Александр Кырлежев

Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау

Alexander Kyrlezhev

Mystical Politics as *contradictio in adjecto*. Thoughts on the Margins of Aristotle Papanikolaou's Recent Book

Alexander Kyrlezhev—Research Fellow of the Sst. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute of the Russian Orthodox Church; Member of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow, Russia). kyrlezhev@gmail.com

This article is an expanded critical review of the book "The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy" (2012) written by Aristotle Papanikolaou, a contemporary Orthodox theologian. The article contains analysis of key assumptions and arguments of the author of the book who looks at the political regime of liberal democracy from the perspective of Eastern Christian ascetical theology. Position of the author of the book is considered through a possible distinction of several models of the Christian political theology: theology of "using" (the political) versus a theology of "participating" (in the political) versus a-theology of anachoresis (withdrawal from the political). Papanikolaou's interpretation of traditional asceticism as compatible with liberal democracy is criticized, as well as his overall apology of a certain political regime, which seems arbitrary as the author avoids any formulation of specifically Christian political ideal as opposed to secular philosophical foundations of contemporary polity.

Keywords: political theology, liberal democracy, asceticism, theosis, divine-human communion, virtue of love, individual ethics, social ethics, Orthodox culture.

Современное православное богословие не сильно по части «политической теологии». У него нет в активе таких имен, как Рейнхольд Нибур, Иоганн Баптист Мец, Юрген Мольтманн или Стенли Хауэрвас,—христианских теологов, более или менее си-

стематически размышляющих на темы «политического» и определяющих соответствующую теологическую повестку. В рамках православного богословия политика, как правило, не тематизируется.

Тому есть несколько причин. Во-первых, в качестве особой дисциплинарной области «политическая теология» возникла совсем недавно (во второй половине минувшего века) — в связи с «окончательным» осознанием некоторыми христианскими богословами того факта, что политика оторвалась от своих прошлых теологических оснований и даже коннотаций, став автономной сферой, требующей теологического взгляда извне. Во-вторых, политические контексты православного богословия вплоть до самого последнего времени не позволяли опознать «политическое» в качестве отдельного объекта теологического мышления: ни православная империя, ни Османская империя, ни коммунистическая империя не предполагали наличия особой «политической сферы» вне общей структуры по существу тотальной власти. И, наконец, в-третьих, в пространстве православно-ориентированной мысли тематика политической теологии слишком долго была отдана на откуп публицистике и так называемой религиозной философии[1], так что отвоевать эту тематику богословием — это особая и весьма непростая задача.

В то же время указанные обстоятельства не могут служить просто «оправданием» отсутствия современной православной политической теологии. Причины этого отсутствия — глубже исторических обстоятельств или «контекстов». Их следует искать прежде всего в самой специфике православной богословской традиции. Иначе трудно объяснить, почему вполне «современный» политический контекст, в котором жила православная диаспора XX века на Западе, не породил соответствующей этому контексту богословско-политической мысли (опять же за пределами так называемой религиозной философии)[2].

На этом, сравнительно недавнем, историческом фоне более чем интересным и провокативным является теологическое «предложение» американского православного богослова Аристотеля Папаниколау. Опубликованная им два года назад книга «Мистиче-

1. См. интервью Константина Антонова в этом номере журнала.

2. Здесь вспоминаются сетования Владимира Варшавского, который в своей книге «Незамеченное поколение» (Нью-Йорк, 1956), обозревая интеллектуальную (в том числе христианскую) историю русского зарубежья XX столетия, отмечал практическое отсутствие православного политического богословия, созвучного этому контексту: он смог привести лишь несколько самых общих соображений С. С. Верховского и о. А. Шмемана (см. с. 154–162).

ское как политическое: демократия и нерадикальная ортодоксия»[3] представляет собой, можно сказать, первое более-менее систематическое православное произведение на тему «политической теологии», которое содержит не только авторский взгляд на соответствующую проблематику, но и обзор соответствующей «традиции».

При этом важно обратить внимание на то, что эту работу, строго говоря, уже нельзя рассматривать как «диаспоральную» и даже узко конфессиональную, поскольку православие довольно прочно присутствует на американской конфессиональной карте и автор, разрабатывая православный подход, находится в интеллектуальном диалоге с «политическими теологами», принадлежащими к разным христианским деноминациям. Диаспоральность здесь лишь в том, что позиция автора определяется прежде всего американским политическим контекстом, весьма далеким от той ситуации политического транзита (а лучше сказать — политической неопределенности или незавершенности), в которой находятся богословы, живущие в исторически православных странах. Этот момент не стоит игнорировать, поскольку любая рефлексия, сколь угодно последовательная, всегда осуществляется в контексте и содержит в себе, помимо прочего, реакции на этот контекст. Логика мысли, в том числе богословская, встречается, так сказать, с «логикой жизни», а когда речь идет о «политической жизни», эта встреча тем более важна для убедительности производимых мыслителем выводов.

Прежде чем обратиться к главному аргументу Папаниколау, следует сказать несколько слов о политической теологии вообще.

Политическая теология есть теологическое осмысление политического — как в смысле теоретизирования на тему политики с религиозной точки зрения, так и в смысле обоснования религиозного отношения к конкретным политическим формам и феноменам. Иначе говоря, речь идет о теологии, которая относится к так называемым теологиям родительного падежа[4], делающим «второй шаг» после теологии в собственном смысле — как истолкования вероучения. Ре-

3. Papanikolaou, A. (2012) *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Indiana: University of Notre Dame Press. В заголовке прочитывается преднамеренный контраст с самоназванием современного христианского теологического движения «радикальная ортодоксия» (*radical orthodoxy*). Одному из лидеров этого движения, Джону Милбанку, посвящен специальный, скорее полемический, раздел рассматриваемой книги. Именно поэтому в ее заголовке *orthodoxy* мы перевели не как «православие», а как «ортодоксия».

4. Теологиями родительного падежа называют, так сказать, прикладные разделы теологии (теология культуры, теология природы и т. п.), но также и отдельные направления христианской теологии XX века («теология смерти Бога», «теология

лигиозно осмыслить не только природно-космическое, но и социально-политическое измерение мира — это по меньшей мере возможное, а с точки зрения некоторых богословов, необходимое дело христианской теологии (о которой здесь и будет идти речь).

Самым общим вопросом в данном случае является вопрос о религиозной ценности политики или, лучше сказать, о ценности политического с религиозной точки зрения. Он может решаться по-разному. И первая развилка — «ценно/не ценно». Ибо возможна религиозная жизнь, максимально, если не принципиально, далекая от всякой политики, — жизнь в модусе *анахорезы*, то есть «ухода» от мира или из мира, которая предполагает в качестве главной цели религиозной практики мистическое («тайное», непубличное) общение «души с Богом». Политический контекст такой практики является безразличным, и, соответственно, никакого христианского политического действия, а значит, и его обосновывающей политической теологии просто не предполагается. Но поскольку политический контекст религиозной жизни все равно существует (христиане не могут «выйти из мира» и не должны из него выходить[5]), то, заостряя, можно сказать, что это своеобразная форма паразитизма религии на политике: политическое признается по умолчанию, но оно не должно мешать религии заниматься своим делом.

Однако это не единственная и не доминирующая в истории христианства опция, более того — скорее вторичная. Ибо христианская церковь изначально (по крайней мере, с концом краткого иудеохристианского периода) была ориентирована на миссию, причем «тотальную», охватывающую, говоря современным языком, все общество и все общества («Идите, научите все народы…» — Мф 28:19), то есть предполагающую христианизацию не только индивидуальной, но и социальной, а значит и политической, сферы. Такая христианизация действительно произошла в определенной части древнего мира, породив соответствующую политическую теологию, то есть определенное христианское понимание как актуальной политики, так и политического как такового.

Если же вернуться к теоретической постановке вопроса, то положительный теологический ответ на вопрос о религиозной ценности политики, в свою очередь, предполагает следующую развилку:

надежды» Мольтманна, «теология освобождения» и др.). Здесь имеется в виду первое значение термина.

5. См. слова из так называемой Первосвященнической молитвы Иисуса Христа Отцу о своих учениках: «Я не прошу, чтобы Ты взял их из мира, но прошу: избавь их от лукавого» (Ин 17:15).

использовать политику или в ней *участвовать*. «Использование» означает, что политика есть сфера, которая по возможности должна работать на религию, помогать ей в достижении собственно религиозных целей. Соответственно, политика имеет религиозную ценность постольку, поскольку выполняет религиозную функцию, хотя и дополнительным по отношению к самой религии (церкви) образом. «Участие» же предполагает иное, а именно признание того, что политика есть одна из сфер религиозной деятельности. Соответственно, участие в политике должно определяться (для религиозных акторов) некими религиозными идеями, нормами и критериями.

Таким образом, мы имеем два религиозных понимания политического — как подчиненного религии (религиозным целям) и как самостоятельного, то есть как той внешней среды, в которой религия призвана действовать через своих адептов (здесь важно отметить: действовать, так сказать, императивно, независимо от результата этого совокупного действия). Другими словами, здесь два понимания самой религии. В случае «использования» религия (христианство) понимается как то, что больше политики и что поэтому может и должно включить политику в себя — в целостном потоке Священной истории (или «истории спасения»). В случае же «участия» религия, наоборот, соположена политике, сохраняющей свою автономию, а потому сама религия понимается как такая же автономная сфера, из пространства которой должна происходить реакция на политику; то есть речь идет о религиозно обоснованных акциях внутри по существу безрелигиозной политики[6].

И еще один аспект темы касается вопроса о том, возможен ли христианский политический идеал. В первом случае — да, возможен (и существует, в разных вариантах), а во втором — нет, невозможен (в силу взаимной автономии религиозной и политической сфер). При этом надо отметить следующее: тот факт, что политическое изменяется в ходе истории, ничего не меняет в религиозном отношении к нему с точки зрения «политического идеала». Потому что при наличии такого идеала отклонение истории от него не уни-

6. Мы здесь абстрагируемся от конкретных исторических ситуаций. Ясно, что автономия политики (и прежде всего по отношению к религии) — это модерная ситуация. В то же время до «обращения Константина» по отношению к христианству политика также была внешней и автономной сферой; более того, именно христиане тогда впервые осуществили «ментальную» секуляризацию государства, настаивая на возможности своей политической лояльности — помимо признания религиозных («языческих») элементов и обоснований политической власти.

чтожает самого идеала, а при отсутствии идеала политическая история всегда остается внеположной по отношению к религии.

Это теоретическое отступление было необходимо нам для того, чтобы как-то «позиционировать» рассматриваемую работу Аристотеля Папаниколау в пространстве возможных политических теологий. Его общая позиция такова: политику он оценивает *позитивно* и воспринимает ее как сферу религиозного *участия*. Но при этом — что важно подчеркнуть — источником обоснования такого политического участия для автора является специфическое богословие, укорененное в восточной *мистико-аскетической* традиции. Таким образом, ключевой «богословский ход», который демонстрирует автор, состоит в перенесении принципиально аполитичной и, по сути, индивидуалистической логики «мистического общения души с Богом» в интерсубъективную сферу политической жизни. Этот нетривиальный ход имеет целью обосновать главный тезис автора, который заключается в том, что с точки зрения православного богословия «либеральная демократия»[7] является наилучшим современным политическим режимом.

На первый взгляд главный тезис Папаниколау кажется нонсенсом. Где древний фиваидский анахорет, идущий одиноким путем духовной брани ради стяжания преестественной благодати Божией, а где — современный гражданин, живущий в либерально-демократическом обществе? Что общего у «практической метафизики» православного понятия о *теозис*е с постметафизической концепцией либеральных свобод и прав человека?

И действительно, восточноправославная мистико-аскетическая *установка* — вне политического, безразлична по отношению к нему, поскольку направлена на одну цель: спасение души самого аскета через ее «соединение с Богом». Поэтому для того, чтобы эту индивидуалистическую установку на «обожение» развернуть в политическое пространство, автор предлагает цепочку рассуждений, состоящую из трех звеньев.

Во-первых, он эксплицирует понятие теозиса (обожения) таким образом, что оставляет в стороне значение «облагодатствования»[8] и выдвигает на первый план, так сказать, процессуальный аспект:

7. В данном случае берем это выражение в кавычки, потому что у автора это самое общее, «арочное» понятие, принципиально не предполагающее какой-либо спецификации.

8. То есть становления человека «причастником [или общником] божеского естества» (2 Пет 1:4) — согласно формуле «стать по благодати тем, чем Бог является по природе».

«богочеловеческое общение» (*divine-human communion*); при этом, в своих целях, он делает это выражение *синонимом* обожения. Таким образом, «теозис», вместо того чтобы быть именованием события, которое имеет место в сфере «практической метафизики», становится прежде всего соотносительной, или реляционной, категорией, указывающей на значимость одной из сторон «богочеловеческого общения» — человеческой. Далее, автор делает акцент на том, что богочеловеческое общение, понятое как аскеза, «духовное делание», есть прежде всего усилие, «подвиг», то есть требует со стороны человека целенаправленной деятельности. Иначе говоря, «теозис» здесь принципиально лишен квиетистских коннотаций и не означает пассивного восприятия освящающей благодати, но, наоборот, предполагает активность по отношению к «Другому». И наконец, содержание этой активности уточняется через понимание аскетики как «традиции мысли о том, как исполнить заповедь [о любви к Богу], которая и есть теозис» (p. 3). Аскетика в этом смысле рождается из необходимости *учиться* любить — Бога и ближнего, — осуществляя ту открытость в общении, которая открывает доступ к любви Бога. Таким образом, аскетика выведена за рамки узко понятой «аскезы аскетов» и представлена в расширительном смысле — как путь к исполнению общехристианского призвания «учиться любить» (p. 4), поскольку «приобрести добродетель любви, значит, достигать более глубокого общения с Богом» (p. 197).

Эта цепь рассуждений позволяет автору сконструировать новое понятие «аскетики богочеловеческого общения», которое дает ему возможность перейти к политической теологии (точнее — к политической теологии участия), оставаясь при этом в рамках православного дискурса и, более того, черпая из его сокровищницы — восточной мистико-аскетической традиции.

Приведем несколько характерных обобщающих высказываний.

> Поскольку аскетика богочеловеческого общения всегда предполагает отношение к другому, постольку политика должна быть переосмыслена как аскетическая практика... Политика есть форма практики, в которую люди вовлечены, когда находятся в отношении, говоря христианским языком, к страннику (p. 197).

> Если политику понимать как встречу с ближним/странником, тогда ее следует рассматривать как одну из многих практик в рамках аскетики богочеловеческого общения. Политическое сообщество является не антитезой пустыне, но одной из многих пустынь,

> в которой христиане должны бороться с бесами, стремящимися воспрепятствовать обучению любви. Ни в одной другой сфере искушение демонизировать ближнего не является столь трудно преодолимым и не представляется столь оправданным, как в сфере политики. А потому именно в политической сфере христиане более всего призваны к исполнению заповеди о любви (p. 4).

> Политика как аскетика, к которой призваны христиане, будет способствовать формированию такого политического пространства, которое напоминает либеральную демократию. Под либеральной демократией я понимаю не что иное, как политическое пространство, определяющееся общим благом, в котором действуют принципы равенства и свободы, так что первый принцип включает социальное и экономическое равенство, а второй — религиозную свободу, которой способствует разделение церкви и государства (p. 198).

> Признавая, что полнота христианского видения — это церковь, которая существует евхаристически, христианская попытка реализовать евхаристический способ бытия в мире связана с признанием того, что политическое не есть экклезиальное; что то, как христиане существуют в мире, оказывает влияние на форму политического пространства; что политическое пространство служит целям, отличным, но аналогичным евхаристическому пониманию церковного. Политическое пространство, которое структурирует отношения таким образом, который отражает евхаристическое понимание экклезиального, особенно в терминах отношений, в которых проявляется неуничтожимая уникальность всех человеческих существ, — это и есть либеральная демократия. Но поскольку политическое не есть экклезиальное, политическое пространство должно структурировать эти отношения посредством языка прав человека. Кроме того, без некоторого понятия об общем благе, которое изменяемо и подлежит обсуждению, принципы равенства и свободы, неотделимые от либеральной демократии, просто взорвутся (p. 199).

Теологический проект Папаниколау вызывает два связанных друг с другом главных вопроса: (1) о логической правомерности предложенного им переосмысления православной аскетики и (2) о логической убедительности его вывода, согласно которому именно либеральная демократия лучше всего соответствует «аскетической» теологии.

Начать рассуждение с аскетики и понятия «теозиса» — это, безусловно, весьма эффектный и «выгодный» шаг для православ-

ного богослова, указывающий, так сказать, на «аутентичность» его мысли. Однако «аскеза, ведущая к обожению», изъята автором из собственно мистико-аскетического пространства и *отождествлена* (через понятие «аскетики богочеловеческого общения») с «отношением», что является радикальным смещением акцентов. Ибо христианская аскеза есть прежде всего индивидуальная религиозная практика, и «отношение» — только один из ее моментов; более того, это отношение не *вообще*, но именно к трансцендентному Богу. Аскетическая открытость к обоживающему Богу не означает одновременно открытости к любому другому — «страннику». Аскет уходит в пустыню как раз для того, чтобы уйти от «массы странников» и остаться наедине с Богом. Заповедь о любви ко всякому «ближнему», конечно, остается, но аскетический путь ведет как раз в сторону *от* ближних (и монастырь изначально не был киновиальным, то есть общежительным). Аскеза — асоциальна, а потому — аполитична в принципе.

Поэтому само отождествление «аскетики обожения» с «богочеловеческим общением» в широком смысле представляется логическим сбоем. Об этом свидетельствует и тот факт, что автор подгоняет под таким образом понятый принцип «богочеловеческого общения»[9] самые разные позиции и взгляды (относительно соотношения церкви и государства/общества): последовательно, Евсевия Кесарийского, Иоанна Златоуста, каппадокийских отцов, а затем — Владимира Соловьева и о. Сергия Булгакова... Далее он критически описывает «этнотеологию» румынского интеллектуала межвоенного периода Никифора Крайнича (*Nichifor Crainic*) и антидемократические тенденции, наблюдающиеся сегодня в православных церквах (в России, Румынии, Сербии и Греции), и в конце приходит к следующему выводу:

> Логика богочеловеческого общения сформировала два основных типа православного политического видения: (1) открытость к различным формам правления, поскольку они отдают приоритет православной вере ради доминирования православной культуры, исходя из представления, что проникновение православия в пространство культуры и политики логически вытекает из богочеловеческого общения; и (2) утверждение либерально-демократической формы правления, когда разделение церкви и государства рассматривается как освобождение церкви, которое открывает путь свободному осуществлению божественного присутствия в материальности творения.

9. См. главу «Православная политическая теология на протяжении столетий».

При этом автор добавляет:

> Существует консенсус относительно того, что ни один аспект творения не может быть изъят из сферы божественного присутствия, то есть что богочеловеческое общение не ограничивается лишь человеческой личностью, даже если оно зависит от ответа со стороны человеческой личности (p. 53).

Таким образом, предпринятая автором «развертка» аскетического понятия о теозисе приводит его к весьма широкой постановке вопроса о соотношении божественного и человеческого, которая утрачивает доказательную силу для подтверждения его собственной позиции. Ибо сама по себе «аскетика» не порождает «либерально-демократической» политической теологии, поскольку может быть истолкована по-разному.

Более того, политика — и, в частности, государство — оказываются отнесенными в сферу «материальности творения» (или обозначаются как «аспект творения»), что, мягко говоря, спорно как с теологической, так и со светской точки зрения. Если мир-космос и может быть понят как «материя», или «материальная среда», человеческой жизни, то мир-полис как особая «структура жизни» соткан, конечно же, из нематериальных отношений и связей. Присущая ему «материальность» является не структурообразующим началом, а лишь *материалом культуры*, по определению нематериальной. И это материальность человеческого, а не Божия творения.

Либеральная демократия, если она работает в конкретных контекстах, может быть обозначена как *политическая среда*, в которой живут христиане. Автор справедливо пишет о том, что хотя эта политическая среда и опирается на свои собственные секулярные основания, она *может быть* осмыслена христианами как топос христианской «политики», то есть христианского политического действия в парадигме участия. Однако сама эта возможность еще не является оправданием либеральной демократии как таковой — поскольку возможны (а также существуют) и иные позиции, в том числе христианское оправдание разных форм авторитаризма и других, не либеральных и не демократических, политических режимов. Проблема здесь в том, что *типологически* эти разные, до противоположности, позиции совпадают, поскольку являются равно оправданными с религиозной точки зрения опциями, и политическая теология «участия» не имеет никаких логических преимуществ перед политической теологией «использования».

Здесь мы возвращаемся к выше обозначенной схеме логика/контекст. Папаниколау верно отмечает тот факт, что в послевоенном православном — диаспоральном — богословии (которое в целом было «на подъеме») отсутствуют темы политической теологии. Он пишет:

> Не совсем ясно, почему богословское движение, именуемое «неопатристическим синтезом», игнорировало вопросы, связанные с политической теологией. Хотя сотни тысяч православных оказались в Соединенных Штатах, у них не возникло настоятельной потребности примирить православие и американскую демократию, как это было среди католиков... Судя по всему, православные не испытывали теологических проблем в своем новом демократическом окружении, как в диаспоре, так и в Греции (p. 45–46).

В данном случае важно обратить внимание на то, как «работает» не только богословская логика, но и контекст. Судя по всему, они работают произвольно и независимо друг от друга. Дерзнем утверждать, что главный тезис Папаниколау определяется прежде всего контекстом, в который погружен автор, поскольку тот исходит из необходимости *примирить* свой политический контекст (американская политическая система) со своей религиозной верой. При этом его логика оказывается «произвольной» в том смысле, что соответствующая аргументация является лишь одной из возможных — в рамках православного богословского дискурса. И тот факт, что ведущие православные богословы минувшего столетия (прежде всего русского происхождения), которые жили в том же самом американском контексте, не были озабочены вопросами политической теологии, также следует объяснять «произвольностью» их богословской логики. Как и у Папаниколау, эта логика была укоренена в аскетическом (или литургическом, у Шмемана) «предании», но при этом (а может быть, именно поэтому?) ее экспоненты «не испытывали теологических проблем в своем новом демократическом окружении».

В то же время контекст имеет свою силу. Либеральная демократия, как бы широко ее ни понимать, является «фактом» одних обществ (в том числе американского) и не является «фактом» других обществ (в данном случае «православных» в этнокультурно-религиозном отношении). Контекст может порождать «логику оправдания контекста» — в том числе и логику «использования», как во втором случае, тем более что эта логика имеет долгую богословскую традицию. При этом важно иметь в виду, что логика «участия» не стимулируется нынешними политическими контек-

стами в православных странах, а потому воспринимается в них скорее как *умозрительная*, то есть как «логика без контекста».

Так, например, утверждение автора, что христианская политика должна определяться христианским отношением к «страннику», тогда как политика идентичности является идолопоклоннической, понятно и оправданно в «диаспоральной пустыне». Однако оно плохо работает в пространствах доминирования «православной культуры», где для православных христиан «странниками» являются скорее религиозные маргиналы и прочие «культурно чуждые элементы», а не граждане как таковые.

Двусмысленным выглядит утверждение автора, что *поскольку* эсхатологический характер Церкви требует миссионерской среды, *постольку* он предполагает религиозный и мировоззренческий плюрализм в обществе. Сам автор показывает, что древняя политическая теология (то есть теология «использования политики», как у Евсевия и Златоуста), которая приветствует христианизацию политического ради «наставления людей на путь спасения», является если и патерналистской (говоря современным языком), то не тоталитарной, поскольку имеет целью богочеловеческое общение, невозможное без свободного участия человеческой стороны. Это значит, что современное либеральное понимание свободы, порождающее плюрализм, имеет параллели с «христианской древностью». Однако это понимание и принципиально отлично, поскольку тогда речь шла об *иной* свободе и *ином* плюрализме. Эсхатологическая устремленность к спасению в вечности (наиболее явно выраженная именно в аскезе) просто не видит «политическое» как своего референта. И «плюрализм» в данном случае отнесен не к полю политики, а к индивидуальной *воле* (с одной стороны, множество человеческих воль, а с другой — разные воления «внутри» самого субъекта); «свобода» же — к постоянству принципиального решения субъекта «быть с Богом» (что можно назвать принципиально позитивной свободой). Иначе говоря, пространство спасения находится в ином измерении по сравнению с пространством политики, и (тео) логической связи здесь нет.

Гораздо более сильным ходом является апелляция автора к евангельской заповеди любви. Согласно логике Папаниколау, «одновременность» аскетического и политического измерений здесь возникает потому, что эта заповедь требует *учиться* любить, а значит, практиковать христианское отношение к «другому». Однако теологический концепт «любви» (то есть соответствующая теологальная добродетель, наряду с «верой» и «надеждой») в рамках полити-

ческой теологии не настолько плодотворен, как может показаться на первый взгляд, поскольку порождает немало проблем.

В евангельской заповеди «возлюби ближнего, как самого себя», безусловно, слышится не только этика, но и онтология. Любовь — это не просто «имя Бога», но «динамическая структура» самого триединого божественного бытия (в случае тринитарного истолкования новозаветного утверждения, что «Бог есть любовь» — 1 Ин 4:8), и здесь как раз уместна идея «реляционного персонализма»[10]. Однако *теологическая* проблема заключается в том, что божественные лица/ипостаси со-бытийствуют в пространстве единой и ничем не поврежденной «природы», тогда как человеческие личности/ипостаси сосуществуют в условиях «онтологического разлада» между единой природой и множеством лиц, то есть именно в падшем, поврежденном «политическом» (интерперсональном) пространстве. Здесь каждая личность отвечает за себя и не может непосредственно отвечать за сообщество личностей в целом. Соответственно, концепт (заповедь) любви является императивом прежде всего для отдельной личности. Эта заповедь действительно является аскетической, поскольку обращена к личности, но совсем не политической. Христианская любовь (агапическая, каритативная) — это индивидуальная добродетель, а не «ценность» социальной этики. Даже в пространстве внутриобщинной церковной жизни любовь — духовный императив, а не действующий организационный принцип. Политика же есть прежде всего форма организации человеческого общежития, которую невозможно реализовать, опираясь на максималистские призывы/императивы. Конечно, с помощью заповеди о любви можно концептуализировать и обосновать христианское *отношение* и *действие* в политической сфере — в парадигме «участия» (как это делает Папаниколау), но нельзя оправдать никакую форму политии (политического бытия), в том числе и либеральную демократию.

Другими словами, теологическое обоснование христианского участия в современной либерально-демократической политической «пустыне» логически не является оправданием этой самой «пустыни». А о том, что это именно «пустыня», свидетельствует сам автор, когда говорит о неприятии с теологической точки зрения, в том числе православной, секулярно-философских оснований и обоснований либеральной демократии (с которыми он,

10. Папаниколау подробно излагает соответствующее богословие митрополита Иоанна Зизиуласа, на которое он, по сути, опирается, сополагая православное понимание личности и светскую концепцию прав человека.

однако, не хочет содержательно разбираться, сознательно ограничиваясь более чем общим, если не сказать туманным, определением либеральной демократии, приведенным выше).

Абстрагируясь от психологии и оставаясь в пределах именно аскетической теологии, следует помнить, что евангельская любовь — это не аффектация и даже не установка, но та «мистическая энергия», которая «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим 5:5). Иначе говоря, «событие любви» — это нечто эксклюзивное, экстраординарное, связанное с личностным бытием, то есть прорыв Бога в мир через инстанцию конкретной личности. Социальные и политические последствия такого «события любви» нельзя ни прогнозировать, ни просчитывать с точки зрения политического порядка и политической динамики. Другими словами, «любовь» в христианском смысле не может быть конститутивным элементом политического устройства, так как она относится к *иному* бытийному измерению человека и с точки зрения политической теории и практики является «пустым понятием». И современный политический принцип разделения религии (церкви) и государства, вопреки мнению автора, как раз на это указывает.

Подчеркнем еще раз: любовь в богословском смысле может быть «движущей силой» политического участия/действия *христиан*, поскольку христиане могут делать духовное усилие и «практиковать любовь» в политическом пространстве даже прежде, чем благодатная божественная энергия «мистически» наполнит и исполнит эти их усилия (более того, без такого усилия невозможна и *синергия* с трансцендентным миру Богом). Однако при этом не следует забывать, что подобная религиозно обоснованная практика «участия» всегда будет эксклюзивной и маргинальной в масштабе политии в целом, то есть что она не может быть заявлена как реализация определенной общеполитической «социальной этики».

Здесь — очевидный контраст между политической теологией «использования» и политической теологией «участия» и, соответственно, два разных представления об «общем благе», к которому также апеллирует автор (хотя и в самом общем виде, допуская разные его толкования)[11]. В случае теологии «использования» общее благо связывается с наличием религиозных интеграторов политической жизни (сегодня это, например, «традиционные христианские ценности»). В случае же теологии «участия» политическая жизнь остается принципиально внеположной по отношению к религии (церкви), так что об-

11. См. главу четвертую книги «Богочеловеческое общение и общее благо».

щее благо определяется не религиозными целями («вертикальными»), а внерелигиозными (то есть «горизонтально-светскими»). Но в обоих случаях христианская *социальная* этика оказывается проблематичной. Попытки распространить традиционную христианскую этику как этику *индивидуальную* (и этику аскезы, и этику любви) на политическое пространство приводят к логическому противоречию, поскольку социальная этика по определению противопоставлена этике изолированного индивида. Навести мост между этими этиками (индивидуальной и социальной) — значит, совершить революцию, создать новый синтез.

У Папаниколау такого синтеза — а именно синтеза православной мистики «богочеловеческого общения» и современной либеральной демократии — не возникает. И не возникает потому, что «этика теозиса» (если вспомнить его исходную интуицию) не может быть трансформирована в социальную этику, имеющую политическое значение. Но, кроме того, этот синтез просто не может возникнуть по той причине, что автор принципиально отказывается полемизировать с философскими основаниями секулярной социальной этики, ограничиваясь «прилаживанием» отдельных христианских элементов к наличной политической практике.

Еще раз вернемся к вышесказанному: христианские принципы, на которые опирается и которые «разрабатывает» автор (в диалоге с другими христианскими богословами), — такие как евхаристический опыт общности уникальных личностей[12], как «аскетическое» противостояние греховным страстям гнева, ненависти и страха, как отказ от насилия, как «говорение правды», связанное с практикой исповеди[13], — все эти принципы *могут* служить ориентирами христианского участия в политике[14]. И вполне возможно, что это «будет способствовать формированию такого политического пространства, которое напоминает либеральную демократию». Но, с другой стороны, те же самые христианские принципы могут провозглашаться и вне какой-либо теоретической и практической связи с либеральной демократией.

Именно поэтому следует поставить фундаментальный вопрос: насколько вообще «теология участия» может быть полноценной политической теологией? Можно ли считать христианской политической теологией любые попытки адаптации христианства к определенному политическому режиму?

12. См. главу вторую книги «Евхаристия или демократия?».

13. См. главу пятую книги «Говорение правды, политическое прощение и свободная речь».

14. Мы не можем здесь подробно излагать соответствующие размышления автора и отсылаем читателя к самой книге.

Разумеется, такую минималистическую позицию можно принять в рамках политической теологии как богословской «дисциплины». Но ее теоретическая убедительность не очень высока. Как *равным образом* не очень высока и убедительность современной «теологии использования», поскольку она также является адаптивной, а не строго теологической. Конечно, преимущество последней в том, что у нее есть политический идеал. Однако этот идеал достался ей от прошлого, и она лишь пытается «применить» его в современной политической ситуации (например, переосмысливая идею «симфонии»[15]).

Внимательное чтение книги Аристотеля Папаниколау наводит на мысль, что современная православная политическая теология, чтобы быть убедительной, должна стать результатом *столкновения церкви и социума*, но не в частных «православных контекстах», а в общеисторическом контексте модерна (включая и так называемый поздний модерн, или постмодерн). И в данном случае не обойтись без теологического анализа секулярных философских обоснований политического модерна (включая либеральную демократию), которым церковь, с ними не соглашающаяся, должна противопоставить свое собственное, религиозное, видение *политического как такового*. То есть современную христианскую политическую философию, а значит, и *христианский политический идеал* (но уже такой, который не является лишь версией его досовременных вариантов).

Тот факт, что в рамках современного православного богословия пока не появилось такой политической теологии, которая была бы неадаптивной, объясняется, судя по всему, именно доминированием в нем аскетики и неопатристики, то есть обращенностью к «богословской древности», которая не задает теологических задач, связанных с современной политической проблематикой. Модерн воспринимается не как сущностный вызов, а именно как «контекст», чуждый христианству и сам по себе, и в своих философских основаниях.

Это может показаться парадоксальным, но книга Папаниколау еще раз свидетельствует именно о таком положении «богословских дел». Автор апеллирует к сконструированной им самим «аскетике богочеловеческого общения», чтобы нащупать *параллели* между, так сказать, сугубо религиозными идеями и практиками, с одной стороны, и современными светскими ценностями и практиками — с другой. При этом он допускает логическую ошибку, когда, например, сополагает «глубинное» (евхаристическое богословие личности) с «поверхностным» (со светской кон-

15. См. статью Михаила Суслова в настоящем номере журнала.

цепцией прав человека[16]). В этом смысле он действительно демонстрирует *не-радикальный* взгляд на политическое со стороны христианской ортодоксии[17], то есть такой взгляд, который ищет прежде всего *примирения* традиционного и доминирующего православного богословия с конкретным политическим контекстом.

В то же время в своей книге Папаниколау проделал очень серьезную работу. Как уже было сказано, это весьма провокативная книга. Ее можно назвать и прорывной, поскольку автор смело вторгается в область политической теологии из православного конфессионального пространства, затрагивая широкий круг соответствующих проблем и предлагая их решения.

Следует особо подчеркнуть, что в этой статье мы не могли проанализировать все темы книги и повороты мысли автора — для этого потребовался бы гораздо больший объем. Мы ограничились рассмотрением его основных посылок и тезисов, оставив за скобками изложение и оценку конкретных аспектов его политической теологии, весьма богатой в содержательном отношении. Мы призываем всех, кто интересуется христианской политической теологией вообще, а особенно ее православным изводом, внимательно прочесть эту книгу. И мы уверены, что для православных богословов, которые тоже дерзнут вступить в область современной политической теологии, эта книга Аристотеля Папаниколау будет одним из основных «референтов», а может быть, и «точкой отсчета».

Библиография/References

Варшавский В. Незамеченное поколение. Нью-Йорк, 1956.

Milbank, J. (2013) *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Papanikolaou, A. (2012) *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Varshavskij, V. (1956) *Nezamechennoe pokolenie* [Unnoticed generation]. New York.

16. См. главу третью книги «Личность и права человека».

17. Здесь следует обратить внимание на новую книгу одного из лидеров «радикальной ортодоксии» Дж. Милбанка (Milbank, J. *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), которая имеет прямое отношение к политической теологии и заслуживает самого пристального внимания (несмотря на то, что автор, как и ранее, порой увязает в «генеалогии идей», и его собственная — современная — позиция остается недостаточно ясно артикулированной).