господствующее возращение против дихотомии «правых» и «левых», мы отдаем себе отчет в трудности дефиниции этих понятий и их осмысленного использования. Следует ли определять «правых» и «левых» исходя из их позиций по отношению к некоторым принципиальным политическим вопросам в каждый отдельно взятый период времени? Или разницу между ними следует рассматривать преимущественно в контексте той экономической политики, которой они придерживаются? Стандартный (и совершенно неверный) подход к «правым» и «левым» (например, в США) следует критерию «меньшего» или «большого» участия государства и (предполагаемых) экономических шагов, сопровождающих реализацию той или иной модели. Следуя этой логике, склонность к «меньшему» участию государства, большим экономическим свободам и отказу от регулирования указывает на «правинку», а ратование за «более» всеобъемлющее государственное управление и/или сильное регулирование рынка – на «левинку». При таком подходе быть «правым» по существу означает следовать идеологии большого бизнеса. Для обеспечения

⁷ «Правые в своих подходах к социальным вопросам определяются как консерваторы, левые – как радикалы. Но радикальные экономические перемены (...) стимулируются обоими сторонами». Ibid, 12.

общественной поддержкой эта политическая опция склонна вступать в союзы с (фундаменталистскими) религиозными группами и исповедовать «традиционные ценности», такие как семья, патриотизм или запрет абортов.

Если так, тогда экономический критерий был бы определяющим для идентификации «правых» и «левых» в большинстве европейских стран. Там термин «правые» мог бы использоваться в отношении национальных (националистических) идеологий и, в более экстремальных случаях, повинности и расизма, а «левыми» назывались бы преимущественно более интернациональные и даже универсалистские платформы, базирующиеся на принципах экономического равенства и общества всеобщего благосостояния.

В анализе этого различия дополнительной проблемой является тот факт, что ярлыки «правые» и «левые» зачастую используются политическими оппонентами, вследствие чего они нередко описывают скорее не то, каким образом то или иное политическое движение движется само себя, а то, как их политика воспринимается в рамках более широкого политического дискурса и их соперниками. Когда термины «правые» и «левые» используются оппозиционной или якобы «нейтральной» идеологической позицией для идентификации идеологических различий, они обычно отражают предубеждения, и за их использованием могут стоять даже откровенно враждебные комерции. С другой стороны, поскольку «крайне правые» (отождествляемые с национал-социализмом и фашизмом) и «крайне левые» (отождествляемые с марксизмом и сталинизмом) – широко распространенные ярлыки, которые ассоциируются с извечными и, более того, трагическими социальными и идеологическими проектами XX века, многим сложно принять эти определения, и потому они ратуют за полный отказ от них.

Наконец, можно привести такой аргумент, что за последние несколько десятилетий политический спектр во многих западных странах до такой степени сместился «вправо» (прежде всего, когда речь заходит о разрешении экономических вопросов средствами неолиберальной политики), что граница между «правыми» и «левыми» совсем размылась. В связи с этим можно говорить о том, что даже «левые» правительства и интеллектуальные классы на Западе настолько дали себя захватить господствующей (неолиберальной) экономической системой, что они уже не стоят под вопросом ее фун-

ментальные предпосылки, ее воспринимающую логику, основанную исключительно на практической выгоде, и не интересуются тем, насколько эта логика справедлива. Возвращаясь к моей аналогии множества оттенков серого, можно сказать, что если спектр смещается в сторону более темных тонов, труднее становится думать о более светлых частях спектра. Но вряд ли это можно считать убедительным (теоретическим) аргументом в пользу того, что следует отказаться от идеи «белого».

Можно сделать вывод, что концепции «правые» и «левые» зачастую представляет собой не что иное, как пустые понятия, используемые скорее для размышления, нежели для прояснения реальных проблем. Кроме того, мои претензии к этому разделению связаны с его бинарным характером: это попытка свести очень сложную (экономическую, идеологическую и политическую) систему к двум полюсам, или «пикам», если прибегнуть к терминологии Мазрава. Выбор «это или то» не просто ограничен — если его воспринимать догматически, это может означать идеологический пантак. Тем не менее при всех оговорках мне все же кажется, что анализ концепций «правые» и «левые» может быть полезен (хоть и не нормативен), если всякий раз уточнять, что мы под этим понимаем. Это поможет избежать самых разных недоразумений, легко возникающих в тех случаях, когда мы решаем использовать эти термины для описания сложных социальных и политических реалий.

«RIGHT», «LEFT», RIGHT?⁴

Несмотря на то, что разнообразие контекстов, в которых используются термины «правый» и «левый», приводит к определенной путанице, мне представляется, что можно указать на определенные свойства, исторически присутствующие логике (традиционным) «правых» и «левых». Нет необходимости напомирать о том, что те модели, к которым я буду обращаться в данной статье, редко присутствуют в чистом виде. Реальность слишком сложна, чтобы отражать сравнительно простые теоретические модели. Тем не менее

⁴ «Правый», «левый», верно? (или).

эти модели, как мне кажется, могут помочь в осмыслении равно-образных нарративов, пытающихся описать социально-политическую реальность. Поэтому мое обращение к этим концепциям следует понимать не как попытку выстраивания некоей концептуальной карты, в которую непременно должны вписываться те разные идеи, которые мы обнаруживаем в политической жизни, а скорее как заметку потенциально полезных ориентиров, указывающих нам на некоторые более фундаментальные идеи, принятые той или иной идеологической позицией.

Если обратиться к истории «правой» политической мысли, под этим общим понятием можно увидеть те идеологии, которые воспринимают социально-политическую группу как некое органическое, гармоническое целое. Даже если принять идею, что в обществе существует много ролей, не все из которых позволяют людям вести гармоничную жизнь в рамках предполагаемой общей социальной гармонии, этот факт обычно объясняют тем, что обязанность играть эти различные роли – наш вклад в общее благополучие государства/общества/нации как целого. Это благополучие государства/общества/нации всегда требует некоторых жертв (обычно со стороны тех, кто находится в самом низу социальной и политической лестницы).

Тем не менее, если появляются некие разрушительные элементы, если социальная напряженность и конфликты интересов ставят под вопрос сам нарратив «гармоничного» государства или представляют угрозу для самого его функционирования, правая идеология предлагает этому убедительное объяснение. Причина, почему этот гармоничный и органичный социум не пребывает в идеальном состоянии или почему имеет место вполне реальный социальный конфликт, обычно связана с вмешательством «других» – тех, кто не принадлежит реально, органично к (гармоничному) социальному целому. Эти «другие», а не фундаментальные черты самого общества, нарушают органическое целое, будь то этнические или расово иные (например, евреи, арабы, русские), религиозно иные (например, христиане, мусульмане или даже «другие» внутри той же религии, как, например, католики и православные, шинто и сунниты), культурно или гендерно иные (например, иммигранты, женщины, гомосексуалисты) и т. д. Другими словами, с точки зрения «правых» общество должно находиться в своем

-природном» и первоначальном равенстве. В таком гармоничном обществе каждый занимает собственное Богом данное место. Вот почему в правом дискурсе никакие проявления социальных конфликтов и проблем не могут указывать на «нас». Коллективное «мы» (существование которого признается как предварительное условие) никогда не может быть источником проблем – это всегда вина «других» (тех, кому здесь нечего делать). Этим «другими» нечего «здесь» делать либо потому, что им недостает «аутентичности», необходимой для сохранения гармоничного социально-политического целого, либо, в худшем случае, потому, что они – «предатели», «иностранные шпионы», «еретики» или воплощение самого метафизического «зла».

С другой стороны, традиционные левые подходят к социально-политическим реалиям с совсем иными идейными предпосылками, описывающими «первоначальную» социальную реальность. Для «левых» главный отправной пункт – социальные конфликты. Сказаны они с расхождением различных интересов внутри общества, которые облекаются в форму властных структур. В своей традиционной форме это классовый конфликт за экономические преимущества, однако его можно обобщить и применить к любого рода конфликтам интересов, которые необходимо учитывать при анализе социума. Вот почему для традиционной левой точки зрения принципиально характерна приверженность идеалам социальной справедливости и экономического равенства (которые могут выражаться в требованиях справедливого вознаграждения за труд, социальных гарантий, всеобщего доступа к здравоохранению и образованию и т. д.).

Разумеется, может возникнуть вопрос, существует ли с этой точки зрения вообще какое-то принципиальное различие между «правыми» и «левыми», ведь в описанной выше оптике левых «классово чуждые» могут структурно выполнять ту же роль, какую у правых выполняют этнические, национальные и прочие «другие». Другими словами, вопрос заключается в том, существует ли какое-то структурное различие между теми свойствами и ролями, которые (с левой точки зрения) выполняет в общественном пространстве «чуждая буржуазия», и теми, которые в идеологии правого крыла выполняют «другие» – те, кто «нарушает» социальную гармонию? Разве как раз не «классово чуждые» стали жертвами большинства?

ского террора, сравнимого с поведением фашистов в отношении этнически и религиозно «других»?

Здесь можно отметить интересную закономерность, связанную с мышлением о социально-политической реальности с той или иной идеологической позиции. О классовом конфликте как фундаментальном (и проблемном) аспекте социальной реальности можно по-настоящему думать только с «левых» позиций. Правое крыло может мыслить о других типах (желательной) «инаковости», подрывающей общественные устои, которая, однако, не имеет отношения к классам. Если в популистском правом дискурсе высшие классы и оказываются мишенью, это всегда переплетается с другими перечисленными выше аспектами «инаковости» (типичный тому пример – образ «богатого еврея» в нацистской Германии). «Чистый» классовый враг, так сказать, может быть объектом нападов только с левых позиций.

В этом смысле довольно своеобразной представляется идеология большого бизнеса в ее неолиберальном изводе. Она относится к «правому» крылу (в том смысле, в каком эта концепция используется сегодня в США), но в то же время впитала в себя левое понимание базовой структуры общества в том, что касается экономического неравенства и даже классовой борьбы. Тем не менее в этом случае, в отличие от традиционного «левого» дискурса, классовый конфликт и экономическое неравенство оцениваются положительно и даже поощряются как нечто «полезное». Большое неравенство и обеднение граждан предполагает более высокую концентрацию капитала в немногих карманах, что представляется как позитивный факт нашей социальной реальности – как в экономическом, так и в этническом отношении. В этом смысле следует признать, что современное «правое крыло большого бизнеса» – более честное, чем традиционные капиталисты и аристократы, по старинке считавшие неравенство чем-то моментально несправедливым. Вот почему согласие на несправедливость традиционно уравновешивалось благотворительностью или пожертвованиями либо, с другой стороны, объяснялось с помощью (лежачих) религиозных нарративов о том, что видимое неравенство является «Божьей волей» или вопросом божественного «призвания».

Таким образом, «левые» могут думать о социальных конфликтах как об изначальном положении (социальных) дел отпранной

точкой служит идея изменения общества. Социальные конфликты находят свое выражение в структурах власти, которые, как предполагается, «скрепляют общество» (что сильно отличает их оценку данных структур от позиции других идеологий). «Левые» считают, что их борьба ведется против реальных проблем (несправедливого) социального порядка – властных структур, проявляющих себя как конкретные социальные классы. Вот почему с точки зрения «левых», категория «классово чужих» не может быть замещена никакими другими типами «инаковости». В дискурсе правого крыла (опять же, с точки зрения «левых») «другой» предстает как формальное (искаженное) отражение кривизны социального пространства, эффективно маскирующее затанцовавшие внутри социальные конфликты. Это делает фигуру «другого» замаскированной – «скажи же «скажи» или «раб», то «белое» или довероченный – предатель». Это означает, что позиция «классово чужих» в левом дискурсе структурно отличается от «инаковости», как ее понимает правое крыло.

Конечно, это не означает, что у «левых» отсутствует искусство вести себя по отношению к «классово чужим» примерно так, как правое крыло ведет себя по отношению к своим «другим». Если учесть конкретный исторический опыт, эта опасность представляется вполне реальной. Это означает, что «левая» логика «правств» всякий раз, когда образ «классово чужих» становится идеей-фикс и абстрагируется от проблем властных структур и эксплуатации. Именно так обстояло дело с большинством (формально) коммунистических режимов после того, как компартии пришли к власти. Логика «классово чужих» в лице угрожающей обществу «старой буржуазии» лишалась содержания в тот момент, когда же была переведена на «красную буржуазии», успешно подменивную собой старый режим. Поэтому фиксация на (докоммунистической) «буржуазной эксплуатации» сделала многих из тех, кто был определен таким образом (а также многих представителей рабочего класса), жертвами новой эксплуатации. Вот почему «левые» легко становятся «правыми» всякий раз, когда принимают нарратив социальной гармонии, маскирующий (новые) властные структуры.

С этой точки зрения легче понять, как и почему консерваторов и «революционеров/прогрессистов» стали означать «правых» и «левых». «Правые» склонны оправдывать существующий социальный порядок (исключающий тех, кто эту гармонию

нарушает) и под предлогом построения гармоничного общества оправдывают существование властных структур (экономических элит, социальной иерархии и т. д.). «Левые», напротив, хотят изменить то, что считают фундаментальной несправедливостью, властной во все волокна социальной жизни, и на этом основании сформулировать новые принципы, которые служили бы формированию более гармоничного (и более горизонтально организованного) общества. Это означает, что в некотором смысле «правые» и «левые» стартуют с противоположных позиций, но по мере движения к желанной цели склонны «дизиметься» — некоторые идейные предпосылки другой стороны: если «правые» исходят из идеи гармонии и пытаются устранить помехи на пути к ее реализации, то «левые» исходят из признания начальной дисгармонии, но стремятся к построению более или менее гармоничного социального пространства. Разместясь, современная политическая практика, будучи практикой разнообразных агентов власти, почти всегда представляет эти (идеальные) модели в более или менее размытых формах.

«ПРАВЫЕ», «ЛЕВЫЕ» И ХРИСТИАНЕ

С момента распада Советского Союза политические «левые» стали объектом сильного давления и критики. «Левое» движение часто отождествлялось с большевизмом, жесткой диктатурой коммунистической партии и государственного аппарата сталинской эпохи. Насилие и открытая враждебность по отношению к христианству, в частности к православию, в странах Восточного блока и других «коммунистических» странах привели к тому, что для многих православных христиан (а также римско-католиков) «левые» представляли идеологического врага *jet al.* Это было одной из причин, почему после 1989 года альянс с националистическими и традиционалистскими идеологиями представлялся гораздо более уместным².

² Разумеется, существуют также и другие причины, такие как роль православия в истории наций и в формировании современных национальных идентичностей. Однако это отражает более широкий сплавом христианского/христианского альянса с «правыми» политическими крылом как в Европе, так и в США. В качестве

Как мы уже говорили в начале, характер традиционного политического богословия православного христианства может рассматриваться как одна из главных причин, почему многие богословы и духовные лица видят в различных государственно-идеологических естественного союзника Православной церкви. Этот союз имеет исторические корни в доктрине «симфонии» в том типе православного политического богословия, который господствовал на Востоке на протяжении веков. Следуя этой традиционной форме, необходимо стремиться к гармонии между политическими и церковными институтами, между светским законодательством и церковными учением, верностью Богу и лояльностью государству. Какого рода проблемы может создавать подобное политическое богословие?

ЧТО НЕ ТАК С «ПРАВЫМИ»?

В соответствии с представленной выше логикой можно утверждать, что традиционные «правые» опираются на понимание общества как органического целого, в котором нация и другие типы коллективной идентичности стоят над отдельным человеком и которое ограничивает свободы отдельных общественных групп всякий раз, когда их деятельность или взгляды воспринимаются как «вторжение» и потенциальная угроза для предполагаемой социальной гармонии, «естественного» политического дела или того, «как должно быть».

Исключение других, рассматриваемых как «незваные гости», зачастую заканчивается их дегуманизацией, лишением прав, а в крайних случаях – сегрегацией и даже физическим истреблением.³ Чтобы понять, как работает этот механизм, не нужно обращаться к самым темным страницам западной истории – достаточно посмотреть на современную ситуацию с беженцами в Европе или на культуру ненависти и страха (перед мусульманами, мексиканцами, иммигрантами и т. д.), распространенную сегодня в США. Та же логика задействуется в идеологии политкорректности как новой

³ сравнения можно вспомнить роль Римско-католической церкви в «антикоммунистическом» сопротивлении в Европе, которое осуществлялось над значимыми локальными национализациями (например, в Польше или Хорватии), а также участие протестантов (швейцарская) в «правой» политике в США.

формы утилитаризма, которую зачастую принимает за «либеральную» и «левую». В этом идеологическом дискурсе если кто-то утверждает или даже думает то, что данная идеология *a priori* считает неприемлемым, это становится достаточным поводом для его унижения и стигматизации как идеологического «врага».

Когда данная логика смешивается с определенными религиозными идеями, это может привести не только к внутреннему сравнению и даже тоталитаризму, но и к теориям «справедливой» и «священной» войны, унаследованным христианской традицией (а через нее и соприкосновением с секулярными теориями «справедливой войны») от древнего Рима и только «обличенной в новые одежды». Когда главным аргументом становится защита национальной, этнической, культурной или религиозной идентичности, все действия, направленные против «других», получают достаточное оправдание.

Идеологии правого крыла, ратующие за гармонию в социальной и политической жизни, также обладают потенциалом самостоятельных онтологий, которые могут замесить собой царство Божье. В такой ситуации политические лидеры легко могут стать национальными пророками и божествами для народа или государства (которые требуют для себя постоянных жертв), фактически замещающими собой традиционных религиозных божеств. Сравнение церкви и государства, специфических интерпретаций христианства и политических идеологий происходило многократно в ходе истории и часто приводило к принципиальному отрицанию самой потребности в царстве Божьем. Гармоничное царство «мира сего» становилось самодостаточной метафизикой, логика которой блестяще подмечена в *Лолите о великом индийском философе* Достоевского.

Общая идея, что религия и религиозные институты должны как-то «органичным» образом слиться с социально-политической сферой и таким образом вносить вклад в общую гармонию, стабильность и благосостояние государства/нации как целого, которую мы обнаруживаем в разных религиозных и политических контекстах, может быть применима и в традиционном православном обществе. Наиболее популярная версия православной политической теории/богословия – доктрина «симфонии» – пользуется именно такой моделью. Как было отмечено выше, доктрина

⁷ Здесь также можно отметить почти универсальный характер подобной логики, действующей в самых разных религиозных контекстах.

«симфонии» предполагает, что между церковной и политической сферами, между «духовностью» и политикой, а в конечном итоге между царством Божиим и его земным «образом» – (христианской) Римской империей должна существовать гармония¹⁰.

Эта идея, представляющая собой всего лишь одну из версий той концепции, которая господствовала в средневековой политической теории, по-прежнему остается популярной. Мысль, что православие и православная традиция представляют собой ту стержневую основу, на которой выстраивается социальное целое, национальные идентичности и даже целые государства, была доминирующей «православной» политической философией, которую нововедовали как клир, так и политические деятели. Православие часто представляет «душу» нации, обеспечивающей «органическое» единство социально-политически-территориального целого¹¹. Это представление о «подлинном» православном политическом богословии по-прежнему распространено во всех тех регионах, где православие было господствующей религиозной традицией. Возрождение этого типа богословия последовало за распадом Советского Союза, который во многих странах сопровождался пробуждением местных национализмов на почве православия, в котором они находят свое метафизическое оправдание. Поэтому православие по-прежнему рассматривается как «душа» нации¹².

В рамках подобного дискурса все те, кто не вписывается в такое воображаемое социальное пространство, рискуют стать «неприветливыми гостями» или неминуемой угрозой для социально-по-

¹⁰ Ср. Dabla, Dinos, "Orthodox Political Theology: An Anarchist Perspective", in *Politics and Theology in Orthodox Christianity*, ed. by Kristina Stoeckl, Ingemar Gabriel, and Arneke Peramkollan, London: Bloomsbury T&T Clark, 2017, 111-134.

¹¹ Ср. концепцию «души нации» как «органического единства всех индивидуальных душ» у Павловича (... *narodna duša nije nešto odvojeno od nas pojedinačno: ona je organo jedinstvo svih duša u njemu pojedinačno*) и роль православия, в частности «светославия» (так определяются сербское православие и христианство), в социально-политических проектах Поповић, Jurić, *Antunović kao filozofa Dosta*, Veljeko Čeljo Mladunec, 2003. См. также Velimirović, Nikolaj, *svetika, Srpski narod kao kralj*, Vajfrov Glasnik, 1998.

¹² Ср. «Для нации народы – русских, сербов, болгар и украинцев – православие является душой нации. В своем биологическом, физическом и историческом развитии нация есть своего рода организм, национальный телок, а те органы как религия, православие, есть душа этого тела». *Nikolaj Veljeko, Pravoslavlje je duša našeg naroda, bez duše*. <http://manastir-koprivica.org/vijest.php?id=5511>.

литического целого. Спектр этих «чужаков» может быть самым широким – от всех тех, кто не исповедует православие или не принадлежит к определенной этно-национальной группе, до тех, кто сознательно пытается разрушить этно-национальные связи.

Несложно увидеть, как и почему подобный дискурс расшатывает сами основы православной христианской онтологии и антропологии. Сама по себе идея, что возможно достичь органической стабильности и гармонии внутри социально-политического целого, с богословской точки зрения представляется сомнительной. Христианство рассматривает «мир сей» (существование человека в истории) как нечто принципиально нестабильное, разрушительное и трагическое. Дело в том, что *реальность* (все творение) не бытует в соответствии со своим собственным (сакрально-онтологическим) законом. Борясь на языке современного православного богословия личности, люди и все остальное творение существуют в индивидуализированном режиме существования¹². Это означает, что в границах «мира сего» (истории) наше существование выдвигается не на свободу и любовь, а на необходимость, эгоизме и инстинкте самосохранения. Все это связано с логикой «биологической иностаян». Эта биологическая (природная) иностаян принадлежит «миру сему» как пространству необходимости. В центре его стоит идея, что конкретное существо обладает собственной идентичностью и жизнью (существованием) в себе («владеет» собственной жизнью) отдельно от других существ и от всего остального мира. Это индивидуализированное существование проявляет себя в инстинкте самосохранения, враждебности между индивидуумами, борьбой за власть и т. п. Кульминация этого процесса – смерть как единственное реальное онтологическое основание индивидуального (индивидуализированного) существования.

Христианство предлагает другую модель, другую праярус с этой логикой. Современное православное богословие говорит о личности как другой логике существования, в которой преодолевается индивиду-

¹² Здесь я придерживаюсь оставшегося Норманом Зингерсом пониманием «личности» в противовес «индивидууму», а также противопоставляю или различаю «природной» и «биологической» иностаян. Ср. Zinzendorf, John, *Being in Community*, Schoenfeld, NY 878 Press, 1985, 27-65. Рус. пер.: Норман Зингерман, *Бытие или обречение: Опыт о личности* и др. Фрязин, М.: СВВ, 2006.

дuality. Личная идентичность (в противовес индивидуальной) складывается на отношениях с другими людьми, устанавливается и реализуется в основном на любви общении с другими личностями.

Хотя любовь есть путь к преобразованию исторического (индивидуализированного) существования (а также к преодолению враждебности и отчуждения ее властных структур) в существование, соответствующее своему (эсхатологическому) замыслу, этот процесс не может быть завершен и полностью реализован в границах «мира сего». С православной точки зрения, он будет полностью явлен лишь в царстве Божьем.

Вот почему «правый» вариант решения, основанный на идее о некоей первоначальной («архонии») социально-политической записи («мира сего»), которую нарушают «другие», фундаментально неверен.

Отношение правых идеологий к «другим» также находится в прямом противоречии с православной антропологией, которая рассматривает ближнего – именно того «другого», на которого обращены страхи «правых», – как источник собственной (личностной) идентичности. Именно «другие», рассматриваемые в рамках данной идеологии как потенциальная или актуальная угроза, в христианской антропологии становится источником замысла спасения. Исходя из этого можно сделать вывод, что «правый» идеологический спектр – наглядный пример того, как выглядит идеология, основанная на индивидуализированном модусе существования.

Тем не менее, несмотря на все различия и контрасты между политическими «правыми» (понимаемыми в предложенном смысле) и православным христианством, было бы ошибкой считать, что ни один из элементов традиционного правого дискурса не совместим с православной антропологией. Один из аспектов, который мы иногда обнаруживаем в «правом», или «консервативном», дискурсе и который отражает один из базовых элементов христианской антропологии, – это любовь к взаимопомощи, к заботе о членах общины, к самопожертвованию ради общего блага и т. д. И даже если политические лидеры часто злоупотребляют этими идеями, превращая их в пустую фразеологию в целях гомогенизации общества или получения выгоды от жертв, приносимых другими, нельзя отрицать, что сами по себе ценности взаимопомощи, активный и добровольный вклад в общее благо или забота

«неудачливых» является характерной чертой социальной жизни во многих консервативных (равно как и «прогрессивных») обществах по всему миру.

ЧТО НЕ ТАК С «ЛЕВЫМИ»?

На основании сказанного выше можно предположить, что в отношении социально-политической жизни «левые» представляют собой тот идеологический полюс, который находится ближе к базовым принципам православной веры. (Концептуальное) преимущество «левых», с христианской точки зрения, заключается в признании – в качестве основы для нашего понимания и наименования социально-политической реальности – антагонистической и несбалансированной природы этой реальности. Эту позицию можно согласовать с более широким православным пониманием (метафизического) характера нашего мира. С точки зрения богословия, «левые» не утверждают, что существует простой выход из «индивидуализированного» модуса существования. Это важно и как метафизическое утверждение, и как политическая программа – при правильном понимании это сохраняет (во крайней мере, потенциально) социально-политическую сферу в состоянии постоянной переосценки и изменения, с тем чтобы иметь дело с множеством (часто конфликтующих) интересов и выводов. Это помогает рассматривать социально-политическую сферу прежде всего с точки зрения ее организации и порождаемых ее структурой практических проблем, избегая ее обезличивания и таким образом предотвращая любым попыткам построить «совершенное» человеческое общество, своего рода «царство Божье» на земле, которое основывалось бы на неких абстрактных принципах (будь то старомодные «органические» общества или «либеральные демократии»). Как можно видеть из истории, подобные попытки обычно заканчиваются различными тоталитарными системами.

Другим преимуществом «левых» является то, что они стремятся преодолеть как национальные, так и всякие другие границы, отделяющие людей друг от друга. Таким образом утверждается достоинство человеческой жизни как универсальной ценности, стоящей

выше всех расовых, национальных, этнических, религиозных, гендерных и прочих категорий. В этом отношении «левая» идеология становится секуляризированной адаптацией христианского антропологического универсализма, в котором «нет иудей, ни едина, нет раба, ни свободного, нет мужчины и женщины» (Гал 3:28). Выдвигая требования экономической справедливости, всеобщего доступа к здравоохранению, социальной защищенности, образования для всех и т. д., левые следуют христианскому представлению, согласно которому высшей ценностью является сама человеческая личность, которая никогда не должна быть средством для достижения каких-либо целей (какими благородными бы они ни казались).

Можно также легко обнаружить те пункты, в которых между «левыми» и православием могут родиться недоразумения и конфликты. Проблема с радикальной версией «левых» состоит в том, что она легко может привести к исключению «классово иных». «Классовые враги» могут «демонизироваться» и даже истребляться – именно это случилось при сталинизме и, например, в первый период титоизма. В таких случаях, как я показывал выше, логика «левых» фактически превращается в логику «правых». Исключение «классового врага» становится лишь очередным идеологическим нарративом, маскирующим тот факт, что новый («коммунистический») правящий класс взял верх и продолжает преобладать над теми властными структурами, которые для легитимации собственного существования предались в (новом) нарративе. Секулярная эсхатология ортодоксального марксизма также представляет собой вызов, исключающий искать царство Божье на земле, и потому она не может по-настоящему быть согласована с православным политическим богословием или даже с традиционным «левым» подходом, как мы его сформулировали выше.

ЗА ПРЕДЕЛАМИ «ЛЕВОГО» И «ПРАВОВОГО»

В заключение можно уверенно сказать, что, с православной точки зрения, несмотря на множество различных политических моделей и идеологий, сформировавшихся на протяжении веков (некоторые из них даже именовались «христианскими») и тех,

которым еще предстоит возникнуть, важно соблюдать дистанцию между христианской космологией и антропологией, с одной стороны, и социально-политической реальностью, с другой. Мышление о различных социально-политических моделях в тех категориях, которые в отнoсу к подлинно православному политическому богословию, должно сопровождаться осознанием того, что никакая модель не может быть «идеальной» и что никакое государство или общество, за исключением (градуиcтo) царства Божьего, не способно до конца воплотить христианскую идею о «совершенном-человеческом обществе и подлинном человеческом существовании». Это напряжение должно сохраняться. Конечно, это не означает, что не следует стремиться к переменам в обществе, которые сделают его более гуманным.

Чтобы до конца понять характер этой напряженности, нам следует (пере)осмыслить напряженность, существующую между «миром сию» и царством Божиим, между тем, что «не наследует царства Божьего»¹¹, и тем, что обретет новое эсхатологическое существование. Этот «дуализм» имеет свои корни во внутреннем конфликте между бытием как свободой и бытием как необходимостью. Эсхатологическое существование понимается как свобода и любовь. Напротив, существование в пределах «мира сего» определяется множеством необходимостей и ограничивающих факторов: законы природы, биологические ограничения, социальные нормы, политическое давление и, в конечном итоге, смерть.

Это несовершенное существование требует законов и институтов, которые защищали бы членов определенной общественной группы перед другими субъектами социума. Отсюда закономерно выстeпает как интегральная часть социально-политических структур. Но здесь же одновременно кроется источник беззаконности данных структур и выстeпает в перспективе Божьего царства. Поэтому проблема не только в том, что некоторые общества недостаточно свободны (это факт), но и в том, что все общества в некотором смысле вынужденно деспотичны. Все они страдают от логики «мира сего» с его ограничениями, которые, не меняя конституциональной логики, всегда представляют индивидуумов с разной степенью взаимной враждебности и конфликтов, которые могут быть

¹¹ Ср. 1 Кор 6:8; Евр 6:19-21.

роферены не в политическом, а только в экзистенциальном измерении. Авторитеты и институты, даже самые демократические и благожелательные, принадлежат к этой сфере необходимости, которая не обладает потенциалом для участия в *актуме*. Но даже несовершенные и коррумпированные социально-политические организации отражают обобщенное намерение человеческого бытия. Проблема в том, что все они оказываются неспособными удовлетворить базовую потребность человека – существовать в общении, свободно и с любовью. По сути дела, политические структуры можно оправдать прагматическими аргументами (хотя это никогда не является самоочевидным или автоматически легитимным), однако они не имеют онтологического обоснования. Они представляют собой вседогматические конструкции, не имеющие какого-либо смысла или цели в *актуме*. По сути же многие из этих политических структур должны быть преодолены и устранены уже «здесь» и «сейчас», в рамках исторического процесса.

И здесь мы подходим к очевидному и более практическому вопросу, который нельзя не задать: какой должна быть специфически-христианская позиция по отношению к обществу и государству как таковым, если принять во внимание, что не существует веских богословских аргументов в пользу таких традиционных форм социального устройства, как «православная монархия» или модель «стифовизи»? Каким должен быть православный подход к современному (право-левому) политическому спектру?

Если начать с левых позиций, как они были представлены выше, можно констатировать, что политические структуры управляются множеством конфликтующих интересов и сил. Оправданным и осмысленным способом организации этих интересов могло бы быть обеспечение максимальных свобод и возможностей для членов общества – до того момента, пока свободы одних не начнут ограничивать свободы и возможности других. Это означает, что христиане, исходя из некоторых базовых предпосылок христианской антропологии, таких как свобода и достоинство каждого человека, в принципе могут поддерживать секулярное, плюралистическое и демократическое общество. И хотя в этом нет ничего специфически христианского, подобный образ общества может быть соотнесен с христианской верой в личную свободу и способность че-

ловко сказать «нет» определенным религиозным верованиям и институтам, в том числе и христианским.

Но есть и другая причина, почему секулярное общество, отказываясь отводить привилегированное место определенному религиозному учению или институту, благоприятно для христиан и церкви. Это связано с самим функционированием религиозных институтов (в том числе и структур церкви) как социальных и политических субъектов. Институциональная церковь, которая есть нечто иное, пусть и не совершенно отделенное от церкви «мистической» и «эсхатологической», страдает от той же болезни, которую мы встречаем в других социальных и политических институтах. Религиозные организации, занимающие более значительную позицию и снискавшие большее влияние в определенных обществах, имеют тенденцию имитировать в своей деятельности прочие политические институты, стремиться к большей власти в социально-политической сфере и иметь доступ к более значительным финансовым ресурсам. История показывает, до какой степени функционирование церкви как института может воспроизводить модель социальных и политических институтов, следуя схеме средневековых иерархически организованных обществ с их вертикально властью. В этом смысле диалог с современным обществом, вовнедряющим секулярные и демократические ценности, может быть весьма продуктивен для церкви. Секуляризация социальной и политической сфер может предотвратить секуляризацию церкви, ограничив возможность опасного сращения между церковью и государством. Церковь и другие религиозные сообщества должны обладать свободой для осуществления своей миссии, но за ними не должно стоять государство, поддерживая их цели (и получая взамен идеологическую поддержку со стороны церкви). Демократические институты и процедуры современного общества (пусть хотя бы в теории) могут помочь христианам пересмотреть церковные структуры с точки зрения христианской антропологии и эсхатологии. Они фактически могут напомнить христианам о том, что многие современные секулярные идеи и ценности имеют христианские корни, и что некоторые отличительные феномены современности, такие как политический плюрализм, призваны помочь институту церкви стать более общинным и в конечном счете более христианским.

Однако христианские мыслители должны быть осторожны и не повторить старых ошибок. Им следует воздерживаться от построения таких богословских нарративов, которые будут прославлять и оправдывать тот или иной социальный уклад как идеальный или «христианский» *per se*, каков бы удачным он ни казался в данных условиях. С христианской точки зрения, совершенное общество возможно только в эсхатологической реальности царства Божьего. Только там межличностные отношения и само существование каждого человека будут основываться на принципах свободы и любви. В таком «обществе» внешнее и праведительное осуществление власти станет невозможным и всужным.

Напряженность и даже разрыв между царством необходимости, господства и власти («сей мир»), с одной стороны, и царством Божиим, с другой, может помочь христианам и церкви в осмыслении политических институтов и идей как функциональных и иногда необходимых средств, которые, однако, не имеют какой-либо метафизической значимости. Осознание этого факта позволяет церкви и христианам играть конструктивную роль в современном обществе, всегда противостоять любым властным структурам и механизмам принуждения, а также всем тем «официальным идеологиям», которые требуют покорности и подчинения. Их критика и корректирующая роль в обществе могут основываться не только на постулате прав и свобод человека, но и на принципах христианской антропологии, признающей достоинство, свободу и любовь как метафизические категории, «наследующие царство Божье».

Перевод с английского Ольги Хизинской

Хелен Заредрагер

ГЕНДЕРИЗАЦИЯ ГРАНИЦ
И ГРАНИЦЫ ПРОТИВ ГЕНДЕРА:
ФЕМИНИЗМ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ
В «ПОСТМАЙДАННОЙ» УКРАИНЕ

АННОТАЦИЯ

В этой статье автор, основываясь на интервью с украинскими студентами и диалоге с украинскими и российскими учеными, делает попытку рассмотреть роль украинской женщины в современном украинском обществе через призму ведущейся в наши дни «гендерной войны». Несмотря на то, что мужчины и женщины примерно в равной степени принимали участие в движении Майдана, последовавшей за ним милитаризм, по-новому, обострил гендерную дихотомию. Идеология «формирования мужчины» (*man-making*) в теории служит полному разделению между военной и гражданской сферами, полем боя и домашним фронтом. В статье приводятся примеры преодоления этой дихотомии отдельными женщинами, бросающими вызов предполагаемым барьерам, разделяющим поле боя и домашний фронт.

В разгар военного конфликта с Россией Украина столкнулась с новой гендерной войной, которую ведут церкви и организации правого крыла. Она состоит в хорошо структурированной кампании по искажению концепции гендера, формированию отталкивающего образа «гендерной идеологии». Как Русская православная

церкови, так и Украинская православная церковь Киевского патриархата в своем политическом богословии оперирует на образ врага, который подпитывается раскольничьей идеологией победы и поражения, а то время как позиция Украинской греко-католической церкви демонстрирует большую амбивалентность. Тем не менее во всем этом Церквам применимо утверждение, что в период военных и идеологических конфликтов семья и нация представляются как патриархальные и священные институты, что ведет к патриархалистским, «пролайф» (*pro-life*) и гомофобным тенденциям.

В заключение автор делает попытку внести свою лепту в православное (и греческо-армянское) политическое богословие привнесения, которое выходит за рамки националистических, анти-западнических и имперских схем, предлагая несколько идей для построения феминистского политического богословия в контексте российско-украинского конфликта.

ВВЕДЕНИЕ

Приведем слова 22-летней студентки Нины из Львова, так описывавшей свой опыт Майдана:

«Там были люди из всех регионов Украины. Сплотность была огромной. Не было нации, на каком языке ты говорила. Каждый думал не о себе, а о других. Люди были готовы отдать свои жизни – там велико было чувство общности. Ее подруга Ульяна добавляет: «Майдан был местом вроде большой церкви под открытым небом. Мы могли слышать этот славянский вождь. Это был Святой Дух»¹.

Полгода спустя, после того как произошла аннексия Крыма и при содействии России началась сепаратистская война в Восточной Украине, студентки уже выказывают признаки усталости, разочарования, пытаются найти выход чувству собственной беспомощности². Они задаются вопросом, что можно сделать, и верят, что только молитва может их объединить. Они попросту надеются на лучшее. Пытаются бороться с чувством бессилия,

¹ Интервью проводилось со студенткой Украинского католического университета и Университета Никола Франко, Львов, с 26 по 28 марта 2014 года.

² Интервью проводилось со студенткой Украинского католического университета и Университета Никола Франко, Львов, 7 ноября 2014 года.

выполняя волонтерскую работу: собирают гуманитарную помощь и деньги для армии, навещают раненых солдат в госпиталях, помогают беженцам и посещают молитвенные собрания в церквях, прося о мире и процветании для своего народа.

Эта необъявленная, но более чем реальная война на востоке страны полностью изменила жизнь украинцев. Многие семьи боится за своих близких – мужей, отцов, сыновей, несущих службу в зоне АТО (антитеррористической операции). Многие семьи уже оплакивают своих родных – гражданских, убитых от разрывавшихся снарядов, или солдат, павших на поле боя. Рождественский разделит новые физические границы и ментальные стены непонимания между пророссийской и проукраинской идеологиями. Другая решают сводить свое общение к минимуму или полностью заморозить отношения до лучших времен. Украинцы столкнулись с ситуацией, о которой обычно угадывают, говоря о войне: бомбы и снаряды чаще убивают дружбу и отношения, нежели уносят жизни. Русские друзья говорят мне, что этот сопутствующий (или главный?) ущерб от войны заключается в разрушении дружеских, семейных, коллегальных связей.

В этой статье мне хотелось бы задуматься над следующими вопросами:

1. Что такое «поствойдная» ситуация и какую роль в ней играют украинские женщины? Какова их творческая и критическая реакция на эту ситуацию?

2. С точки зрения политического богословия церкви, какие дорожные карты будущего, какие нарративы спасения они предлагают людям?

3. Почему именно в разгар войны церковь вновь начинают свои «гендерные войны»?

4. Как могут женщины создавать миротворческое богословие, ведущее к ослаблению напряженности, в контексте сегодняшней войны? Какими свойствами может обладать такой контекстуальной нарратив спасения, обогащенный женским опытом?

В конце и предвку несколько «расутольных камешей» феминистского политического богословия в контексте российско-украинского конфликта. Моя позиция – позиция заинтересованного наблюдателя. Я лишь в некоторой степени имею право быть

транслятором беспокойства и надежды украинских женщин. Но я могу опровергать свои собственные надежды. Методом может быть только диалог, только диалог. Поэтому я благодарна за ответы и комментарии своих коллег и друзей как из Украины, так и из России, обогатившие содержание этой статьи².

1. УКРАИНСКИЕ ЖЕНЩИНЫ В СИТУАЦИИ ПОСЛЕ МАЙДАНА

1.1. Активность женщин в военное время

Участие в событиях Евромайдана повысило гражданское и политическое самосознание женщин, их активность. Мужчины и женщины участвовали в движении Майдана практически в равных долях: женщины составляли от 41 до 47 процентов от числа митингующих. Их роли были самыми разными³.

Они занимались традиционными поддерживающими делами, такими как приготовление еды и одежды ее протестующим, сиротничали подаренную одежду, продукты и лекарства, убирали

² Я благодарна Елене Телюк из Украинского католического университета во Львове, Марине Шашовой из Российской христианской гуманитарной академии в Санкт-Петербурге и Елене Волковой, бывшему профессору МГУ, ныне работающей в Сахаровском центре в Москве, за их безличные комментарии к тексту.

³ Olga Onuch, "EuroMaidan Protest Participant Survey: Ukrainian Protest Project," <http://ukrainianprotestproject.com>, просмотрено 6 ноября 2013. [Мониторинг участников украинского протеста проводился с 26 ноября 2013 по 10 января 2014 гг. Это единственный многодневный мониторинг людей участников Евромайдана]. Olga Onuch, "Mapping Mass Mobilizations: Understanding Revolutionary Moments in Ukraine and Argentina," (London: Palgrave Macmillan 2014); Olga Onuch and Tamara Martonosi, "Mothers and Daughters of the Maidan: Gender, Repertoires of Violence & The Division of Labour in Ukrainian Protests," in: *Social, Health, and Communication Studies Journal* 1 (2014) 1, 105-126; Sarah Phillips, "The Women's Squad in Ukraine's Protests: Feminism, Nationalism and Militarism on Maidan," in: *American Ethnology*, 41 (2014) 3, 414-426, p. 415; Olena Kivomysluk, "Gender and Nationalism on the Maidan," in: David B. Margolis and Frederick V. Mills (eds.), *Ukraine's Euromaidan: Analysis of a Civil Revolution* (New York: Columbia University Press 2013), 125-146; Olena Petrenko, "Women and Men of the EuroMaidan: Re-vitalizations of the Heroic National Narrative," доклад прочитан на Давидовском семинаре в 2014 г. <http://www.davidsonseminar.com/?of=olena.petrenko/c/ov>, просмотрено 6 ноября 2013; Helene Zorgehager, "Women's Bonding in a Spiritual Revolution: The Maidan and Post-Maidan Experience," in: E. Adamik, M. Chrusztowska, M. Grypczak, J. Melonowska, S. Sobkowicz (eds.), *Friendship with the Other Religion - Relations - Attitudes*, *Quaestio European Studies - Monograph Series* Vol. 21, Poznan 2010, 165-182.

помощница, координировали размещение людей, выполняли административную работу, писали репортажи для прессы. Женщины также выполняли функции, ставшие их в более опасные ситуации, – полковых врачей и медсестер, журналистов и фотографов, адвокатов арестованных митингующих. Когда протесты стали более ожесточенными, женщины были отстранены от баррикад. Баррикады стали рассматриваться как высоко-сакральные места (и места величайшей жертвы – принижения собственной жизни), тщательно охраняемые от женщин. Нарратив Майдана стал маскулинным. Мужчины стали прославлять как новых героев. Усиление патриотического дискурса и эскалация протестных стратегий укрепляла патриархальные формы поведения по отношению к женщинам. (Нео)традиционные гендерные предписания отводили им роль «матерей нации» и «воспитательниц мужского протеста». Это спровоцировало оживленные дискуссии в женской среде на тему соотношения между феминистской и национально-патриотической повестками⁵.

Преданность делу борьбы народа за свою независимость глубоко укоренена в истории украинского женского движения. В регионах Центральной и Восточной Европы эмансипация женщин происходила рука об руку с формированием национальных государств и борьбой с империалистическими силами. Пусть не без проблем и двусмысленностей, но интересы женщин и интересы наций – обе группы были жертвами тоталитарной государственности – имели множество точек соприкосновения⁶. Украинские женщины значительно расширили сферу социального и политического влияния, начали участвовать в националистических формированиях (ОУН, УПА), бороздивших с 1920-х по 1950-е годы за осуществле-

⁵ Анализ точек пересечения дискурсов феминизма, национализма, постколониализма и (де)гомогенности, со специальными ссылками на проблемы «правильно» акцентировала Maria Marelhoff & Olga Palkovaya, "Ukrainian Feminism at the Crossroads of National, Postcolonial, and (Post)Soviet Theorizing the Maidan Events 2014-2015", paper at the International Conference "The Europe of Women", Radboud University Nijmegen, the Netherlands, 27 November 2015 (<http://krutyka.com/en/community/blogs/ukrainian-feminism-crosscolonial-national-postcolonial-and-postsoviet-theorizingmaidan>), просмотрено 31 августа 2016.

⁶ Tatiana Zarembo, "Feminist (De)Constructions of Nationalism in the Post-Soviet Space," in Marian J. Kahlbach, *Mapping Difference: The Many Faces of Women in Contemporary Ukraine* (New York/Oxford: Berghahn Books 2011), 175-192.

ные идеалы независимого украинского государства⁷. Историческое наследие привело к формированию в 1990-х годах концепции «национального, или патристического, феминизма», которая используется большинством исследователей феминизма в Украине⁸. Эти ученые, сами будучи феминистками, стремятся к критическому участию в деле становления нации, ставя под вопрос процессы формирования коллективной памяти и национальной идентичности⁹. Они выступают в конфронтацию с теми феминистками, которые исходят из транснационального нарратива, вдохновленного Джудит Батлер, постколониальными теориями и частично выследованного на советского прототипа. Они критикуют своих западно-украинских коллег за уязкий «отноцентризм» и уклон в национализм и милитаризм¹⁰. На Майдаве эти расхождения проявились в дискуссиях о стратегиях феминистского активизма.

Некоторые из женщин, несмотря на предписание держать их подальше от баррикад, продолжали участвовать в потасовках, готовили для протестующих коктейли Молотова или собственноручно их бросали. Были сформированы три чисто женские бригады самообороны, названные «жіночі сотні». За короткое время эти «женские сотни» объединили большое число женщин. Но их программы включали в себя довольно противоречивые стратегии и цели, на что указывали феминистские исследователи Мюертик и Плахот-

⁷ Olga Petrenko, "Mafellose Heiligung des Terrors. Die Organisation der Ukrainischen Nationalisten im Spannungsfeld zwischen Vereinerlichung und Diffamierung," in Christiane Hinkel and Sylvia Schramm (eds.), *Terrorismus und Gesellschaft. Politische Gewalt in Europa seit dem 19. Jahrhundert* (Frankfurt am Main: Campus Verlag 2012), 191-208.

⁸ Zhenyenko, "Feminist (De)Constructions of Nationalism."

⁹ Например, феминистский историк Оксана Кись работает над этнографическим дискурсом, развивающимся с начала 1990-х годов на поле «украинствина». Она деконструирует фундаментальные элементы украинской культуры, фокусирующиеся на семье, родственных связях, обрядах, традициях, вводя «этнографический» дискурс. Оксана Кись, "Biography as Political Geography: Patriotism in Ukrainian Women's Life Stories," in Kubiśiak (ed.), *Mapping Difference: The Many Faces of Women in Contemporary Ukraine* (New York/Oxford: Bergahn Books 2011), 89-108; Оксана Кись, "Feminism in Contemporary Ukraine: From 'Abeyance' to Last Hope," 2015 (https://www.academia.edu/4898934/Feminism_in_Contemporary_Ukraine_From_Abeyance_to_Last_Hope, просмотрено 1 ноября 2015).

¹⁰ Так называемый харьковский типологический образовательный курсу Прима Жеробановой, Myerchuk and Plakhotnik, "Ukrainian Feminism at the Crossroads" (2015), предостерегает оту традицию.

ших¹¹. С одной стороны, феминистские активистки на Майдане критиковали мужскую агрессивность, с другой – требовали полного доступа к зарезервированным для мужчин боевым позициям, особенно баррикадам, и призывали женщин полноценными воинами. Мисэрчук и Плакотник обеспокоены тем, что женский активизм на Майдане все более попадает под влияние крайне правой националистической повести и утрачивает свой критический потенциал.

После Майдана многие молодые женщины продолжают играть активную роль в волонтерских движениях, которые являются достаточно новым явлением для украинского общества. Они стали участвовать в деятельности НКО – инициативных «сингу», нацеленных на социальные и политические реформы, в критических арт-протестах, университетских инициативах, развивающих обмен между Восточной и Западной Украиной, а также в многочисленных акциях по обеспечению армии продовольствием, одеждой, бронезилетами и медикаментами. В то время как мужчины по-прежнему господствуют в традиционной для себя политической сфере¹², женщины проявляют политическую активность посредством новых гражданских и локальных сетей, в роли руководителей НКО и инициаторов волонтерских движений.

В общественном мнении наблюдается интересный сдвиг акцентов. Согласно рейтингам общественного доверия, проведенным в мае 2016 года Центром Радушково¹³, украинцы более всего доверяют волонтерским организациям (около 63,7% респондентов) и Вооруженным Силам Украины (61,8%). Более низкий уровень доверия получили церкви, которые до марта 2015 были заслуживающими наибольшего доверия институтами (66,2%)¹⁴, а теперь занимают третье место, вызывая доверие только у 60,5% населения.

¹¹ Mисэрчук & Плакотник, "Ukrainian Feminism in the Crossroads."

¹² В постмайданном правительстве, во главе которого стоял премьер-министр Арсений Яценюк, были только одна женщина – министр финансов Наталья Яресько, а кабинетом нового премьера Владимира Гройсмана, вступившего в должность в апреле 2016 года, три женщины-министра (министр европейской и евроинтеграционной интеграции, министр здравоохранения и министр науки и образования).

¹² http://www.ukrinfact.com/subric-society_and_culture/201504-poll-ukrainians-most-trusted-to-army-and-church.html, 26 мая 2016.

¹³ Опрос сделан Центром Радушково в мае 2016 года (http://www.gallup.com.ua/eng/poll.php?poll_id=1090, 20 мая 2016).

Таблица 1.

Рейтинг доверия в обществе,
проведенный Центром Разумкова в мае 2016 г.

Волонтерские организации	63,7%
Вооруженные Силы	61,8%
Церкви	60,5%
Добровольческие батальоны	58,5%
Национальные Гвардии Украины	57,3%
Новая национальная полиция	43,9%
НКО	46,8%
Президент Украины	24,3%
Правительство	15,8%
Парламент	14,6%
Национальный банк	11,2%
Суды	10,5%
Прокуратура	9%

Сфера традиционной политики, преимущественно мужская и обладающая дурной репутацией из-за своей коррумпированности, получила самый низкий рейтинг доверия. Волонтерские организации, в которых очень высок процесс участия женщин, и церкви, традиционные оплоты мужской власти, конкурируют за первые позиции.

1.2. Гендеризация фронта

Процесс милитаризации, начавшийся на Майдане, ускорился после аннексии Крыма и развязывания войны на Донбассе. Милитаризм обостряет гендерную дихотомию. Общественная жизнь начинает разделяться на категории военного фронта и фронта домашнего, что являет собой расчленение реальности по гендерному признаку. В интересах войны начинает внедряться политика маскулинности и феминистичности¹⁵. Идеология «формирования мужчине-

¹⁵ Cynthia Enloe, *Masculinity: The International Politics of Militarizing Women's Lives* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2000); Judith S. Goldberg, *Men and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa* (Cambridge: Cambridge University Press 2001).

в теории складывает повсюду разделенно миром по одну и другую сторону фронта¹⁶. Символом домашнего фронта является мать. Существует водораздел между войной военных действий и домашним фронтом, который заключается в политике строжайшего контроля над коммуникацией и обменом информацией, якобы «для добра матерей»¹⁷. В России, как отмечает Елена Волкова¹⁸, этот информационный запрет абсолютен. Матери ничего не знают и получают ложные сведения о судьбах своих сыновей. Они носят пустые гробы, потому что им не возвращают тела их сыновей, убитых на «несуществующей войне».

Эксперт Ситтия Зило показывает, что в действительности военная машина не отделена от материнства, связи и родственные связи, а, напротив, в высшей степени от них зависит¹⁹. Материнская жертва – та плодородная почва, из которой армия черпает свой живой ресурс. Пока мужчины воюют, женщины скорбят – или молится, как каждую субботу во Львове это делают солдатские матери во время особого молебна.

Тесная спаянность патриархальности и милитаризма также отчетливо проявляется в политике, направленной на поощрение рождения детей и материнства, политике *foolish*. «Милитаризация материнства часто начинается с централизации дома как призывного пункта», – пишет Зило²⁰. Воспитываемые режимы склонны видеть в матерях средство для рождения новых членов общества и будущих солдат. Идеологический контекст улавливается в словах, приписываемых Бенито Муссолини: «Что война для мужчины, то материнство для женщины»²¹. Война вооруженная и война демографическая имеют тенденцию вступать в союз. Это также можно наблюдать по ситуации в Украине.

¹⁶ Karen L. Gardiner and Angie Reed Garner, "Relationships of War: Mothers, Soldiers, Knowledge," in: Robin M. Chantler, Linda K. Follet, Liban Wang (eds.), *Women, War, and Violence: Personal Perspectives and Global Activism* (London: Palgrave MacMillan, 2019).

¹⁷ См. Gardiner and Reed, "Relationships of War"; Niru Yonah-Davies, *Gender and Nation* (London: Sage Publications 1997).

¹⁸ Elena Volkova, "Every Son's Mother: Human Rights Mariology," paper presented at the conference of the European Society of Women in Theological Research (ESWTR), Orthodox Academy of Crete, 17-21 August, 2015.

¹⁹ *Ibid.*, *ibidem*, p. 214-260.

²⁰ *Ibid.*, p. 248.

²¹ Источник неизвестен.

Но империческая реальность демаркационной линии, прорезанной между двумя фронтами, всегда имела более сложный характер. В Украине есть женщины, участвующие в боевых действиях как солдаты, офицеры связи, врачи, медсестры, инкассеры, а также проститутки²².

Особым является случай Надежды Савченко, 34-летней женщиной-капитана Вооруженных Сил Украины и военного летчика. Присоединившись к батальону «Айдар», она в качестве добровольца принимала участие в боевых действиях в зоне АТО на Донбассе. Попав в плен к пророссийским военным, она была переправлена в Россию²³. Еще находясь в плену, Савченко в ноябре 2014 года была избрана депутатом Верховной Рады Украины. Она стала живым символом борьбы Украины за независимость. Президент Порошенко удостоил ее звания «героя Украины» – высшей награды этой страны²⁴. В своей похвальной речи он сказал: «Надежда – символ несокрушимости украинского духа и героизма, символ того, как надо защищать и любить Украину: символом нашей победы»²⁵. Патриарх Филарет наградил ее церковным орденом св. Георгия Победоносца за проявленное мужество в борьбе со «злом» – путинской Россией.

В награде ее представляют нечто средним между Христом, Богородицей и «Pussy Riot». Она писала письма из тюрьмы, была поддержана известным французским философом Бернардом-Анри Леви²⁶, ее фотографии за решеткой и во время 83-дневной сухой голодовки стали своего рода иконами.

Украина нашла в Савченко «Берегину на войне». Беретиня – в восточно-славянской мифологии женский дух, в XIX веке транс-

²² Согласно статистическим данным за 2009 г., в мирное время женщины составили около 15% личного состава Вооруженных Сил Украины; 7% из них были офицерами, см. http://ru.wikipedia.org/wiki/Women_in_the_military_of_Ukraine, просмотрено 6 ноября 2015.

²³ Савченко была освобождена 17 мая 2015 года в результате обмена заключенными между Украиной и Россией.

²⁴ "Yuriiyenko Awards Savchenko Highest National Honor," 2 марта 2015 (<http://www.rferl.org/content/savchenko-awarded-highest-national-honor/25878076.html>), просмотрено 1 ноября 2015.

²⁵ http://ru.wikipedia.org/wiki/List_of_heroes_of_Ukraine, просмотрено 1 ноября 2015.

²⁶ "Nadia Savchenko's Letters From Prison," часть 2, 12 мая 2015 (http://www.huffingtonpost.com/bernard-henri-levy/nadia-savchenko-letters_b_7264172.html), просмотрено 1 ноября 2015.

формированной в образ матери-защитницы отечества²⁷. Молодая, худощавая, с большими глазами, она воплощает собой человеческое лицо Украинских Вооруженных Сил и порождает симпатии мировой общественности к неравной борьбе украинцев²⁸.

Как будет показано в последующих примерах, женщины и другими способами ломают барьер между домашним фронтом и полем боя. Участвуя в волонтерских движениях по сбору продовольствия, вещей, техники и лекарств для украинской армии, они зачастую берут на себя транспортировку гуманитарной помощи через линию фронта. Солдатские матери выходят на улицы и требуют от России прекращения этой войны. Журналистки и женщины-фотографы пересекают демаркационную линию и нарушают информационную тишину, делая репортажи о неоднозначных, страшных и не особо героических реалиях войны (например, об изнасилованных женщинах, проживающих в зоне боевых действий, о росте бытового насилия со стороны военнослужащих на побывке).

И наконец, женщины предпринимают отчаянные попытки диалога с теми, кто находится по другую сторону линии фронта²⁹. В августе 2014 года популярная певица Гуслана, смело выступавшая модератором на сцене Майдана, предприняла поездку на Донбасс. В декабре 2014 года журналистка, адвокат и политик Татьяна Монтан

²⁷ Oksana Ky, "Beauty Will Save The World? Feminine Strategies in Ukrainian Politics and the Case of Yulia Tymoshenko," *arxiv.org/abs/1506.07162*, 7 (2007) 2 (<http://www.jointlab.yorku.ca/index.php/doi/article/view/7970/7160>, 6 ноября 2015). Если след за Юлией провести более глубокой феминистской линией, случай Савченко окажется наглядной демонстрацией того, что военные руководители и политические лидеры стараются создать разрыв между общественной женщиной, являющейся оппозицией и политическим деятелем (женщина-военная, вдов, матерей, престарелых, медсестер, изнасилованных женщин), чтобы избежать из этих групп чувствовал себя собой и отделенной от остальных, а не объединялась с другими в союз. См. Kates, *Mothers*, xlii.

²⁸ Например, "Бог наш послал НАДЮШУ", 11 июля 2014, автор – Юрий Пархалик (<http://www.faktykibuyak.com/ua/ira-nyashy-bog-in-ukrainy/>). Этот пост в фейсбуке не сгинул на историческое полезна «Для украинской женщины – “Як мати» и «Якщо воєну переможе»», Оля Мати – та, которая рондаєт, и Жана – та, которая чоловіка дієть чоловіком. А Надюша Савченко – це і Златковича Христиниленко, которая не хотіть встать проти тєх, что Украина розривает и кровю проривает проривает! Это как бы над Великой Матерью пострадала. Да и фотографии Надюши и матиєх лєтчикєх – як матиєх...» – Бог наш послал НАДЮШУ!

²⁹ International Centre for Policy Studies (ICPS), *Mapping of dialogue initiatives to resolve the conflict in Ukraine*, January 2015.

поставила территории, находившиеся под контролем ДНР и ЛНР, чтобы встретиться с лидером сепаратистов²⁶. Инициативы этих женщины характеризуются готовностью к встрече лицом к лицу с противником, а также своего рода осознанной «наивностью». Они надеются, что другая сторона сможет им рассказать что-то, чего они не знали. Возможно, реальность отличается от того, что люди с обеих сторон внушает пропаганда. Бросая вызов дихотомии домашнего и боевого фронтов, слушая реальных людей и разговаривая с ними – гражданскими и военными, – эти женщины по крайней мере расшатывают мифы о войне²⁷.

2. Роль церквей и их нарратив о спасении

2.1. Спасение и нация

Какие дорожные карты будущего, какие образы надежды церкви предлагают верующим? Какого рода политическое богословие представляют? С одной стороны, я рассмотрю Русскую православную церковь, предстоятель которой патриарх Кирилл (Гундяев) также является духовным лидером части украинских православных верующих, а с другой – две крупнейшие украинские церкви: Украинскую православную церковь Киевского патриархата и Украинскую греко-католическую церковь.

В Украине нет одной явно преобладающей церкви большинства: конфессиональный ландшафт весьма плюралистичен. Важно отметить, что не существует достоверной статистики, касающейся конфессиональной принадлежности украинцев. Официальная статистика дает только общие сведения о количестве прихожан, религиозных организаций и клира в различных деноминациях, но не о численности верующих²⁸. Тем не менее общенациональные опросы Киевского Центра Разумкова регулярно публикуют данные, касающиеся религиозной самодентификации жителей Украины.

²⁶ KPS Report, *Mapping of dialogue initiatives*, 156.

²⁷ Debra White-Staley, "Cultural Perceptions of Gender in War Films," in: Karen A. Ritzenhoff and Jakob Kautsk (eds.), *Men and Gender in War Films* (London: Palgrave Macmillan 2014), 155.

²⁸ Статистические данные на 1 апреля 2016 г. опубликованы в <http://rim.org.ua/ua/index/tematyka/statistika/ukr2016/6805/> (просмотрено 11 августа 2016).

Одна из заметных тенденций этих опросов заключается в том, что с начала 2014 года число верующих, относящих себя к Украинской православной церкви Киевского патриархата, превосходит число верующих, находящихся в юрисдикции Московского патриархата. В ответ на военные действия около 60 приходов добровольно перешли из УПЦ МП под юрисдикцию Киевского патриархата.

Таблица 2

Религиозная самоидентификация населения Украины.
Плюралистический конфессиональный ландшафт Украины

Украинская православная церковь Московского патриархата	15 %
Украинская православная церковь Киевского патриархата	25 %
Украинская автономная православная церковь	1,8%
-просто православный-	21,2%
-я не знаю, какого я патриархата-	2 %
Украинская греко-католическая церковь	6,5%
Греко-католическая церковь	1,0%
Протестантские церкви: баптисты, пятидесятники, евангельские христиане, лютеране, реформаты (венгерские и украинские), харизматик, адвентисты седьмого дня, методисты...	1,9%
-просто христианин-	7,1%
Ислам (армяне, татары)	1,1%
Иудаизм	0,2%

(Источники: Центр Разумова, Киев, общенациональный опрос в марте 2016 г.)¹²

Для анализа политического богословия церквей я воспользовалась текстами последних пасхальных обращений предстателей этих церквей (апрель 2015 г.). Эти послания имеют большой общественный резонанс. Они читаются вслух после пасхальной литургии и широко цитируются в СМИ.

Патриарх Кирилл, предстатель РПЦ, называет воскресение Христа даром надежды. Христос для него – «Подлинное слово

¹² Реформаты исследованы опубликованы в статье *Релігій, церква, суспільство і держава: два роки після війни* (Религия, церковь, общество и государство: два года после Войны) на странице Центра Разумова (www.centrazumov.org.ua).

нашего спасения»²⁴. Военная метафора идеологизует это размышление о «духовном героизме» как пути следования за Христом. Этот героизм состоит в деятельной любви и готовности пожертвовать собой в служении ближнему. В первую очередь, в служении отдельного человека страдающим, больным, «одиноким, отверженным, но далее патриарх риторически распространяет это требование на «весь народ», переводя свою речь в патристическое русло. Духовный героизм он рисует как «устремление... сердца миллионов людей, готовых защищать свою Родину». В духовном подвиге «народ обретает огромную духовную силу, побороть которую оказываются неспособными никакие бедствия и враги». О том, кто эти «враги», патриарх умалчивает – по сути, врагом может стать всякий, свой или чужой, если он воспрянет на отечество»²⁵.

Образ надежды – это славное воскресение русского народа и нация, достоверно засвидетельствованное не только воскресением Христа, но и «победой в Великой Отечественной войне». Трудно определить, какое из событий было более значимым. Страдающая нация возстанет в вечной славе. Патриарх Кирилл говорит здесь о воскресении Святой Руси, используя современный термин «русский мир».

«Русский мир» – схематичная, но несомненно гениальная радоры идеология, настаивающая, что такое Россия (или, по крайней мере, чем она притязает быть). В качестве политической концепции она туманна и сомнительна. Это сакрализованная копия на русскую национальную идентичность. Она утверждает, что у России есть миссия – распространить свое влияние и свой авторитет до тех пор, пока она не добьется господства над всем Евразийским континентом мощью своей крепкой и централизованной государственности, в неразрывном единстве с Русской православной церковью. Если следовать логике «столкновения цивилизаций», русская христианская цивилизация противопоставит западному либерализму, который приравнивается к варварству»²⁶.

²⁴ Письмленное обращение патриарха Кирилла от 1 апреля 2013 г., URL: <https://topright.ru/sk/2013/04/11/vesni17689/>, просмотрено 1 ноября 2013.

²⁵ В своем комментарии к этой статье Елена Волкова называет эти слова «достоинством подробной проработки».

²⁶ Paul Cooney, "Putin's Holy War And The Disintegration Of The 'Russian World'", 4 июля 2013, URL: <http://www.inhox.com/sites/paulcooney/2013/06/04/putins>

Пасхальное обращение патриарха Кирилла также было обращено к украинской пастве, к верным Украинской православной церкви Московского патриархата. В нем звучит призыв к объединению их всех, а также, желательна, всех вообще православных верующих Украины в воображаемой общности русского мира. Украина не должна существовать как отдельное государство. Политическое богословие патриарха, построено вокруг Христа-Воина, зиждется на логике победы и поражения²⁷.

Какие послания адресуют своим верующим иерархи украинских церквей? Патриарх Украинской православной церкви Киевского патриархата (одной из неканонических православных церквей Украины) Филарет (Денисюк)²⁸ по тону и националистическому мировоззрению ничем не уступает своему московскому коллеге. Он говорит: «Мы твердо верим, что в скором времени Господь пошлет нам победу над агрессором, потому что с нами правда, а где правда, там Бог и победа». Его образ надежды – скорая победа над врагом. Нет сомнений в том, что Бог на стороне Украины. В одном из интервью патриарх Филарет объявил, что «Бог на стороне правды, а поскольку Путин и Кремль творит несправое дело, Бог их сокрушит»²⁹. Его патриотическое богословие явно окрашено в черно-белые тона, он противопоставляет это на противопоставлении добра и зла, правды и лжи, победы и поражения. Есть ли еще место для будущих отношений с врагом? Патриарх Украинской греко-католической церкви Святослав (Шевчук)³⁰ провозглашает: «Праздник Пасхи в разгар войны, мы можем сегодня

fully won and the disintegration of the eastern world. / Appeal by Metropolitan Hilarion on the celebration of the 1,825th anniversary of the Baptism of Rus', New York, 19 June 2013. http://www.pravoslavie.com/news/eng2013/20130619_combappell1825.html. Просмотрено 1 ноября 2015.

²⁷ Прекрасный анализ новой государственной религии в России предлагает Андрей Досвидный, "The Orthodox and the 'Religion des Nègres' in Russia", in: *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 56 (2013) 8, 14-16.

²⁸ "Church Leaders' Easter Messages to Ukrainians," 8 April 2015 (http://riaa.org.ua/en/index/all_news/culture/religion_holidays/20151/, просмотрено 1 ноября 2015).

²⁹ Интервью газете *Days* от 1 апреля 2014 (<http://www.day.kiev.ua/en/article/analysis/churchinvolvement>, просмотрено 1 ноября 2015).

³⁰ Официальный церковный титул: верховный архиепископ Украинской греко-католической церкви. Греко-католики в объединенной речи называют его своим патриархом. В своей епархиальной УКЦ архиепископ на титул патриархата в соответствии с традицией Восточных церквей, по имени Святительный Отец отдалается день на это благочестиво. *Antoine Arjakovsky, Conversations with Lubov*

в нашей победе увидеть воскресшего Христа»⁴¹. Здесь мы снова слышим историю жертв, героизма и побед – правда, в первую очередь духовных. Когда речь заходит о позиции по отношению к врагу, к «тем, кто дал себя соблазнить нечестивой имперской идеологией лжи и насилия», – внешнему агрессору, но также и пророссийским повстанцам на Донбассе, – патриарх Святослав старается быть менее однозначным. Истина Христова не сводится к «правде» украинской позиции. Иерарх утверждает, что истина Христова выходит на передний план, когда люди говорят и показывают правду о том, что происходит в Украине. Этот нюанс очень важен. Он оставляет открытой возможность, что правда может оказаться неудобной. Такие люди, по словам патриарха, могут стать подлинными апостолами Евангелия мира и любви. Он настаивает на том, что нам следует разоблачить пропаганду, смущающую умы многих европейцев. Нам не следует рассматривать этот конфликт как гражданскую войну или как войну двух национализмов: это конфликт между авторитарной государственной системой и государственностью, основанной на свободе и гражданской ответственности.

2.2. Культ Небесной сотни

Вошедший культ Небесной сотни символизирует для политического богословия украинских церквей. Этим славным титулом было награждено более ста человек (в том числе три женщины), убитых снайперами во время кровавой атаки 19–20 февраля 2014 года. Это был жестокий конец «революции достоинства».

В первую годовщину этой массовой бойни патриарх Святослав сказал: «Кто-то будет вспоминать жертв Майдана, кто-то будет говорить о расстреле Майдана. А мы, христиане, понимаем здесь нечто более глубокое. Мы говорим о пасхальной жертве Небесной сотни»⁴². Их добровольная жертва – начало новой жизни для нации. Их – святая кровь... окропила волю Украины».

Catholic Mirror: Towards a Post-Confessional Christianity (Lviv: Ukrainian Catholic University Press 2007), 139–132.

⁴¹ "Church Leaders' Easter Message to Ukrainians," 8 апреля 2015 г. (http://tvm.org.ua/en/index/all_news/culture/religious_holidays/2015/), просмотрено 1 ноября 2015 г.

⁴² http://tvm.org.ua/en/index/all_news/culture/religious_celebrations/52400/, просмотрено 4 ноября 2015 г.

В поисках объединяющего и вдохновляющего нацию нарратива патриарх Святослав не впадает в узкий национализм. Национальное единство Украины должно быть инклюзивным, по примеру единства Небесной сотни, в которой были также «сыны Беларуси и Армении». Тем не менее в результате происходит сакрализация событий и жертв. В Небесной сотне видит небесных покровителей и незримых защитников Украины. В память о ней строится часовня. Им посвящаются целые иконостасы (художник Роман Бончук, Ивано-Франковск)⁴⁹. А на государственном уровне Украина учредила Орден Героев Небесной сотни.

Я кому поставит под вопрос этот растущий культ Небесной сотни. Введение этих людей в статус пасхальных жертв делает их индивидуальные истории, мотивы и мечты невидимыми и незаметными, редуцирует их к одной-единственной истории. Разве прославление их мужества автоматически означает, что я буду согласна с каждым из них? Сакрализация исключает возможность критики того нарратива, который стоит за этим культом. Разве Евангелие требует от человека, чтобы он любил свою родину превыше всего? Разве пасхальственная смерть воюющих людей дает нам силы жить, или же она иногда (и часто) – всего лишь бессмысленная трагедия, повод взывать к Богу в отчаянии?

3. ПАТРИОТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И ВОЙНА С ГЕНДЕРОМ

3.1. Военные действия и война с гендером

В разгар войны с Россией в Украине с новой силой началась война против гендера⁵⁰, которой руководят церкви и организации правого крыла. Как можно объяснить эту синхронность?

⁴⁹ <http://album.org.ua/colossal-notra-bonchuk-ivano-frankivsk/>, просмотрено 6 ноября 2015 г.

⁵⁰ Об этом термине и феномене см. Heinrich Heine Stiftung, *Anti-Gender Movement on the Rise? Mitigation for Gender Equality in Central and Eastern Europe*. Berlin: Publication Series on Democracy, Volume 38, 2013; Rebeka Aiki, *Anti-Gender Bewegung: Ein Beitrag zur Bewertung des Phänomens* и Rita Perini-Filipi, *Das wahre Gesicht des Antigenдер-Kulturkampfes – oder das Erscheinen einer neuen Art von politischem und religiösem Fundamentalismus?* (Древний был прочтен на конференции ESWTR, Промислова Академия Крита, 17-21 августа, 2015).

Антигендерное движение в Украине уже имеет свою историю. Для иллюстрации хотелось бы напомнить о двух событиях. В апреле 2012 года в Наблюдателя публичные выступления членов группы Догмата – радикальной секты, называвшей себя «Украинской православной греко-католической церковью»⁴². Группа примерно из 30 человек собралась перед муралом Львова с транспарантами, плакатами и лозунгами против гомосексуализма, абортов и констатации кистичии. На импровизированной сцене происходил арт-перформанс: в гробу сидел папач, одетый во все черное, в черном капюшоне и с косой в руках. На его груди висела доска с одним-единственным словом, написанным крупными алыми буквами: GENDER. Это была прекрасная визуальная иллюстрация того, что идеология гендера – это «культура смерти». Хотя группа Догмата имеет очень мало приверженцев в украинском обществе, своей антигендерной кампанией она играет на чувствах и страхе большого числа украинцев.

Позже, 27 ноября 2012 года, в Украинском католическом университете прошел семинар под названием «Гендерная теория», который был организован «Институтом брака и семьи»⁴³. Главным приглашенным докладчиком был итальянский профессор Мария Луиза Ди Пьетро (евдокринолог и специалист по биологии), которая в своем выступлении предостерегала перед опасностями идеологии гендера. Комментируя ее выступление, ректор Высшего духовного института Украинской греко-католической церкви епископ Ярослав Прымо говорил:

До недавнего времени термин «гендер» оставался совершенно неизвестным широкой общественности не только в Украине, но и во всем мире. Но вдруг он стал одним из ведущих направлений в некоторых идеологиях. Цель гендерной идеологии – создать новый тип человека, либерального свободой выбирать и решать почитать свои сексуальные идентичности вне зависимости от биологического пола. Это, что такое гендерная идеология с точки зрения христианской мор-

⁴² По имени лидера секты, гражданина Чехии Антонина Догмата. Секта собралась в своих рядах фундаменталистские настроенные католические клирики и монахи, их деятельность характеризуются агрессией и антигосударственным настроением. Есть упоминения в связи с Москвой. Andrew Higgins, "Ukrainian Church Fasts Obviate Pro-Russia Break in Its Own Ranks," in: *New York Times*, 21 June 2014 (http://nytimes.com/cn/index/monitoring/society_Aigon/56846/, просмотрено 6 ноября 2015).

⁴³ "Expert from Italy speaks at UCU about dangers of gender ideology," 1 декабря 2012 (<http://www.ucs.ua/en/eng/news/1241/>, просмотрено 6 ноября 2015).

да. Но еще более смущает тот факт, что гендерной идеологией покровительствует национальные и международные институты, а традиционные христианские ценности поддерживаются дискриминация и преследования. Если бы республиканские не оставили, в старое времена христиане и все те, кто следует идеологическим нормам и нормам, рискует оказаться вне закона.

Былые и традиционные ценности

Оксана Кизь называет гендер демократической буржуазной украинской демократии. Уже в 2013 году она писала: «Острота консервативной реакции определяется именно степенью зрелости и возрастающего влияния женского движения и гендерных исследований, а также сдвигом в правовой базе [в вопросах гендерного равенства]»⁶⁷. По поводу консервативных сил, включая церковные, она говорит:

Проблема в политической деформации и консерватизации сознания украинцев, злоупотребления национализмом и религиозным фанатизмом и гомофобными предрассудками, она представляла гендерную политику как феномен, связанный только единственно пропаганду гомосексуализма и подрыв традиционными семейных ценностей в Украине⁶⁸.

Причина современного возрождения антигендерной кампании – запущенная конституционная реформа в Украине, ставившая целью согласование законодательства с европейскими нормами. Для этого в марте 2015 года президент Украины учредил конституционную комиссию. Ее рабочая группа по правам человека уже выдвигала предложения, призванные обеспечить гендерное равенство и права сексуальных меньшинств.

Церкви выступили яркими противниками этих реформ. Вообще, как отмечает Алфонс Броунинг, религиозность в Украине, как и в других странах бывшего Советского Союза, носит черты постсоветской морали и ставит стабильность выше свободы⁶⁹. Но в

⁶⁷ Oxana Kiz, "Feminism in Contemporary Ukraine: From 'Along' to Last Hope," 2013, (https://www.academia.edu/4880574/Feminism_in_Contemporary_Ukraine_From_Along_to_Last_Hope, просмотрено 6 марта 2015); Tatiana Zhurbenko (2012), "Gender, Nation, and Reproduction: Demographic Discourses and Politics in Ukraine after the Orange Revolution," in: Olena Hankivsky and Anastasiya Shehobova (eds.), *Gender, Politics, and Society in Ukraine* (Toronto: University of Toronto Press 2012), 131-151.

⁶⁸ Kiz, "Feminism in Contemporary Ukraine," 10.

⁶⁹ Alphonse Brunning, "Project Ukraine" under Threat – Christian Churches in Ukraine and their Relations 1991-2015," *reviewer's contribution to The Journal of Eastern Christian Studies*.

вышедшей ситуации эта преданность консервативным ценностям принимает более воинственные формы.

Всукраинский совет церквей и религиозных организаций (ВСЦУРО), игравший важную консолидирующую и вдохновляющую роль в дни революции Майдана и в последующие месяцы⁵⁰, теперь защищает «принципы человеческих отношений, которые являются традиционными для украинцев»⁵¹. Кампания ведется на закрепление в конституции права на жизнь «от зачатия до естественной смерти» и определения супружества как «семейного союза между мужчиной и женщиной». Согласно ВСЦУРО, «оправдывать эти сомнительные предложения [конституционной комиссии], ссылаясь на европейский опыт, неуместно, поскольку Европейское Сообщество имеет противоположную точку зрения по вопросам антидискриминационного законодательства, брака и семьи, а также правовых возможностей для сексуальных меньшинств». Местные церкви поддерживают эту кампанию Совета церквей и религиозных организаций. Ректор Украинского католического университета во Львове подписался под поправкой, предложенными ВСЦУРО и 29 июля 2015 года передаст «Обращение к руководителям правительства»⁵². В кратком вступлении к этому открытому письму мы читаем:

Мы считаем, что здоровые семьи и покровные семейная ценностей – неопределяемое условие обеспечения основополагающих прав гражданских граждан. Только так возможно обеспечить практику аборт и сократить число разводов, брошенных детей и социальных слез, случаев семейного насилия, обеспечить надежные раздвигается в стране (демографическая ответственности) и решить другие серьезные социальные проблемы.

⁵⁰ См. мой доклад "Patriotism, Peacebuilding and Patrons in Ukraine: The Ukrainian Greek-Catholic Church in Times of War," представленный на конференции "The Churches and the War in Ukraine," 4 апреля 2015, Tilburg (Netherlands) и доступный по ссылке <https://piba.academia.edu/HelenaZongbragato>.

⁵¹ http://vna.org.ua/en/links/all_news/state/legislation/60272/; http://vna.org.ua/en/links/all_news/constitutional/1110011/, *проектзакону 6 номеру 2015*.

⁵² <http://www.cdu.edu.ua/enq/news/4258/>; См. также Matthew Matczak, "Ukrainian Catholic University Defends Christian Values," в: The Cardinal Newman Society Issue Bulletin, *Examining Critical Issues in Faithful Catholic Education*, 26 August 2015, pp. 1-7 (http://www.cardinalnewmansociety.org/Forum/0/CENTER/UKrainian%20Catholic%20U_1_Issue%20Bulletin%202.pdf), *проектзакону 6 номеру 2015*.

Поддержка традиционной патриархальной семьи считается пафосней от широкого спектра социальных вол. Шокирует, что письмом от университета полностью лишено академической аргументации. Еще более прискорбно видеть, что оно отражает полное незнакомство той травмирующей реальности, в которую патриархальные семейные отношения зачастую помещают женщин и детей. Такая позиция вовсе не обязательно отражает мнение всех сотрудников университета. В профессорско-преподавательской среде УКУ существует и более взвешенные точки зрения. С 2012 года лекторшей Украинской Национальной Лиги Женщин Америки (UNWLA) организует курс лекций для более академичного и компетентного обсуждения социальных, исторических, политических и религиозных проблем, касающихся женщины, мужчины, сексуальности и семьи в украинском контексте.

20 октября 2015 года ВСЦРФ еще раз объявил, что предложенный проект изменения Конституции (и вытекающих из него законодательных инициатив) неприемлем для них, поскольку, по их мнению, он подрывает законодательную базу поддержки традиционной семьи и совершает недопустимое насилие над правами и свободами граждан. ВСЦРФ утверждает, что Конституция должна опираться на традиционные нравственные ценности украинского народа²¹. По мнению ВСЦРФ, эти поправки ведут к позитивной дискриминации сексуальных меньшинств, пропаганды и дискриминации других членов общества. 19 ноября министром стал проект поправок к Трудовому Кодексу²². ВСЦРФ осудил проект и попросил президента воздержаться от его подписания. Совет видит главную угрозу во введении в правовое поле Украины новой юридической терминологии. В частности, речь идет о дефинициях «гендерная идентичность» и «сексуальная ориентация», которые, по мнению Совета, открывают путь к реализации других положений, принятых в Европе: запрета на критику, введения квот на рабочие места, легализации гей-браков.

Движение *pro-life* за традиционные ценности стало объединяющим фактором для церкви Украины, который в значи-

²¹ http://ria.org.ua/ua/index/all_news/main/church_and_relations/61448/, 1 ноября 2015.

²² http://ria.org.ua/en/index/all_news/community/religion_and_society/61754/, 26 ноября 2015.

тальной мере определяет их участие в общественной дискуссии. Это хорошо структурированная и координированная кампания по преднамеренному искажению концепции гендера, созданию вредного образа -гендерной идеологии- и формированию религиозного и нравственного фундаментализма нового типа²⁵. Она объединяет церкви, находящиеся по разные стороны геополитических границ, и даже удается преодолевать прорывы, «отделенную верных Русской православной церкви, используя протекторатскую силу нарратива «традиционной семьи».

Чтобы лучше понять популярную концепцию «традиционной украинской семьи», заглянем в один из учебников по христианской этике – тот, который позиционирует себя как современный и даже мультимедийный: *Основы христианской этики, 2010*²⁶. Заглавие второго тома учебника звучит так: «Жизнь и утрата в семье». В главе 4 мы читаем:

Отец – глава семьи. Он ее защищает. Он руководит и всегда пользуется уважением как глава семьи. Слово отец важно всегда и для всех. Подарком говорят: «Отец знает, как воспитать, а мать – как приласкать». (...) Мы называем Бога Отцом. Мы этим называем отца, потому что он представляем Бога на земле²⁷.

А несколькими словами далее мы находим другую поговорку: «Какая семья, такой и народ»²⁸. Семья и народ объявлены патриархальным и священным институтом – в христианском учебнике, рассчитанном на учеников младших классов.

Гомофобия

Трудно сказать, увеличилась ли в стране гомофобия после Майдана. Среди факторов, способствующих укреплению бытовой гомофобии, можно перечислить радикализацию и милитаризацию общества, а также экономические и социальные сдвиги, вызванные политическим кризисом. Назарий Боарский, член «Коалиции против дискриминации в Украине», утверждает, что украинское общество идеализирует представителей Правого сектора, которые

²⁵ См. тексты Рейски Алии и Риты Перентфалки, опубликованные в соответствующем сборнике.

²⁶ Найра Добеш, *Життя і молитви в родині, Основы Християнської Етики 2* (Львів: 2010).

²⁷ Добеш, *Життя і молитви в родині*, 14.

²⁸ Там же, 33.

в качестве «защитников» и «воинов света» активно участвовали в революционных событиях и продолжают действовать в АТО. Известно, что и раньше представители радикальных организаций правого толка совершали нападения на членов ЛГБТ-сообщества. Но «правоохранительные органы не обращают достаточно внимания на деятельность подобных [гомофобных] организаций... по сравнению с другими странами, украинское общество ведет себя по отношению к ним [проявляющим гомофобию] более пассивно»⁹⁷.

6 июня 2015 года в Киеве прошел разрешенный гей-парад. И хотя его охраняла полиция, несколько десятков людей напали как на полицию, так и на участников марша⁹⁸. Вскоре после, 12 июня 2015 года, «марш разнообразия» прошел в более мирной обстановке, под защитой целой армии полицейских. За неделю до этого ВСЦарО организовал марш в защиту ребенка и семьи в самом центре украинской столицы. Эти два марша являются наглядной иллюстрацией культурной войны, ведущейся вокруг гендера и сексуальности в постмайданной Украине.

«Героический нарратив», сформировавшийся в результате Майдана, может влиять на восприятие гомосексуальности в обществе. В высоко-военноориентированном обществе гомосексуальность рассматривается и осуждается как «чужая masculinность». Гомосексуальные мужчины не соответствуют образу героя-воина. Другим примером того, как героический нарратив может слиться с идеологией традиционных ценностей, служит постер, который я увидела в центре Львова вскоре после Майдана. На нем изображен милый младенец, а внизу надпись: «Чтобы стать героем, надо сначала родиться. Не делайте аборты». Одним из спонсоров этой кампании *pro-life* был городской совет Львова.

4. Путь феминистского политического богословия в украинском контексте

Революция на Майдане впервые в истории Украины продемонстрировала насущную потребность в критическом политическом

⁹⁷ "Homophobia in Ukraine after EuroMaidan research", 30 мая 2015 (http://progam.org/enq/inform/research/analysis_2015.html, просмотрено 6 ноября 2015).

⁹⁸ <http://www.bbc.com/news/world-europe-33054287>, просмотрено 6 ноября 2015.

богословия. Опыт Майдана действительно приводит к размышлениям о том, каким образом можно выразить божественное присутствие в этой конкретной ситуации и этом феномене. Политико-богословская оптика таких христианских интеллектуалов, как Михайло Демид, Василь Рудейко, Михайло Черевков, Кирилл Боворун, определяется именно этим «богословием Майдана»⁶¹. Прово-католический богослов Василь Рудейко, служивший капелланом на Майдане, говорит о том, что в этих событиях Бог явил свое присутствие⁶². Это откровение Бога, истины перед лицом лжи, осознание того, что этой истиной является сам Бог, происходило в страданиях за правду и в опыте живого присутствия Бога среди людей.

Баптистский философ Михайло Черевков так реномировал основные положения богословия Майдана⁶³:

1. Это всеобъемлющее, социально-прикладное богословие. Богословие Царства, которое не экклезиоцентрично.
2. Это богословие критично к самому себе, к социальным реалиям и собственным интерпретациям.
3. Богословие Майдана – не конфессиональное и не надконфессиональное доктринальное; оно выстраивается на новой экклезиологии одной церкви обычных христиан.
4. Это нарративное и биографическое богословие, сумма «маленьких историй» об опыте, переживаниях и размышлениях участников события.

⁶¹ Oleh Hovorun, "Foundations of Political Theology in Ukrainian Context," in: Rob van der Laan, Mykhailo N. Chervakov, Vitaliy Y. Proshak & Tetiana Mykhalska (eds.), *Religion, State, Society, and Identity in Transition Ukraine* (Osterswijk: Wolf Legal Publishers 2013), 281-296; "Political Orthodoxy as Metaphor? a Civil Religion? a Heresy?" *смысл дискурса* 28 мая 2015 (https://www.academia.edu/12682544/Political_Orthodoxy_as_Metaphor_a_Civil_Religion_a_Heresy, просмотрено 6 ноября 2015); "Christian Day in Ukraine," in: *First Things*, август 2015 (<https://www.firstthings.com/article/2015/08/christian-day-in-ukraine>, просмотрено 4 ноября 2015).

⁶² Vasyl Rudenko "Christians on the Maidan Were Brought There by the Holy Spirit", 20 марта 2014, <http://www.obshchyna.org/news/2174/>; *Interpressian* Hovorun, Lev & Vasyl Rudeiko, май 2014, in *Стефанюс і Бог* (<http://www.sic.com.ua/vshetija/11-in-tytija/214-questiunja-cerkvi-vid-hoty-tytu-4-cerh-namaga-hoty-detyumaznyja-rejdyshchynu-na-majdanu-a-vasyl-rudeiko>, просмотрено 20 июня 2014).

⁶³ Mykhailo Chervakov, "Maidan Theology as sum of 'little stories'," 7 ноября 2014 (<http://chervakov.blogspot.nl/2015/11/maidan-theology-as-sum-of-little-stories.html?view=asprintfmt%2F2015/11/maidan-theology-as-sum-of-little-stories.html>).

Михайло Димид, священник, университетский профессор и активист Автомайдана²⁴, считает богословие Майдана одним из направлений богословия революции. Оно отвергает *status quo*, посвящено будущему и неконфессиональной реальности. Как таковое оно – поворотный момент и критическое зеркало для институциональных перекладов, которые могут почерпнуть из опыта Майдана новое восприятие Бога и новое осмысление ближнего²⁵.

Эти рамки политического богословия, вдохновленные опытом Майдана, как мне кажется, являются питательной почвой для формулирования феминистского политического богословия. Частный опыт женщины-участницы революции Майдана должен быть интегрирован в этот дискурс, поскольку, когда речь заходит о достоинстве человека, он вносит в него глубокое осмысление общности, взаимозависимости и потребности в мучительной личной трансформации (обращении), как я показывала в другом месте²⁶. Поверхностный взгляд может упустить из виду свидетельства женщины, для которых достоинство в первую очередь ассоциируется не с военной доблестью, а с неустанным жертвенным трудом, с малыми актами великодушия. «Маленькие истории» женщины ставят под вопрос парадигму героизма, занимающую центральное место в постмайданной реальности войны и борьбы за выживание нации. Критический гендерный взгляд должен быть обращен к тому, каким образом церковь и богословие участвуют сегодня в разрешении социальных проблем, таких как семейная политика, вопросы здравоохранения, образования и трудового законодательства.

Кроме того, я вижу хорошие перспективы сотрудничества с проектом Аристотеля Папаниколу по формированию православного (и по-настоящему мужественного) политического богословия, выходящего за рамки традиционных националистических, антикоммунистических и имперских схем. В своей книге *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* (2012)²⁷ Папаниколу подводит теоретическую

²⁴ Водителя, поддерживавшие протестующих в Киеве, выгнали организаторами митинга к дому высокопоставленного чиновника.

²⁵ Mikhailo Dumel, "Theology of Maidan", прочитано на южной конференции ASHEES-MAG в Укринском католическом университете во Львове 26-28 июня 2014.

²⁶ Zotsman, "Women's Bonding in a Spiritual Revolution".

²⁷ Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* (University of Notre Dame Press: Notre Dame 2012).

базу под православное политическое богословие, принимающее демократические принципы. В его проекте ведущая политическая концепция – богочеловеческая общность, *обожение* человека. В понимании Папаниколу *обожение* – вовсе не индивидуальная цель морального самосовершенствования. Это мистический принцип, основанный на предвечной способности творения и человеческих существ к трансформации. По мысли Творца, они должны расти навстречу всеобъемлющему богочеловеческому единству. Политика же есть практическое обретение любви к ближнему и к чужаку, несмотря на все трудности и конфликты интересов.

По мнению Папаниколу, православная позиция по отношению к современной демократии неопределенна. Православные церкви в посткоммунистических странах никогда однозначно не высказывались в поддержку демократических форм правления и демократических ценностей, но они всегда обеспокоены собственной культурной гегемонией. Для Пантелеиса Калайцидиса²⁶, как и для Папаниколу, демократия и права человека – не угроза православному духовному идеалу, а скорее условие для *обожения* человека.

Феминистская позиция может внести вклад в концепцию и практику такого критического богословия. Существует богатый ресурс феминистского богословия освобождения, создававшегося от Латинской Америки до Южной Африки и Индонезии. Мы также пользуемся наработками феминистского *обоживающего* богословия (*public theology*), обращающего внимание на глубоко гибридный и двусмысленный образ роли женской религиозности в восточноевропейском мире (Анне-Мари Корте)²⁷. Предлагаю следующие элементы как важные «растительные камни» для критического политического богословия православия в украинском (и российском) контексте²⁸.

²⁶ Panтелис Калайцидис, *Orthodoxy and Political Theology* (Dora & Francis) (Geneva: World Council of Churches 2012).

²⁷ Anne-Marie Corte, 'Patty Riot's Post-Peace as a Case of/for Feminist Public Theology' в Ulrike Auga, Sigridur Guðmundsdóttir, Stefánia Knússon, Sólva MarHinnarsdóttir (eds.), *Resistance and Vision – Postcolonial, Postsecular and Queer Contributions to Theology and the Study of Religion* (Journal of the ISWTR, Leuven/Paris/Walpole: Peeters 2014), 31-54.

²⁸ В богословии транзитивна більшими духовними діями вони стали мисли Корнелія Бонорука, Алофана Промана, Санта Демона, Людина Лозаной і Франца Конфратера, висказані на конференції "The Churches and the War in Ukrain"

1. **Говорить правду о патриархальной идеологии и отношении власти в государстве, обществе и церкви, а также о том, что происходит «на местах».**

Женщины должны требовать права на свободу слова в церкви и расширить правовое пространство гражданского общества до границ самой церкви. Сегодня в Украине нет общественной дискуссии в церквях или богословских институтах о правах женщин, репродуктивных правах, правах сексуальных меньшинств. Учение церкви однонаправленно: от церкви, «обладающей истиной», – к народу, обществу. Люди не чувствуют себя свободными высказать сомнения и иные точки зрения.

2. **Деконструкция героического нарратива и нарратива о спасении в логике победы/поражения, создание альтернативных образов спасения, таких как «маршология прав человека» (Елена Волкова)²¹ и обожение как путь креста и меча (Мария Скобцова).**

Мы должны продолжать собирать постгероические нарративы народных героев, открывающие истину в более человеческих, предостерегающих формах. Одно исследование, проведенное в США, показало, что реальные герои подпадают под дефиницию героизма «в группе». Большинство людей включает в этот список только своих родственников, друзей, коллег, но потенциальный герой рассматривает всех людей как своих близких²². Это могло бы послужить прекрасной отправной точкой для альтернативной концепции героизма. Начать можно было бы с демонстрации того, как церковные представители искажают Евангелие, ограничивая смысл Ин 15:13 жертвой солдата за свою родную.

Образ «креста и меча» у Марии Скобцовой также может вложить в такие размышления²³. Для нее два образа *в фактой систем*

не», 4 апреля 2015, Tübing (Neufeld), организованной фондом *Communications* и кафедрой Православия и христианств при Протестантском богословском университете в Скобцовой университете Амстердама.

²¹ Volkova, "Every Son's Mother."

²² Todd Middle, "Heldenkreis" [кайра, круг героев], колонка в интернациональной газете *Weltwoche*, 25 апреля 2015.

²³ "De Limitation de la Mise de Dieu" (1999), in: Hélène Aghajanyan-Klepaine (ed.), *Mes Mots Sont* (1991/1997), *Le moment de Jean* (Paris, Éditions du Cerf, 2001), 175-180. Важно отметить, что сам символ – крест и меч – также присутствует в поэме Александра Блока «Святая дева», написанной 17 октября 1905.

символизирует любовь к ближнему: путь Матери и путь Сына. Сын символизирует активное жертвенное служение миру, а Мать/Мария – путь сострадания, сопереживания, со-испытания боли другого. Скобцова показывает это путем креста и путем жезла. Она показывает, что душа каждого верующего человека проходит *оба* пути – путь Матери и путь Сына. Это открывает нам совсем иного рода духовный героизм. Жезл, который пронзил душу Матери (все мы – матери всего человечества), становится крестом, который ведет к действиям, включающим страдание и жертву.

3. Переосмыслить отношения между феминизмом и патриотизмом.

Как могут женщины внести вклад в «доброкачественный» патриотизм и «инклюзивное проявление» национальной идентичности? Что мы можем почерпнуть из опыта женщины Центральной и Восточной Европы и из изучения их прошлого и настоящего? Как такой философ, как Ханна Арендт, осмыслиет отношение индивидуума к нации и государству с позиции лица без гражданства?

4. Явный выбор в пользу модели церкви, находящейся в партнерских отношениях с гражданским обществом (а не видящей себя его «совестью»).

Отношение православных церквей к современной демократии амбивалентно, на что указывает Папаниколу⁷⁴. Никогда мы не услышим твердого голоса в пользу демократических форм правления и других аспектов демократии, в то время как церкви отчетливо выражают обеспокоенность сохранением или восстановлением своей культурной гегемонии. Эта гегемония проявляется в требовании привилегированного статуса для традиционных церквей в таких сферах, как образование и законодательство. Исключительно мужская церковная иерархия выдает себя за голос совести общества и предпринимает агрессивные попытки формировать общественную мораль по вопросам семьи, абортов и гомосексуальности с позиции предполагаемых и не подлежащих дискуссии принципов христианской морали. Пока церковь не будет открыта диалогу с либеральными частями общества и не станет партнером других со-

⁷⁴ Papantoniou, 50–52.

циальных организаций на принципах равноправия, она не сможет играть подлинно конструктивную, миротворческую роль в обществе²⁶.

5. Формировать постколониальные союзы.

Для разрешения геополитических конфликтов и искоренения тех последствий, которые они оказывают на жизнь женщин, материнство, человеческие отношения, репродуктивные права и др., необходимы союзы украинских и российских женщин, а также расширение контактов с женскими организациями в других странах Европы. Это нужно еще и для того, чтобы влиять на социальное учение церквей, координируя свою работу и действуя через международные структуры и мужские организации в целях достижения «женских» целей и задач. Женщины и мужчины, занимающие влиятельные позиции во Всемирном совете церквей, должны требовать от этой организации открытого осуждения злоупотреблений религией, совершающихся в контексте этой войны, и серьезных актов попрания прав религиозных общин в Крыму и на Донбассе.

6. Признать, что примирение печинается здесь и сейчас и что оно заключается в не приносящей особой славы работе, суть которой в том, чтобы практически реализовывать надежду в соответствии с моделью выживания, основанной на длительном уходе за больным²⁷.

Примирение поддерживается встречами лицом к лицу обычных людей, женщин и мужчин, а также символических представителей противодействующих сторон. Примирение практикуется каждым, кто в ситуации отчаяния не сложил руки и пытается сохранить человеческое достоинство.

²⁶ Ср. Виктор Бутенко, *Дорога к войне: история / Дорога к избранию: история организации* [Дорога, которая встает перед лицом с либеральной частью общества], 31 декабря 2015. URL: http://vika.org.ua/ua/index/all_news/community/religious_and_society/62897/ (просмотрено 14 марта 2016).

²⁷ Laura J. Shepherd, "The Road to (and from) Recovery: A Multidisciplinary Feminist Approach to Peacemaking and Peacebuilding," in: Gina Heathcote and Diana Otto (eds.), *Rethinking Peacemaking, Gender Equality, and Collective Security*, London: Palgrave Macmillan 2014, 99-112.

Я возлагаю большие надежды на украинских студентов, которые не только действуют на благо своих сограждан, но и мучимы вопросом прощения своих врагов.

Перевод с английского Ольги Хилатовой

**БОГОСЛОВИЕ И СПРАВЕДЛИВОСТЬ НАЦИЙ:
ПОИСКИ НЕУЛОВИМОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ
В ПОЛИТИЧЕСКИ МНОГООБРАЗНОМ
СЕКУЛЯРНОМ МИРЕ¹**

Вопросы: слепое правосудие?

Статуя Правосудия, как считается, олицетворяет порядок, закон, обычай и справедливость. Весы правосудия в ее руке означают равенство перед законом, повязка на глазах символизирует беспристрастность решения, отправление правосудия вне зависимости от статуса, денег, власти и личных особенностей, а меч в другой руке символизирует власть, обеспечивающую это правосудие. Но может ли существовать такая беспристрастность, такое «слепое правосудие»? У современного человека могла бы возникнуть иная интерпретация этой статуи: правосудие слепое, потому что отвергает социально-культурные обстоятельства в пользу некой нейтральной и универсальной точки зрения. Основываясь на своем «тревожном предположении», Алесдер Макнтайр в работе *Что справедливо? Каким рациональнее?* ставит это понятие правосудия под вопрос, отсылая традиционную рациональность: «Поне-

¹ Доклад на Международной конференции «Политическое богословие: богословские основания современной политики» (Белград, 4-7 ноября 2013 г.), организованной ЕВН совместно с Экуменической гуманитарной организацией (Нови-Сад, Сербия).

² Название первой главы книги А. Макнтайра *Поло дефредомо*.

тие рационального исследования, как оно представлено в традиции...», «ны – стандарты рационального обоснования возникают из истории этой самой традиции и является ее частью» – «от то, что мы, благодаря Просвещению, перестали замечать и что сегодня необходимо восстановить»¹.

Согласно предложенной Макнтайром критике современных просветительских концепций Правосудия, «чистое правосудие» – это иллюзия. Не существует никакого «чистого разума», посредством которого можно строить рассуждения из ничего. В условиях позднего модерна, с его обостренным восприятием особенности и многообразия, проблема заключается в том, как нам примерить наши различия и обуздать постмодернистскую страсть к усилению различия, из-за которой справедливость нередко оказывается обусловленной властью, деньгами, статусом и пр. Важнейшими примерами здесь являются нынешние споры относительно мультикультурализма и политики идентичности в дискуссиях по поводу европейской идентичности и интеграции, не говоря уже об охватившем всю Европу кризисе, вызванном безденежьем².

Дело осложняется тем, что сегодня доминирующее положение в мире продолжает занимать национальное государство, в котором власть сосредоточена в руках управляющих структур, обладающих правом отправлять правосудие. Такая централизация власти и полномочий стремится отдать правосудие в руки национального государства, способного в случае возможных нарушений справедливости восстанавливать ее и спасать добродетельных³. По иронии судьбы, с современным национальным государством неразрывно связана индустриальная капиталистическая экономика, вслед

¹ *Alasdair MacIntyre, When Justice? What Rationality? (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), 7-18.*

² *См. also "Multiculturalism and Being Human: Human Identity, the Wholly Other, and European Integration" in European Integration and Being: New Regions, Diversity and Resilience (Riga: University of Latvia Press, October 2011), Pp. 629-648.*

³ *См. William T. Cavanaugh, The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict (Oxford: OUP 2009), 125-188, где автор дает альтернативное объяснение тому, почему национальное государство возникло в результате Тридцатилетней войны, произошедшей «триумфалистской парадия, в котором либеральное государство рассматривается в качестве решения проблемы религиозного насилия», – парадия, от которого, по мнению автора, «необходимо отказаться» (179). В противном случае мы предлагаем интегрировать насилие, творимое национальным государством во имя разума и свободы.*

ствии чего, по словам Уильяма Кавендиша, «победа либерализма есть победа мирного стремления к материальному комфорту над иррациональной идеологической борьбой»¹. Такой «демократический капитализм» в духе Мишеля Нозека угрожает превратить справедливость в товар до такой степени, что ее можно будет покупать и продавать на свободном рынке². Кто-то даже предположил, что «результаты капиталистического рынка считаются находящимися “за пределами справедливости” в том смысле, что понятие справедливости вообще не применимо к рынку»³. Социальная справедливость – это иллюзия.

С учетом всего этого может показаться, что «справедливость для всех» – это иллюзия и, возможно, даже абсурд. Бесный просмотр заголовков новостей может создать впечатление, будто в современном мире господствует несправедливость, что правосудие покинуло его. И все же, видимо, бывает случаем, когда справедливость побеждает, когда человеку воздается по заслугам, а надвигающийся порядок восстанавливается. Именно эта диалектика «да» и «нет», эта неопределенность предполагает, что справедливость не приращивая, а неуловимая. Эта неуловимость, однако, не должна лишать нас уверенности в наших поисках справедливости. Наоборот, мы должны бороться за справедливость, потому что она своим тогом, чтобы за нее бороться. Эта неуловимость должна ограничивать наши ожидания по поводу того, чего мы в состоянии достичь, стремимся добиться всего, что только возможно. Поэтому я утверждаю, что справедливость для всех не иллюзорна, но может быть труднодостижимой, неуловимой. И эта неуловимость требует искреннего разговора о границах и смысле справедливости. В нем должны участвовать также религиозные деятели, мнение которых обычно отвергалось как иррациональное или бессмысленное.

¹ Cavanaugh, *Myth of Religious Violence*, 137.

² Мишель Нозек в своей книге *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York: Madison Books, 1981) определяет демократический капитализм как строгую систему и судной: преимущественно рыночная экономика, государственное устройство, основанное на уважении прав человека на жизнь, свободу и стремление к счастью, а также система культурных институтов, движимых идеалами свободы и справедливости для всех» (134).

³ Daniel M. Bell Jr., *The Economy of Desire: Christianity and Capitalism in a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 114.

Пытаясь обосновать эти утверждения, обратимся сначала к *Векнам морали* Фридриха Ницше, чтобы понять, каким образом власть может упрочивать правосудие, поскольку Ницше стремится объяснить обнаруживаемую им в мире случайность. Затем мы разберем полетическую теорию Уильяма Коннолла, изложенную впервые в его книгах *Этика конфликтов* и *Тяжелые/ранние*, как постницшевскую концепту борбу со случайностью, хаосом, конфликтами и прескриптом в мире. В рамках этого изложения кажется, что справедливость исчезает и это легко может привести к кардинальной справедливости, когда имеет значение только малая частка справедливости. Затем мы обратимся к древнеримскому философу и политологу Цицерону и жившему несколько столетий спустя африканскому философу и богослову Авгуστину, столкнувшимся с аналогичными обстоятельствами, когда власть становится выше правосудия. Сравнивая их ответы в *De re publica* и *De civitate Dei* соответственно, мы обнаруживаем, что оба они пытались распространить справедливость на все человечество, апеллируя к *божественным*, хоть и по-разному. Мы увидим, что стремление к справедливости всегда имеет некий *желез*, цель, на достижение которой ориентированы наши мысли и действия. Вопрос в том, какова эта конечная цель. Пришедая во внимание наш контекст (последний модерн), в последнем разделе статьи мы попытаемся на основе сравнительного анализа наметить несколько вопросов для размышления, с тем чтобы понять, как организовать всеобъемлющее богословие широкое, междисциплинарное публичное обсуждение пределов и значения справедливости, сколь безусловной бы она ни была.

ВЬЗОВ НИЦШЕ: СТРЕМЛЕНИЕ К СПРАВЕДЛИВОСТИ

Фридрих Ницше в августе и сентябре 1878 г. подобно современному пророку возгласил грядущему двадцатому веку, что «в этом вот самосознании воли к истине таится отныне – без всякого сомнения – гибель морали: великая драма в сто актов, зарезервированная на ближайшине два века Европы, ужаснейшая, сомнительнейшая и, возможно, наиболее чреватая надеждами на века драма...»⁷.

⁷ Ницше, *Векны морали*, I, 27 (пер. Е. А. Свасильца).

Он заявил это, поскольку считал, что философия морали еще надеждит понять, что означает для нас «смерть Бога», и потому предстает фундаментальная «пероценка морали», Бог и сопутствующий религиозный авторитет (включая науку) больше не подходят для обоснования морали, да и для обоснования чего бы то ни было. Эту «новую проблему» философ морали Джонатан Гловер определяет как «вызов Ницше»⁵. Достаточно вспомнить злодеяния XX века, чтобы понять далеко идущие последствия неожиданного предсказания Ницше, когда в мире действует право сильного, когда правосудие прислуживает власти. В таких условиях едва ли можно рассматривать справедливость как что-то большее, чем иллюзия.

УСИЛЕНИЕ РАЗЛИЧИЯ И ВЛАСТЬ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

В свете вызова Ницше и переоценки морали, Уильям Коннолли строит постнигилистскую политическую теорию, отталкивающую неограниченное различие, когда остается лишь «ироническое согласие»⁶. Его намерение – подвергнуть сомнению то значение, которое неолиберальная парадигма придает рациональному единству, при этом он радикализирует демократию, ставя различие и особенность выше единства. Так, вместо того чтобы попытаться приспособить различие к единству, Коннолли стремится расширить плюралистическое изображение. В соответствии с идеями философов позднего модернизма, таких как Ницше, Коннолли подчеркивает, что никакая политическая теория не может описать все аспекты общества. Всегда будет оставаться что-то несокращенное ею, неизбежное количество хаоса, конфликта, пресечения и случайности. Каждая социально-политическая структура внутри данного общества содержит в себе определенный элемент власти.

⁵ Jonathan Glover, *Nihilism: A Moral History of the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 2001), 11–12. Пытаясь объяснить ослепление Ницше, Гловер ищет исторические обоснования морали. В конце он хочет создать, в свете ужасов XX века, более добрую и разумную постнигилистскую теорию. Однако, если следовать за мыслями Ницше до самого конца, история повторяется.

⁶ Connolly, *The Ethics of Pluralization*, 164.

И если признание роли власти в обществе – это важный фактор, побуждающий Коэнволли к радикальному плюрализму, то признание «онтополитического» измерения, лежащего в основе всех политических теорий, особенно онтологии человека и природы самой действительности, пожалуй, еще более значимо. Коэнволли замечает: «Каждая политическая интерпретация обращается к набору фундаментальных принципов, касающихся потребностей и возможностей человека, – например, какие формы могут принимать сообщества людей и какие отношения могут установить люди с природой»¹⁰. Как говорит Коэнволли, онтологические взгляды таких современных нелиберальных теоретиков-политологов, как Джон Ролз и Юрген Хабермас, часто остаются замалчиваемыми. Однако для Коэнволли жизненно важно выдвинуть эти онтологические идеи на передний план, в противном случае они, вероятно, препятствовали бы реализации принципа равнообразия и нарушили его. Так, не важно, есть ли у нас религиозные убеждения, важно то, каким образом они формируют наше понимание. Какими, в таком случае, онтологическими убеждениями Коэнволли, и как он пытается разрешить эти проблемы? Как он подходит к вопросу о непредвиденных обстоятельствах?

Кто мы такие и как мы выглядим в глазах других – вот главные вопросы, которые задают себе люди. Ответы на них становятся неиссякаемым источником наших идей, поступков и отношений с другими людьми. Именно в этом Коэнволли видит парадокс политики идентичности и выдвигает на первый план плюрализм, приводя доводы в пользу того, что идентичность и различие – это взаимосвязанные вещи: «Идентичность устанавливается относительно ряда признанных в обществе различий. Эти различия важны для его существования»¹¹. К сожалению, при попытках «увериться» в том, кто мы есть, эти различия часто маргинализируются, подвергаются ostracism или объявляются делом, а не рассматриваются как неотъемлемая часть чьей-то идентичности, чьей-то индивидуальности. Принимать различие неотъемлемой частью человеческой идентичности – значит принять тот факт, что человеческая идентичность зависит от того, чем она не является. Эта отрицательная зависимость предполагает, что наше понимание самих себя более

¹⁰ Connolly, *The Ethics of Pluralization*, 1.

¹¹ Connolly, *Identity/Difference*, 61.

условно, чем мы можем себе представить. По сути, Коэнлоди надеется, что такое признание различий приведет к тому, что мы с меньшей вероятностью будем навешивать на других ярлыки и научимся видеть в них людей как отличных от нас, так и составляющих неотъемлемую часть нас самих¹¹.

Отстаивая политику идентичности и различия, Коэнлоди под держивает принцип неограниченных различий – идеал плюрализма, – полный парадоксов, о которых Коэнлоди отлично известно: «Если вы не ограничиваете культуру плюрализма, это может навредить самому плюрализму; но если вы отвечаете его разным противникам так, как они ответили бы вам, плюрализм может быть разрушен теми же самыми средствами, которые его поддерживают. Эта комбинация свидетельствует об уважении плюрализма»¹². Так какими же образом очень разные представители общества могут строить его на таком патков фундаменте, не впадая в анархию и не способствуя дальнейшему укреплению национального государства, которому Коэнлоди так отчаянно стремится бросить вызов? Коэнлоди предполагает, что социальное устройство базируется на «ироническом согласии». Где, в таком случае, место справедливости в стремлении Коэнлоди к идеалу плюрализма? Каким образом общества, следующие по пути неограниченных различий, могут решать свои споры, чтобы прийти к миру и согласию, особенно когда одна из социальных групп постоянно практикует насилие над другой? Слабое место его точки зрения на справедливость проявляется именно там, где одна идентичность условно сдерживается, чтобы не препятствовать другой идентичности получать признание *de facto*. Этический вызов на справедливость проявляется там, где *nos* собственные представления о справедливости – это все, что действительно имеет значение.

Безусловно, политическая теория Коэнлоди – более добровольная, более мягкая постиндустриальная оценка человеческой деятельности, стремящаяся дать объяснение случайности, конфликту и презрению по отношению к другим. Он совершенно справедливо привлекает наше внимание к онтологическим «реляционным» убеждениям относительно человека и природы действительности, предлагаемой всеми политическими теоретиками. При этом он объ-

¹¹ Connolly, *Identity, Difference, World*.

¹² Connolly, *The Ethics of Pluralization*, 235.

ясняет, как эти основные принципы про-оформляют наше понимание социально-политических структур, а также выделяет структуры политической власти, которые имеют отношение к идентичности людей. Коэнман справедливо делает человеческую идентичность, как мы ее встречаем в других, более сложной, отмечая случайный характер таких встреч. Его усилия объяснить случайность, разнообразие, различия и т. п., которые часто игнорируются или демонизируются неолиберальными политическими теориями, также благородны. Кажется, что он настаивает на различиях и плюрализме вплоть до инверсии, которую Макнтайр определяет как «отрапательный аналог Просвещения». Таким образом, если Просвещение стремилось объединить людей на основе человеческой рациональности, отдельной и отличной от ее систем ценностей, то современная мысль стремится защитить главенство особенностей и различий над единством с помощью «политики идентичности». Так или иначе, Макнтайр утверждает, что оба подхода слепы по отношению к «виду рациональности, «охраняемой традицией»¹¹. Давайте исследуем два вида традиционной рациональности, которые, возможно, прольют свет на наши попытки распространить справедливость на всех людей с их особенностями, при этом объясняя случайность в окружающем нас мире.

ЦИЦЕРОН И АВГУСТИН О РАСПРОСТРАНЕНИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ НА ВСЕХ ЛЮДЕЙ

В своем трактате *О законах* Цицерон (106–43 до н. э.) посредством сократического диалога уточняет границы справедливости в соответствии с иерархией античного мира: семья, город, космос. Эти взаимоотношения определяли наши обязанности, обязательства и ответственность, с которыми члены этих различных сообществ должны были жить и стремиться к Благу. Когда эти общественные структуры разрушались другими, добродетельные люди были ответственны за восстановление порядка, чтобы сохранить язык. Внутри этих структурированных сообществ Цицерон предполагал справедливое распределение материальных благ согласно

¹¹ MacIntyre, *What Justice? What Rationality?*, 353.

индивидуальными правами, которыми наделен каждый или каждая в зависимости от их социально-культурного положения. Впрочем, государственное правосудие, как основанное на интересах правящего класса и полезное для управления, носило случайный, утилитарный характер¹⁵.

Цицерон видит справедливое правосудие в божественном законе, поскольку этот высший закон существует прежде всякого государства и является неизменным и вечным. Этот высший закон имеет свой источник в боге, который есть «автор, толкователь и движущая сила этого закона», и существует повсеместно для всех разумных людей¹⁶. Люди участвуют в этом высшем законе через добродетельный разум, который присущ также богам. Согласно Цицерону, мир как таковой есть по сути единый город, состоящий из пантеона богов и людей, действующих согласно добродетельному разуму как соответствующему природе¹⁷. Поэтому законы государства, «справедливого в неархаическом духе правосудие по отношению к гражданам, имели основанием римское стоическое богословие и представляли собой его расширение».

Чтобы расширить границы римских понятий закона и справедливости, Цицерон обращается к проблеме случайной справедливости и немощности, апеллируя к римскому стоическому богословию. Иными словами, обращение к римскому стоическому богословию не означало выхода за пределы республики, с тем чтобы охватить неграждан; напротив, расширялись границы города, включая тем самым неграждан в сферу действия римского закона. Таким образом, римское стоическое богословие служило оправданием расширения границ республики. Поступая так, Цицерон укрепляет связь между гражданской религией и республикой, хоть и расширенной (читайте: Римской империей), чтобы обеспечить правосудие для всех.

Несколько столетий спустя, Августин (354–430) бросил вызов цicerоновскому понятию республики, с присущим ей правосудием, и его попыткам распространить справедливость на всех. Во II книге своего сочинения *О граде Божьем* Августин высказывает сомнение в том, что Цицерон понимал истинное значение слова

¹⁵ Цицерон, *О республике* 3,27–33a.

¹⁶ *Ibid.*, 3,33.

¹⁷ MacIntyre, *What Justice? What Rationality?*, 146–147.

справедливость, поскольку сам Цицерон признавал, что в действительности падение республики произошло из-за людских пороков: «Тот же, кто хвалит ее такой, какой она была в древние времена, также может, присмотревшись, увидеть, что была она и тогда не столько живое нравственно, сколько просто разукрашенной и принаряженной. Это, всматриваясь ее превознося, неосознанно отметил и сам Цицерон»¹⁸. Августин задается вопросом, почему в таком случае пантеон римских богов не пришел на помощь республике, чтобы спасти ее от разрушения. Он утверждает, что «римская республика никогда не была республикой, ибо в ней никогда не было справедливости»¹⁹. Итак, хотя сначала Августин соглашается с Цицероном в отношении устройства республики на уровне *res publica*, в конечном итоге он отвергает идеи Цицерона, касающиеся человеческой онтологии и богословия, поскольку они неверно выражают смысл справедливости и тем самым подрывают благосостояние народа, в силу чего римская республика никогда не была настоящим государством. Каким же образом Августин связывает свою критику республики Цицерона с человеческой онтологией и богословием?

Августин опровергает цicerоновское логическое обоснование справедливого государства, настаивая на том, что в Риме не было настоящей справедливости, потому что люди неспособны поступать по справедливости или диалогически открывать настоящую справедливость простым утверждением своего добродетельного разума и воли. Согласно Августину, у людей был нарушен порядок в отношении любви. Вследствие грехопадения человечество сделало выбор таким образом, что любовь к себе стала выше любви к Богу. Все это привело к тому, что гармония разнообразного мира, сотворенного одним истинным Богом, превратилась во все усиливающийся беспорядок и дисгармонию. Главное, что интересовало Августина, – это отношения. Мир и согласие наступают, когда человечество подобающим образом относится к Богу, поскольку разные люди реализуют свой потенциал, когда они правильно располагаются внутри гармоничной целостности многообразного творения, выходящего в отношении с триединым Богом. Августин, основываясь на возвышенной любви, предполагает, что «хотя такое множество столь многочисленных народов, живущих на земле каждый по осо-

¹⁸ Августин, *De civitate Dei*, II.21.

¹⁹ Там же, II.21.

бым уставам и обычаям, и отличается друг от друга разнообразием языков, оружия, утвари, одежды, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами», градом Божиим и градом человеческим²⁰. Каким образом в такой схеме двух градов, предложенной Августином, понимается настоящая справедливость, и какова ее связь с земным градом?

В послании к своему другу Марцеллину, в самом начале своего труда *О граде Божьем*, Августин ставит перед собой задачу - защитить град Божий (славнейший) - и предлагает свой взгляд на то, как эти два града связаны между собой: «я поставил своей задачей защитить град Божий, славнейший как в этом течении времени, когда странствует он между нечестивыми, "живя корою" (Авв 2:4), так и в той вечной жизни, которую сейчас он "ожидает с терпением" (Рим 8:25), веря, что "суд возвратится к правде" (Пс 93:15), и которую он обретет в силу несомненного ее превосходства»²¹. Здесь Августин намекает на эсхатологическую сущность града Божьего, характера его граждан и его вечного состояния или цели.

Предполагая, что у града Божьего есть временное и вечное состояния, Августин указывает на то, что град Божий обладает эсхатологическим качеством, т. е. включает в себя состояния, определяемые как «уже» и «еще не», так что «при их (двух градов) временном смешении проходит [настоящий] век, пока на последнем суде они не будут разделены...»²². В начале времен Бог создал упорядоченные и гармоничные условия для людей, во что следовало, что «мирное существование было необходимым условием их бытия». Этот мир, продолжает Августин, - «такое большое добро, что даже в отношении земных дел и нашего морального состояния ни одно слово не было столь приятно нашему уху, нет ничего более желанного, в самом деле, ничего лучшего невозможно найти»²³. Жители обоих градов добиваются этого мира с помощью правосудия и часто делают это вместе путем заключения множества сощи-

²⁰ Августин, *О граде Божьем*, XIX, 1.

²¹ Gibb, I. Предисловие. Марцеллин был близким другом Августина; палачивший императором Валерианом (395-425) раскрывать тайны в Северной Африке между из-Голландии и доминиканцами, он прожил в этом вопросе поимено у Августина.

²² Августин, *О конце Ветовых бунтов*, XI, 20.

²³ Августин, *О граде Божьем*, XIX, 13, 21.

ально-политических составлений. В той мере, в какой земной град может достичь мира здесь и сейчас, граждане обоих градов должны пользоваться им и улучшать его как ограниченное добро. Однако мир земного града часто рассматривается как цель сама по себе, абсолютизирующая мир, поскольку люди и правительства стремятся навязать свою волю и господство над другими. Это «мир во имя мира». В условиях существования обоих градов граждане Божьего града на этой временной стадии признают, что земной мир и земное правосудие – это ограниченное добро и дар Божий. А совершенные и вечные мир и справедливость, как замечает Августин, есть «самое упорядоченное и самое единодушное общение в наслаждении Богом и взаимно – в Боге», достижимое полностью не в этой жизни, а в той, которая грядет²⁰.

Граждане Божьего града проживают свое путешествие между «уже» и «еще не» в терпеливой и упорной надежде, как пилигримы, ведомые верой к небесному граду. Они с готовностью признают, что находятся в земном мире, но не принадлежат ему, и поэтому движутся между Сциллой безразличия, которое оставляет доброе стремление к миру и справедливости, и Харибдой идеала, стремившегося создать совершенный мир и справедливость здесь, на земле. Они охотно желают мира на земле, совершенствуют его и даже критикуют земной мир и земную справедливость, потому что, как отмечает Августин, «даже то, что не сказано, должно быть частью порядка вещей, среди которых этот мир существует или на которых он состоит, или должно быть следствием этого порядка, или быть связанным с ним. Иначе он бы не существовал вовсе». Эти граждане должны терпеливо улучшать мир и справедливость на земле как ограниченное добро внутри политически неоднородных городов и обществ, составляя их неотъемлемую часть. А поскольку мир – это их цель, не следует боготворить никакие политические устройства, потому что, как доказывает Августин, Небесный Град существует, «не придавая значения тому, что есть различного в правах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отвергая и не разрушая, а напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели зем-

²⁰ Августин, *О граде Божьем*, XIX, 17.

ного мира»²⁵. Для этого гражданам Божьего града, пока они страдают среди руин и несправедливости этого мира, требуется вера, терпеливая надежда и настойчивость в любви, пока триединый Бог не обновит все существующее.

Эта эсхатологическая надежда и стремление к совершенному миру и настоящей справедливости, когда все будет обновлено, даст гражданам Божьего града понимание того, что земные, временные вещи условны, не окончательны, потому что даже их социальное-политическое устройство, воплощенное в наши дни в национальном государстве, не должно считаться ни естественным, ни неизбежным, ни их главным домом. «Государство», как утверждает Чарльз Норрис Кофрейн, «понимается уже не как окончательная форма сообщества, а просто как инструмент, регулирующий отношения того, что Августин называет «внешним» человеком»²⁶. В таком случае усложняющая природа этой настоящей реальности в свете совершенного мира и справедливости небесного града служит импульсом для инноваций, для критики социо-культурных, политических и экономических властных структур, жаждущих доминирования и превращения людей в товар, и в то же время для стремлений сделать лучше мир на земле и утвердить справедливость ради общественного блага, во имя Христа.

Вывод: ПОСТРОЕНИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ПОЛИТИЧЕСКИ РАЗНООБРАЗИИ СЕКУЛЯРНОМ МИРЕ

В специфической традиционной рациональности Цицерона и Августина мы видим, как они используют богословие – хоть и два очень отличных друг от друга богословия, – стремясь распространить справедливость на все возможные различия этого мира. Цицерон расширил римское право по-коммерски, накладывая политические структуры римской республики и нравственность и

²⁵ Августин, *О граде Божьем*, XIX.17. Августинovo понимание «народа», идентичное им, хотя и сходное с цинеронским, доверяет, что народ «есть собрание разумной толпы, объединенной некоей общностью земной, которую она любит», даже если такому обществу не хватает справедливости (*О граде Божьем*, XIX.24).

²⁶ Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study in Thought and Action from Augustine to Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1948), p. 369.

аристотелевском смысле на сам мир с помощью римской стоической богословской концепции космоса и естественного закона. Августин спрашивал, была ли когда-либо цизероновская концепция республика настоящей республикой, потому что в ней никогда не существовало истинной справедливости, и доказывал, что цизероновское понимание условий человеческого мира не могло объяснить нарушения порядка в человеческой любви. В таком случае было необходимо, чтобы Тот, кто есть средоточие настоящей справедливости, Иисус Христос, вновь привел все в порядок. Справедливость, которую культивируют и защищают, которая действует во благо в этом мире, может выражаться во всей своей полноте только как истинная справедливость в грядущей жизни для тех людей, которые объединены с Христом в вере как члены одного тела, образующие справедливое и мирное общество.

Очевидными при использовании Цизероном и Августином богословия для расширения справедливости на всех являются определенные базовые убеждения – смысловые рамки – относительно Бога, мира и человека, формирующие смысл и пределы справедливости. Слишком редко эти базовые убеждения выносятся на первый план и слишком часто их недооценивают, говоря о справедливости, мире, правах человека, особенно в современных западных демократических обществах, которые стремятся приватизировать религиозные убеждения и монополизировать добро. Все это должно стать отправной точкой для более широкого междисциплинарного публичного разговора о пределах и смысле справедливости на основе современного взгляда на реальный мир, если мы хотим сдерживать процессы раздробления, являющиеся следствием политики идентичности, и смягчить проявления бесчеловечного отношения к людям со стороны политических и экономических властных структур национального государства. Учитывая все это, я предлагаю вашему вниманию следующие вопросы, надеюсь, что у вас возникнут какие-нибудь мысли по поводу того, как мы можем сделать справедливым секулярный и политически разнообразный мир:

1. Понимая Церковь как неотъемлемую часть народа, какие другие виды сообществ людей тело Христово может вдохновить, чтобы сделать более гуманными социально-экономические структуры национального государства?

2. Какую роль могло бы сыграть августиновское понятие «истинная справедливость» в формировании национальной идентичности в возникающих постколониальных обществах?

3. Квинтилиан, Августин и Цицерон начинают рассуждения с онтологических утверждений о природе реальности и, в частности, человека. Каким образом современное богословие могло бы применить их подход?

4. Августин часто говорит о правильном порядке, гармонии и согласии. Эти слова имеют эстетическую окраску. Какова могла бы быть связь между красотой и справедливостью, и как эта взаимосвязь могла бы сформировать наш ответ на проявления несправедливости, с которыми мы сталкиваемся?

Перевод с английского Елена Смирнова

Ахмет Ярлыканов

ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В УСЛОВИЯХ РОСТА МОЗАИЧНОСТИ ИСЛАМА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ^{*}

Ислам на Северном Кавказе на протяжении веков был представлен разными направлениями, толками и течениями. После окончания периода господства атеистической идеологии и распада Советского Союза различия в его трактовках только усугубились, и сейчас религиозная ситуация в регионе развивается очень динамично. Эта динамика продиктована не только процессами (ре)исламизации бывшего советского населения, но также и влиянием быстро развивающегося исламского мира, который переживает период серьезных трансформаций и внутриконфессиональных конфликтов. Эти трансформации и конфликты овладевает умом активной исламской молодежи, которая всегда находится в их эпицентре благодаря владению современными достижениями средств коммуникации. В первую очередь это, конечно, всемирная сеть Интернет.

Территория Северного Кавказа с точки зрения этнокультурной, в том числе и исламской, четко делится на две части: северо-восточную (Дагестан, Ингушетия, Чечня) и северо-западную (все остальные республики, кроме Северной Осетии, являющейся свое-

^{*} Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 18-011-00643 (руководитель – А.А. Чеченовский).

го рода «буферной» зоной между этими частями). До распада СССР на Северном Кавказе преобладали суфиты ханфиитского толка (*мазаби*), которые в основном проживали в Адыгее (Краснодарском крае), Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии (Ставропольском крае), на севере Дагестана и северо-востоке Чечни. На остальной территории Дагестана и Чечни, а также в Ингушетии доминировали суфиты шафитского толка. Среди шафитов выделялось особое мистико-аскетическое течение суфиев, которое существовало в этих республиках в рамках учений суфийских «орденов» — *накшбандийя*, *кадирийя* и *памелтийя*¹. Шафитское направление ислама было представлено только на юге Дагестана, в основном это были местные азербайджанцы и жители лезгинского села Мискинджа Докузмаринского района.

ИСЛАМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ВОЗРОЖДЕНИЕ ИЛИ РЕИСЛАМИЗАЦИЯ?

После распада Советского Союза рост интереса к исламу в республиках Северного Кавказа протекал в различных формах. Происходило это в силу указанных выше региональных различий. Западная часть региона была более секуляризированной, ислам имел слабое влияние и рассматривался проживающими здесь народами в основном как часть этнической идентичности. Квалифицированных и образованных религиозных кадров (*мулл*, *эфенди*, *богословов-алимов*) было мало, среди населения получил широкое распространение «народный ислам» (который характеризуется упрощенным пониманием веры, а также сильно отличающимся от ортодоксальных формам бытования религии). То есть к настоящению религиозной свободы в этой части Северного Кавказа стартовые позиции ислама были более чем скромными. Поэтому можно утверждать, что тут с 1990-х годов началась реисламизация — мусульманам пришлось фактически заново вспомнить (и принять) религию предков. Реисламизация поначалу осуществ-

¹ А.К. Алиев, Д.С. Арзум, К.М. Халибаев, *Религиозно-политический конфликт и этноконфессиональная идентичность на Северном Кавказе*, М.: Наука, 2007, с. 112.

включая силы местных служителей культа, действовавших еще в советские годы, которые были малочисленны и слабы в смысле теологической подготовки. Порой эти люди даже не умели читать и писать по-арабски: молитвы они зачитывали с тетрадок, в которых арабские тексты были написаны на кириллице. Поэтому решающую роль в процессах реисламизации сыграли в первую очередь миссионеры из Чечни, Дагестана и Турции (в последнем случае в основном это были не турки, а потомки адыгов, переселившиеся в Османскую империю в середине XIX века), а также местные жители, которые были выпускниками ближневосточных исламских учебных заведений. Наиболее популярными были учебные заведения Королевства Саудовская Аравия, Саудии, Ливии.

Абсолютно другая ситуация была в восточной части Северного Кавказа. Здесь ислам сохранял сильные позиции даже при советской власти – полуавтономно существовали влиятельные суфийские группы, были авторитетные богословы (алшамы). В отличие от запада региона, здесь сохранялась полноценная система религиозного образования, пусть и на уровне конца XIX – начала XX века и не повсеместно. Тем не менее наличие *алшамов* (а не элементов) религиозного образования давало возможность готовить достаточно грамотные религиозные кадры, которые имели возможность поддерживать бытование ислама на приличном уровне. Также важно, что восточная часть Северного Кавказа, в отличие от Северо-Западного Кавказа, известна богатыми собраниями арабоязычной литературы, значительная часть которой была религиозной, исламской. Сохранение в таких собраниях вероучительной, в том числе и учебной литературы, значительно облегчало последовавшие процессы исламского роста.

В силу указанных причин к середине – концу 1980-х гг. в Чечне, Ингушетии и Дагестане сложились благоприятные условия для исламского возрождения. Оно осуществлялось с двух направлений. С одной стороны, его обеспечивали местные алшамы, шейхи и муллы в многочисленных учебных заведениях – мектебах, медресе и «исламских институтах (университетах)». Последние взяты в кавычки, поскольку эти институты и университеты, конечно, не могли обеспечивать исламское образование столь высокого уровня, но были на уровне вполне приличного медресе. С другой стороны, с ними стала соперничать местная молодежь, прошедшая обучение

в странах Ближнего Востока. Довольно быстро она, стремясь распространить на Северном Кавказе свое толкование ислама, вступила с местной религиозной традицией в идеологический спор, который в различных формах продолжается и сейчас.

Ислам, без преувеличения являющийся на сегодня одной из самых политизированных мировых религий, скоро стал проникать во власть. Попытка интеграции в местную политическую систему с помощью партийных структур оказалась тупиковым путем: единственная реальная исламская политическая сила в России, возникшая в преддверии распада СССР – Исламская Партия Возрождения – объявила о самороспуске в 1994 году. Несмотря на то, что в руководящих структурах этой партии было много представителей Северного Кавказа, в первую очередь дагестанцев (Ахмадхани Ахтасов, Магомед Кебеков), среди мусульман региона она так и не получила сколько-нибудь заметного влияния. Помимо проблемы партийной демократии в целом, здесь свою роль сыграло, скорее всего, отсутствие вообще традиций партийного активизма среди мусульман региона.

Более эффективным способом распространения влияния на правительственные структуры стало налаживание неформальных контактов с местной элитой, а также непосредственное проникновение в органы власти всех уровней. Наиболее заметно это проявилось в Дагестане, особенно на муниципальном уровне. Более всего в этом преуспели суфийские общины, имеющие опыт и традиции политической деятельности, а также не занимающие крайних позиций относительно возможности инкорпорации в существующую политическую систему для ее последующей трансформации.

От ИЧКЕРИИ к «КАВКАЗСКОМУ ЭМИРАТУ» И «ИСЛАМСКОМУ ГОСУДАРСТВУ»

Салафитские версии ислама, в значительной мере привнесенные извне, оказали сильное воздействие на националистические и сепаратистские настроения в регионе. Так называемая «Чеченская республика Ичкерия», несмотря на изначально декларируемую светскость, с течением времени трансформировалась в ре-

идеальной исламистской проект. Война на российском Кавказе, в которую были вовлечены люди, считающие себя мусульманами, стала привлекать все больше и больше религиозных экстремистов со всего мира. Местные «полевые командиры» Хаттаб и Басаев сочли Чечню идеальной территорией для ведения вооруженного джихада. В 2007 году их последователь Доку Умаров окончательно отказался от идей светского чеченского национализма, провозгласив создание исламистского «Имарата Кавказ» (т. е. «Кавказского эмирата»).

«Имарат Кавказ» довольно быстро деградировал до подпольной террористической сети, которая наибольшую активность проявляла в интернете. С 2013 года он стал испытывать серьезную конкуренцию со стороны более глобального проекта – «Исламского государства Ирака и Леванта» (ИГИЛ, сегодня просто ИГ), которое активно стало призывать совершить хиджру (переселение мусульман на Ближний Восток для осуществления вооруженного джихада). В этом смысле призывы ИГ к обычной радикальной пропаганды широко использовало распространённые среди мусульман эсхатологические ожидания: согласно одному из хадисов, последняя битва между силами добра и зла должна случиться на территории Леванта (арабск. ан-Шам), в местности, расположенной у сирийского города Дабек⁷. По ранним оценкам, только на Дагестана на этот призыв откликнулось более двух тысяч человек, а в целом с Северного Кавказа и из других регионов России выехало до семи тысяч человек, что сильно обескровило местное террористическое подполье.

ИГ становится в 2012–2016 годах привлекательным для молодых мусульман с Северного Кавказа не только в силу профессионально изготовленных пропагандистских материалов. Молодежь живо отвечает на обещания социальной справедливости, которой она отчаялась добиться у себя на родине. Коррупция, клановость, отсутствие социальных лифтов и перспектив толкает молодежь к поискам путей выхода в исламистской идеологии, в утопических проектах введения шариата для решения всех проблем современного общества. Как уже отмечалось, если до этого экстремисты находили себя в рядах боевиков «Имарата Кавказ», то успешный

⁷ *My Islamic State shows signs of fading for propaganda*, BBC, 17 November 2014, URL: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-25883903>.

валет ИГ в 2013–2014 гг. изменил предпочтения экстремистов. На территории Сирии и Ирака радикально настроенные молодые мусульмане увидели реально контролируемую территорию, на которой объявлено исламское правление с якобы успешно работающими исламскими законами.

Анализ вербовочной работы ИГ на территории России говорит о том, что это была не хаотичная, а вполне упорядоченная деятельность, имеющая свою стратегию. Вербовщики ИГ, скорее всего, имели указания, кого следует вербовать в первую очередь. Больше внимания уделялось, например, врачам – в первую очередь хирургам, а также нефтяникам, среди женщин был высокий спрос на преподавательниц.

Сама сеть вербовщиков на территории России к 2013–2014 годам становится все более и более разветвленной. Вопреки распространенному представлению об исключительной роли Интернета в вербовке сторонников ИГ, именно реальные вербовщики часто довершали агитацию из Интернета. Они снабжали созданных молодых людей инструкциями, как проследить на территорию ИГ, с кем связываться, как проникать через границу и т. д. Эта вербовочная сеть, с которой толком и не велась никакой борьбы, может рассматриваться как ядро будущей террористической сети в России.

В 2014–2015 годах на Северном Кавказе среди экстремистов развернулась борьба между сторонниками «Имарата Кавказ» и ИГ, которые не признают друг друга. После уничтожения в апреле 2015 г. руководителя «Имарата Кавказ» Кебслова позиция противников ИГ серьезно пошатнулась, вследствие чего идущее противостояние со сторонниками ИГ закончилось победой последних. В течение этих двух летшло активное присяжание командиров «Имарата Кавказ» аль-Багдади, в результате чего суть этого террористического объединения постепенно меняется: из самостоятельной она все более превращается в филиал ИГ. Однако победа ИГ в противостоянии с «Имаратом Кавказ» оказалась широчайшей: в результате массового исхода боевиков на Ближний Восток террористическая инфраструктура оказалась ослабленной и пала под натиском силовиков. ИГ так и не удалось восстановить былую террористическую сеть.

Между тем популярность среди радикально настроенной молодежи идей, которые распространяет ИГ, все еще остается высокой. На

смену террористических сетей привлек террористы-одиночки, которые часто ни организационно, ни финансово с ИГ не связаны, но все же действуют от его имени, признавая идеологическое родство с ним. Одним из наиболее опасных изменений стала смена террористической парадигмы на Северном Кавказе – террористы на «Имарата Кавказ» предпочитали не совершать террористических актов против мирного населения, нацеливаясь на силовиков и представителей власти. Сторонники ИГ, несомненно, принесли в регион террористические методы с Ближнего Востока, включая самые жесткие и варварские из них. Среди последних случаев – атака на церковь в Кизляре, которую совершил террорист, считавший себя связанным с ИГ. Причем, как указывалось выше, ни организационно, ни финансово он с этой террористической организацией не был связан.

Исламская мозаика: салафиты

На Северном Кавказе, как и в России в целом, долгое время определяющей во взаимоотношениях исламских общин и государства была риторика «традиционного» и «нетрадиционного» ислама. Последнее годы наблюдается сужение этой риторики, которое связано также с тем, что постепенно приходит понимание непродуктивности политики, основанной на противопоставлении одной форм ислама другим. Интересно, что понимание это пришло не только к тем, кто принимает решения в рамках государственной политики, но и в среде мусульманам, представляющим разные формы этой религии.

Очевидно, что единой форме так называемого «традиционного ислама» на Северном Кавказе нет. Регион издавна отличается большим разнообразием религиозных течений и групп – суннитов-каффитов, шафитов, разных суфийских братств, шиитов-имамитов. Они все имеют право считаться традиционными, ни одна из них не может претендовать на приоритет в регионе. И в этом одна из ключевых проблем российской политики на Кавказе, потому что власть, как было отмечено выше, в борьбе с радикалами долгое время пыталась сделать ставку на противопоставление «традиционного» и «нетрадиционного ислама».

Сейчас мы можем констатировать, что официальная риторика начинает меняться. В 2010 году в Дагестане по инициативе тогдашнего президента республики Магомедсалама Магомедова были прекращены репрессии против мирных салафитов (сторонников «шестого ислама»), вся вина которых состояла в том, что они «не так молятся» и носят длинные бороды. Затем между ними и местными суфийскими общинами начался интенсивный диалог. Это серьезным образом оодорожило накаленную религиозную ситуацию в регионе, но, к сожалению, впоследствии эта политика была практически свернута. Новый глава Дагестана Р.Г. Абдулатипов не стал продолжать линию на диалог с «нетрадиционными» группами мусульман. Некоторые салафитские мечети время от времени подвергаются рейдам со стороны силовиков, то же самое происходит и со связанным с салафитами бизнесом. В частности, в Махачкале была свернута успешно действовавшая недорогая сеть халыльного питания «Азбар», которая считалась салафитской или связанной с салафитами. Но, даже несмотря на такого рода инциденты, ситуация в Дагестане остается, наверное, наиболее благоприятной для мирных салафитских общин. В республике продолжают открыто функционировать салафитские мечети, салафиты занимаются легальным бизнесом, функционирует их официальная организация: Ассоциация ученых «Ахль ас-Сунна ва-ль-Джамаа». Приведенный на смену Абдулатипову Владимир Васильев также не стал предпринимать активных действий против салафитов, сохраняя статус-кво.

Появление на Северном Кавказе салафитских группировок внесло серьезный вклад в мозаичную картину местного ислама. Строго говоря, большинство кавказских «ваххабитов» на самом деле таковыми не являются. Настоящие ваххабиты должны исповедовать ислам ханбалитского толка, который распространен в арабских государствах Персидского залива. Но таких мусульман в кавказских республиках пока еще очень мало. Здесь существуют множество иных салафитских течений – молодежные джамааты (общины) «новых мусульман», «белмахвабшки» (не следует ни одному из четырех основных толков ортодоксального ислама), мадхалиты (умеренные салафиты, сторонники сотрудничества с властью) и так называемые «икхавимированные» салафиты (салафиты, которые исходятся под влиянием идей известного исламского богослова из Катара Юсуфа аль-Кардани).

Последние группы салафитов – результат дальнейшего дробления салафитского движения на Ближнем Востоке. Большую группу там все еще составляют т. н. «классические ваххабиты» – те, кто придерживается взглядов основателя движения Мухаммеда ибн Абд-аль-Ваххаба, поддерживает королевскую власть, государственный строй КСА. Лидеры этой группы – в первую очередь муфтий КСА, шейх Абд-аль-Азиз Ал-ал-Шайх, шейхи Албани, Усеймин, Салих аль-Фузан. Их взгляды отличаются относительной умеренностью, как в вопросах вооруженного джихада, так и в вопросах политической доктрины.

Другая группа, которая отделилась от «классической» и критикует ее, а также современный строй КСА – это ваххабиты–джихадисты». Эти люди разошлись с остальными ваххабитами в вопросе методов, считают, что сегодня необходимо вести войну мусульманам без исключения оборонительный джихад, поскольку мусульмане якобы везде подвергаются агрессии. Именно на их подходе основана идеология аль-Каиды.

Саудовский режим вначале успешно вытеснил их за пределы королевства, джихадисты весьма помогли саудитам и американцам, например, во время советского военного присутствия в Афганистане, распространились по другим странам. Однако к 2000-м годам они уже стали покушаться на само КСА и его устои, что вызвало ответные репрессивные меры саудовского режима. И тогда началась репрессия в отношении их лидеров – королевские власти посадили в тюрьму шейха Мухаммеда аль-Бахтани, известного мухаддиса шейха Сулеймана аль-Ульвана, шейха Абу Мухаммеда аль-Макдиси. Последний – духовный наставник аз-Заркави, фактически того, кто стоял у истоков ИГИЛ/ИГ. Всех этих лидеров и их последователей обычно называют «карджакитами», подчеркивая не только их непримиримость и крайность в вопросах, касающихся веры и религии, но и их «сектанство».

И наконец, еще одна группа, которая показывает, насколько может меняться салафитское поле, и насколько оно пружинно. Речь идет о тех ваххабитах, которые подпали под влияние известного проповедника из Катара, симпатизирующего «братям-мусульманам» Юсуфа аль-Кардави. Яркими представителями этой группы являются шейхи Мухаммад аль-Ариф, Сальман аль-Арда. Интересно, что все эти шейхи на сегодняшний день находятся в заключении.

Описанные процессы, связанные с частью современного салафизма, хорошо иллюстрируют картину «кипящего котла» идей, взглядов и подходов, которые охватили практически весь суннитский мир. Религиозная карта резко меняет цвета, она динамична – в течение полугодия ситуация в конкретном районе или населенном пункте может измениться кардинально. Надо также помнить, что наличие «традиционного» имама в мечети вовсе не означает лояльности ее прихожан, – есть феномены «электронных» муфтиев и имамов, которые целенаправленно проповедуют в сети Интернет.

Все это влияет и на самих мусульман и создает на Северном Кавказе картину «бурлящего религиозного котла». Происходящие процессы привели к тому, что здесь нет какой-либо одной салафитской группы с единым мышлением и целостной идеологией. Поэтому исламская жизнь в регионе пребывает в постоянной динамике – многочисленные религиозные течения то конфликтуют друг с другом, то пытаются наладить между собой контакты.

КОНКУРЕНТЫ САЛАФИТОВ

Помимо салафитов, на Кавказе активно действуют и другие исламские сообщества. С начала 1990-х годов здесь появились приверженцы турецкого религиозного сообщества «Нурджулар», проповедующие идеи исламизма и пантюркизма. В мае 2007 года Котлвский районный суд Москвы признал экстремистскими некоторые переводы трудов основателя движения, турецкого богослова Саида Нурси. В 2011 году лидер дагестанских нурсистов Зиявдин Дамаси был осужден на два года условно по статье 282.2 (организация деятельности экстремистской организации) УК России.

В середине нулевых годов в Россию проникли эмиссары международной исламистской группировки «Хабус-ут-Тахрир аш-Шисламие» (Исламская Партия освобождения). В нашей стране она признана террористической организацией, но на Северном Кавказе конкурирует с многочисленными салафитскими сообществами. Дело в том, что долгое время салафиты активно противодействовали проникновению в себя Хабус-ут-Тахрир на территорию Северного Кавказа. Это противодействие было весьма действенным: в част-

ности, в Кабардино-Балкарском джамаате противодействие идеологии Хиаб-ут-Тахрир было выделено в отдельное направление, и руководители джамаата даже сочли нужным написать брошюру для разъяснения идеологии хиабовцев и, что более важно, методов их работы. Тем не менее с течением времени влияние среди мусульманской молодежи салафитских групп несколько сузилось, переставало быть монопольным, уступая место и другим течениям и группам. Интересно, что первые значимые группы Хиаб-ут-Тахрир стали появляться в Дагестане во второй половине 2000-х годов. Их деятельность оказалась настолько активной и агрессивной, что даже салафиты весьма осторожно следили за ней, с тревогой отмечая в них своих растущих конкурентов.

Любопытным элементом исламской мозаики Кавказа являются «арачкины». Это дагестанская община коранитов, последователи которой считают, что читать Коран следует на родном языке (т. е. на русском языке), и используют для этого лишь один перевод Корана – академика Игнатия Крачковского. В 2010 году их лидер Магомед Казанбиев, провозгласивший себя «Махди» (мессией, который явится вместе с Исой, т. е. Иисусом, перед концом света), был убит у входа в мечеть в дагестанском селении Новые Тарки.

Как уже упоминалось, сейчас религиозная политика государства на Северном Кавказе стала более гибкой. Помимо содействия межрелигиозному диалогу, оно сейчас пытается форсировать процесс исламского образования в регионе. Власти осознали, что тот, кто образовывает мусульман, владеет и их умами. Поэтому в стране была введена система партнерства светских вузов с религиозными, среди участников этих программ также известные вузы страны, как Казанский федеральный университет, Московский государственный лингвистический университет, Питигорский государственный лингвистический университет. Последний является основным партнером исламских вузов на Северном Кавказе, оказывая им научно-методическую помощь в модернизации учебных программ, особенно в части светских и языковых предметов, подготовке учебной и методической литературы.

В рамках программы по поддержке системы исламского образования на Северном Кавказе поддерживаются не только уже существующие учебные заведения. В частности, идет реализация проекта создания двух крупных исламских образовательных цен-

тров – одного для преимущественно шафитского Северо-Восточного Кавказа в Магачкале (Республика Дагестан) и второго для преимущественно ханафитского Северо-Западного Кавказа в Нальчике (Кабардино-Балкарская республика). Северо-Кавказский исламский университет в Магачкале на сегодня является более развитым центром исламского образования, нальчикский центр все еще находится в процессе формирования.

Кроме того, активно работает Фонд поддержки исламского образования и культуры.

ЧЕРКЕССКИЕ «РОДНОВЕРЫ» И ДАГЕСТАНСКИЕ ХРИСТИАНЕ

Было бы ошибкой считать, что на Кавказе не происходит ничего, кроме тотальной исламизации. Сейчас для региона характерен рост национального самосознания. Но для некоторых кавказских националистических течений ислам не подходит, поскольку он слишком глобален. Поэтому здесь в последние годы стали появляться альтернативные религиозные проекты. Среди черкесской национальной интеллигенции широкое распространение получил «слабис» – местное «родноверие», уходящее корнями в языческое прошлое. А в Дагестане неожиданно успешной оказалась деятельность христиан-пятидесятников, община которых сейчас составляет около трех тысяч человек. Следует иметь в виду, что подавляющее большинство ее членов – этнические дагестанцы (почти все русское население за последнюю четверть века покинуло республику)³. Этот любопытный феномен еще не исследован учеными и требует дополнительного изучения.

Выводы

Современное развитие ислама на Северном Кавказе очень неравномерно. Скорее всего, разделение региона на западную и восточную части будет и дальше углубляться. Здесь ислам, как и во всем

³ М. Рохан, В. Лукин, С. Фидатов, «Республика Дагестан», в: *Религиозно-образовательная жизнь российских регионов*. Т.1. М.: Летний сад, 2014, с. 527-529.

мире, становится все более мощным. Мы видим, как практически везде суннитский ислам распадается на различные течения. Уже трудно говорить о традиционном исламе и исконных территориях его распространения. Глобальный ислам сейчас находится в глубоком идейном поиске. В отличие от христианства, у ислама отсутствует церковная иерархия. Ислам – это религия интерпретаторов, религия ученых, за которыми должны следовать или не следовать рядовые мусульмане.

Сейчас ислам активно заполняет прежний идеологический вакуум и выходит на ведущие позиции в общественно-политической жизни Северного Кавказа. Проблемные территории региона полны активных и тихих конфликтов, в которые ислам волей или неволей оказывается вовлечен. Очень часто он становится идеологией протеста и социально-политических намерений, во многих случаях религия служит лишь знаком, прикрывающим истинные причины конфликтов.

В такой сложной ситуации государству важно найти правильные формы взаимодействия с исламскими общинами, чтобы на Северном Кавказе оно было взаимовыгодным и работающим на укрепление мира. Прежние подходы показали, что они были слишком связаны с господствовавшим в СССР делением ислама на «официальной» и «неофициальной», не учитывали складывающуюся на Северном Кавказе сложную картину, провоцировали уход многих общин мусульман от сотрудничества с государством. Сейчас очень важно проанализировать прежние упущения и выработать релевантную государственную политику в отношении мусульман.

ОБ АВТОРАХ И РЕДАКТОРАХ

Карл Барт

(*Karl Barth*, 1886-1968)

Один из крупнейших и наиболее влиятельных богословов XX века. Автор «Восклицания к Римлянам», знаменитой «Церковной догматики» и других фундаментальных богословских трудов.

Александр Вадворн

Кандидат филозофско-математических наук, ректор и главный редактор БИИ.

Детрих Вонкеффер

(*Detrich Vonkoffen*, 1906-1942)

Немецкий лютеранский пастор, богослов, один из создателей Немецкой церкви, идеи которой оказали большое влияние на последующее богословие.

Петрарка Варфоломеев

(*Petrarcha Bartholomaeus*)

Епископ Конституциональной православной церкви; с 22 октября 1991 г. - 232й архиепископ Конституционалы – Нового Рима и Велесский патриарх, представитель Конституциональной православной церкви.

Стивен Барретт

(*Steven Barrett*)

Главный доцент филозофии и религии в Вильямсбургской художественной академии (Литва); в настоящее время является вице-президентом по

учебной работе и некоммерческой организации *Global Scholars*.

Кэррилл Биверс

Археолог; профессор университета Лойола-Марианет в Лос-Анджелесе (США) и директор Института Хартфорта.

Дэвид Диксон

(*David Dixon*)

Доцент и руководитель программы по истории искусства и религиозности в Американском университете в Риме.

Рене Жюпп

(*Rene Guip*, 1923-2015)

Французский филозоф, культуролог, литературовед. Известен разработкой концепции «фундаментальной антропологии», в русле которой подучет свое развитие проблематика жертвоприношения, магического мышления, расширявшегося в качестве акта, лежащего в основе культуры и социума.

Хелен Зордбагер

(*Helen Zordbager*)

Профессор систематического богословия и теодрических исследований в Протестантском богословском университете (Амстердам), а также доцент в Институте муманических исследований при Украинском католическом университете (Львов).

Александр Зыков

Младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

Майкл Керри

(*Michael Kerwin, SJ*)

Священник-иезуит, доцент Богословского института Келлармана в *Heythrop College (London)*, директор *Heythrop Institute for Religion and Society*, член Католической богословской ассоциации, член Коллежияума по вопросу о религии и религии, директор *Religion-Ministry-Society*.

Эвэншуэла Кликсис

(*Evanshuela Clarks*)

Профессор систематического богословия в *Holmes College Holy Cross Greek Orthodox School of Theology USA*.

Борис Кворре

Кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Светлана Ковалева

Доктор философских наук, профессор, замедленная кафедра современных проблем философии философского факультета РГГУ.

Арсений Круковский

Кандидат философских наук, преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Курен Мельман

(*Kuren Melman*)

Выдающийся немецкий протестантский богослов, один из теоре-

тиков богословия надежды, бывший профессор систематического богословия в Тюбингенском университете, Почетный член БИИ.

Аристотель Панашикопу

Профессор богословия, директор Центра православных исследований при Фордхемском университете (США) и старший научный сотрудник Центра исследования права и религии при Университете Эмори (США).

Павло Сельвин

Аспирант Оксфордского университета, сотрудник Института научных исследований (Лондон).

Михаил Толстолюбин

Сотрудник БИИ, координатор ряда проектов БИИ.

Дэвид Хьюсон

(*David Hulsan*)

Профессор философии в Колумбийском университете, США (*Colum College, Grand Rapids, MI*).

Сергей Чашкин

Российский журналист, редактор, издатель и общественный деятель; научный сотрудник исследовательского проекта «Конфликты в пост-советском обществе» (Университет Инсбрука, Австрия); преподаватель БИИ.

Ахмет Арляшинов

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра проблем Кавказа и региональной безопасности МГИМО; преподаватель БИИ.