

ДАНИИЛ ЩИПКОВ

«РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ»:
КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

МОНОГРАФИЯ

Москва
Русская экспертная школа
2020

УДК 267:291.11
ББК 86.2
Щ86

Щипков, Даниил Александрович.

Щ86 «Радикальная ортодоксия»: критический анализ : монография / Даниил Щипков. — Москва: Русская экспертная школа, 2020. — 256 с.

ISBN 978-5-6041154-2-8

Настоящая монография отражает результаты первого в России исследования движения «Радикальная ортодоксия», предпринятого Д. А. Щипковым в 2004 году. «Радикальная ортодоксия» — это сообщество богословов и философов, выступающих против секулярной «современности» («модернити») с её монопольными правами на общезначимое высказывание и научное познание. Это движение возникло в британских англикано-католических кругах в конце XX века. Его основатель Джон Милбанк с группой единомышленников провозгласил своей целью деконструкцию секуляризма и возвращение в современный мир христианского образа мыслей в форме, характерной для Высокого Средневековья и раннего католицизма.

Для специалистов в области теологии и философии культуры.

УДК 267:291.11
ББК 86.2
Щ86

ISBN 978-5-6041154-2-8

© Русская экспертная школа, 2020
© Щипков Д.А., 2020

Оглавление

<i>Введение</i>	7
Глава 1. «РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ» В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ ТЕОЛОГИИ XX ВЕКА.....	15
§ 1. «Радикальная ортодоксия»: общая характеристика движения.....	15
§ 2 «Радикальная ортодоксия» и континентальная западноевропейская теология XX века.....	24
§ 3. «Радикальная ортодоксия» и современная британская теология.....	46
Глава 2. ТЕОЛОГИЯ «РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ».....	61
§ 1. Учение о партиципации.....	61
§ 2. Концепция «бытие-дар».....	78
§ 3. Учение о познании как предвосхищении будущего.....	95
§ 4. Концепция трансцендентного знака.....	116
Глава 3. СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА «РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ».....	155
§1. Критика секуляризации.....	155
§2. Христианский социализм.....	182
<i>Заключение</i>	220
<i>Список использованной литературы</i>	224
<i>Указатель имён</i>	250

Глава 1.

«РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ» В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ ТЕОЛОГИИ XX ВЕКА

§ 1. «Радикальная ортодоксия»: общая характеристика движения

Прежде чем обратиться к общей характеристике движения «Радикальная ортодоксия» (Radical Orthodoxy, далее — РО), необходимо выяснить, что именно означает термин «ортодоксия» применительно к данному проекту и почему ортодоксия названа «радикальной».

«Ортодоксия – в прямом смысле приверженности первохристианским догматам и патристическому учению. Ортодоксия также и в более узком смысле соотнесённости с тем богатым и внутренне целостным христианством, которое постепенно ушло из нашего поля зрения, начиная с позднего Средневековья. В этом отношении слово “ортодоксальный” здесь переходит все конфессиональные границы, поскольку и библейский протестантизм, и посттридентский позитивистский авторитаризм Католической Церкви представляются нам результатами теологического дискурса, сбившегося с пути в период ещё только начинающегося Нового времени..., — пишут Дж. Милбанк, К. Пиксток и Г. Ворд, — «Радикальная» – прежде всего, в смысле возвращения к корням патристики и средневековья, и, в частности, к августиновской концепции знания как божественного озарения. Это понятие превосходит

убогий модернистский дуализм веры и знания, природы и благодати. Во-вторых, “радикальная” – поскольку поставленная задача будет осуществляться с позиций последовательной и систематической критики современного общества, культуры, политики, искусства, науки и философии с беспрецедентной дерзостью. “Радикальная”, в третьем смысле, означает также, что мы должны осознанно переосмыслить традицию»³.

Теологическое движение «Радикальная ортодоксия» возникло несколько лет назад в среде молодых богословов Великобритании. Джон Милбанк (John Milbank), главный идеолог и инициатор проекта, и его ближайшие единомышленники Кэтрин Пиксток (Catherine Pickstock) и Грэм Ворд (Graham Ward) являются интеллектуальным ядром РО и задают магистральную линию развития этой новейшей теологической школы. Взгляды этих теологов сформировались в Кембридже; многие другие теологи, разделяющие их воззрения, также были связаны с этим университетом. Сегодня среди представителей РО есть профессора как английских, так и американских университетов.

Решение создать теологическое сообщество, целью которого является переосмысление значительной части западноевропейского богословского и философского наследия, вызревало несколько лет. Первым его предвестником послужила книга Дж. Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секуляр-

³ *Milbank J., Pickstock C., Ward G. Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy // Radical orthodoxy. A new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999. P. 2.*

ного разума»⁴, вышедшая в 1990 г. В течение последующих семи лет Дж. Милбанк, К. Пиксток и Г. Ворд, работавшие вместе в Кембридже, вынашивали идею о том, какой должна быть теология в условиях постсовременности. В этот период в ряде британских теологических журналов появились их статьи, в которых теологи апробировали свои идеи⁵. Только в 1995 и 1998 гг. вышли первые книги Г. Ворда («Барт, Деррида и язык теологии»⁶) и

⁴ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

⁵ см.: *Milbank J.* Against the resignations of the age: social space and time in socialism, catholic social thought // Things old and new: catholic social teaching revisited. Ed. by Francis P. McHugh and Samuel M. Natale. Lanham: University Press of American, 1993. PP. 1-39; *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a future trinitarian metaphysics // Rethinking Metaphysics. Ed. by Gregory L. Jones. Cambridge: Blackwell, 1995. *Milbank, J.* Can morality be christian? // «Studies in Christian Ethics», 8.1, 1995 (переработанная и дополненная версия этого эссе под тем же названием вошла впоследствии в книгу «The word made strange», PP. 219-232); *Pickstock C.* Liturgy and Language: the sacred polis // Liturgy in Dialogue. London: SPCK, 1993. PP. 115-137; *Pickstock C.* Necrophilia. The middle of modernity: a study of death, signs and the eucharist // «Modern Theology», 12, 1996. PP. 405-433; *Pickstock C.* Plato's deconstruction of Derrida // «Telos», 107, 1996. PP. 9-43; *Ward G.* Biblical narrative and the theology of metonymy // «Modern Theology», 1991. PP. 335-349; *Ward G.* John Milbank's Divina Commedia // «New Blackfriars», 73, 1992. PP. 311-318; *Ward G.* Mimesis. The measure of Mark's Christology // «Literature and Theology», 8, 1994. PP. 1-29; *Ward G.* Sacramental presence or neopaganism? // «Theology», 94.760, 1991. PP. 279-84; *Ward G.* The revelation of the holy other as the wholly other. Between Barth's theology of the word and Levinas's philosophy of saying // «Modern Theology», 9.2, 1993, PP. 159-180.

⁶ *Ward G.* Barth, Derrida and the language of theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

К. Пиксток («После письма. О литургическом освоении философии»⁷). Таким образом, подготовительная работа и разработка основных идей РО, инициированных первой книгой Дж. Милбанка, велась около семи лет.

В 1997 г. трое упомянутых авторов и ряд сочувствующих им молодых теологов собрались в США. На состоявшейся тогда встрече в Американской академии религии (American Academy of Religion) было принято решение об объединении и утверждено название движения. В том же году, незадолго до встречи в США, в академической среде Великобритании получили распространение два пробных манифеста с провокационными названиями «Радикальная ортодоксия: 24 тезиса» и «Радикальная ортодоксия: Другие 20 тезисов». Результатом встречи в США стало издание программного сборника статей участников этой встречи под названием «Радикальная ортодоксия. Новая теология»⁸, который вышел в свет лишь два года спустя. Радикальные ортодоксы решили не выбирать формального руководителя своего движения. Однако интеллектуальное лидерство было негласно признано за тремя вышеуказанными теологами и, в первую очередь, за Дж. Милбанком. Появление этих текстов породило живую и неоднозначную реакцию. В университетской и церковной среде Англии началось обсуждение проекта, вышедшее впоследствии за пределы Великобритании — в теологическую среду континентальной Европы и Северной Америки.

⁷ *Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.*

⁸ *Radical orthodoxy. A new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999.*

В настоящее время к движению РО себя относят, помимо уже указанных, следующие теологи: Л. П. Хемминг (Laurence Paul Hemming), У. Т. Кавано (William T. Cavanaugh), К. Каннингем (Conor Cunningham), Ф. К. Бауэршмидт (Frederick Ch. Bauerschmidt), М. Хэнби (Michael Hanby), Дж. Лафлин (Gerald Loughlin), Дж. Монтаг (John Montag), Д. Белл (Daniel Bell), Дж. К. А. Смит (James K. A. Smith), Т. Роуланд (Tracey Rowland), Д. С. Лонг (D. Stephen Long) и некоторые другие.

Помимо этого, к РО близок целый круг теологов и философов, которые в той или иной степени разделяют взгляды представителей РО, но не относят себя к этому движению. Среди них такие известные в современной Англии теологи, как Р. Уильямс (архиепископ Кентерберийский, один из наиболее авторитетных английских теологов в настоящее время), Д. МакКиннон (Donald MacKinnon), Н. Лэш (Nicholas Lash), Д. Форд (David Ford), Дж. Соскайк (Janet Soskice), Т. Дженкинс (Tim Jenkins), Л. Аэрс (Lewis Ayres), Ст. Хауэрос (Stanley Hauerwas), Д. Баррэл (David Burrell), М. Бакли (Michael Buckley), У. Онг (Walter Ong), Дж. Роуз (Gillian Rose) и др.

Движение РО было задумано как сообщество теологов с определёнными идейными и методологическими установками. Предпосылкой его создания стала неудовлетворённость текущим состоянием теологической мысли и неприятие так называемого «модернистско-постмодернистского нигилистического проекта», потерявшего правильные, с точки зрения РО, христианские ориентиры.

РО считает поворотным пунктом в истории христианской западноевропейской культуры времена позднего Средневековья, положившие начало новому дехристиани-

зированной мировосприятию, лишившему человека и его мир трансцендентных оснований⁹. РО заявляет о намерении исправить эту ситуацию. В частности, теологи намерены сделать это через реабилитацию теологии, потерявшей своё центральное место в научном дискурсе: «Мир секулярности — это мир, в котором богословие дискредитировано и сделано частным и малозначащим занятием для развлечения на досуге», — пишут Дж. Милбанк, Г. Ворд и К. Пиксток¹⁰.

Генетически РО связана с британской теологической традицией¹¹. Об этом свидетельствует ряд фактов, в том числе принадлежность центральных фигур этого движения к Англиканской церкви. При этом некоторая часть их последователей принадлежит к Римско-католической церкви. Англикане из числа радикальных ортодоксов относят себя исключительно к так называемой Высокой Церкви Англии (High Church of England), то есть к традиции, берущей начало от Оксфордского движения (Oxford Movement) во главе с англиканским священником Джоном Ньюманом (John Henry Newman, 1801-1890), ратовавшим за сближение англиканства с католицизмом и ставшим впоследствии католическим кардиналом¹². Иначе пред-

⁹ См.: *Гура В. А.* Предыстория секуляризации. СПб., 2000. С.21-29.

¹⁰ *Milbank J., Pickstock C., Ward, G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy // *Radical orthodoxy. A new theology.* Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999, P. 1-2.

¹¹ *Стецкевич М. С.* Представления о роли и функциях Церкви Англии в английской общественной мысли конца 18 – первой половины 19 вв. // *Проблемы истории и историографии зарубежного мира.* – Самара, 1994.

¹² *Соловьева Т.* Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение Англии // «Альфа и Омега». № 3 (25), 2000.

ставителей Высокой Церкви Англии называют *англокатоликами*, что наряду с другими факторами, о которых речь пойдёт ниже, подчёркивает довольно сильное тяготение РО к католической мысли. В целом же это движение не ставит себе жёстких конфессиональных ограничений и может рассматриваться как надконфессиональное, со свободной конфессиональной ориентацией.

Выбранное название для этого теологического проекта явно указывает на желание вернуться к неким истокам теологической мысли. При этом традиционный для протестантского фундаментализма призыв «назад к Евангелию» здесь не работает. РО призывает вернуться к средневековью с его глобальным христианским мировоззрением, когда теологический дискурс был определяющим по отношению ко всем прочим. Следует также отметить, что присутствующий в названии термин *orthodoxy* отнюдь не указывает на связь РО с православием, а ортодоксальность этих теологов скорее говорит об их желании быть ближе к ранней католической традиции, о внимательности к патристике, схоластике, к римскому обряду и т. д. Так, например, Г. Ворд пишет: «нет единой христианской традиции, и мы, действительно, в некотором смысле говорим о разных ортодоксиях. Ибо ортодоксия — это нечто более широкое, чем на первый взгляд кажется. Это некое преемство традиции...»¹³.

Заметим, что пласт историко-философских исследований в творчестве представителей РО занимает весьма значительное место, что, на наш взгляд, обусловлено не только программной реинтерпретацией традиции, но и

¹³ Ward G. Radical Orthodoxy and/as cultural politics // Radical orthodoxy? A Catholic enquiry. Ed. by Laurence Paul Hemming. Aldershot: Ashgate, 2000. P. 106.

необходимостью обосновать молодое движение в контексте христианской теологии.

Как правило, исследователи отмечают¹⁴, что заявления РО выглядят смелыми и категоричными и, кроме того, члены движения стараются работать в некоем общем направлении. Последнее, разумеется, делается для «школы», однако РО не следует считать вполне гомогенным движением и нельзя говорить о том, что все члены «школы» слепо повторяют идеи Дж. Милбанка и других лидеров. В группе радикальных ортодоксов существуют и различия, имеют место споры и некоторые разногласия. Так, например, из всей группы очевидным образом выделяются Г. Ворд и Дж. Лафлин. Оба разрабатывают тему культурного критицизма и пытаются использовать некоторые разработки постмодернистской философии в своей теологии. Это не всегда находит понимание у остальных членов движения, для которых «программными» являются теологические концепции Августина и Фомы Аквинского. Другой пример: политические воззрения Дж. Милбанка и Г. Ворда, выраженные в разработке концепции христианского социализма, также поддерживаются лишь немногими членами группы.

Об отсутствии полной гомогенности РО свидетельствует и географическая удалённость её приверженцев друг от друга: одни из них живут в Великобритании, другие — в США¹⁵, — что не позволяет им постоянно находить

¹⁴ см., напр.: Reno, R. R. The Radical Orthodoxy project // Reno, R. R. In the ruins of the church. Sustaining faith in an age of diminished Christianity. Grand Rapids, Mich.: Brazos Press, 2002.

¹⁵ С конца 1990-х гг. Дж. Милбанк — профессор философской теологии в Университете Вирджинии (США).

ся в общей интеллектуальной атмосфере. Всё это придает РО скорее характер теологического движения или проекта, нежели уже сложившейся школы. При этом весьма важно отметить, что на сегодняшний день этот проект по-прежнему остаётся открытым.

Тем не менее интенсивность работы этих теологов, мотивированных общими идеями, интерес к их творчеству и критической реакции на него, наблюдающийся не только в англо-американском мире, но уже и на европейском континенте, а также очевидная новизна некоторых подходов к проблемам современного общества и тематическая широта позволяют говорить о РО как о новой и хорошо аргументированной теологической системе, начинающей оказывать всё большее влияние на современную богословскую мысль и свидетельствующую о многих процессах, уже происходящих в ней сегодня или только начинающих зарождаться.

Приведём цитату: «В каждом отдельном проекте некоторые принципы РО разные, потому что, я подчёркиваю, РО не является гомогенной. Главный принцип, как я его вижу, — это использовать инструментарий критической рефлексии, отточенный континентальным мышлением, взять на вооружение то, что обозначается как лингвистический поворот, и прочесть современный мир через христианскую традицию, воткав его в нарратив этой традиции»¹⁶.

¹⁶ *Ward G. Radical Orthodoxy and/as cultural politics. P. 106.*

§ 2 «Радикальная ортодоксия» и континентальная западноевропейская теология XX века

Возникнув в Великобритании, РО работает в основном с продуктами интеллектуальной деятельности континентальной философии и теологии XX века и практически не обращается к британской мысли этого периода. Обращение к более ранним философским школам, классическим теологам средневековья и патристике нельзя рассматривать как определяющий фактор формирования проблемного поля РО. В них она лишь черпает материал для своей теологической критики и спекуляций, тогда как континентальная мысль, в первую очередь Германии и Франции, безусловно, является её вдохновителем и предметом непосредственного интереса.

При этом кажется очевидным, что идейных предшественников РО нельзя дифференцировать по конфессиональному признаку. Несмотря на то, что каждый теолог, как правило, идентифицирует свою конфессиональную принадлежность (как католик или протестант), проблемное поле теологических исследований, особенно смежных с философской, культурологической, политической и другими областями, является общим для всех — независимо от их конфессиональной принадлежности. Если же учесть, что РО — это преимущественно «философская теология», дифференциация её предшественников по конфессиональному признаку вовсе теряет смысл. Достаточно отметить, что при анализе оказанного на неё влияния католический теолог Ханс Урс фон Бальтазар не менее важен, чем протестант Карл Барт. При этом следует сказать, что

повышенный интерес РО к католической мысли, скорее, подразумевает её внимание к средневековой схоластике, в частности к теологии Фомы Аквинского, и общую традиционалистскую направленность, что не столь важно для обозначения тех тенденций в теологии XX века, которые непосредственно инициировали возникновение РО.

В западной христианской теологии XX века можно выделить четыре основные тенденции¹⁷: 1) направление, связанное с диалектической теологией К. Барта); 2) антропологический поворот в теологии (экзистенциальная теология Р. Бульмана, герменевтическая теория Фукса и Эбелинга, трансцендентальная теория К. Ранера); 3) политический поворот в теологии (теология надежды, политическая теология, теология освобождения); 4) межконфессиональная и мультикультурная теология, то есть выход теологии не только за профессиональные рамки, но и за рамки европейской культурной традиции (теология в Африке и Азии, феминистская теология, экуменическая теология, теология религий)¹⁸. Данная типология позволяет увидеть, что каждая из указанных линий в той или иной степени определила теологический пафос РО и что РО естественным образом выросла на почве европейской континентальной теологии XX века.

В связи с этим определение степени влияния континентальной теологии на РО должно осуществляться одновременно через выявление ключевых идей последней и

¹⁷ *Gibellini R.* Panorama de la Theologie au XX s. Paris: Les editions du Cerf, 1994. PP. 599-601.

¹⁸ См.: *Gibellini R.* Panorama de la Theologie au XX s. PP. 599-601; *Ford D. F.* The modern theologians: an introduction to christian theology in twentieth century.

попытку вписать её в общую типологию континентальной теологии XX века. Подобный подход позволяет, во-первых, выявить понятия, идеи, концепции, которые были заимствованы РО у тех или иных теологов, и определить, насколько они были переработаны в рамках её собственной программы, и, во-вторых, определить степень интегрированности рассматриваемого движения в общий процесс развития западноевропейской мысли. Последнее особенно важно для понимания того, что РО, несмотря на жёсткое неприятие философской мысли XX века, остаётся в русле доминирующего сегодня постмодернистского направления, работая внутри и изнутри внося в него свои коррективы.

Наиболее значимыми фигурами и движениями, оказавшими влияние на РО, являются: Карл Барт (1886-1968), Морис Блондель (1861–1949), Ханс Урс фон Бальтазар (1905-1988) и так называемая «новая теология» в целом. Сопоставлять РО с католическим «неотомизмом», как будет ясно из нижесказанного, можно лишь отчасти.

РО признаёт авторитет Карла Барта, а Дж. Милбанк даже утверждает, что слово «ортодоксия» в названии движения РО во многом совпадает с тем, что под этим понятием имел в виду К. Барт. Дж. Милбанк, К. Пиксток и Г. Ворд пишут, что «РО, разделяя многие убеждения с неоортодоксией К. Барта, отталкивается и от этой теологии в том числе. Отказываясь от “опосредования” через другие сферы знания [вне теологии — Д. Ш.] и культуры [вне её христианизации — Д. Ш.], бартианство стремится дать теологии позитивную автономию, что делает философию ненужной»¹⁹.

¹⁹ *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 2.

Однако, по мнению тех же авторов «ортодоксальность» К. Барта должна быть усилена, так как К. Барт не смог преодолеть дуализм веры и знания²⁰. И действительно, «Учение К. Барта, — пишет отечественный религиовед В. И. Гараджа, — противопоставило религиозную веру научному знанию самым решительным образом: истинная религия возможна лишь как религия откровения, источником веры является не человек, а бог. Иными словами, религия представляется как истина “не от мира сего”, которая не может основываться ни на человеческом разуме, ни на человеческих чувствах и стремлениях»²¹.

Упрёк в адрес К. Барта, по утверждению «радикальных ортодоксов», вызван тем, что К. Барт не смог показать, что теология должна говорить о разных вещах, подчиняя их теологии, вместо того, чтобы «профанировать любое нетеологическое познание». РО предлагает научиться различать теологический голос в разного рода иных нетеологических дискурсах²². Таким образом, идея К. Барта о том, что «теология не должна подчиняться критериям, действующим в других науках»²³, безусловно, была воспринята РО. Тем не менее К. Барт позволил другим наукам оставаться в собственной автономности, что как раз не устраивает представителей РО.

²⁰ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi // *Radical orthodoxy. A new theology.* London: Routledge, 1999. PP. 21-24.

²¹ *Гараджа В. И.* Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии». Москва: Знание, 1973. С. 14.

²² *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 2.

²³ *Barth K.* Church Dogmatics, I, 1. Edinburgh: T & T Clark, 1963. P. 9.

Так, например, РО утверждает, что К. Барт слишком некритически воспринял посткантовскую концепцию философии и науки, которая настаивала на том, что естественный разум не может ничего знать о Боге. К. Барт писал: «Философия в себе самой — это точное знание, покрывающее достаточно широкую область, и теолог не должен вести себя так, как будто бы он вправе решать что-то за философию, как если бы она была вспомогательной частью его работы ... особенно если речь идёт о таком философе, как Кант»²⁴. В результате, по мнению РО, эта позиция, основанная на кантовской философии, привела К. Барта к пониманию откровения как единственного источника знания о Боге. Этому РО противопоставляет августиновскую концепцию непосредственного просвещения разума и полагает, что вера является интенсифицирующим разум фактором и вплоть до конца времён остаётся «рассеянной в различных дискурсах человеческого разума»²⁵.

Другая точка схождения между РО и «неоортодоксией» может быть найдена в той жёсткой критике, которой К. Барт в своё время подверг протестантскую «либеральную теологию» XIX века. Оценивая творчество К. Барта, В. И. Гараджа пишет: «порождением кризиса традиционной теологии и попыткой найти пути его преодоления явилась “теология кризиса”, родоначальником которой

²⁴ *Barth K.* Protestant theology in the Nineteenth Century. London: SCM, 1972. P. 308.

²⁵ *Milbank J.* The programme of Radical Orthodoxy // Radical orthodoxy? A Catholic enquiry. Ed. by Laurence Paul Hemming. Aldershot: Ashgate, 2000. P. 34.

был Карл Барт... Христианство в бартианской интерпретации занимает позицию критического обличения»²⁶.

Общее направление критики К. Бартом «либеральной теологии», в частности неприятие адаптации теологии к современному дискурсу, отказ от модернизации вероучения и т. д., переносится РО с конкретной теологической традиции («либеральная теология») на более широкую область, а именно на весь период от позднего Средневековья до наших дней. Характерно, что при этом тенденция возвращения к начальному и неповреждённому учению, свойственная как К. Барту, так и протестантизму в целом, сохраняется и в РО. Единственным отличием здесь становится объект возвращения. Если К. Барт возвращался к Лютеру, а Лютер к апостолам, то для РО идеалом является патристическая и раннесхоластическая парадигмы. Таким образом, одна из сторон влияния К. Барта на РО — это выбор теологической критики в качестве методологического орудия и возвращение назад как точка её отсчёта.

Ещё одной стороной такого влияния является содержательная близость РО к К. Барту в критике либерализма. Как либерализм, так и гуманизм встречает неприятие РО, противопоставление им жёсткого традиционализма, или даже концепции христианского социализма. В одном из своих интервью, Дж. Милбанк говорит: «Я думаю, мы полностью осознаём, что гуманизм и призыв к гуманизму больше не работают. Больше всего меня поражает в последние 10 лет, насколько молодые люди в их 15-20 лет глубоко это чувствуют, они чувствуют это почти

²⁶ *Гараджа В. И.* Богословская мистификация социальной революции. М.: Знание, 1974. С. 22.

своими костями, они знают, что нет более никакой гуманистической альтернативы. Их взрослых родителей это повергает в замешательство, что часто приводит к большим недоразумениям. Но суть в том, что, то, о чём мы говорим, только этот способ видения трансцендентного подорвёт подобную научную однобокость»²⁷. В том же направлении ведёт работу и Г. Ворд: «В настоящее время существует, — пишет он, — глубочайший кризис секуляризма, модернизма и либеральных ценностей... положением и исходным предпосылкам которых наша культура больше не доверяет»²⁸.

Таким образом, «радикализация» К. Барта здесь производится по принципу расширения сферы применения критики. Если «неоортодоксы» обращались к критике теологии как таковой в лице конкретной школы, то «радикальные ортодоксы» обращают свою критику не только на теологию, но и на философию и науку более широкого периода.

Другие оригинальные идеи К. Барта, связанные с его пониманием Бога как Абсолютно Иного, веры, кризиса и т. д., остаются вне интереса РО и сами подвергаются критике как явления «секуляризованной теологии». РО также дистанцируется от неоортодоксии в вопросе о предоставлении автономии различным областям секулярного знания и культуры и противопоставляет этому свою концепцию «культурных опосредований»²⁹.

²⁷ *Milbank J.* Rejecting modernity: Radical Orthodoxy. An interview with Rachel Kohn from the ABC programme “The spirit of things”, Sunday 7-11-99.

²⁸ *Ward G.* True religion. Oxford: Blackwell, 2003. P. 2.

²⁹ *Milbank J.* The programme of Radical Orthodoxy P. 34. См. также: *Ward G.* Radical orthodoxy and/as cultural politics. PP. 97–111.

РО проявляет большой интерес к современной католической теологии и философии и заявляет о своём стремлении развить и углубить идеи Мориса Блонделя и так называемой «новой теологии» (*theologie nouvelle*), сыгравшей большую роль в реформах Второго Ватиканского Собора, наследие которой, по мнению РО, не было в полной мере воспринято католической теологией XX века. По словам Дж. Милбанка, М. Блондель привнёс в теологию три фундаментальные основы.

Во-первых, это его теологический подход, который Дж. Милбанк характеризует как «исторический, прагматический, и в то же время теологически реалистский»³⁰.

Во-вторых, это концепция действия (акта) у М. Блонделя, которая показывает, что бытие открыто для трансцендентного. При этом человеческая воля неадекватна действию и в то же время действие постоянно происходит сверх нашей воли, что свидетельствует как об открытости трансцендентному³¹, так и о том, что бытие выражается через отношения, а каждое действие подразумевает внутреннюю веру, которую человек может обнаружить каждый раз в новом синтезе. Смысл этого синтеза — «опосредование», которое всегда носит характер взаимоотношения: «основание, которое поддерживает единство результатов нашего действия, не есть нечто застывшее, но есть интуитивная гармония, соединение разрозненных элементов в бесконечное единство»³².

³⁰ *Milbank J.* *Theology and social theory: beyond secular reason.* P.6.

³¹ *Milbank J.* *Excursus on Blondel // Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason.* P. 211.

³² *Ibid.* P. 214.

В-третьих, это блонделевская концепция participation, выраженная в терминах «сверхъестественной прагматики». Центрируя теологию вокруг «опосредования», взаимоотноительной природы действия, акцентируя церковную практику «будущности», человек актуализирует свою обращённость к трансцендентному, полагает Дж. Милбанк³³.

Следуя М. Блонделю, Дж. Милбанк понимает действие как то, что полагает наше бытие во времени и открывает его навстречу будущему — Богу. Понятое таким образом будущее не является тем, «к чему мы изначально стремимся, но является нам от будущей полноты бытия»³⁴.

Можно также выделить следующие «точки влияния» творчества М. Блонделя на РО. В своём первом труде «Действие»³⁵ (докторская диссертация) М. Блондель писал, что проблема действия является одной из важнейших проблем и что решать её нужно в следующих направлениях: 1) недостаточность области естественного, в котором разворачивается действие человека; 2) необходимость наличия области сверхъестественного (Абсолюта, божественного, трансцендентного), поскольку только сверхъестественное может обеспечить осуществление человеком действия; 3) сложность осуществления на практике доступа к сверхъестественному — для этого М. Блондель предлагает путь опыта христианской веры, которая воспринимает сверхъестественное в теологических дефинициях и в историческом его явлении в качестве дара.

³³ Ibid. P. 214.

³⁴ Там же. P. 214.

³⁵ *Blondel M. L'Action*. Paris: PUF, 1973.

Философский анализ действия, данный М. Блонделем, раскрывает внутреннее несоответствие между целью желания и его непосредственным осуществлением (между тем, чего человек хочет, и тем, что он может). Это несоответствие у М. Блонделя указывает на необходимость вмешательства трансцендентного в процесс действия. Действие человека, охватывающее как интеллектуальную, так и практическую сферы, становится своего рода порывом в преодолении ограниченных возможностей человека и в результате приводит к сверхъестественному.

«Метод имманенции», предложенный М. Блонделем, также находит своё отражение в работах радикальных ортодоксов и выводит их на пласт исследований, посвящённых различным формам «трансцендентного опосредования». Метод имманенции М. Блонделя подразумевает выявление «эха» или неких «следов», которые трансцендентное оставляет в человеке. При этом его метод не подразумевает смешения трансцендентного и имманентного, то есть непосредственного наличия сверхъестественного в естественном. Скорее, в отличие от РО, речь идёт о его гипотетическом присутствии, то есть необходимости его наличия для преодоления существующих противоречий.

В концепции М. Блонделя, таким образом, философия и разум наделяются достаточными возможностями для того, чтобы подвести человека к вере. При этом М. Блондель полагает, что и философия, и разум должны, осуществив свои задачи, дойти до своего предела, представив вере решать задачи, которые им не под силу. Эта идея была принята РО и усилена ею — философии здесь оставлено ещё меньшее пространство, чем у М. Блонделя.

Однако сам метод решения проблемы соотношения имманентного и трансцендентного, разума — веры на основе баланса традиционного рационализма и традиционного фидеизма (томизма и августинизма), предложенный М. Блонделем, безусловно, полностью был принят РО.

В то же время РО не только перенимает идеи М. Блонделя, но и развивает и радикализирует их следующим образом. РО полагает, что теологически верное понимание действия у М. Блонделя нужно рассматривать экклесиологически. Иными словами, действие может полностью осуществиться только в Церкви, через церковную практику (литургическую в первую очередь). При этом такого рода практику РО рассматривает не как некое пространство действия, а его время — время, которое предшествует всем нашим действиям, превосходит (трансцендирует) их и им последует в будущем.

Дж. Милбанк также предполагает, что подобное понимание действия может быть адекватно выражено только теологией, поскольку вопрос о бытии может быть решён только через практику. Именно поэтому действие имеет у Дж. Милбанка природу взаимной соотнесённости человека и Бога через действие и предполагает сотериологию, которая основана на всеобщем искуплении человечества, а также онтологию мира или примирения.

Это означает, что, во-первых, божественный дар искупления не может быть актуализован иначе как индивидуальное действие, но только внутри христианской общности. С другой стороны, после жизни Христа на земле Бог наделяет человека возможностью участвовать во всём тварном «единстве, которое становится одновременно динамическим событием и сложным комплексом взаимосвя-

отнесённости... поддерживающим все вещи в их индивидуальном состоянии и, тем не менее, связывающим их друг с другом»³⁶. Иными словами наше «соотнесённое» бытие призвано актуализировать мир (rease) через «объединение практической и поэтической деятельности, составляющих определённый нарратив и проецирующих себя на божественный горизонт»³⁷.

В целом влияние католической мысли, оказанное на РО, невозможно оценить без понимания того, как РО относится к католицизму вообще. Это отношение характеризуется чётким различием между католицизмом «аутентичным» (средневековым) и католицизмом, сбившимся с истинного пути (современным). Описывая влияние немецких философов XVIII века И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби на последующую религиозно-философскую мысль, Дж. Милбанк так оценивает исторические пути католицизма: «Не случайно, что Гаман и Якоби помогли спровоцировать католическое возрождение в XIX века в Германии. Это произошло, потому что они открыли путь к восстановлению того католицизма, который более аутентичен, чем протестантизм и посттридентский римский католицизм»³⁸.

В этом смысле РО считает себя наследницей аутентичного (с её точки зрения) католицизма³⁹ и вслед за «но-

³⁶ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. P. 428.

³⁷ *Milbank J.* Between Purgation and Illumination // Christ, ethics and tragedy. Essays in honour of Donald MacKinnon. Edited by Kenneth Surin. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 189.

³⁸ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. PP. 25

³⁹ *Стецкевич М. С.* Протестантизм, антикатолицизм и британское национальное самосознание Нового времени // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. СПб., 2000.

вой теологией» критикует многие течения в современной католической теологии, которые ищут точки взаимодействия христианской и секулярной мысли. РО подчёркивает аутентичность литургических теорий и практик у святых отцов и ранних схоластов и, как следствие, критикует католицизм, принявший григорианские реформы и тем самым способствовавший идейному оформлению модернизма: «После григорианских реформ Католическая Церковь без сомнения перестаралась в утверждении клерикального контроля над социальными явлениями, которые имели преимущественно “духовную” природу. В результате светские люди были лишены своего “христианского гражданства”, и им ничего не оставалось делать, как придумать отдельную сферу для своей гарантированно “секулярной” деятельности»⁴⁰. В этом смысле РО, как и «новая теология», протестовавшая против модернизма, отрицает логику модернизма и секуляризма и пытается переосмыслить эту традицию по причине её «полного провала» и «несостоятельности».

«Новая теология», временные рамки которой охватывают период с 1938 г. по 1950 г., не была однородным движением и включала в себя различных теологов, объединённых одной идеей – стремлением реформировать католическую теологию. Поэтому под этим названием понимается скорее некая общая тенденция тех лет, сыгравшая впоследствии значительную роль в реформах Второго Ватиканского Собора. Отечественные исследователи А. А. Радугин и Ф. Г. Овсиенко так оценивают это течение: «*новая теология* не представляет

⁴⁰ *Milbank J.* The programme of Radical Orthodoxy . P. 36.

собой единой школы. По поискам путей приспособления католицизма к современности в *новой теологии* можно выделить две тенденции. Первая связана с пересмотром догматических основ католицизма, созданием нового теоретического обоснования вероучения и культа. Вторая тенденция направлена на обновление социальной доктрины католицизма»⁴¹.

Это неоднородное движение представляли на первом этапе⁴² (так называемая школа Сольшуар) такие теологи, как М.-Д. Шену (Marie-Dominique Chenu), Л. Шарлье (L. Charlier) и И. Конгар (Yves Congar), — это первый этап развития «новой теологии», выпавший на период 1938-1946 гг. Второй этап (школа Фурвьер) — 1946-1950 гг. — помимо указанных, представлен именами таких известных теологов, как Жан Даниелу (Jean Daniélou), Анри де Любак (Henri de Lubac), Буйар (Bouillard), Фессар (Fessard) и молодой начинающий теолог Ханс Урс фон Бальтазар (Hans Urs von Balthasar)⁴³.

Выделяя те идеи представителей «новой теологии», которые оказали наибольшее влияние на РО, необходимо отметить следующие.

⁴¹ Радугин А. А., Овсиенко Ф. Г. Новые тенденции в католической теологии и философии. М.: Знание, 1977. С. 8.

⁴² Периодизация дана у Congar Y. *La Théologie contemporaine. Situation et tâches.* 1967. P. 14.

⁴³ См.: *Chenu M.-D. Une école de théologie: Le Saulchoir.* Paris: Editions du Cerf, 1985; *Charlier L. Essai sur le problème théologique.* Thuillies: Ramgal, 1938; *Bouillard H. Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin.* Paris: Aubier, 1944; *de Lubac H. Surnaturel. Études historiques.* Paris: Aubier, 1946; *de Lubac H. Corpus Mysticum.* Paris: Aubier, 1941; *Daniélou J. Les orientations présentes de la pensée religieuse // Etudes,* t.249, avril 1946. P. 5-21.

1. На раннем этапе школа Сольшуар, в частности её первый ректор — священник Амбруаз Гардей (Ambroise Gardeil), написавший в 1910 г. книгу «Данные откровения и Теология», разрабатывала теологическую методологию, призванную показать гомогенность откровения, догмы и теологии. РО разрабатывает эту проблему, обращаясь к анализу языка как такового и языка теологии в частности⁴⁴.

2. Реформа теологии, которую проводила школа Сольшуар, велась в нескольких направлениях: утверждение первенства данного откровения, принятие библейской и исторической критики, возврат к томизму, открытость проблемам времени. Последние два тезиса оказали сильнейшее влияние на РО. Отличие в использовании томизма между РО и школой Сольшуар заключается в том, что последняя перенимала у Фомы Аквинского, как правило, лишь его философский аппарат, тогда как РО рассматривает учение этого схоласта как целостное мировоззрение, используя его онтологические и гносео-

⁴⁴ См.: *Pickstock C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy; *Milbank J.* The word made strange: theology, language, culture. Oxford: Blackwell, 1997; *Ward G.* Barth, Derrida, and the Language of Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; *Ward G.* In the Daylight Forever? Language and Silence // Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation. Edited by Oliver Davies and Denys Turner. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 159-184; *Cunningham C.* Language. Wittgenstein After Theology // Radical orthodoxy. A new theology. London: Routledge, 1999. pp. 64-90.

логические разработки не в качестве инструмента, а в качестве теологического базиса. Вместе с тем, безусловно, РО является продолжением тех тенденций, о которых красноречиво свидетельствует более позднее высказывание М.-Д. Шену: «Воссоединиться со святым Фомой, прежде всего, означало для нас — вновь найти такое состояние, когда дух постоянно возвращается к неизменно плодотворным истокам — к такой постановке проблемы, когда выводы становятся доступны»⁴⁵.

3. Что касается открытости «новой теологии» для проблем времени, это положение трактуется РО как открытость «знакам времени», которые должны быть опосредованы теологически⁴⁶. Это положение развивал Жан Даниелу, писавший, что «собственная функция теолога — циркулировать, как ангелы на лестнице Иакова, между вечностью и временем, проводить между ними всё новые связи»⁴⁷.

4. Теологическое обновление, которое проповедовала школа Фурвьер, сводилось к тому, чтобы преодолеть сужение схоластической

⁴⁵ Интервью М.-Д. Шену Жаку Дюкесну, опубликованное в Chenu M.-D. Une école de théologie: Le Saulchoir. Paris: Editions du Cerf, 1985, P. 123.

⁴⁶ см.: *Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism. A short summa in forty -two responses to unasked questions // *The postmodern God. A theological reader.* Ed. by Graham Ward. Cambridge: Mass – Oxford: Blackwell, 1998.

⁴⁷ *Daniélou J.* Les orientations présentes de la pensée religieuse // «Etudes», t.249, avril 1946. P. 6.

теологии, которая за столетия потеряла связь со своими истоками. Это более широкое, чем просто возвращение к томизму, стремление также было принято РО в качестве одного из базовых. Так, например, осуществляя это стремление, Жан Даниелу опубликовал в 1944 г. свою докторскую диссертацию о Григории Нисском «Платонизм и мистическая теология». Дж. Милбанк также обращается к этому отцу Церкви, полагая его одним из столпов христианской теологии⁴⁸.

Учитывая, что «новая теология» лишь инициировала новый теологический поворот в католической теологии и не была единым движением, тем более школой, и что впоследствии из её среды вышли известнейшие теологи XX века, каждый из которых пошёл своим путем, и многие создали законченные теологические системы, следует отметить две основные фигуры, сыгравшие наиболее важную роль в становлении собственной теологической концепции РО, — А. де Любака и Х. У. фон Бальтазара.

Дж. Милбанк пишет: «“Радикальная Ортодоксия” рассматривает Анри де Любака в качестве ещё большего теологического революционера, нежели Карл Барт, потому что, в отличие от Барта, он поставил под вопрос иерархизированную дуальность природы и благодати в качестве дискретных стадий (общее утверждение модернистской теологии)... Радикальное следствие проделанной де Любаком работы заключается в выявлении того, что Фома Аквинский и предшествовавшие ему теологи не про-

⁴⁸ *Milbank J. The force of identity // Milbank J. The word made strange: theology, language, culture. Oxford: Blackwell, 1997. PP. 194-216.*

водили существенного различия между верой и разумом, поскольку и то и другое есть различные уровни участия в божественном уме»⁴⁹.

При этом Дж. Милбанк выделяет три основные причины, по которым РО является самостоятельным течением, а не просто продолжательницей идей «новой теологии»: «Во-первых, “Радикальная Ортодоксия” если и является католической теологией, она не есть теология римокатолическая. Хотя её поддерживают римо-католики, её поддерживают и те, кто формально относит себя к “протестантам”, те из них, чья теория и практика по существу находится в русле того католического видения, которое было развито от патристического периода до высокого средневековья. Во-вторых, сама римокатолическая теология сегодня с большим трудом находит общий язык с наследием де Любака... В-третьих, что самое сложное, римский католицизм сегодня (что, впрочем, вне всякого сомнения хорошо осознают и сами римокатолики) некоторым образом находится в тайном сговоре с модернизмом, которому он когда-то помог возникнуть»⁵⁰.

Аналогичным образом прослеживается влияние, оказанное на РО другим католическим теологом — Х. У. фон Бальтазаром, примыкавшим в начале своей творческой карьеры к школе Фурвьер и разделявшим общую для «новой теологии» идею возвращения к патристическому и схоластическому наследию. Впоследствии Х. У. фон Бальтазар разработал оригинальную концепцию теологической эстетики. Вслед за Бальтазаром РО уделяет большое внимание

⁴⁹ *Milbank J.* The programme of Radical Orthodoxy . P. 35.

⁵⁰ *Ibid.* P. 36.

эстетике⁵¹, а также, опираясь на работу Августина «О музыке», добавляет своё видение эстетики в перспективе взаимодействия эстетического и космического⁵².

Теология Х. У. фон Бальтазара стремится вписать логику и этику в новую для теологии эстетическую перспективу⁵³. По его словам, «теологическая эстетика» получает эстетический критерий из самого откровения. Этот критерий является «внутренним» откровения, его предметом, неким «образом» (формой), который даёт откровение, излучая красоту. Этот образ воспринимается сам в себе — и это есть эстетический критерий, не культурный, не сверхтеологический, а собственно теологический по существу. По мнению Х. У. Фон Бальтазара, протестантизм (Лютер, Кьеркегор, Бультман и др.) сосредоточился на проблеме оправдания и представил христианство как религию только веры и тем самым «деэстетизировал» теологию. Но и католическая теология, сместив свой интерес в историческую плоскость, по его мнению, лишилась эстетического измерения.

Точка отсчёта и одновременно конечная цель «теологической эстетики» Х. У фон Бальтазара — это *восприятие истины откровения как образа*. Восприятие (*Wahrnehmung*) происходит до всякой интерпретации и

⁵¹ См.: *Bauerschmidt F. C. Aesthetics. The Theological Sublime // Radical orthodoxy. A new theology. London: Routledge, 1999. PP. 201-219; Milbank J., Ward G., Wyschogood E. Theological perspectives on God and beauty. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.*

⁵² См.: *Pickstock C. Music. Soul, City and Cosmos After Augustine // Radical orthodoxy. A new theology. London: Routledge, 1999. PP. 243-277.*

⁵³ Здесь и далее о «теологической эстетике» см.: *von Balthasar H. U. La gloire et la croix. Une esthétique théologique. Paris: Aubier, 1965-1975.*

стремится к общему, то есть к образу как структурирующей структуре общего. Христианская вера в своей субъективности есть восприятие и видение образа — таковым, каким он является в исторической фигуре Иисуса Христа, «откровении славы Господней». Для того чтобы приблизиться к истине откровения, как правило, полагает Х. У. фон Бальтазар, используют *апологетику знаков* (Христос явил истину, которая превосходит человеческое понимание, но которая доступна через знаки, например чудеса и пророчества). Х. У. фон Бальтазар добавляет к этому свою *апологетику образа*, которая включает и превосходит апологетику знаков и для которой знаки лишь отсылают к образу. Только образ в его целостности достоин доверия, поскольку его можно увидеть в исходящей от него светоносной красоте. Поэтому глаза веры способны к «объективному аутентичному восприятию», поскольку образ даёт вере возможность не только верить, но и видеть, вера не только ищет понимания, она сама даёт понимание — вера есть *lumen fidei*, поскольку это внутренний свет Бога, который свет в нас и который просвещает нас, давая нам субъективную очевидность. Эта субъективная очевидность, по Х. У. фон Бальтазару, обусловлена объективной очевидностью исторической фигуры (явленного образа) Иисуса Христа.

Основная идея этого теолога — восприятие истины откровения эстетически, через единую светоносную (просвещающую) форму — нашла отражение в теологии РО. Как будет показано во второй главе, просвещение (озарение) разума и его связь с эстетическим опосредованием является основным гносеологическим принципом Дж. Милбанка и его последователей. «Красота являет божественность через саму себя и Благо ведёт к Истине, хотя это соотношение

не является соотношением непосредственной близости. В этом смысле нечто раскрывается имманентным образом через нечто другое, несоизмеримо большее и далёкое, но происходит это гармоничным образом. Это и есть эстетический принцип... Это эстетический круг опосредований... который соединяет всё воедино»⁵⁴.

Наконец, необходимо упомянуть влияние, которое оказали на РО различные представители католического «неотомизма». Сложность здесь заключается в том, что сама РО категорически отказывается видеть в «неотомизме» что-либо кроме извращения и неверной интерпретации учения Фомы Аквинского. Как пишут Дж. Милбанк и К. Пиксток, «поощрение папской власти в неотомизме XIX и XX веков, было основано на гносеологическом дуализме, а не монизме... Католические теологи неверно утверждали, что средневековые мыслители развивали автономную философию, более рациональную, чем философия Нового времени, и что выводы последней находились в полной гармонии с выводами веры»⁵⁵.

Однако «подчёркивание связи с учением Фомы Аквинского, постоянная апелляция к его текстам, использование его текстов и категориального аппарата являются теми чертами неотомизма, которые отличают его не только от других направлений западной философии, но и от различных течений католической мысли»⁵⁶, — пишет российский исследователь А. Н. Красников. В этом смысле

⁵⁴ *Milbank J. Pickstock C. Truth in Aquinas. London-New York: Routledge, 2001. P. 8.*

⁵⁵ *Ibid. P. 20.*

⁵⁶ *Красников А. Н. Методология современного неотомизма. Москва: МГУ, 1993. С. 3.*

РО, безусловно, развивается в том же направлении, что и неотомизм, поскольку все вышеперечисленные черты неотомизма можно с полной уверенностью отнести и к творчеству радикальных ортодоксов.

Таким образом, идейно и тематически РО является органичным развитием различных тенденций западноевропейской континентальной теологии XX века. Ей были близки теории К. Барта, М. Блонделя, «новая теология», особенно труды А. де Любака и Х. У. фон Бальтазара, а также общее в теологии XX века стремление пересмотра наследия Фомы Аквинского. В то же время РО является оригинальной теологической системой, предлагающей свои способы решения основных теологических проблем и резко критикующей всех своих предшественников. Развитие её собственной оригинальной теологии будет проанализировано в следующей главе.

§ 3. «Радикальная ортодоксия» и современная британская теология

В настоящее время в Великобритании происходит расширение понимания задач теологии и области её практического применения, связанное с тем, что преподавание теологии остаётся прерогативой государственных институтов, а также с тем, что теология выходит за рамки конфессиональной дисциплины. Всё это подчёркивает интегрированность РО в процессы, происходящие в теологическом сообществе Великобритании. Как и их коллеги по университетам, радикальные ортодоксы осознают, что теология более не может быть замкнута на себе, она должна влиять на общество, потому что имеет более широкую область применения, охватывает не только чисто теологические вопросы, но и выходит в области других наук.

Важным событием, связанным с теологическими тенденциями современной Великобритании, является избрание в 2002 г. архиепископом Кентерберийским и главой Англиканской Церкви Роуэна Уильямса (Rowan Williams), бывшего архиепископа Уэльса и профессора теологии в Оксфорде. Незадолго до избрания на этот пост Р. Уильямс опубликовал свою основную работу «О христианской теологии»⁵⁷, в которой он анализирует природу теологии и рассуждает о человеке, христологии, мире, Троице, воскресении, таинствах, Церкви, этике и политике. Р. Уильямса считают одним из самых выдающихся английских теологов, в настоящее время живущих и работающих в Великобритании, хотя в некотором смысле его теология (как и теология РО) не совсем типична для этой

⁵⁷ *Williams R. On Christian theology. Oxford: Blackwell, 2000.*

страны. Он был студентом известного шотландского философа и англиканского теолога МакКиннона (MacKinnon), проработавшего 18 лет в Кембридже и ставшего своего рода интеллектуальным отцом нынешнего поколения англиканских теологов, привившим им потребность в соотношении христианской теологии с современной культурой. Р. Уильямс, так же как и его учитель, весьма озабочен проблемами христианской этики в современном мире и является участником широких дискуссий по вопросам войны и мира, национальности, экономики, справедливости, сексуальности и т. д. Его круг интересов во многом пересекается с тематическим кругом РО. Р. Уильямса сближает с РО также любовь к патристике, которой он посвятил большую часть своей научной работы.

Р. Уильямса и РО роднит не только сходство тем, но и близость концептуального подхода к их анализу. Р. Уильямс разделяет теологию на «празднующую» (то есть выявляющую связь мысли и образа в качестве того, что демонстрирует «ряд значений в языке» и служит причиной полноты видения), «коммуникативную» (убеждающую и поощряющую, показывающую, как евангелие может органично войти в различные культурные парадигмы) и «критическую» (основанную на апофатической традиции, философской теологии и методологии)⁵⁸.

Р. Уильямс утверждает, что для успешного теологического творчества эти три модуса должны находиться в постоянном взаимодействии, и сам он старается работать сразу в трёх этих жанрах. Эти три стороны теологии,

⁵⁸ Williams R. On Christian theology. Oxford: Blackwell, 2000. PP. 16-31.

или три её акцента, совершенно чётко прослеживаются и в творчестве авторов РО и, не исчерпывая полностью её теологической программы, составляют значительную её часть. Критическая сторона теологии РО описана в первом параграфе второй главы настоящей книги и связана со скрупулёзным историко-философским анализом РО. На «коммуникативной» и «празднующей» сторонах мы подробнее остановимся в третьей главе при обзоре «культурной политики» РО и отношения Дж. Милбанка и К. Пиксток к празднику в контексте их концепции «ритуализации жизни».

Сходство позиций РО и лидирующего теолога Англиканской Церкви и её Предстоятеля говорит о том, что РО находится в центре происходящих в британской теологии перемен⁵⁹. Сам Р. Уильямс благожелательно относится к РО, но подчёркивает, что не все их позиции разделяет. Ещё в 1992 г., комментируя книгу Дж. Милбанка «Теология и социальная теория», Р. Уильямс отметил⁶⁰, что идеи Дж. Милбанка таят в себе опасность схематизма, что он слишком навязывает истории своё представление о великих конфликтах между различными типами мысли. Р. Уильямс спрашивает Дж. Милбанка, не заходит ли тот слишком далеко, когда отправляет своё правосудие над

⁵⁹ Дж. Милбанк о Р. Уильямсе: «Роуэн Уильямс в теологическом смысле в полной мере ортодокс. Он принадлежит к тому поколению английских теологов, которые в известной степени вернулись к критической, креативной ортодоксии. Это была реакция на преобладание в предшествующем поколении либеральных теологов» (Из интервью интернет-изданию Religion and ethics newsweekly - <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/>).

⁶⁰ Williams R. Saving Time: thoughts on practice, patience and vision // New Blackfriars, 73, No. 861, June, 1992. PP. 323-325.

историей, нет ли опасности в столь общем и аисторическом подходе. Сам Р. Уильямс полагает, что в этом мире не всё столь однозначно, что «полемика неизбежна», что Церковь не столь «драматично отделена» от мира и что необходимо терпение, чтобы понять как в истории христианство «усваивалось, обсуждалось, предавалось, двигалось вперёд дюйм за дюймом, разгадывалось и рисковало».

Чтобы выявить место РО в сегодняшней британской теологии, необходимо отметить, что на протяжении последних 15-20 лет новейшие теологические движения в Англии всё более отходят в сторону от доминировавшей в XX веке в Англии аналитической философии, её методологии, влиявшей на определение круга теологических проблем и специфику их решения. Основными вопросами аналитических философов и теологов были следующие: «можно ли доказать это утверждение?», «что действительно имеется в виду под данным утверждением?» и т. п. Английская интеллектуальная элита ратовала во второй половине XX века за рациональную точность и одновременно делала выводы об отсутствии эмпирического базиса и смысла в рассматриваемом значении⁶¹.

В середине XX века логический позитивизм⁶² и аналитическая философия стали мерой всего, и те, кто отказывался принять их, быстро списывались со счетов, а те, кто принимали, серьёзно рисковали склониться к редукционистским или апологетико-оборонительным формам христианской теологии. Так, например, английский иссле-

⁶¹ См.: *Никоненко С. В.* Английская философия в XX веке. Санкт-Петербург: Наука, 2003.

⁶² См.: *Колесников А. С.* Философия Бертрانا Рассела. Ленинград, 1991.

дователь Д. Форд пишет: «Принимая агрессивную, самоуверенную и порой блестящую критику [Л. Витгенштейна и др. — Д. Щ.], теология легко потеряла свой теологический нерв, становилась лишь обнаружением различных пластов значений и подверглась искушению стать всего лишь частью респектабельного академического сообщества... Одним из следствий этой травмы стал тот факт, что филологи, текстологи, историки стали весьма подозрительно относиться к теологической интерпретации своего материала, и в их среде появилась отчётливая тенденция к тому, чтобы оставаться в рамках общей академической среды и не иметь общих дел с теологией...»⁶³.

Можно с уверенностью сказать, что основные теоретические установки религиозной философии и теологии Великобритании в XX веке были обусловлены учением Л. Витгенштейна («Философские исследования»), принципом слабой верификации А. Айера, теорией перформативных высказываний Дж. Остина и др. Как отмечает отечественный исследователь Я. Я. Вейш, «процесс первоначального сближения аналитической философии и теологии... занял почти двадцать лет и пришёлся в основном на 50-60-е годы XX столетия»⁶⁴.

Из ранних мыслителей, пытавшихся соединить теологию и аналитическую философию, можно выделить Джона Бейли, Джона Уисдома (дал лингвистический анализ понятия «существование Бога»), из более поздних и, так сказать, классиков этой традиции — Джона

⁶³ Ford D. F. *British Theology After a Trauma: Divisions and Conversations* // «The Christian Century», 12.04.2000. P. 426.

⁶⁴ Вейш Я. Я. *Аналитическая философия и религиозная апологетика*. Рига: Знание, 1989. С. 81.

Хика («эсхатологическая верификация»), Дьюи Филиппа («религия без объяснений»), Уильяма Дональда Хадсона («интеллектуальная респектабельность веры») и других. Необходимо отметить также подготовленный Э. Флю и А. Маккинтайром и вышедший в 1955 г. в Англии сборник «Новые очерки по философской теологии»⁶⁵, который засвидетельствовал общий поворот английской теологии в сторону философского, лингвистико-аналитического рассмотрения теологических проблем⁶⁶.

Таким образом, мы можем увидеть, что британская теология стала «отвлечённой», «теоретической», наконец «философской» именно в силу оказанного на неё влияния со стороны философской традиции, распространившейся в Англии к середине XX века. Именно поэтому РО, как и многие представители нового поколения британской теологии, отвергает аналитическую традицию и предлагает, во-первых, иную постановку проблем и, во-вторых, радикальный пересмотр методологии их решения и анализа.

Если обратиться к мнению таких современных исследователей, как С. В. Сайкс (S. W. Sykes), Даниэл Харди (Daniel W. Hardy), Питер Седжвик (Peter Sedgwick)⁶⁷, то

⁶⁵ New essays in philosophical theology. Edited by A. Flew and A. McIntire. New York:, 1955.

⁶⁶ См.: *Бородин Ф. Ю.* Предмет философии религии в аналитической традиции философствования (в соавторстве с В.С. Абросимовым) // *Метафизические исследования*, Вып. 8. СПб.: Наука. 1998. С. 124-135; *Эпистемология религиозной веры в истории аналитической философии религии* // *Вестник Санкт-Петербургского университета*, Серия 6. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1997. С. 15-19.

⁶⁷ *Sykes S. W., Hardy D. W., Sedgwick P.* British theologies: theology through history // *The Modern Theologians. An Introduction to*

становится ясно, что английская теология всегда воспринимала себя в качестве опосредующего звена между разными науками, то есть занималась конкретными исследованиями в области истории, общества, философии и т. д. и интерпретировала их в собственном ключе. Иными словами, она не просто занималась систематическими построениями и христианской доктриной, но и перерабатывала данные иных наук. Аналитическая философия увела её в сторону от этих традиционных занятий и сегодня мы можем наблюдать попытки вернуться к некоторым забытым традициям. Здесь необходимо отметить, что РО также делает акцент на «связующей», «опосредующей» роли теологии вообще и своей теологии в частности.

Кроме того, по мнению тех же исследователей, английская теология всегда была обращена к патристическому наследию и «через отцов» прочитывала современные теологические проблемы. РО также видит в патристике идеал, который необходимо использовать для выработки теологического отношения к вызовам и проблемам современности. Наряду с концепцией теологического «опосредования» наук, обращение РО к патристике подтверждает приведённый выше тезис об общем «отходе» английской теологии от «аналитического наследия», замкнутого на «языке» и «значении». Для большей убедительности можно привести в пример суждения некоторых весьма влиятельных английских теологов. В частности, речь идёт о Генри Чадвике (Henry Chadwick), который ещё в 1960-е годы⁶⁸ инициировал возвраще-

Christian Theology in the Twentieth Century. Oxford: Blackwell, 1996.

⁶⁸ Chadwick H. Early Christian thought and the classical tradition: studies in Justin, Clement, and Origen. Oxford-New York: Clarendon

ние интереса к патристике, о таких теологах, как Морис Уайлз (Maurice Wiles), Каллист Уэр (Kallistos Ware) и Френсис Янг (Frances Young)⁶⁹, а также о молодом Роуэне Уильямсе, указывающих на важность наследия Святых Отцов для современной британской теологии. О том, что анализ наследия отцов Церкви всё более приближается к центру теологических исследований, свидетельствуют и такие разные фигуры, как православный теолог Андроу Лаут (Andrew Louth, Дарем) и исследовательница восточного христианства, Августина и Фомы Аквинского Анна Уильямс (Anna Williams, Cambridge), пользующиеся большим авторитетом в теологической среде.

Таким образом, речь идёт о том, что вакуум, образовавшийся с приходом в британскую университетскую теологию «аналитической доминанты», начинает постепенно заполняться. Происходит это, впрочем, через обращение не только к патристике, но и к наследию средневековой схоластики, что проявляется, в частности, в рецепции совершенно разными мыслителями учения Фомы Аквинского. Для РО Фома, наряду с Августином, также является своего рода *primus inter pares* в той утраченной теологической парадигме, которая предшествовала Новому времени. Обращение к домодернистской теологии таких разных и, как правило, не согласных с интерпретацией Фомы в работах друг друга теологов, как Колин Гантон (Colin Gunton), Майкл Бэннер

Press-Oxford University Press, 1984; он же Augustine. Oxford: Oxford University Press, 1986; он же The early Church. London: Hodder and Stoughton, 1968.

⁶⁹ См.: Wiles M. The Christian Fathers. London: SCM, 1977; Ware K. The Orthodox way. Oxford: 1987; Young F. From Nicaea to Chalcedon. London: SCM, 1983.

(Michael Banner), Оливер О’Донован (Oliver O’Donovan), Дэнис Тернер (Denys Turner), Джанет Соскайс (Janet Soskice) и Фергюс Керр (Fergus Kerr)⁷⁰, к до-модернистской теологии свидетельствует о преодолении одного из аспектов «аналитического влияния» — отсутствия теологического интереса к истории. Таким образом, совершенно очевидно, что и здесь Дж. Милбанк и К. Пиксток⁷¹ находятся в русле общего «теологического поворота» в Англии.

Таким образом, среди представителей последнего поколения теологов мы можем наблюдать очевидно негативную реакцию на аналитическую традицию. Даже многие из тех, кто изначально развивался в классической для Англии второй половине XX века аналитической традиции — Дэвид Браун (David Brown), Майкл Бэннер (Michael Banner), Грейс Джантцен (Grace Jantzen), Дэнис Тернер (Denys Turner), Джанет Соскайс (Janet Soskice) — сегодня считают её не плодотворной для теологии и пытаются найти другие формы соединения теологии и философии. Так, например, многие обращаются к творчеству французских философов XX столетия, таких как П. Рикер, Э. Левинас, Ж. Деррида, Ю. Кристева, Люс Иригарей⁷². Влияние этих философов прослеживается и в творчестве РО, пытающейся перечитать постмодернистских авторов через христианскую традицию (в большей степени это относится к Г. Ворду).

⁷⁰ Kerr F. *After Aquinas: versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002; Soskice J. *Metaphor and realism*. Oxford: Farmington Institute for Christian Studies, 1987.

⁷¹ см.: Milbank J., Pickstock C. *Truth in Aquinas*. London-New York: Routledge, 2001.

⁷² см.: *The postmodern God: a theological reader*. Ed. by Graham Ward. Cambridge: Mass, Oxford: Blackwell, 1998.

Современная английская теология также подвержена влиянию общего процесса обращения интереса философии в область социальных, политических и культурологических наук. В области теологии речь идёт о «внедрении» христианского подхода в различные человеческие практики и объединении их с христианской теорией (теологией). Как будет показано в третьей главе, эта проблематика крайне значима для сторонников РО, которые, исходя из теоретических и методологических предпосылок, разработанных Дж. Милбанком, работают над «христианизацией» и «теологизацией» светских дискурсов. Однако социальная, культурологическая, политическая, национальная проблематика в английской теологии малоизвестна за пределами Великобритании. Среди новейших авторов, не относящих себя к РО, но также работающих в этой области, необходимо отметить следующих: Оливер О’Донован (Oliver O’Donovan, политическая теология), Тимоти Горриндж (Timothy Gorringe, политическая интерпретация К. Барта), Питер Седжвик (Peter Sedgwick, экономика и христианская этика), Майкл Бэннер (Michael Banner, интерпретация современной морали с точки зрения христианской этики), Дункан Форстер (Duncan Forrester, христианская политология и социология), Тимоти Дженкинс (Timothy Jenkins, социальная и антропологическая интерпретация религии и теологии) и др.⁷³

⁷³ *O’Donovan, O.* The desire of the nations: rediscovering the roots of political theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; *Gorringe T.* Karl Barth: against hegemony. Oxford: Oxford University Press, 1999; *Sedgwick P.* The market economy and christian ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; *Banner M.* Christian

Говоря о сходстве между РО и современной английской теологией, можно выделить следующие общие черты: значимость молитвы и поклонения Богу, придание доктрине троичности центрального места в системе теологии, строгая связь с пониманием Церкви и общества, отчётливая реакция на современность, наличие широкого ряда теологических связей, «опосредований» между различными дискурсами (философия, история, политика, эстетика и проч.), особое внимание к патристике, а также стилистическое предпочтение такой формы изложения мысли, как эссе, что весьма характерно для англичан⁷⁴.

Выше мы указали на те черты РО, которые, на наш взгляд, связаны с общими процессами развития современной британской теологии. Однако необходимо отметить, что РО находится в ряду других теологических движений или школ современной Великобритании, которые, как и РО, стремятся создать собственную целостную теологическую систему. Это означает, что реакция на аналитическую традицию — философию и теологию «языка и значения» — выражается в стремлении вернуться к теологической целостности, если иметь под ней в виду построение обобщающих богословских систем, которые охватывали всю возможную тематику. То есть речь идёт о попытках создания «систематической теологии», которая преодолела бы последствия «травмы» (в терминах Д.

ethics and contemporary moral problems. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; *Forrester D.* Christian justice and public policy. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; *Jenkins T.* Religion in Everyday Life. New York-Oxford: Berghahn Books, 1999.

⁷⁴ *Ford D. F.* British Theology: Movements and Churches // «The Christian Century», 19-26.04.2000. P. 471.

Форда), нанесённой английской теологии аналитической философией.

Попытки создания систематических теологических концепций в Англии сегодня можно найти как у отдельных теологов (Роуэн Уильямс, Николас Лэш и др.), так и в теологических объединениях, близких друг другу по духу. Из них можно выделить следующие: «Общество по изучению теологии» (Society for the Study of Theology)⁷⁵, которое собирается раз в год на трёхдневную конференцию для обсуждения самого широкого круга вопросов (от экологии и тринитарных вопросов до теологии феминизма и библейской герменевтики), «Общество по изучению христианской этики» (Society for the Study of Christian Ethics)⁷⁶, «Католическая теологическая ассоциация» (the Catholic Theological Association)⁷⁷, круг теологов, представляющих английскую феминистическую теологию⁷⁸, ежегодные собрания «Христианских философов Оксфорда» (Christian philosophers in Oxford). Кроме того, многие теологи в Англии продолжают развивать идеи теологии освобождения⁷⁹. Критический подход теологии освобождения в некоторых случаях приобретает различные виды

⁷⁵ Официальная веб-страница:

<http://www.exeter.ac.uk/theology/sst/index.html>

⁷⁶ Официальная веб-страница: <http://www.dur.ac.uk/ssce/>

⁷⁷ Официальная веб-страница: <http://www.tasc.ac.uk/cta/>

⁷⁸ Анна Лодз (Ann Loades), Джанет Соскайк (Janet Soskice), Мэри Грей (Mary Grey), Сьюзан Парсонс (Susan Parsons), Линда Вудхэд (Linda Woodhead), Линда Хоган (Linda Hogan), Сара Кокли (Sarah Coakley) и др.

⁷⁹ Кристофер Роуланд (Christopher Rowland, Оксфорд), Тимоти Горриндж (Timothy Gorringer, Эксетер), Джозеф Лэшли (Joseph Laishley), Дэнис Тернер (Denys Turner).

урбанистической теологии, рассматривающей традиции пастырской, политической и общинной деятельности в больших современных городах⁸⁰. Не останавливаясь подробно на этой «городской теологии», отметим, что она имеет широкое распространение и является ещё одним свидетельством стремления современной английской теологии найти выход в практику, то есть дать теологическое обоснование различным видам человеческой активности. Определённые коннотации с этой теологией могут быть прослежены в последних разработках радикального ортодокса Г. Ворда, в частности в его книге «*Cities of God*»⁸¹, в которой он анализирует жизнь современного секулярного города с точки зрения августиновской концепции двух градов. К теме города обращаются и другие представители РО⁸².

Характерной чертой многих из перечисленных теологических объединений, в том числе РО, является профессиональная неопределённость, или, говоря иначе, раз-

⁸⁰ Кеннет Лич (Kenneth Leech, Лондон), Лори Грин (Laurie Green, Лондон), Джон Винсент (John Vincent, Шеффилд), Остин Смит (Austin Smith, Ливерпуль), Джон Атертон (John Atherton, Манчестер), Маргарет Уолш, Margaret Walsh in Вулвергемптон). Многие из этих теологов пытаются совместить свои теологические исследования с практической социальной или политической работой.

⁸¹ *Ward G. Cities of God*. London: Routledge, 2000; см. также *Ward G. Why is the city so important for christian theology? // «Cross Currents», 52.4, 2003. PP. 462-73.*

⁸² См., напр.: *Pickstock C. Music: Soul, City and Cosmos After Augustine // Radical orthodoxy. A new theology*. London: Routledge, 1999. PP. 243-277; *Pickstock C. Justice and Prudence: Principles of Order in the Platonic City // «Heythrop Journal», 42.3, 2001. PP. 269-282; Cavanaugh W. T. The City: Beyond Secular Parodies // Radical orthodoxy. A new theology*. London: Routledge, 1999. PP. 182-200.

мытие конфессиональных границ между англиканской теологией и католической. Этот процесс, начавшийся несколько десятилетий назад, можно оценивать по-разному. С одной стороны, совершенно очевидно, что в английской теологии появилось достаточно большое представительство теологов – членов Римско-Католической Церкви, и их число продолжает возрастать. С другой стороны, теологи-англикане, обращаясь к патристике и схоластике, о чём шла речь выше, всё более тяготеют к признанию римского католицизма. Красноречивое свидетельство этому — недавнее (февраль 2004 г.) обсуждение на заседании синода Церкви Англии совместного католическо-англиканского доклада «Дар власти», в котором содержалось предложение признать примат Папы в случае, если он откажется от значительной части своих властных полномочий в пользу местных Церквей, а сам Римский Понтифик был назван «вселенским примасом»⁸³. Хотя доклад был оценён «как недостаточно подробный и ясный» и не был принят, его можно рассматривать как свидетельство определённых тенденций. Кроме того, «католическая струя» в английской богословии обусловлена ещё и тем, что многие англиканские теологи (в РО их большинство, среди них три ключевые фигуры — Дж. Милбанк, К. Пиксток и Г. Ворд) относят себя к англо-католицизму, то есть являются чле-

⁸³ Доклад «Дар власти» был опубликован по результатам третьего заседания Англикано-католической международной комиссии. В документе говорится, что англикане должны признавать первенство Римского епископа в том случае, если Папа делегирует значительную часть своей власти епископам и церковным общинам на местах.

См. <http://www.newsru.com/religy/18feb2004/sinless.html>

нами Высокой Церкви Англии, тяготеющей больше к католической теологии, нежели к низшему крылу англиканской Церкви, которое можно охарактеризовать как евангелическое.

Также следует отметить, что в последние десятилетия английская и американская теология находятся в процессе всё более тесного сотрудничества. Об этом, в частности, свидетельствует постоянное перемещение английских теологов в США, развитие совместного англо-американского издательства теологической литературы, плотное сотрудничество двух центральных теологических форумов: Общества изучения теологии (Society for the Study of Theology) в Англии и Американской Академии Религии (American Academy of Religion) в США и т. д.