Архимандрит Кирилл Говорун

Церковь и идеология: разделения и редукции

Archimandrite Cyril Hovorun

Church and Ideology: Divisions and Reductions

Archimandrite Cyril Hovorun — Research Fellow at Yale University (USA). serhiy.hovorun@yale.edu

The article explores the milestones in the relationship of religion and ideologies since the Enlightenment. Religion and ideology exercised deep impact on each other. Thus, for instance, the divide between "liberals" and "conservatives" in the Church nowadays emerged under the impact of secular ideologies. In particular, this divide reflects the American bipolar political system. The roots of this division go back to the history of theological thought. They can be traced in two anthropological models, pessimistic and optimistic, which diverge on the issue of human freedom. The ancient Christian doctrines can be also interpreted in terms of "conservative" and "liberal" proto-ideologies: for example, Arianism and Severianism could be regarded as conservative movements. Instead of setting the Church's monopoly on any ideological trend, either conservative or liberal, the article suggests to reconcile them following the example of the modern political systems where coexistence and competition of the liberal and conservative ideologies do not lead to the system's collapse, but contribute to their further dynamic development.

Keywords: Orthodoxy, ideology, conservatism, liberalism, anthropology.

ЕСЛИ Карл Шмитт и был прав насчет того, что «все значимые понятия современной теории государства являются секуляризованными богословскими концепциями»[1], то это приложимо прежде всего к идеологии. Идеология является секуляризованной формой богословия. Подобно последнему, она предлагает целостный взгляд на мир и имеет потенциал мобилизовать массы. В этом смысле идеология представляет собой полноценную «светскую религию» со своими «священниками», роль которых выполняют интеллектуалы[2]. Идеология может выступать в качестве как дополнения к религии, так и ее замещения. В любом случае идеология и религия оказывают друг на друга огромное влияние.

«Идеология» была изобретена в конце XVIII века как альтернатива религии и была предназначена для осуществления влияния на сознание и поведение людей сродни религиозному. Французский философ Антуан Дестютт де Траси (1754–1836), который ввел термин «идеология» в оборот, использовал выражение *les eléments d'idéologie*[3] в качестве приема секулярной эпистемологии. Будучи верным последователем Просвещения, де Траси мыслил идеологию как способ познания истины без «религиозной предвзятости»[4]. Идеология, таким образом, при самом ее создании задумывалась как альтернатива религии.

После почти полувековой паузы понятие идеологии возвращается на интеллектуальную авансцену в работах Карла Маркса (1818–1883). Теперь сама идеология становится объектом критики как нечто, искажающее реальность. Из обвиняющей стороны она превращается в обвиняемую. Маркс в своем труде *Die deutsche Ideologie*[5] (1846) подверг критике немецкую идеалистическую философию именно за искажение объективной действительности. Когда картина действительности рисуется на основе лишь идей, как это было у философов-идеалистов, тогда, по Марксу, она производит «ложное сознание». Для Маркса, истинная кар-

1. Schmitt, Carl. (1985) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, p. 36. Trans. George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press.
2. См. Bell, Daniel. (1962) *The End of an Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, pp. 394–400. New York: Collier.
3. Одноименное произведение де Траси *Eléments d'idéologie* было опубликовано в пяти томах в период с 1801 по 1815 гг.: de Tracy, Antoine-Louis-Claude Destutt. (1801–1815) *Eléments d'idéologie,* vols. 1–5. Paris: Courcier.
4. См. Bell, D. *The End of an Ideology*, pp. 394–395.
5. См. Bluhm, H. (2010) *Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag.

тина реальности может быть воспроизведена только тогда, когда она пишется на основе социальных и экономических интересов социальных классов. Идеология защищает интересы тех социальных групп, которые обладают политической властью и капиталами. Маркс поставил идеологию и религию на один уровень — как искажающие адекватное восприятие действительности.

История марксизма продемонстрировала, что борьба с идеологиями похожа на борьбу с драконами по пьесе Евгения Шварца «Дракон» (1942–1944). Охотники на драконов часто сами превращаются в драконов и становятся хуже того, с чем они сражались. Марксизм, который боролся с «идеалистическими идеологиями», сам превратился в идеологию. В своем советском варианте он стал настоящей тоталитарной идеократией. Фашизм различных модификаций, пришедший к власти в Европе, в том числе под предлогом борьбы с коммунизмом, также превратился в тоталитарную идеологию, детально проанализированную, например, Ханной Арендт[6]. Таким образом, идеологии в XX веке стали лекалами для гигантских проектов социальной инженерии и закончились кровопролитиями с миллионами человеческих жизней, принесенных в жертву идеям.

В период господства тоталитарных идеологий в Европе эти идеологии сами по себе стали «политическими религиями», описанными, в частности, Эриком Фёгелином[7]. Носители идеологии в одном случае (коммунисты) отвергали традиционную религию как таковую, а в другом (нацисты) — склоняли ее к сотрудничеству. Контакт Церкви с тоталитарными идеологиями усугубил те тенденции к идеологизации религиозной жизни, которые наметились еще в эпоху Просвещения.

Трагические последствия тоталитарных идеологий привели к кризису идеологии как жанра. В 1960 году Дэниел Белл сделал знаменитое заявление, что идеология прекратила свое существование[8]. В некотором смысле он был прав, так как идеология дей-

6. Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace; см. Weisman, T. (2014) *Hannah Arendt and Karl Marx: on Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Lanham, Maryland: Lexington Books; Baehr, Peter (2010) *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

7. Voegelin, Eric (1939) *Die politischen Religionen*. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag. Он развивал концепцию «политической религии» как черты тоталитарных режимов и в других своих работах, как, например, восьмитомной *History of Political Ideas* и пятитомнике *Order and History.*

8. Bell, D. *The End of an Ideology*.

ствительно потеряла свое магическое воздействие на умы людей — по крайней мере на Западе. Примечательно, что деидеологизация западного общества происходила одновременно с его секуляризацией. Процесс секуляризации, таким образом, можно объяснять в том числе и кризисом идеологий, с которыми европейские Церкви связали себя в предшествующий период господства тоталитаризма.

Значительный вклад в деидеологизацию западного общества был внесен постмодернизмом, который возник в начале века, но обрел настоящую силу после Второй мировой войны. Постмодернизм был не просто еще одним философским учением, но «дискурсом», передаваемым с помощью средств философии, литературы, театра, кино и т. п. С помощью этих коммуникативных средств он проник во все поры интеллектуальной и культурной жизни на Западе.

Одной из причин популярности постмодернизма стала его способность ослабить хватку тоталитарных идеологий и их воздействие на массы. Идеология и постмодернизм исключали друг друга по определению[9] — по крайней мере таким было намерение конструкторов постмодернизма. Тем не менее, как это произошло со всеми охотниками на идеологии, постмодернизм сам стал постепенно напоминать идеологию[10], с релятивизмом как одним из элементов идеологического подхода к восприятию действительности.

Эта черта постмодернизма пугает многих в религии и богословии, и не без причин. Тем не менее постмодернистский релятивизм обоюдоострый. Хотя он и бросает вызов целостности религиозного восприятия и богословской доктрины, но он также способствует освобождению Церкви от следов тоталитарных идеологий. В своей борьбе за умы и души тоталитарные учения XX века находились либо в видимом союзе, либо в видимой конфронтации с религией. В обоих случаях они не игнорировали религию, но заражали ее идеологическими штампами. Постмодернизм же обладает потенциалом освобождать религию от влияния тоталитарных доктрин. Он не может указать путь к религиозной истине — это не его задача; однако он может помочь Церкви очистить собственные источники истины, препятствуя превращению идеологем в теологумены.

9. Hawkes, David. (1996) *Ideology*, p. 5. London; New York: Routledge.
10. См. Ibid., p. 12.

«Конец идеологии», объявленный Дэниэлом Беллом, и нейтрализующее воздействие постмодернизма создали условия для трансформации понятия идеологии[11]. Идеология была представлена как «культурное программное обеспечение (*software*)»[12], которое помогает обществу определять себя и развивать на основе самоопределения социальное и политическое действие. В этом смысле понятие идеологии стало более нейтральным и описательным, применимым к широкому кругу социальных явлений. Из философской категории, которой оперировали марксизм и неомарксизм, она превратилась в категорию социологическую.

Новый этап эволюции идеологии и ее отношений с религией развернулся в рамках американской политологии и социологии. Американские ученые, такие как Филипп Конверс[13] и Энтони Даунс[14], предложили рассматривать идеологию в двоичной системе либерализма — консерватизма[15]. Эта новая идеологическая матрица отражает американскую политическую систему с двумя основными партиями — Демократической и Республиканской. Биполярность либерально — консервативной идеологической схемы была задана с той целью, чтобы более адекватно отражать американскую двухпартийную политическую систему. Дилемма либерализма и консерватизма, таким образом, стала редукцией множества оттенков идеологического спектра. Ее черно-белая гамма отразила дуалистичность самой американской политической культуры.

Различие между либерализмом и консерватизмом полезно для понимания текущего американского политического ландшафта. Вместе с тем, несмотря на свою привязку к американской политической повестке дня, различие между либерализмом и консерватизмом как социологическими категориями методологически может быть полезно при изучении взаимосвязи между глобальными идео-

11. См. Knight, Kathleen. (2006) «Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century», *The American Political Science Review* 100 (4): 619.

12. См. Balkin, J. M. (1998) *Cultural Software: a Theory of Ideology*, p. 4. New Haven: Yale University Press.

13. См. Converse, Philip E. (1976) *The Dynamics of Party Support: Cohort-Analyzing Party Identification*. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications.

14. См. Downs, Anthony (1998) *Political Theory and Public Choice*. Cheltenham, U. K.; Northampton, Mass.: E. Elgar.

15. См. Knight, K. «Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century», p. 623. Иногда к либерализму и консерватизму добавляют социализм — см.: Kuper, A. and Kuper, J. (eds) (2004) *The Social Science Encyclopedia*, p. 162. London: Routledge.

логиями и богословием. Либерализм и консерватизм могут коррелировать (но не отождествляться!) с двумя универсальными отношениями к человеческой природе, которые можно охарактеризовать как *открытое* и *замкнутое*. Открытое («либеральное») отношение к человеческой природе и обществу является инклюзивным, экстравертным и центробежным. Это отношение выливается в стремление открывать новые территории и исходит из надежды, что то, что должно быть обнаружено на этих территориях, хорошо. Закрытое («консервативное») отношение не доверяет новому опыту. Его главной заботой является сохранение целостности личности и сообщества. В дилемме либо идти дальше, рискуя потерять то, что он имеет, либо довольствоваться имеющимся, не интересуясь, что находится за пределами видимости, «консерватор» всегда выбирает последнее. Либерализм и консерватизм отражают два архетипических подхода к организации человеческого сообщества, которые можно отслеживать на протяжении всех веков человеческой истории.

Эти два подхода коренятся в христианской антропологии, которая имеет две тенденции: пессимистичную и оптимистичную[16]. В западной интеллектуальной традиции эти две тенденции можно соотнести с богословскими позициями Августина и Фомы Аквинского[17]. Августин рассматривал человеческую природу как глубоко поврежденную грехом и неспособную осуществлять свою деятельность в надлежащем порядке. Для того чтобы нормально функционировать, она требует вмешательства божественной благодати. Фома, хотя он, несомненно, признавал влияние первородного греха на человеческую природу, считал эту природу более целостной и способной действовать в соответствии с естественным законом. Крайней антитезой августиновского пессимизма стала антропология Просвещения, которая излучает безусловный оптимизм по поводу человеческой природы.

В основе двух антропологических парадигм — пессимистичной и оптимистичной — лежит вопрос о свободе. Оптимистичная антропология исходит из того, что, несмотря на все их несовершенства, люди способны пользоваться своей свободой себе и другим во благо. Все злоупотребления свободой проистекают из самой природы свободы. Свобода не может быть тем, что она есть, если

16. См. Phillips, Elizabeth. (2012) «Teaching Political Theology», *Political Theology* 13 (6): 675.

17. См. Phillips, Elizabeth. (2012) *Political Theology: a Guide for the Perplexed*, p. 32. London; New York: T&T Clark International.

это не подразумевает возможности злоупотреблений. Другими словами, нельзя сказать «да» Богу, себе и другим людям без возможности говорить «нет». Без «нет» не существует возможности «да». Злоупотребления свободой, таким образом, не могут отменить свободу как таковую.

Пессимистичная антропология смотрит на человеческую свободу с подозрением — как на потенциальный источник зла. Свобода действительно является единственным источником зла. Однако те, кто отдают предпочтение этой антропологии, пытаются решить проблему зла и негативных последствий человеческой свободы, ограничивая свободу как таковую. Они ссылаются на греховность человеческой природы в качестве предлога для введения ограничений на свободу. Пессимистичная антропология способствует различным видам принуждения, направленным на исправление поведения человека и его взглядов через внешнее насилие.

Восточнохристианская традиция разработала собственную антропологическую модель, которой удалось избежать крайностей августинизма. Эта модель была разработана византийским монахом Максимом Исповедником (ок. 580–662). В ходе споров относительно энергий и воль Христа он предположил, что грех влияет не столько на человеческую природу как таковую, сколько на «гномическую» волю человека[18]. «Гномическая» воля является функцией человеческого ума (*νοῦς*) и именно в ней сконцентрированы невежество, сомнения, а также борьба мнений и оценок. Таким образом, испорченность человеческой природы сосредоточена в решающей и волящей ее части, где укоренена и свобода. Природа в общей сложности при этом остается благим творением Божиим.

Впрочем, и восточная антропология не избежала биполярности, крайними точками которой стали «монофизитская» и «несторианская» интерпретации человеческой природы. Первая связана с именем константинопольского монаха Евтихия (ок. 380 — ок. 456), который считал, что человеческая природа настолько несовершенна, что в Боговоплощении она должна была смешаться с божественным естеством, для того чтобы спастись. Эта антропология стоит недалеко от Августиновой, хотя и выражена в других терминах. Другая крайность была сформулирована сирийским богословом Феодором Мопсуэстийским (ок. 350–428) и получила распространение усилиями Константинопольского патриарха

18. *Disputatio cum Pyrrho*, in J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, v. 91, coll. 308C–D, 325A.

Нестория (ок. 386 — ок. 450). Согласно этой крайности человеческая природа для своего нормального функционирования не требует божественного вмешательства. Люди могут улучшать свое нравственное состояние собственными усилиями, следуя примеру Христа. Эта антропологическая позиция могла бы быть по достоинству оценена Жан-Жаком Руссо и его единомышленниками.

На основе антропологической модели, выраженной Максимом и Фомой, Церковь могла бы способствовать преодолению негативного воздействия на общество дуалистической пары «консерватизм—либерализм». Вместо этого она сама зачастую попадает в ловушку этой дихотомии и принимает одну из идеологических сторон. В этом и заключается идеологизация Церкви.

Взаимодействие между Церковью и идеологией следует рассматривать в свете того, что идеология во многом имитирует богословие и использует коммуникативные инструменты Церкви. Исторически сложилось так, что их отношения были диалектическими. Когда идеология вышла из колыбели религии, последняя снабдила идеологию много чем из своих идей и лексики. Идеология сначала эмансипировалась от Церкви — радикально или умеренно, — а затем оказала на нее обратное воздействие. После XVIII века Церкви, как на Западе, так и на Востоке, оказались под постоянным давлением со стороны идеологий различных сортов. Это произошло по причине того, что Церкви традиционно сохраняли значительное присутствие в политическом пространстве и не хотели оставлять его. Присутствие Церквей в политическом пространстве, однако, приводило к многочисленным искажениям их цели и миссии. Как справедливо заметил Дэррил Харт: «Где христиане пытались использовать свою веру ради политических целей, они, как правило, искажали христианство»[19]. Идеологизированное богословие часто приводило к такого рода искажениям и оказалось подчиненным новым правилам, продиктованным идеологией.

Один из ранних примеров такого искажения можно увидеть в Греческой церкви в период распространения идей Просвещения среди греческого населения Османской империи. Греческий вариант Просвещения не был антирелигиозным или даже антиклерикальным. Он был фактически клерикальным[20]. У него

19. Hart, Darryl. (2006) *A Secular Faith: Why Christianity Favors the Separation of Church and State*, p. 11. Chicago: Ivan R. Dee.

20. См. Γιανναρᾶς, Χρῆστος. (2006) *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, p. 210. Αθήνα: Δόμος.

было значительное число сторонников среди духовенства, включая афонского иеромонаха Вениамина Лесбосского (1759–1824), иеромонахов Стефана Дугаса (конец XVIII в. — 1830), Афанасия Псалидаса (1767–1829), Константина Кумаса (1777–1836), Неофита Вамваса (1770–1855), Феофила Каириса (1784–1853), очень влиятельного архимандрита Феоклита Фармакидиса (1784–1860), который был одним из авторов автокефалии Элладской Церкви (1833), и других. Ключевой фигурой греческого Просвещения был Адамантий Кораис (1748–1833).

Кораис изучал богословие в Смирне, а позже переехал в Монпелье во Франции, чтобы изучать там медицину. Он смог это сделать на стипендию от бывшего архиепископа Коринфа Макария Нотараса (1731–1805), который известен как собиратель текстов «Добротолюбия» и издатель множества святоотечских трактатов для народного чтения[21]. Макарий помог Кораису напечатать его перевод катехизиса митрополита Платона (1782). Кораис также издавал собственные богословские трактаты: «Синопсис Священной Истории и Катехизис» (Венеция, 1783), а также «Малый Катехизис» (Венеция, 1783). В первые годы XIX столетия Кораис увлекся идеями Просвещения и начал составлять соответствующие политические памфлеты. Он особенно продвигал концепцию «метакиносиса». Согласно этой концепции, на современную европейскую цивилизацию через Ренессанс повлияла древнегреческая культура. Теперь эта культура должна быть возвращена в порабощенную Грецию в форме Просвещения. Кораис, таким образом, стал примером идеологически ограниченного «либерального» богослова.

Ему противостоял иеромонах Афанасий, родом с Эгейского острова Парос (1721/22–1813)[22], который является примером идеологически ограниченного «консервативного» богослова. Афанасий возглавил ряды полемистов с Просвещением. Он полностью отверг Просвещение как в его французских, так и в греческих формах. Просвещение было для него уловкой антихриста[23], а либеральную философию он считал совершенным заблуждением и называл ее *φιλοζοφία*[24] — «любовью к темноте», изме-

21. См. Παπαδόπουλος, Στυλιανός. (2000) *Άγιος Μακάριος Κορίνθου, ο Γενάρχης του Φιλοκαλισμού*. Αθήνα: Ακρίτας.

22. См. Αρκάς, Νικόλαος. (1960) *Αθανάσιος ο Πάριος (Παραδόσεων Φρουρός)*. Ἀθήνα.

23. См. Πάριος, Ἀθανάσιος. (1802) *Περὶ τῆς Ἀληθοῦς Φιλοσοφίας, Ἤ Ἀντιφώνησις πρὸς τὸν Παράλογον Ζῆλον τῶν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης Ἐρχομένων Φιλοσόφων καὶ ἐπὶ Ἀφιλοσοφία τὸ Ἡμέτερον Γένος Ἀνοήτως Οἰκτειρόντων*, p. 70. Triest.

24. Ibid., p. 40.

нив одну букву в слове *φιλοσοφία*. Афанасий вступил в полемику с идеологией Просвещения на идеологических позициях. Антипросвещенческая идеология, которую он использовал, сузила его христианский идеал до консерватизма. Характерной чертой идеологической схемы Афанасия была оппозиция Западу[25]. Традиционную для христианского Востока антилатинскую полемику он превратил в полемику с Западом. Примечательно, что идеологические позиции Афанасия не разделяли его единомышленники по группе «колливадов» — движению духовного и литургического возрождения в Греции, которое продолжалось с середины XVIII века до 1820-х годов. Другие ключевые фигуры этого движения — Макарий Коринфский и Никодим Святогорец (1749–1809), судя по всему, не разделяли идеологического редукционизма Афанасия. Будучи настроенными против католичества, они тем не менее не проявляли антизападничества. Никодим в написании многих своих произведений использовал духовную литературу на западных языках, а Афанасий поддерживал учебу молодых греков, включая Адамантия Кораиса, на Западе.

Римско-католическая церковь вела с Просвещением намного более основательную полемику, чем греческие Церкви. Эта полемика походила больше на затяжную военную кампанию. Лишь на короткое время, как, например, во время понтификата Бенедикта XIV (1675–1758), Католическая церковь приостанавливала эту войну. Были в этой войне и случаи дезертирства, как, например, со стороны деятелей так называемого «католического Просвещения»[26]. Но в целом это была долгая и беспощадная война, которая закончилась примирением лишь на II Ватиканском соборе[27].

Католическая церковь имела много уважительных причин выступать против Просвещения. В результате Французской революции, которая была вдохновлена идеями Просвещения, и последовавшей рационализации и секуляризации западного общества Церковь растеряла множество людей, утратила политическое влияние и лишилась ощутимых материальных ресурсов. Тем не менее Церковь была настроена против Просвещения не только из-за этих утрат — она также отказалась принимать

25. См. Demacopoulos, George and Papanikolaou, Aristotle. (eds) (2013) *Orthodox Constructions of the West*. New York: Fordham University Press.

26. См. Lehner, Ulrich and O'Neill, Michael Printy. (2010) *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden; Boston: Brill.

27. См. Nichols, Aidan. (1998) *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*. Unisa Press, University of South Africa.

идеологию Просвещения как таковую. В попытке противостоять этой идеологии Рим взял на вооружение собственную идеологию — антимодернизм.

Главным действующим лицом антимодернистской идеологизации Римской церкви был папа Пий IX (1846–1878). Он начинал свой понтификат как либерал, избранный при поддержке либеральной партии в курии. После революции 1848 года, однако, он внезапно превратился в консерватора. Он начал кампанию против либерализма как внутри, так и за пределами Католической церкви. В качестве своих идеологических врагов Рим определил длинный список различных -измов: «антиклерикализм, либерализм, антипапизм, радикализм, феминизм, республиканизм, имманентизм, межконфессионализм, социализм, синдикализм, индивидуализм и интеллектуальный модернизм»[28].

Пий X (папа с 1903 по 1914 год) также обратил особое внимание на борьбу с модернизмом в Церкви. В апостольском декрете *Lamentabili Sane* (1907) и энциклике *Pascendi Dominici Gregis* (1907) он осудил модернизм как «синтез всех ересей» (*Lamentabili Sane*, §39). В 1910 году он ввел присягу против модернизма для всего духовенства и преподавателей богословия. С целью выявления тайных последователей модернизма он поддержал секретную группу цензоров, называвшуюся *Sodalitium Pianum*, а во Франции ставшую известной как *La Sapinière*. Сапиньеристы внимательно изучали тексты, издаваемые католическими богословами, выискивая в них следы неблагонадежных идеологий. Из-за действий этой группы ревнителей пострадало множество талантливых и умных людей[29].

Самой важной вехой в борьбе Рима с модернизмом стал I Ватиканский собор (1869–1870). Его догмат о папской непогрешимости в вопросах веры был, с одной стороны, богословским утверждением. С другой стороны, это была также идеологическая декларация. Эта доктрина была призвана помочь Римскому престолу бороться за свои политические права и против модернизма. Идеологическая повестка дня Римско-католической церкви в пе-

28. Poulat, Emile. (1969) *Intégrisme et catholicisme intégral, un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière», 1909–1921*, pp. 121–123. Paris, Tournai: Casterman; Kurtz, Lester R. (1983) «The Politics of Heresy», *American Journal of Sociology* 88 (6): 1094.

29. См. Jodock, Darrell. (2000) *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, p. 27. Cambridge, U. K.; New York: Cambridge University Press.

риод борьбы с модернизмом, безусловно, была заложена в решениях I Ватиканского собора о первенстве.

Следует отметить, что антимодернизм как идеология был изобретен не Римом. Это была более общая тенденция, получившая распространение в XIX веке вне пределов Римско-католической церкви. Антимодернизм во многом был инспирирован романтизмом и связанными с ним настроениями упадка, имевшими больше эстетическую, чем рациональную природу[30]. Общеевропейский антимодернизм находил свое выражение в литературе, музыке и философии. В соответствии с этой эстетикой Римская церковь развила собственный антимодернистский стиль: неоготику в архитектуре и неогригорианство в музыке. Римский антимодернизм нашел себе интеллектуальное выражение в виде неосхоластицизма, который продвигался курией как главный теологический метод. Римский антимодернизм стал типичной консервативной идеологией, которая выступила против модернизма.

Свойством идеологии, в соответствии с ее определением, является переведение системы взглядов в политическое действие. Римская антимодернистская идеология нашла себе выражение в противостоянии либеральным политическим моделям[31]. Это противостояние особенно проявило себя в Соединенных Штатах. В 1899 году папа Лев XIII издал энциклику *Testem Benevolentiae*, где он осудил политическую систему «американизма» и тем самым прекратил попытки некоторых американских епископов и духовенства примирить демократические ценности с католической верой[32]. Такое примирение стало возможным только после Второй мировой войны, когда консерватизм, нашедший воплощение в политической программе нацистов, оказался в кризисе, и Римская церковь уже больше не могла защищать его как богоустановленную идеологию. Тогда работа таких богословов, как Джон Мюррей, помогла Риму примириться с демократической политической системой. Это примирение произошло на Втором Ватиканском соборе и было зафиксировано в соборной декларации *Dignitatis Humanae*.

Фиаско католической идеологии консерватизма, берущей начало в эпоху Пия IX и Первого Ватиканского собора, может быть проиллюстрировано фигурой Карла Шмитта — ведущего като-

30. См. Versluis, Arthur. (2006) «Antimodernism», *Telos* 137: 97.

31. Talar, C. J. T. (1999) «Crossing Boundaries: Interpreting Roman Catholic Modernism», *U. S. Catholic Historian* 17 (2): 27.

32. См. Hart, D. *A Secular Faith*, pp. 136–137.

лического антилиберального философа и богослова, который также стал одним из идеологов нацизма[33]. В его произведениях консервативная идеология приобрела черты безошибочности и сакральности, была легитимизирована богословскими инструментами. Судебный процесс по делу Шмитта во время Нюрнбергского трибунала позволяет лучше понять и мотивацию Второго Ватиканского собора. Эта мотивация включала в себя не только *aggiornamento*, но и подспудное признание Католической церковью ошибочности сакрализации консервативной идеологии, которая обусловила профашистские симпатии Римского престола и многих католиков во время Второй мировой войны. Второй Ватиканский собор можно интерпретировать как акт признания того печального факта, что Католическая церковь подпала под влияние радикальной консервативной идеологии, способствовавшей зверствам Второй мировой войны. По сути, Второй Ватиканский собор разрушил монополию антилиберальной идеологии в Римско-католической церкви и десакрализировал ее.

Идеологии создают внутри Церкви разделительные линии. По словам Дэниэла Изузкизы, они делят Церковь «на традиционалистов и прогрессистов, консерваторов и либералов, тех, кто акцентирует идентичность, и тех, кто подчеркивает необходимость диалога, на „христиан присутствия“ и „христиан медиации“ и так далее»[34]. Одна из наиболее глубоких линий в современной церковной жизни по-прежнему проложена между «консервативной» и «либеральной» доктринами. «Консерватизм» в этой идеологической парадигме стал своего рода новой ортодоксией, в то время как «либерализм» — новой ересью. Когда, например, священник зачисляется в либералы, к нему могут быть применены те же санкции, которые в древней Церкви применяли к еретикам. В то же время вполне неправославные взгляды прощаются тем, кто продвигает их под маской консерватизма. Идеология, таким образом, устанавливает в Церкви новые критерии православия и ереси.

Как уже было отмечено, многие современные секулярные идеологии возникли на основе богословских взглядов, и произошло это в результате Просвещения. Однако существовали ли идеологии до Просвещения? Говоря формально, до Просвещения идео-

33. См. Galli, C. (2000) «Carl Schmitt's Antiliberalism: Its Theoretical and Historical Sources and Its Philosophical and Political Meaning», *Cardozo Law Review* 21: 1597–1618.

34. Izuzquiza, Daniel. (2009) *Rooted in Jesus Christ: Toward a Radical Ecclesiology,* p. x. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co.

логий не было, но все социально-политические воззрения имели богословские формы. Богословие, таким образом, находилось под влиянием того, что можно назвать протоидеологиями. Протоидеологии объединяли политические и социальные ожидания различных слоев досовременных обществ и выражали их в богословских формах. Если определять идеологии через треугольник субъект—объект—посредник, тогда, по словам Дэвида Хоукса, элементы идеологий можно обнаружить и в традициях античности, и в раннем христианстве, — как интерпретирующего посредника между наблюдающим субъектом и наблюдаемым объектом[35]. С этой точки зрения, борьба между православием и ересью в историческом прошлом, помимо неоспоримой богословской повестки, также выражала социальную и политическую напряженность в обществе[36]. Можно привести множество иллюстраций того, как в досовременную эпоху политические программы различных социальных групп выражали себя через богословские постулаты, становясь, таким образом, протоидеологиями.

Одним из наиболее ярких примеров является Халкидонский собор (451). Этот Собор обсуждал формулы единства Божества и человечества во Христе и подвел итог длительному периоду богословских дискуссий по данному вопросу. В то же время Халкидон стал точкой бифуркации для сложных социальных и политических процессов в византийском обществе. Поскольку жесткий политический режим императора Юстиниана (482–565) не мог обеспечить надлежащих *политических* механизмов конвергенции социальных программ византийских классов, богословие и особенно христология стали языком политического и социального дискурса. Значительная часть византийского населения, особенно в Египте и Сирии, не согласная с политикой Константинополя, избрала в качестве языка политического и социального протеста богословскую формулу единой природы во Христе. Они отвергли язык двух природ: божественной и человеческой, который был принят Халкидоном, и, таким образом, подали в столицу политический сигнал о своем недовольстве центральной властью. Лидерами этих групп были такие богословы, как патриарх Антиохийский Севир (465–538) и патриарх Александрийский Феодосий (патриарх с 535 по 566 год), однако то население, которое их поддерживало, не было в курсе нюансов

35. См. Hawkes, D. *Ideology*, pp. 13–21.

36. См. Kurtz, Lester R. (1986) *The Politics of Heresy: the Modernist Crisis in Roman Catholicism*. Berkeley: University of California Press.

их богословской аргументации. Народ довольствовался некоторыми упрощенными формулами, такими как, например, «одна воплотившаяся природа Бога Слова», и делал их символом кампании по решению широкого спектра проблем, в том числе культурного, социального и политического характера. Другими словами, богословские формулы становились выражением политических программ.

Это может быть проиллюстрировано примером известных константинопольских партий «Синих» и «Зеленых». Эти партии процветали в период споров по поводу решений Халкидонского собора[37].Первоначально это были спортивные фан-клубы, которые поддерживали свои команды на колесничных гонках, проходивших на Константинопольском ипподроме. Однако в конце концов они переросли в нечто, что можно охарактеризовать как политико-богословские партии с широкой поддержкой далеко за пределами столицы. Партия «Синих», как полагает большинство ученых, была связана с высшими сословиями византийского общества. Она в своем большинстве также поддерживала Халкидонский собор и его дифизитскую христологию. Партия «Зеленых», напротив, в большей мере выражала требования низших классов и поддерживала преимущественно антихалкидонскую христологию. Юстиниан до определенного момента жонглировал этими двумя партиями, что соответствовало его политике поддержания балансов в отношении противников и сторонников Халкидона. Пока эти партии боролись друг с другом, он не мешал им. Однако когда они объединились против него во время восстания Ники (532), он сокрушил их с помощью армии, которая оставила на ипподроме Константинополя приблизительно тридцать тысяч тел сторонников обеих партий.

Для преодоления взаимного отчуждения частей византийского общества Юстиниан инструментализировал богословие, которое превратилось в средство достижения социально-политических консенсусов. Именно в таком качестве «мягкой силы» богословие было использовано в форме неохалкидонства[38]. С богословской

37. См. Cameron, Alan. (1976) *Circus Factions*. Oxford: Clarendon Press.

38. См. Lebon, Joseph. (1909) *Le monophysisme sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*. Lovanii: J. Van Linthout; Moeller, Charles. (1951) «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en orient de 451 a la fin du VIe siècle», in Alois Grillmeier and Heinrich Bacht (eds) *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. Vol. 1, p. 637–720. Würzburg: Echter-Verlag; Helmer, Siegfried. (1962) «Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes». Universität Bonn; Richard, Marcel. (1977) «Le Néo-Chalcédonisme», in *Opera Minora*, vol. 2. Brepols; Gray, Patrick T. R. (1979) *The*

точки зрения, неохалкидонство представляло собой попытку примирить два христологических языка: Кирилла Александрийского с его ключевой формулой «одна природа воплощенного Бога Слова» и халкидонский с его формулой «двух природ». С политической точки зрения, неохалкидонство стало средством преодоления социальных и политических разногласий с Константинополем тех жителей империи, которые проживали в ее юго-восточных частях. Как несогласное население выражало свое неудовлетворение с помощью богословского языка Севировой христологии, так Юстиниан пытался перекинуть к ним мостик с помощью синтетического языка неохалкидонизма, который включал в себя элементы как Севировой христологии, так и Халкидонского собора. Неохалкидонизм, таким образом, стал системой богословских взглядов, которая развивалась не как результат чисто богословских аргументов, но под влиянием политической целесообразности, направленной на примирение социополитических групп. Это был в значительной мере политический проект, имеющий признаки протоидеологии. Тем не менее он был принят Церковью в качестве богословской ортодоксии на Пятом Вселенском Соборе, состоявшемся в Константинополе в 553 году.

Другим социально-политическим проектом, облаченным в богословскую тогу, было монофелитство[39]. Монофелитство продолжило неохалкидонский проект Юстиниана. Его вдохновителем и протагонистом был император Ираклий (правил с 610 по 641 год). Ираклий столкнулся с той же проблемой, что и Юстиниан: антивизантийские настроения населения в Сирии, вступавшего на этой почве в коллаборационизм с персидскими завоевателями и артикулировавшего свое несогласие через богословские формулировки. Благодаря поддержке местного населения персы могли продвигаться по византийской территории даже до Константинополя. Однако сирийские коллаборационисты были разделены на две богословски несовместимые друг с другом группы. Одни были западными сирийцами, которые приняли формулу «одна природа Христа» в качестве основы своей групповой идентичности. Другие были восточные сирийцы, которые верили в то, что Христос имел две природы и Его человеческое естество было намного более автономным, чем это могли принять даже халкидони-

Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden: Brill; Gray, Patrick T. R. (1982) «Neo-Chalcedonianism and the Tradition: From Patristic to Byzantine Theology», *Byzantinische Forschungen* 8: 61–70.

39. См. Hovorun, Cyril. (2010) «Controversy on Energies and Wills in Christ: Between Politics and Theology», *Studia Patristica* XLVIII: 217–220.

ты, не говоря о западносирийских антихалкидонитах. С целью примирить три группы, каждая из которых строила свою идентичность на основе собственной христологической формулы, Ираклий предложил общую для всех богословскую формулу, согласно которой Христос имел две природы, но одно действие (*ἐνέργεια*). Первоначальный моноэнергизм Ираклий позже трансформировал в монофелитство, с ключевой формулой: две природы — одна воля во Христе. Моноэнергитско-монофелитская формула была разработана для хотя бы частичного удовлетворения каждой из трех сторон: халкидониты должны были быть удовлетворены двумя природами; антихалкидонитов соблазняли одной энергией, а «несториан» (восточных сирийцев) — одной волей, которая была для них частью «составной персоны» Христа, объединяющей в Нем Бога и человека. С богословской точки зрения моноэнергитско-монофелитская формула была искусственной конструкцией, составленной из несовместимых компонентов, механически соединенных друг с другом. Тем не менее существовала большая политическая целесообразность в том, чтобы продвигать эту формулу в качестве платформы для объединения различных групп. Из-за этой целесообразности она была принята в качестве официальной ортодоксии империи. Религиозная мотивация для решения политических вопросов придала монофелитству характер протоидеологии.

Только несколько богословов воспротивилось монофелитству и, соответственно, «идеологизации» богословия. Возглавил эту группу уже упоминавшийся нами Максим Исповедник. Максим отвергал не только богословские аспекты монофелитства, но и его политическую подоплеку, критикуя идею того, что государство может вмешиваться в богословские вопросы. По сути, он защищал идею эмансипации богословия от политики, за что заплатил своей жизнью[40].

Подобно либерализму и консерватизму, протоидеологии можно определять с точки зрения открытых и закрытых мировоззрений. Хотя было бы преувеличением приравнивать протоидеологии к полноценным идеологиям либерализма и консерватизма, у либерализма и открытой протоидеологии одни и те же корни, как и у консерватизма с закрытой протоидеологией, и эти корни уходят в антропологические воззрения: либо оптимистическое, либо пессимистическое понимание человеческой природы.

Диалектику того, что можно было бы назвать протоконсерватизмом и протолиберализмом в Церкви, можно проследить на-

40. См. Allen, Pauline and Bronwen, Neil. (2002) *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*. Oxford; New York: Oxford University Press.

чиная с апостольских времен. Эта диалектика была отражена в дискуссии, следует ли движению учеников Христа, чем изначально являлась Церковь, оставаться ограниченным пределами еврейской общины или нужно идти в языческий мир. Последний подход, связанный с именем апостола Павла, одержал победу, и христианство стало мировой религией. В апостольскую эпоху христианство в полной мере продемонстрировало свой потенциал открытости, даже с риском для целостности уже существующей общины. Вступление в союз с Римским государством, адвокатом чего выступил Евсевий Кесарийский, стало проявлением открытости христианства по отношению к новым реалиям — того, что можно назвать «либеральным» потенциалом христианской общины. Тем не менее, после того как Церковь объединилась с имперскими структурами, она в значительной степени растеряла динамику открытости, и в ней возобладало «консервативное» начало, также существовавшее еще со времен апостолов Петра и Иакова, которые его и олицетворяли. По меткому замечанию Генри Чедвика, для Церкви «это был по-настоящему экстраординарный шаг — от того, чтобы быть воплощением контр-культуры, к... воплощению консервативной социальной силы»[41].

Церковь сделала этот шаг и сразу столкнулась с крупнейшим богословским кризисом. Спор о божественности Христа между арианами и никейцами имел, помимо прочего, и идеологическое измерение, хотя это измерение не было доминирующим. Две противоборствующие стороны можно представить в категориях открытости и закрытости. Ариане, которые считали, что Сын ниже Отца и является Его творением, были более консервативны. Они опирались на субординализм, который в течение первых трех веков христианства стал почтенной и весьма распространенной традицией, которую поддерживали многие авторитетные богословы прошлого. Ариане также были консервативны в использовании богословского языка, который был более библейским. Они критиковали «либерализм» никейцев, которые для того, чтобы доказать, что Христос есть Бог, заимствовали из языческой философии такие категории, как ипостась и единосущие, тем самым демонстрируя непозволительную открытость к тому, что считалось враждебным лагерем — античной культуре. Ариане, по сути, рассматривали никейцев как модернистов и использовали этот аргумент в полемике против них. Обычно считается, что ереси вносят нов-

41. Chadwick, Henry. (2003) *The Church in Ancient Society*, p. 1. Oxford University Press.

шество в вероучение, в то время как православие хранит догматы нетронутыми. В некотором смысле это действительно критерий различения между ересью и ортодоксией. Тем не менее иногда новшества догматизируются консерваторами, а традиции сохраняются теми, кто открыт и креативен. Так было и в случае с догматом о Троице в полемике между никейцами и арианами.

То же самое произошло во время христологических споров в VI веке. К сказанному выше о политической подоплеке этих споров можно добавить их интерпретацию в категориях протолиберализма и протоконсерватизма. Ключевым моментом пост-Халкидонских дискуссий была интерпретация богословского языка Кирилла Александрийского (ок. 376–444), и прежде всего его формулы «одна воплощенная природа Бога Слова». Никто не сомневался в авторитете Кирилла, и христологические споры в VI веке, по существу, проходили между школами разных интерпретаций Кирилла. Именно в этом заключалась и полемика по поводу Халкидонского собора. Антихалкидониты полагали, что Собор неправильно понял Кирилла, в то время как халкидониты настаивали, что не было никаких разногласий между Собором и Александрийским архиепископом. Антихалкидонская школа интерпретации во главе с Севиром Антиохийским была более консервативной и буквалистичной в понимании Кирилла. Халкидониты же подходили более творчески к наследию Кирилла и в этом смысле были «либеральными» кириллитами. Для доказательства согласованности между Кириллом и Халкидоном они разработали сложный философский аппарат на основании аристотелевских категорий. По сути, они повторили то же, что никейцы двумя столетиями раньше сделали с доктриной о божественности Христа.

Эти истории, показывающие, как протоидеологии воздействовали на формирование классического христианского богословия, ставят вопрос: могут ли вообще идеологии быть изгнаны из Церкви? Хотелось бы, чтобы это было возможно, однако вряд ли это реалистично. Было бы наивно полагать, что Церковь могла бы оказаться вдруг свободной от идеологий — независимо от того, какое определение идеологии мы принимаем. Любая кампания ради освобождения Церкви от идеологии рано или поздно превратится в идеологическую. Идеология будет мутировать, но не исчезнет из Церкви. Значит ли это, что Церковь обречена быть заложницей идеологии? Вовсе не обязательно.

Церковь не может создать зону, свободную от идеологий, но она может обезвредить идеологии, превращая их из фактора разделе-

ния в фактор созидания и динамического развития. Идеологию можно рассматривать в качестве инструмента человеческого познания: ограниченного, поврежденного, часто вредного — как все, что человек привносит в Церковь. И как в случае со всем, что человек привносит в Церковь, Церковь должна не пытаться избавиться от идеологий, но преобразить их. Учитывая, что в основе идеологий лежат две имманентные для человеческого естества динамики — открытости и целостности, Церковь может соединить обе эти динамики таким образом, чтобы они вместо борьбы друг с другом способствовали расширению Церкви, при этом сохраняя ее целостность.

Этому можно поучиться на примере политических систем. В истории последних двух столетий идеологии неоднократно приводили к войнам между государствами и социальными группами. Теперь же две основные конкурирующие идеологии: консервативная и либеральная — вполне мирно уживаются в рамках политических систем и, более того, содействуют поддержанию стабильности этих систем. Консервативные и либеральные партии сменяют друг друга у власти и сохраняют тем самым баланс внутри общества, что позволяет обществам развиваться без угрозы для своей целостности. Там, где начинает доминировать лишь одна идеология, баланс нарушается и общество оказывается перед лицом дестабилизации.

Когда Церковь принимает лишь одну идеологию, это грозит аберрациями в восприятии ею истины. Пол Лейкленд прав, когда отмечает, что «идеология… будь она политической или религиозной… искажает Евангелие»[42]. Идеология сужает отношения человека с Богом до моральных и гражданских ценностей. Когда Церкви редуцируют себя до того, что может быть лишь частью церковной жизни, они изменяют самим себе. Многие протестантские Церкви на Западе во второй половине XX века редуцировали себя до самоотождествления с либеральными идеологиями — ради завоевания популярности в обществе. Однако в конце концов это привело к кризису этих Церквей и оттоку из них людей. Аналогичная опасность грозит Православным церквам, если они отождествят себя с консервативной идеологией. Как и в случае с протестантскими Церквами, это на некоторое время обеспечит им симпатии в обществе, имеющем запрос на консервативную идеологию, однако не приведет больше людей в Церковь, но, напротив, в более долгосрочной перспективе выльется в маргинализацию Церкви.

42. Lakeland, Paul. (1986) *Freedom in Christ: an Introduction to Political Theology,* p. 94. New York: Fordham University Press.

Библиография/References

Αρκάς, Νικόλαος. (1960) *Αθανάσιος ο Πάριος (Παραδόσεων Φρουρός)*. Ἀθήνα.

Γιανναρᾶς, Χρῆστος. (2006) *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*. Αθήνα: Δόμος.

Πάριος, Ἀθανάσιος. (1802) *Περὶ τῆς Ἀληθοῦς Φιλοσοφίας, Ἤ Ἀντιφώνησις πρὸς τὸν Παράλογον Ζῆλον τῶν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης Ἐρχομένων Φιλοσόφων καὶ ἐπὶ Ἀφιλοσοφία τὸ Ἡμέτερον Γένος Ἀνοήτως Οἰκτειρόντων*. Triest.

Παπαδόπουλος, Στυλιανός. (2000) *Άγιος Μακάριος Κορίνθου, ο Γενάρχης του Φιλοκαλισμού*. Αθήνα: Ακρίτας.

Allen, Pauline and Bronwen, Neil (2002) *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Arendt, Hannah. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace.

Arkas, Nikolaos. (1960) Athanasios o Parios (Paradoseon Fruros) [Athanasios Parios (The Guardian of the Traditions)]. Athens.

Baehr, Peter. (2010) *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Balkin, J. M. (1998) *Cultural Software: a Theory of Ideology*. New Haven: Yale University Press.

Bell, Daniel. (1962) *The End of an Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Collier.

Bluhm, Harald. (2010) *Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag.

Cameron, Alan. (1976) *Circus Factions*. Oxford: Clarendon Press.

Chadwick, Henry. (2003) *The Church in Ancient Society*. Oxford University Press.

Converse, Philip E. (1976) *The Dynamics of Party Support: Cohort-Analyzing Party Identification*. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications.

Demacopoulos, George and Papanikolaou, Aristotle (eds) (2013) *Orthodox Constructions of the West*. New York: Fordham University Press.

Downs, Anthony. (1998) *Political Theory and Public Choice*. Cheltenham, U. K.; Northampton, Mass.: E. Elgar.

Galli, C. (2000) «Carl Schmitt's Antiliberalism: Its Theoretical and Historical Sources and Its Philosophical and Political Meaning», *Cardozo Law Review* 21: 1597–1618.

Gray, Patrick T. R. (1979) *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*. Leiden: Brill.

Gray, Patrick T. R. (1982) «Neo-Chalcedonianism and the Tradition: From Patristic to Byzantine Theology», *Byzantinische Forschungen* 8: 61–70.

Hart, Darryl. (2006) *A Secular Faith: Why Christianity Favors the Separation of Church and State*. Chicago: Ivan R. Dee.

Hawkes, David. (1996) *Ideology*. London; New York: Routledge.

Helmer, Siegfried. (1962) «Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes». Universität Bonn.

Hovorun, Cyril. (2010) «Controversy on Energies and Wills in Christ: Between Politics and Theology», *Studia Patristica* XLVIII: 217–220.

Izuzquiza, Daniel. (2009) *Rooted in Jesus Christ: Toward a Radical Ecclesiology*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co.

Jodock, Darrell. (2000) *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*. Cambridge, U. K.; New York: Cambridge University Press.

Knight, Kathleen. (2006) «Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century», *The American Political Science Review* 100 (4): 619–626.

Kuper, Adam and Kuper, Jessica. (eds) (2004) *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge.

Lakeland, Paul. (1986) *Freedom in Christ: an Introduction to Political Theology*. New York: Fordham University Press.

Lebon, Joseph. (1909) *Le monophysisme sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite.* Lovanii: J. Van Linthout.

Lehner, Ulrich and O'Neill, Michael Printy. (2010) *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden; Boston: Brill.

Kurtz, Lester R. (1983) «The Politics of Heresy», *American Journal of Sociology* 88 (6): 1085–1115.

Kurtz, Lester R. (1986) *The Politics of Heresy: the Modernist Crisis in Roman Catholicism*. Berkeley: University of California Press.

Moeller, Charles. (1951) «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en orient de 451 a la fin du VIe siècle», in Alois Grillmeier and Heinrich Bacht (eds) *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, pp. 637–720. Würzburg: Echter-Verlag.

Nichols, Aidan. (1998) *Catholic Thought since the Enlightenment: A Survey*. Unisa Press, University of South Africa.

Papadopulos Stylianos. (2000) Agios Makarios Korynthu, o Genarhis tu Filokalismu [Saint Makarius of Corinth, the Father of Philokalism]. Athens: Akritas.

Parios, Athanasios. (19 802) Peri tis Alithus Filosofias. I Antifonisis pros ton Paralogon Zilon ton apo Evropis Erhomenon Filosofon ke epi Afilosofia to Imeteron Genos Anoitos Iktironton [On the True Philosophy, An Objection against the Irrational Zeal of those Philosophers who Come from Europe and Foolishly Teach our People on A-philosophy]. Triest.

Phillips, Elizabeth. (2012) «Teaching Political Theology», *Political Theology* 13 (6): 670–673.

Phillips, Elizabeth. (2012) *Political Theology: a Guide for the Perplexed*. London; New York: T&T Clark International.

Poulat, Emile. (1969) *Intégrisme et catholicisme intégral, un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière», 1909–1921*. Paris, Tournai: Casterman.

Richard, Marcel. (1977) «Le Néo-Chalcédonisme», in *Opera Minora*, vol. 2. Brepols.

Schmitt, Carl. (1985) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Talar, C. J. T. (1999) «Crossing Boundaries: Interpreting Roman Catholic Modernism», *U. S. Catholic Historian* 17 (2): 17–30.

de Tracy, Antoine-Louis-Claude Destutt. (1801-1815) *Eléments d'idéologie,* vols. 1–5. Paris: Courcier.

Versluis, Arthur. (2006) «Antimodernism», *Telos* 137: 96–130.

Voegelin, Eric (1939) *Die politischen Religionen*. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag.

Weisman, Tama. (2014) *Hannah Arendt and Karl Marx: on Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Lanham, Maryland: Lexington Books.

Yannaras, Christos. (2006) *Orthodoksia ke Dysi sti Neoteri Ellada* [Orthodoxy and West in Modern Greece]. Athens: Domos.