

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 католичества.

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 3.

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА «РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ»

§1. Критика секуляризации

РО полагает секуляризацию современного общества и культуры главным «врагом» христианства и христианской теологии. По мнению представителей движения, начиная со времени Просвещения зарождающийся секуляризм начал проявлять свой основной недостаток — отсутствие обоснования, о чём свидетельствуют, с их точки зрения, и скептицизм Декарта, и цинизм Гоббса, и пантеизм Спинозы²⁰¹. Авторы считают, что это вызвано потерей теологического обоснования и осмысления всех областей гуманитарного знания и человеческой деятельности, в частности эстетики, политики, отношения к телу, полу, личности, пространству и т. д. Поэтому мысль, обездушенная, по выражению авторов, «поверхностным секуляризмом», требует нового, восстанавливающего исходные значения, теологического подхода²⁰².

Обращение к критике секуляризма стало исходным пунктом в возникновении теологии РО. Дж. Милбанк начал свою теологию с книги «Теология и социальная тео-

²⁰¹ Подробнее см.: *Гура В. А.* Предыстория секуляризации. СПб., 2000. С. 21-29.

²⁰² *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 1-4.

рия: по ту сторону секулярного разума»²⁰³, посвящённой критике процессов секуляризации общества и современной социологии в целом и социологии религии в частности. В дальнейшем он и его последователи углубили эту критику и распространили её на все сферы культуры, то есть на области интеллектуальной и материальной человеческой деятельности, поведения и общения.

В основе проекта лежит концепция «единства христианской мысли и действия»²⁰⁴, поэтому позиция РО в отношении области различных практик (а это области культуры, науки, искусства, политики, экономики, образования, отношения полов, морали и т.д.) может быть охарактеризована как призыв к «теологическому императиву в современном мире». РО крайне неудовлетворена нынешним состоянием не только западной теологии и философии, но и в целом самой моделью взаимоотношений человека с миром, которая явилась, с её точки зрения, следствием «неверных» форм сознания и мышления. Основная причина этого заключается, по их мнению, в неприятии безальтернативного религиозного [не обязательно христианского – Д. Ш.] трансцендентализма в качестве модуса сознания, а также неумение или нежелание различать «теологический голос» во всех иных «нетеологических говорениях». Подобная «слепота» мышления обозначается РО как *имманентизм* или *секуляризм*. Именно это, по мнению РО, и стало причиной того апофеоза секуляризации, который вошёл сегодня в свою завершающую стадию. Таким образом, РО считает необходимой «интеллектуальную борьбу» за восстановление

²⁰³ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason.

²⁰⁴ См.: *Bonhoeffer D.* Ethics. New York: Macmillan, 1963.

универсального теологического дискурса в условиях полнейшей секуляризации западной культуры.

Необходимо отметить, что подобного рода антисекуляристские настроения не новы для современной теологии. Против секуляризации активно выступали такие теологи, как Жан Даниелу (1905-1974) и Романо Гвардини (1885-1968). Но, пожалуй, самым ярким борцом с секуляризмом был немецкий католический теолог Ханс Урс фон Бальтазар (1905-1988), который считал саму тенденцию к секуляризации мира, в отличие от ряда протестантских теологов, например Фридриха Гогартена (1887-1967) или раннего Харви Кокса, антихристианской по существу. Бальтазар полагал, что человеку скорее свойственно представление о *радикальной* непонятности мира и его самого, проистекающих из бесконечной свободы, нежели представление об отмирности современной цивилизации. Поэтому, по его мнению, человека следует рассматривать не самого по себе, а в контексте ветхозаветных терминов взаимоотношений народа с Богом²⁰⁵. Воззрения Бальтазара оказались очень близки представителям РО, что и обусловило их повышенный интерес к произведениям этого автора. Однако даже активная антисекуляристская позиция ряда теологов XX века не устраивает «радикальных ортодоксов». В отношении секуляризма они настроены гораздо более радикально.

РО характеризует научный разум (пост-)современности (модерна и постмодерна) как изначально секулярный, в силу специфики его имманентистской атеисти-

²⁰⁵ von Balthasar H.U. Anthropology and Religion // Science, Religion and Christianity. London, 1958.

ческой методологии. В этой связи любое использование философских, социологических, политологических, естественнонаучных и других парадигм (пост-)современности для РО изначально невозможно. Для Дж. Милбанка в высшей степени наивными кажутся попытки многих современных теологов использовать современные научные и философские методы в теологии. Так, жёсткой критике подвергаются, например, К. Ранер, И. Б. Метц и другие. Стиль Дж. Милбанка в критике секуляризма близок по своей категоричности к стилю К. Барта, осуждавшего в начале XX века любую попытку следовать идеалам либеральной теологии, а также стилю Ф. Ницше, у которого РО перенимает критику европейской рациональности, добавляя к ней свою «трансценденталистскую» терминологию. Модели рациональной организации пространства предстают в аргументации РО абсолютно ложными и насильственными системами со своими скрытыми, манипулятивными мифологиями и отсутствием достаточного обоснования. Так, например, Дж. Милбанк в своей первой книге «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума»²⁰⁶ жёстко критикует социологию, особенно социологию религии, которая, по его мнению, начинает с того, что оставляет религии строго ограниченное пространство, отделяя её от общества.

Таким образом, обращение к теме «секулярного» становится доминирующим в теологизировании РО, а поиск путей преодоления «секуляризма» как модели мышления и практики — основной задачей этого проекта. Нам представляется интересным обратиться к анализу тех ме-

²⁰⁶ *Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason.*

тодологических разработок РО, которые направлены на деструкцию секулярного.

Дж. Милбанк, разрабатывая свою антисекулярную теологию, перенимает осмысление секуляризации у немецкого философа Ханса Блюменберга и берёт его за основу. Известно, что в начале 1970-х годов Х. Блюменберг обращается к анализу процесса замены религиозных институтов светскими²⁰⁷. Этот процесс, который начался в Новое время, как полагает Х. Блюменберг, был успешным в силу того, что его основные идеалы и цели (образование, медицина, благотворительность) были заимствованы из христианства и перенесены в светскую плоскость. Происходило это потому, что религиозная община уже не могла выполнять те задачи, которые она перед собой ставила, и их выполнение взяли на себя светские продолжатели её дела. Впрочем, по мнению теолога, секулярные ценности нельзя рассматривать в качестве ценностей религиозных, поскольку, изъятые из христианского контекста, они теряют своё основное религиозное содержание. Однако теолог утверждает, что секулярные ценности и идеи всегда оставались неразрывно связаны с тем источником, из которого они произошли. Не останавливаясь подробно на аргументации этого положения Г. Блюменбергом, которое он основывает на гегелевской диалектике отрицания и сохранения, отметим, что изъятые из религии идеалы и ценности для него всегда сохраняют в себе свою религиозную природу. Таким образом, легитимация секулярных институтов для Г. Блюменберга

²⁰⁷ См.: *Blumenberg H. Sakularisierung und Selbstbehauptung.* Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1974.

основывается на чисто религиозном основании, даже если они сами этого и не признают.

Дж. Милбанк критикует Х. Блюменберга за недостаточную радикальность. Однако совершенно очевидно, что в основе его собственных рассуждений лежит именно теория Х. Блюменберга, которую Дж. Милбанк принимает и дополняет. По его мнению, «секулярный дискурс не просто заимствует внутренние способы самовыражения у религии ..., но сам является искажением исконного христианства»²⁰⁸. Он в прямом смысле объявляет секуляризм «христианской ересью». Этот теолог также атакует и социологию — как науку, изучающую процессы секуляризации. Социальные науки, по его мнению, сами работают в контексте секулярного, а следовательно руководствуются методами того дискурса, который они изучают. Для Дж. Милбанка это означает, что социальные теории с неизбежностью содержат в себе ошибки и ложные положения, которые христианская теология должна исправить. Для этого Милбанк предлагает развёрнутую критику социологии, которая является и критикой секуляризации одновременно.

Во-первых, Дж. Милбанк полагает, что, заимствуя у христианства некоторые идеи и интуиции, секуляризм лишает их изначальной природы тем, что вписывает их в современные рациональные схемы. Один из его примеров: идея божественного провиденциализма смешивается с нехристианской по существу идеей последовательного прогресса²⁰⁹.

Во-вторых, социология, в силу своего естественно-научного характера, подражает методам естествознания

²⁰⁸ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. P.3.

²⁰⁹ *Ibid.* PP. 37-41.

и считает своей задачей отделить общие законы от эмпирических данных. Эти естественные законы, как принято считать, могут предсказывать будущее развитие событий в универсальной перспективе. Таким образом, со времени Гегеля социальные науки начинают понимать происходящие изменения в обществе как подчиняющиеся строгой и научно обоснованной логике истории²¹⁰.

Наконец, в-третьих, благодаря подобному пониманию социологии различные её школы конструируют различные модели реальности, которые они делают универсальными для любой эпохи и любого общества (по крайней мере в том, что касается использования современных европейских моделей для анализа предыдущих эпох и неевропейских культур). Такую универсальную нормативность Дж. Милбанк считает несостоятельной²¹¹.

Подобные «ложные» парадигмы социологии отражаются, как полагает Дж. Милбанк, на интерпретации религии, её места и социальной функции. Он критикует растущую в современной социологии тенденцию к изолированию религии и отделению её от целостности социального пространства. Он доказывает этот тезис на примере работ Т. Парсонса и Н. Лумана, которые, по его мнению, ограничивают религию и религиозность рамками сферы частного, приватного и лишают её всеобъемлющей социальной функции. Последняя же заключается в цементировании социальных напластований посредством связующего начала мира и гармонии, присущих религии.

²¹⁰ Ibid. PP. 269-276.

²¹¹ Ibid. PP. 112-114.

Впрочем, Дж. Милбанк считает, что ответственность за подобную дифференциацию лежит не только на Т. Парсонсе и Н. Лумане, ей также были причастны И. Кант (своим разделением сфер науки, этики и эстетики) и М. Вебер (тем, что разделял различные сферы рационального). Как полагает теолог, ограничение роли религиозного идёт рука об руку с концепцией дифференциации социальных функций: «С точки зрения Парсонса, общество развивается через процесс поэтапной самодифференциации на отдельные социальные subsystemы: этап отделения искусства от религии, религии от политики, экономики от этики и т. д.»²¹². Подобная сегрегация характерна и для Н. Лумана, ставящего в основу общества принцип функциональной дифференциации. Функциональные системы у Н. Лумана (политика, хозяйство, наука, право, воспитание, уход за больными, религия и семья) замкнуты и обладают каждая своим способом рефлексии, опирающимся на то, что функционально важно и имеет смысл для системы. Религиозную функцию он, как считает Дж. Милбанк, редуцирует к медитативному наблюдению за обстоятельствами жизни, а цель религии для него заключается исключительно в «контингентном регулировании» (контингентность — «возможность быть по-другому»), то есть в том, чтобы помогать людям через объяснение их несчастий и обоснование моральных норм.

Такой подход к религии, по мнению Милбанка, приводит к двум негативным последствиям. Во-первых, к тому, что высшей функцией религии становится вовсе не интеграция людей (чем и должно быть общество с точ-

²¹² Ibid. P. 126.

ки зрения религии), а некая дистанцированная реакция людей на беспокойную социальную данность в целом. Во-вторых, разделение сфер социального легитимирует «политику силы», действующую по принципу «разделяй и властвуй». Происходит это потому, что социальная дифференциация, по сути, закрывает возможность коммуникации между разделёнными сферами, в том числе переводя религию на периферию социального.

В отношении других гуманитарных наук в РО также просматривается явное, хотя и неаргументированное (пока что) нежелание принять их достижения. Присутствующее стремление увидеть историю по-своему также оборачивается тем, что многое остается незамеченным. Основное понятие для Дж. Милбанка в этом контексте — «за пределами секулярного разума» (*beyond secular reason*) — характеризует его методологический подход: вывести область культуры из под власти модернистского рационализма, что для него означает лишить его секулярности. Книга «Теология и социальная теория» Дж. Милбанка ставит своей главной целью преодолеть «ложную скромность» современной теологии и «восстановить теологию как метадискурс в постмодернистских рамках». Он пишет: «если теология более не стремится определять, квалифицировать и критиковать иные [нетеологические] дискурсы, то последние сами с неизбежностью начнут определять теологию».

Для того чтобы «вернуть» секулярный мир назад в Церковь и подчинить секулярный разум христианской теологии, РО не только выступает против конструкторов автономного секулярного разума, но и деконструирует «социальное», социологию, либеральные и консервативные теории общества, культуру постмодерна, историю и т. д.

с целью показать, что эксплицитно или имплицитно они являются «теологическими». В частности, задача РО в отношении общества заключается в том, чтобы показать, что секулярные социальные и политические теории «выросли» из католической теологии через её извращение или непонимание. В начале книги «Теология и социальная теория» Дж. Милбанк утверждает, что теология является первым дискурсом (master discourse).

Таким образом, РО выступает в качестве своего рода теологического холизма, для которого характерно приоритетное рассмотрение целого (мира) с точки зрения возникающего при взаимодействии элементов (в обществе, науках) универсального подхода к анализу этих элементов, подхода, построенного на соотношении частей целого с самим целым, под которым в данном случае понимается единый источник и конец всего человеческого в трансцендентном. Холистический характер представлений РО заключается в том, что христианство не может быть ограничено пространством души или религиозной общины, а области наук, общества, истории не могут быть отданы в распоряжение только части их самих — секулярному разуму.

Другой методологический принцип РО — принцип универсализации. Такие понятия, как «универсальный дар» или «универсальный миф», должны стать «альтернативным логосом — логосом разума», который постоянно продуцирует смысл в рамках конечного и человеческого и тем самым порождает тиранию — капиталистическую, технократическую, социалистическую (в нехристианском понимании социализма). В то же время категории «универсального дара» и «универсального мифа», положенные

в качестве моделей универсализации, должны помочь это преодолеть.

Универсализация основывается на категории трансцендентного. Дж. Милбанк полагает, что универсальный дар никогда не будет полностью выражен в силу своей неуловимости, потому что в его содержании присутствует сакральное. В то же время это дар, который обращён в плоскость иного, чужого, странного. Поэтому в нём содержится нечто трансцендентное общине, в конечной перспективе — трансцендетно-божественное. Таким образом, РО понимает реальность в качестве данности не самой по себе, а данности извне. Это порождает новые значения общения и коммуникации, взаимосвязей, которые в потоке жизни могут быть смешаны и со старыми значениями. Реальность, бесконечно принимающая новые формы дара, понимается как удивляющая и объединяющая одновременно. Её источник — это полнота смеси значений и смыслов в Боге. Для РО эта модель универсализации противостоит универсализации рационализма (пост-) современности, связанной с абстрагированием (чистый разум И. Канта) разума в качестве своей основы.

Поэтому Дж. Милбанк полагает, что не только социология, но и сама общественная жизнь и политика не просто могут, но и должны напрямую обращаться к теологии, поскольку секулярные модели функционирования общества, как было показано, суть те же теологические модели, лишённые трансцендентности. Более того, по мнению Дж. Милбанка, описанная концепция есть единственно возможный модус универсализации человеческого, лингвистического, экономического, политического и т. д.

Подобие предложенной Дж. Милбанком универсализации уже присутствует в концепции так называемых осевых религий, которые все возникли примерно в одно и то же время и имеют представление о трансцендентном, определяющем их миропорядок. Сходство можно найти и с теорией Марселя Гоше, который в книге «Расколдовывание мира» утверждает, что вместо того, чтобы говорить о прогрессе и глобальной культуре, лучше вспомнить о первобытных сообществах без государства и избирательного права, которые в основе своей были обеспечены твердостью ритуала и мифа в их повторении, что помогало предотвратить внутренний разрыв, экономическое неравенство и недостаток благ. Необходимо подумать о переосмыслении абстрактного наследия и опосредовании через него государства и власти. Гоше приводит в качестве примера и осевые религии с их призывом к трансцендентному.

Параллельно с Дж. Милбанком К. Пиксток показала, что Сократ и Платон через анализ памяти и устной речи стремились вновь обратиться к мифическому и ритуальному. Они, по её мнению, уже предвидели возникновение секулярной программы и манипулятивной политики, рыночной экономики, индивидуализма и когнитивного скептицизма. Полис в то время был реакцией против империи, он был более архаичен и противостоял своей устной речью всем имперским письменным декретам. По её мнению, в вавилонской империи уже присутствовало начало секуляризации, и оно странным образом коррелировало со стремлением к монотеизму. Священное всё в большей степени понималось в качестве источника власти и силы, которые могут быть получены через какие-то каналы по-

средством кодифицированных прогнозов. Вне имперской монополии сакрального уже тогда образовывается некий маленький каналчик, некоторый отход в сторону — появляется секулярное. И, безусловно, без этой секуляризации теократия непостижима, поскольку если у какого-то класса жрецов есть монополия на божественное, должно быть и то, что ему противостоит, — секулярное. Нет профанов, нет и жрецов. А там, где доступ к божественному производился посредством неуловимой, ускользающей партиципации, как в Афинах или Израиле, там было меньше секулярного, оно было менее определённым.

«В свете этих размышлений, — пишет Дж. Милбанк, — мы можем переоценить наше западное наследие. И отнести к нему не как к эволюции от религии к человеческой свободе, а скорее как к впечатляющему восстанию и против партикуляризма, и против культа универсализирующей власти во имя трансцендентного Блага. Капитализм является конечной стадией ослабления этого восстания, и его коллапсом. Социализм (в его наиболее синдикалистских формах) позволяет возобновить и интенсифицировать это восстание, протест. Но если вера в трансцендентное (иудаизм, христианство, ислам) была выражением этого протеста, то совершенно абсурдно рассматривать эти религии в качестве локальных «конфессиональных» предпочтений, в противоположность универсальному разуму. Нет, они были участниками единого процесса. Они не маргиналы. Напротив, их общая позиция заключается в том, что они представляют другой способ универсализации, нежели тот, что был нам дан Просвещением. Их способ универсализации гораздо более внимателен и уважает частное и индивидуальное каждого человека. Он

обещает больше справедливости, которая производится через согласие, а не через террор, тотальность и насилие (например, реклама). Кроме того, предварительным условием остаётся некий универсальный модус религиозной привязанности... в некотором смысле это можно назвать коллективным тотемом... Проблема заключается в том, что сегодня нам представляют возрождение некоего универсального тотема, в котором символическое обеспечивает перекрытие концептуального (то есть тотем один, а символы и практики разные). Пиксток, впрочем, привела нам пример того, как католическая евхаристия (универсальный тотем) лучше всех функционирует так, что она одновременно и реальна, ощутима, отчётлива, осязаема и не является фетишем; она не фетишизирована и не является неким разделителем социального. Пиксток также хорошо показала, что когда универсальный тотем фиксируется, закрепляется, оседает, институциализируется и становится мёртвым, неподверженным изменению и когда он теряет свои локальные вариации, перестаёт быть общинным, он обретает тенденцию к фетишизированию и становится некой обложкой некой материализованной абстракции. Например, восприятие Библии у фундаментальных протестантов или застывшая месса контрреформации».

Принцип универсализации непосредственно связан в теологии РО с принципом «культурных опосредований». Религия (христианство) рассматривается РО не как специфический набор культовых и культурных практик, а как *точка зрения* на эти практики (в настоящее время такой *точкой зрения* является секуляризм). Таким образом, культура воспринимается РО как различные практики опосредования трансцендентного. Иными словами, связь

между человеком и Богом может и должна осуществляться через культуру, её языковые, знаковые, материальные и другие элементы. Однако это подразумевает наличие теологически правильного подхода к культуре.

Так, например, РО ничего не имеет против культуры постмодернизма при условии его «правильного» восприятия с трансцендентных позиций в христианском смысле. Дж. Милбанк пишет: «Христианство может стать “внутренне” постмодернистским, что невозможно для других религий и идеологий. Под этим я подразумеваю, что христианство в своём подходе к человеку, природе, общине и Богу может подозрительно относиться к любым понятиям фиксированных “сущностей”, даже если оно никогда не сможет избежать подчинения тотализирующей метафизике. Посредством своей концепции творения из ничего христианство принимает временность и приоритет становления и неожиданности. Нигилистическая реальность между “ничто” и бесконечностью является потоком, не имеет содержания, состоит только из относительно различного и вариативного. Как и нигилизм, христианство может, должно поглощать бесконечный поток».²¹³ И ещё: «Аргументация книги “Теология и социальная теория” заключается не в том, чтобы просто показать, что в постмодернистском мире каждая перспектива так же хороша, как и любая другая, и что христианская точка зрения является единственно возможной. Напротив, в книге поддерживается постмодернистское мнение о непреодолимости множественности “различений” или перспектив. Я возражаю, скорее, против

²¹³ *Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions. P. 267.

способа суждения о различиях и трансцендентности “различения” самого по себе»²¹⁴.

Таким образом, РО видит проблему не в самой культуре какой-либо эпохи, будь то постсовременность, Новое время или Просвещение, а в способе опосредования этой культурой трансцендентного. Поэтому РО анализирует культуру постмодерна и пытается «настроить» её на «правильный лад».

Главной чертой современного культурного поля РО считает смешение категорий и стирание границ. В настоящее время постсовременности это относится к смешению таких категорий, как частное и публичное, идея и вещь, производство и обмен, государство и рынок, люди и животные, люди и машины, образ и реальность и т. д.). Состояние человека характеризуется как не имеющее ни начала, ни середины, ни конца, отсутствие ясных центров и постоянное смешение всего и вся.

Одной из ключевых характеристик постсовременности является, по словам Дж. Милбанка, размытие границ между природой и культурой. Таким образом, основным понятием в этом анализе становится традиционная дихотомия природа/культура. Ещё во времена модернизма культура воспринималась как возможность создавать и организовывать собственный мир, культурный универсум. Эта работа по преобразованию мира была преобразованием природы, которая противостояла человеку своими жёстко фиксированными законами. Кроме того, законы природы распространялись и на человека, который

²¹⁴ Arachné. Revue interdisciplinaire de la langue et de la littérature. 1995, vol.2, №1. PP. 17-18.

также считался отчасти природным существом. Так, для Просвещения через это противостояние природному человеку созидал себя.

С внесёнными постсовременностью коррективами, прежде всего, обнаружилось, что люди больше не нуждаются в определении своей сущности. Теперь они могут сделать себя такими, какими захотят — в миллионе вариантов, измеряемых только интенсивностью и количественностью. Асимметричные теологические и иерархические аспекты человеческого существования сглаживаются, выравниваются, сходят на нет. Становится всё сложнее определить, когда у человека заканчивается детство, начинается зрелость или приходит старость. Более того, смешение границ подчас не позволяет увидеть разницу между мужчиной и женщиной, гетеро- и гомосексуальностью и т. д.

Границы культуры, по словам Дж. Милбанка, настолько расширились, что культура сама оказалась внутри природы и перестала быть тем, что когда-то превосходило природу умом и силой. Это приводит к тому, что у сегодняшнего человека восприятие природы и культуры сливается. Так, умственная деятельность человека всё более материализуется, ею можно управлять с помощью наркотиков, стимулирующих препаратов. Мышление всё более воспринимается в качестве мощной электронной машины, а природа в то же время предстаёт перед нами как сфера коммуникации знаков и их обмена (например, генетические коды в биологии). В результате человек больше не боится природы, поскольку воспринимает её как часть культуры. Между тем природа даёт о себе знать и предостерегает человека появлением СПИДа, глобальными катастрофами и т. д. РО полагает, что мышление должно не

отражать реальность, а организовывать её, активно видоизменять её характеристики. Российский исследователь А. В. Бузгамин утверждает, что одной из наиболее очевидных глобальных проблем сегодня является кризис в отношениях человека с природой, подчёркивая, что «природа соединена сегодня с человеком, его общественной жизнью, его экономикой»²¹⁵.

Смещение границ, как полагает Дж. Милбанк, имело культурные предпосылки, а именно то, что РО называет «имманентистским дискурсом» или «имманентной матрицей». До Нового времени у каждой вещи была своя цель, и она вписывалась в систему ценностей, определявшуюся по отношению к удалённому трансцендентному источнику, который был и основанием, и финалом. Этим определялись и культура, и природа. Однако начиная с позднего Средневековья мир начал постепенно обретать собственную ценность и значение и стал тем, что Ж. Делёз называет «планом имманенции»²¹⁶. Это значит, что постсовременность ещё менее открыта религии, чем предшествующие ей эпохи. РО находит лишь два модуса религиозности, органично вписанных в постсовременность, а именно атеизм и религии Нью Эйдж. И хотя последние учат о слиянии с космосом и подчёркивают, что спасение находится на уровне высшего «я», РО заносит их также в разряд «имманентистских» явлений. Таким образом, в постсовременности, в терминах Дж. Милбанка, возникает

²¹⁵ Бузгамин А. В. Ренессанс социализма. М.: УРСС, 2003. СС.397, 401.

²¹⁶ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб.: Алетейя, 1998.

такое явление, как «святость пустого я», не способного к восприятию трансцендентного.

В этой связи интересно проследить, как Дж. Милбанк предлагает христианской Церкви относиться к вышеописанным чертам нынешней культурной парадигмы. Прежде всего, он признает, что модернизм и постмодернизм (как и секуляризация) есть искажённые энергии, которые первоначально отпустила на свободу сама Церковь. Поэтому Церковь не может сказать, что принимает эту культуру безоговорочно или также безоговорочно её отрицает. Наиболее реалистичным Дж. Милбанку кажется «радикальная переадресация» всего, с чем сталкивается христианство в современной культуре. Эта переадресация воспринимается им не просто как повторение древних формул христианства или либеральное принятие постмодернизма и секуляризации как порождения христианства (как считал, например, Харви Кокс). Дж. Милбанк предлагает христианству осуществлять некую *критическую вовлечённость* в постсовременную культуру для того, чтобы в ней снова выразить свою веру, вновь открыть евангелие и наследие ортодоксального христианства. В то же время Дж. Милбанк призывает Церковь с большой осторожностью относиться к этому процессу и не забывать о провале либеральной теологии XIX века, потерявшей, по его мнению, всякую связь с истинной верой в результате попыток интегрироваться в культуру. Как полагает этот теолог, категория творения превосходит в христианстве как категорию культурного, так и категорию природного. Однако для христианства культурное всегда было выше природного, но, несмотря на это, доктриной воплощения Христа христианство ломает границы между имманентным и транс-

цендентным, творцом и творением, Богом и человеком, природой и культурой. Как полагает Дж. Милбанк, именно доктрина инкарнации позволяет христианству относиться к современной культуре с позиций *родства* или *близости* (affinity) и, не смыкаясь полностью, христианизировать её. Позиция «родства» означает для него не столько близость религии и культуры, сколько общее устройство культурного и религиозного, через их соотнесённость с трансцендентным.

Концепция «родства» у Дж. Милбанка коррелирует с пониманием культуры у Г. Ворда, который считает, что критика современной культуры должна исходить из того, что христиане призваны различать знаки времени, поскольку эсхатологически Церковь находится во времени. Г. Ворд полагает, что причастность РО к этому «чтению знаков» может строиться следующим образом. РО анализирует те концепты, в которые сегодня эпохой вложен огромный культурный капитал, — тело, сексуальность, отношения, желание, живопись, музыка, город, политика и т. д. — и прочитывает их в терминах грамматики христианской веры. В этом смысле РО, по Г. Ворду, должна видеть свою задачу не только в том, чтобы быть теологией, но и в том, чтобы участвовать в искуплении творения через собирание различных логосов в единый Логос. Г. Ворд видит задачу РО в том, чтобы разоблачить культурных идолов и предложить генеалогическую критику секулярных изводов знания.

Проект культурной критики является также восстановлением связи между секулярным и теологическим отношениями к миру, так как первый вышел из последнего в качестве самостоятельного, самоценного и атеистиче-

ского. Секулярное, по Г. Ворду, не может быть секулярным без тех теологических рамок, в которых оно получает пространство для своего существования. Г. Ворд считает, что без теологической санкции секулярное пространство рассыпается. В современном мире мы наблюдаем имплозию (направленный внутрь взрыв, сокращение) секулярного. Исследования Г. Ворда устремляются к попытке показать, как формы постмодернистского мышления вновь околдовали мир и призывают к их теологическому прочтению, которое единственное может вывести постмодернизм из дурной бесконечности. Также, в отличие от Дж. Милбанка, Г. Ворд считает, что многие философы постмодернизма вплотную подходят к теологическим вопросам, но отказываются их решать (Ж. Бодрийяр, Ж.-Л. Нанси). Это означает тупик: современный постсекуляризм может оставаться секулярным только будучи конституированным на базе теологической грамматики, которая, в свою очередь, не признаёт автономного секуляризма. Так, например, как заметил Ж. Лакан, теологическая теория знака Августина компенсирует семиологию Соссюра, а учение Григория Нисского — концепцию времени Ж. Деррида.

Г. Ворд вводит в культурную тематику РО ещё одно измерение. Он считает, что РО сама должна выступать в постсовременном обществе в качестве *культурной политики*²¹⁷. Он показывает, что человек включён в циркуляцию и распространение символов и энергий, распространяет собственные нарративы и тем самым предлагает собственные кредиты доверия, веры или идеологии. Он полагает,

²¹⁷ Ward G. Radical orthodoxy and/as cultural politics // Radical orthodoxy? PP. 97 – 111.

что нет зоны, свободной от идеологии, поэтому эту область должна занимать вера, и нет культурной зоны, свободной от нарративов, поэтому здесь должна вмешиваться теология. И теология как культурный феномен — это не просто нарратив, но сверхнарратив, поскольку он обусловлен высшей верой — религиозной. Это значит, что она должна быть проводником веры в культуру.

Обращаясь к анализу феномена веры, Г. Ворд утверждает, что вера основывается на доверии, то есть возникает тогда, когда мы уверены в достоверности чего-то. Человек «доверяет в кредит», то есть не имея того, во что он верит. Кроме того, вера всегда включена в отношения и не может развиваться вне какой-то общности, общности. Витгенштейн говорил, что не может быть частного языка, Г. Ворд считал, что не может быть и частной веры. Нельзя верить в одиночку, потому что вера открывает пространство для действия, то есть для привлечения других людей. Вера отнимает уверенность в том, чем человек обладает сейчас, и даёт уверенность в том, чем он будет обладать в будущем. Таким образом, чтобы сделать веру возможной, необходимы определённые исходные предположения. Таковых Г. Ворд насчитывает как минимум три.

Во-первых, это легитимация. Вера требует признания форм реальности через её легитимацию. Именно поэтому вера всегда встроена в определённые структуры власти (авторитета), каковой для неё могут выступать эксперт, судья, полицейский, правительство, священник, Писание и т. д. Деррида это называл «обещанием истины», которое содержится в любом утверждении.

Во-вторых, это признание наличия какой-либо реальности. Вера предполагает, что мир, культура, обще-

ство и т. д. — это стабильные формы. Таким образом, вера подразумевает необходимость онтологических оснований. Поэтому христианская теология неоднократно пыталась установить онтологические основания, которые позволили бы судить о Боге как о субстанции (Декарт, Кальвин). Кроме того, вера в современном мире подразумевает процесс объективации и изменения знания, т. е. определённую трактовку реальности. В-третьих, это коммуникация. Вера подразумевает, что мы не только знаем, но и можем делиться тем, что знаем, рассказывать об этом другому и вступить в коммуникацию. Поэтому вера репрезентативна, в том смысле, что она должна быть представлена. Репрезентация принимает здесь две формы. В первую очередь речь идёт о том, что определённые институты (и политические в том числе) могут претендовать на то, что лучше других знают истину и способны наиболее адекватно её передать. С другой стороны, речь идёт о том, какими конкретно способами они намерены быть медиумами, посредниками.

Обобщая, можно сказать, что для Г. Ворда вера имплантирована в политику, экономику и социум, а также что посредством веры эти области претендуют на обладание истиной. Однако сложность заключается в том, как полагает Г. Ворд, что только три перечисленные выше позиции (легитимация, онтологическая обоснованность и прозрачность репрезентации) находятся сегодня в кризисе. Г. Ворд полагает, что перед нами неумолимо открывается разрыв между тем, во что мы призваны верить, и способами, которыми нас призывают в это верить. Наше общество — общество замкнутого круга цитирования с отсылками не на реальные авторитеты, а на их симулякры.

Этот феномен он вслед за Бодрийяром называет законом символического обмена. Это вера в репрезентацию объекта, а не сам объект и бесконечное цитирование историй об истине, но не самой истины, что приводит нас к эстетике отсутствия (Michelle de Certeau).

Г. Ворд не отрицает, что эпоха формирует определённый тип верований. В этой связи он предлагает рассматривать движение РО с двух позиций. С одной стороны, как критику современной культуры, а с другой — как продукт этой культуры.

«Будучи культурным продуктом нашего времени, РО должна сделать так, чтобы её верой можно было верить»²¹⁸. Она должна, таким образом, очистить для веры необходимое место в современной культурной матрице. Г. Ворд приводит два примера того, что сегодня, на его взгляд, конституирует культурное пространство.

Первое: происходит общий отказ от либерализма в странах западной цивилизации. Различные виды фундаментализма, консерватизма, обособления и неотрайбализма, создание «групп по интересам» сейчас являются предметом самого пристального внимания политологов и социологов. Люди присоединяются к тем группам, где они могут получить чувство идентичности и систему общих взглядов и ценностей. С процессом отказа от либеральных ценностей связан и всё более нарастающий отход от идей *аджорнаменто* в католицизме²¹⁹.

²¹⁸ Ibid. P. 106.

²¹⁹ см. DiNoia J.A. American catholic theology at century's end: Postcocilliar, postmodern and posttomistic // «The Tomist», vol. 54, №4, 1990.

Второе: нарративы современности начинают обращаться к критике агрессивного индивидуализма и потребительства раннего Ренессанса, репрессивного дуализма Протестантизма и просвещенческого универсализма. Таким образом, РО резонирует с тем культурным пространством, которое начинает переживать ностальгию по Средневековью. По его мнению, теология, которую производит РО, должна быть сверхнарративна, а значит онтологична. Теологическая истина не доступна как предмет потребления, но её нужно распространять, поскольку Церковь есть посредник откровения Христа. Таким образом, РО должна исходить из современной культуры и одновременно обращаться к ней.

Г. Ворд не отрицает, что РО (как и всякая теология), несмотря на свою «враждебность» эпохе, обусловлена этой эпохой и не свободна от неё, поскольку вовлечена в производство верований, смыслов и создание дискурсивного поля. В контексте своей задачи — культурной критики современности через призму средневековья и патристики — РО признаёт, что сама нуждается в каком-то осознании программы построения теологической генеалогии современной культуры в качестве заявленного теологического метода. Г. Ворд полагает, что РО — это теологическая задача в современном мире, вызванная к жизни тем, что некоторые фигуранты постмодернизма стали использовать и цитировать теологический язык и понятия, говоря в конце эры сциентизма о духовности и воплощении. Он полагает, что теологические вопросы перемещаются в публичную область и с этой задачей нужно справиться посредством концептуальной и научной работы для того, чтобы христианство не стало маргинализированным и не «растворилось

в постсекуляризме, позднем капитализме, гиперреализме, киберпространствах, гностицизмах и ложном мистицизме постмодернизма»²²⁰.

Понимание РО культурной политики сближается с такими анализами культуры, как Kulturkritik Франкфуртской школы и теология культуры П. Тиллиха. В том, что касается сходства программы РО с теологией культуры П. Тиллиха, кажутся заслуживающими внимания следующие положения. В ранний период своего творчества П. Тиллих был сторонником К. Барта и ярким представителем диалектической теологии. Близость РО к критике диалектической теологии современной ей культуры и общества была показана в первой главе этой книги. Затем П. Тиллих (хотя и в экзистенциалистской манере, не свойственной РО) стремился объединить религию и культуру. П. Тиллих определяет религию в качестве субстанции, которая наделяет смыслом культуру. Он полагает, что области религиозного и секулярного неразрывно связаны и положены одна в другой. Поэтому для П. Тиллиха, как и для РО, многие секулярные явления определяются как квазирелигиозные (для Дж. Милбанка — еретические). Впрочем, для П. Тиллиха более свойственен экзистенциалистский подход к анализу культуры, в основание которой он полагает религиозный опыт. В то же время РО свойственен скорее «постструктуралистский» подход к культуре, переосмысленный с трансцендентных позиций.

По поводу Франкфуртской школы Г. Ворд пишет: «Франкфуртская школа придумала такое понятие, как Kulturkritik. Многие критические теории, то есть собствен-

²²⁰ Ward G. Introduction. P. 4.

но культурные исследования, были часто обусловлены той идеологией критицизма, которую взрастил социализм. Я рассматриваю РО как христианскую Kulturkritik. А это означает, что РО может использовать некоторые из тех методов и инструментария, которые были разработаны и опробованы антропологами, социальными и критическими теоретиками для того, чтобы продвигать этот христианский культурный критицизм»²²¹.

²²¹ Ward G. Radical orthodoxy and/as cultural politics. P. 101.

§2. Христианский социализм

Представители РО уверены в существовании связи между секуляризацией и глобализацией, что выводит их в новую плоскость их теологического анализа — политическую (в широком смысле, включая принципы функционирования международной экономики, хотя в первую очередь речь идёт об анализе политических процессов), и в результате приводит к попытке выстроить собственную концепцию идеального политического устройства. РО полагает, что в контексте постсовременного общества процессы секуляризации, начавшиеся несколько веков назад, происходят параллельно с процессами глобализации и отчасти её обуславливают. Далее мы рассмотрим политические взгляды РО, призывающей противостоять растущей глобализации мирового сообщества, а также методы противодействия этому процессу, предлагаемые РО. Речь идёт о христианском социализме, который некоторые сторонники РО (Дж. Милбанк и Г. Ворд) восприняли от христианских социалистов середины XIX – XX веков и попытались переосмыслить в ключе собственной оригинальной теологии. В данном случае мы сталкиваемся с возрождением идеалов христианского социализма в недрах постмодернистской теологии.

Теологический императив РО распространяется на всевозможные области человеческой практики, в том числе и на политику. Атака на современный мир и современное мироустройство не обходит стороной и политическое устройство. Речь, конечно, прежде всего, идёт о западном обществе. На примере отношения РО к такому явлению, как секуляризация, было показано, как РО позиционирует

свой подход в качестве практического руководства к действию. Политика также требует теологизации.

Дж. Милбанк, социалист по своим политическим взглядам, уверен в том, что нынешний путь глобализации, который он считает путём развития капитализма, уже практически пришёл к своему концу. В качестве альтернативы общественному устройству он предлагает своё видение социализма. Он полагает, что, несмотря на различные течения в современном социализме, как христианском, так и светском, социалисты должны сообща работать на развал капиталистической системы и глобальной политики в том виде, в котором она сложилась к сегодняшнему дню. В рассмотрении процессов глобализации общества РО настаивает на том, что разное должно оставаться разным, а универсализация должна строиться на принципах не рационалистических, а трансцендентных.

Обращение РО к политической тематике может быть рассмотрено с четырёх позиций. Во-первых, следует указать на тот факт, что за основу своей концепции РО в целом берёт учение Августина о двух градах и через призму этого учения строит критику современного «неолиберального капиталистического проекта». Некоторые коннотации, хотя и не столь явные, также могут быть найдены в учении Фомы Аквинского о естественном законе. Во-вторых, непосредственными предшественниками РО с точки зрения теологического анализа политики следует считать такие направления теологии XX века, как теология политики и теология освобождения. Их творчество во многом предопределило интерес РО к этой тематике. В-третьих, социализм Дж. Милбанка является реинтерпретацией идей классического христианского социализма

XIX века и его вариантов первой половины — середины XX века. И наконец, в-четвёртых, большое влияние на восприятие РО глобализации (в тесной связи с капитализмом) как одного из основных вызовов современности оказала философская мысль второй половины XX века.

Влияние идей Блаженного Августина на христианский социализм Дж. Милбанка прослеживается в развитии им концепции града Божьего. Христианская община, согласно РО, является (или становится) градом Божиим на земле, так как она создаёт своими словами и действиями «мирную гармонию различий», подобную единству и различию лиц святой Троицы²²². Известно, что христианская философия истории Августина рассматривает мир как борьбу двух противоположных человеческих общностей — мира дьявола (земное устройство, государственность) и мира Божьего. Целью этой борьбы, с точки зрения Августина, было обращение всего человечества в христианство. В принципе конечную цель РО можно охарактеризовать аналогичным образом. Несмотря на то, что сторонники этого движения нигде явно её не артикулируют, именно так, вероятно, и должна рассматриваться конечная теологизация всех дискурсов и практик.

Августин на основе мистически осмысленных идей Платона развивал концепцию «мыслей Творца» и «иерархии христианского неба с Богом во главе». По Августину, «мысли Творца» и его откровение неотделимы от слов и «музыкальных законов», которые Бог посылает на землю

²²² см.: *Milbank J.* Postmodern critical Agustinianism: a short summa in forty two responses to unasked questions // *The postmodern God: a theological reader.* Edited by Ward G. Cambridge: Mass; – Oxford: Blackwell, 1998.

с небес. Эту метафору «музыкальности» Дж. Милбанк использует для аргументации того, что в идеальном обществе нет места насилию: «Идея целостной красоты, при этом дифференцированной и открывающейся в некой серийной последовательности, без сомнения, есть идея “музыки”. В музыке, с её постоянной завершаемостью циклов и смещениями не может присутствовать насилие, поскольку нечто произведённое может существовать только в воспоминании о том, что исчезло. Насилие же — это своего рода резкий звук, фальшивая нота, которая “не к месту”, или преждевременное завершение цикла, развития».²²³

Августин также полагал, что мирская иерархия вещей определяется и управляется небесной. Граждане Божьего Града есть члены Церкви, живущие в мире и любви. Эти «общины любви» Дж. Милбанк называет также «сообществами друзей», связанных узами радости в повседневной жизни²²⁴. Понятия общины и общинности он считает базовыми для идеального социально-политического и экономического устройства общества. Так, например, Дж. Милбанк в качестве близких его пониманию общины приводит опыты латиноамериканских общин, ассоциаций христианских социалистов и средневековых гильдий²²⁵. Вслед за Августином он утверждает, что подобные общины должны стать местом пересечения семьи, церковной общины, государства. Поскольку община построена на том же принципе единства и дифференциации, который воплощён в жизни Святой Троицы, её целью становится развитие и углубление отношений гармонии, которые мы

²²³ Ibid. P. 268.

²²⁴ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. P.422.

²²⁵ Ibid. P. 408.

можем наблюдать в Боге, сотворённом им космосе. Как и для Августина, для Дж. Милбанка это означает определённую инициативу человеческих личностей и их действия по организации общины. Дж. Милбанк, как сказано выше, не предлагает каких-либо конкретных программ для этого, поскольку считает невозможным наличие универсальной фиксированной программы, данной раз и навсегда (что, по его мнению, предлагает секулярная социология), полагая, что гармония на земле есть нечто подвижное и изменчивое, должное каждый раз учитывать особенности времени и эпохи.

В качестве развития августиновской концепции двух градов можно рассматривать также идею Дж. Милбанка о грешниках и социальных преступниках. Он рассматривает грех как «отделение человека от гармоничного целого» и отказ от употребления «таланта любви» на службу общинному благу. «Когда человек совершает акт зла, он отрезает себя от социального мира, и, как правило, это вызывает общественную злость. Задача заключается в том, чтобы свести эту злость к спокойной ненависти ко греху, а к самому грешнику обратить добрую волю, чтобы привести его к пониманию того, что его изоляция обусловлена им самим»²²⁶. Это относится к членам Церкви, то есть к людям, находящимся внутри Божественного града. В отношении тех, кто не желает участвовать в христианской общине и по собственной воле остаётся причастным Мирскому граду, Дж. Милбанк испытывает некоторое затруднение в том, как Церковь может обратить их на истинный путь. Однако теолог полагает, что, поняв суть от-

²²⁶ Ibid. P. 421.

ношений в Божественном граде, теология способна донести её и до секулярного сознания, а именно «указать на то, что существует способ действия в мире насилия, который подразумевает онтологический приоритет ненасилия, а именно путь прощения греха»²²⁷. Он полагает, что Земной град должен быть устыжён христианским свидетельством о ненасилии, примирении и онтологическом мире. Таким образом, Дж. Милбанк продолжает августиновскую традицию, которая подразумевает, что два разных мира (града) находятся в постоянном антагонистическом противостоянии. Следует также отметить, что Августин совсем не столь «левый» в своей политике, как Дж. Милбанк. Дж. Милбанк радикализирует Августина, внося в его концепцию двух градов современную проблематику, а именно проблему «политического» в современном понимании этого термина. Тем самым Дж. Милбанк пытается экстраполировать августиновское («истинное») видение отношений человека с Богом в область современного социально-политического устройства. Главным, как было показано выше, здесь является осуществлённая РО попытка вывести религию из области частной практики в общественную, а также сделать её доминантой политического дискурса.

Некоторые параллели между идеями христианского социализма (сюда с полным основанием можно отнести и Дж. Милбанка) проследил американский исследователь этого явления Джон Корт. Он, в частности, пишет: «По вопросу собственности, центральному для христианского социализма, Фома исходил из принципа, впервые выраженного Аристотелем: *собственность должна быть в*

²²⁷ Ibid. P. 411.

определённом смысле общей, но по закону — частной²²⁸. Фома добавляет: “общность благ... это часть естественного закона. Он определяет естественный закон как участие [партиципацию] вечного закона в разумных творениях”²²⁹.

Как уже было сказано, представители РО не признают практически никаких авторитетов в современной теологии. Между тем РО не одинока в своих выступлениях против «приватизации» религии и, в частности, её деполитизации. Среди теологов, обращавшихся к критике и анализу политических систем, а также пытавшихся предложить свой политический идеал, несомненно, были прямые предшественники РО. Ещё в 1960-е годы в Европе (Германия) возникает так называемая политическая теология. Политические теологи выступили против отнесения религии к области частных практик и вынесли на публичное обсуждение проблему соединения религии и политики. Среди них следует выделить католического теолога И. Б. Метца (деприватизация религии, теология между теорией и практикой), протестантского теолога Доротею Золле (критика капитализма и гонки вооружений), протестантского теолога Ю. Мольтмана (поддерживавшего политическую теологию и теологию освобождения) и др.

Профессор католического университета в Лувене Жорж де Шривер²³⁰ отмечает, что «на политическую теологию оказали влияние идеи немецкого философа Ю. Хабермаса, в частности его теории коммуникативного дей-

²²⁸ Аристотель. Политика. Кн. 2.

²²⁹ Cort J. Christian socialism: an informal history. New York: Maryknoll, 1988. P. 55.

²³⁰ См.: http://www.theo.kuleuven.ac.be/clt/gds_wager_index.htm.

ствия, направленные против инструментального разума (против которого выступает и РО, полагая, что инструментализация разума, свойственная европейскому рационализму, является основной причиной «политики насилия»)). Так, например, среди близких РО теологов, подвергшихся влиянию Ю. Хабермаса, он выделяет Чарльза Дэвиса, который в 1980 году призвал христиан использовать методологию Ю. Хабермаса совместно с христианским мистическим порывом²³¹, и Френсиса Шуслер-Фиоренцу с его идеей «Церкви как интерпретирующей общины»²³². Последний, используя различные теории Ю. Хабермаса, утверждал, что Церковь есть такая общность, которая зиждется на своих собственных ценностях, более того, она стремится распространить их в пространстве общественного.

В целом же главной задачей политической теологии, как и РО, была разработка модели человеческого сообщества с христианских позиций или приведение к христианским ценностям существующих моделей политического устройства. Они пытались конструировать социальное в соответствии с требованиями христианской веры. Однако РО утверждает, что политическая теология не избежала иллюзии (пост-) современности, что общество, построенное на либеральных, рационалистических принципах, может быть изменено к лучшему посредством тех же ценностей, только с помощью христианской веры.

²³¹ См.: *Davis Ch. Theology and Political Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

²³² См.: *Schussler-Fiorenza F. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutische Reflexion // Habermas und die Theologie*. Dusseldorf: Patmosverlag, 1989.

Что касается влияния идей христианского социализма на РО, то оно более чем очевидно и будет рассмотрено ниже в процессе анализа политической концепции, предложенной Дж. Милбанком. Однако, прежде всего, следует указать на общие черты самых разнородных движений христианского социализма, черты, которые в полной мере относятся и к христианскому социализму РО. Ещё в начале XX века немецкий исследователь Л. Brentano писал, что, по учению первых христианских социалистов, «мир... создал Бог. Христианское учение дано Богом. Отсюда неизбежный вывод: между порядком в мире и христианским мирозерцанием возможно отсутствие всякого противоречия»²³³. В то же время религиозное осмысление социального порядка было характерно и для французских христианских социалистов: «Ламенне видел причины общественных зол в испорченности человеческой природы, прежде всего в том, что люди отвергли учение Христа»²³⁴.

Латиноамериканский исследователь Франц Хинкельмаммерт полагает, что эпоха и определённая политическая ситуация эпохи всегда оказывали большое влияние на формирование теологического дискурса. Так, например, после Первой мировой войны получили распространение антилиберальная теология Карла Барта и движения, развивающие идеи христианского социализма (Швейцария, Германия, США). Во время Второй мировой войны для противостояния нацистской идеологии и власти была создана так называемая Исповедующая Церковь

²³³ Brentano Л. Христианско-социальное движение в Англии. М.: 1906. СС. 21-22.

²³⁴ Шейман М. М. Христианский социализм. История и идеология. М.: Наука, 1969. С. 77.

(Bekennende Kirche), связанная с именем Д. Бонхеффера и других теологов. После Второй мировой войны и Аушвица возникает политическая теология, центральным убеждением которой становится тезис о том, что в условиях холодной войны теология должна делать ставку на «капитализм с человеческим лицом». В то же время в странах третьего мира, в частности в Латинской Америке, Южной Африке и Южной Корее, появляются разные формы теологии освобождения, близкой по духу к проекту «социализма с человеческим лицом». После окончания холодной войны весь социалистический проект в целом был подорван в связи с крушением коммунизма в России и странах «социалистического лагеря». Новым вызовом теологии, по мнению этого исследователя, становится экспансия неолиберального рынка, а также экономическая и политическая глобализация. В результате возникает новая форма теологии, которую Ф. Хинкельмаммерт предлагает называть «теологией сопротивления»²³⁵. Сюда же попадает и РО с её критикой процессов глобализации.

Глобализация рассматривается РО в качестве одной из характерных черт постсовременности. Она связывается с постмодернистским дискурсом и вместе с ним оценивается как следствие секуляризации культуры в целом. Таким образом, глобализация рассматривается как косвенное следствие процессов секуляризации, обусловивших становление нынешней культурной и общественной парадигм.

По словам Дж. Милбанка, с приходом в нашу жизнь информации как глобального явления происходит смеше-

²³⁵ См. в сборнике *Theologie im III. Millenium- quo vadis? Antworten der Theologen*. Frankfurt: 2000. SS. 132-133.

ние всех прежних экономических категорий. Это смешение произвёл «век информации». «Мы до сих пор не можем поверить в то, что производство абстрактных и эфемерных символов, указывающих на другие символы, может стать движущей силой экономики. Сегодня такие города, как Лос-Анджелес и Лондон, которые уже ничего не производят и не выращивают сами, задают тон в экономике»²³⁶.

Глобализация как четвёртый маркер постсовременности (наряду со смешением природы и культуры, частного и общественного и появлением глобального информационного поля) фиксирует, по словам Дж. Милбанка, не просто размывание границ в экономической области, а слияние экономики и политики.

Дж. Милбанк полагает, что по соседству с глобальным рынком возникает подобие глобальной империи, её новый вид — империя постсовременности, которая является продолжением специфически американского проекта нового Рима. Эта новая империя постсовременности совсем не похожа на европейские колониальные империи — французскую или британскую, поскольку в ней нет центра и периферий (колоний). Дж. Милбанк характеризует её как империю бесконечно расширяющихся границ, всеобщего вовлечения и прямого управления посредством созданных ею законов. Для неё также характерно смешение монархического, аристократического и демократического начал. Дж. Милбанк описывает её функционирование в терминах борьбы многих (народ) и некоторых (элита). По его мнению, сегодня несправедливо забыто античное

²³⁶ *Milbank J.* Being reconciled: ontology and pardon. London-NY: Routledge, 2003. P. 190-191.

и христианское понятие государства (Платон), в котором посредством *пайдейи* и политики и многие, и некоторые стремятся к согласованности и взаимопомощи, направленным на созидание гармоничного единства.

При этом для Дж. Милбанка и других авторов РО очевидно, что сегодняшняя модель экономических отношений по существу осталась капиталистической, а не посткапиталистической. Дж. Милбанк связывает это с тем, что «капитал всегда был огромной силой абстракции, и поэтому сегодня он пожинает ещё большие материальные блага той же, но разросшейся абстракции»²³⁷.

Долгое время суверенное национальное государство способствовало распространению и регулированию свободного рынка, но при этом оно стремилось подчинить рынок с выгодой для себя, использовать его для увеличения военной силы, усиления этнического и национального единства. Капитализм всегда стремился выйти за пределы государственных границ и сегодня он способен очень эффективно работать благодаря своей способности быстро перемещать человеческий, материальный и финансовый ресурс по всему земному шару.

Таким образом, Дж. Милбанк считает характерными чертами глобализации смешение политики и экономики, объединение их интересов и сходство структур функционирования. Глобализирующийся рынок проводит экспансию и расширяется за пределы государств. Власть глобализации, по его мнению, заключается в контролирующей силе, и разные неправительственные организации, мультигосударственные корпорации — все пытаются

²³⁷ Ibid. P. 192.

включиться в этот общий процесс доминирования глобальных систем в мире. Политическое и экономическое, таким образом, претерпевает диффузию.

Г. Ворд полагает, что слово «радикальный» в названии движения РО призвано обозначить два аспекта. Первый аспект понятен — это «радикальное переосмысление значимости христианской традиции для прочтения современного мира»²³⁸. В то же время термин «радикальный», по его мнению, неотделим от коннотаций с левым крылом в политике. «В условиях полного коллапса социализма как секулярной политической силы РО предлагает верный способ возвращения социализма к его христианским корням»²³⁹. Ворд здесь имеет в виду переосмысление социализма через христианство. Он полагает, что многие критические теории в отношении общественного устройства были обусловлены во многом той идеологией критицизма, которую взрастил социализм. Он также считает, что РО может использовать некоторые методы и инструментарий, которые были разработаны и опробованы многими антропологами, социальными и критическими теоретиками, осуществлявшими культурную и социальную критику.

Обращаясь к современным политическим формам (на Западе это доминирование демократического либерализма), радикальные ортодоксы предлагают следующие пути их трансформации. Поиск политической модели в прошлом, по всей видимости, не приводит последователей этого движения к каким-то положительным результатам.

²³⁸ Ward G. Radical Orthodoxy and/as cultural politics. P. 100.

²³⁹ Ibid. P. 101.

Но откуда берётся обращение к социализму как политическому идеалу?

Как было показано в предыдущем параграфе, термины «опосредование» и «посредник» являются для РО ключевыми в анализе христианской практики. В политике задача Церкви — быть посредником в установлении мирного гармоничного существования людей и функционирования социума. Социализм в качестве изначально христианского концепта, по мнению Дж. Милбанка, неизбежно преследует западное общество на протяжении всей его истории. Он также полагает, что, с точки зрения христианской веры с её общинной организацией социума, никакой адекватной альтернативы социализму до сих пор изобретено не было. Социализм здесь выступает в качестве проекции религии на социально-политическую сферу. Сострадание Бога человеку (сошествие Христа в мир) указывает, с точки зрения РО, на то, что среди людей должны применяться идеалы любви к ближнему, а в социальной практике это может осуществиться как социалистическое понимание братства и справедливости.

Необходимо отметить, что социализм радикальных ортодоксов существенно отличается от первоначального христианского социализма, распространившегося в Германии, Франции, Англии в середине XIX столетия и претерпевшего множественные изменения в первой половине — середине прошлого века. С другой стороны, и то и другое понимание христианского социализма имеет множество общих черт, развитие которых может быть прослежено с середины XIX века до наших дней. Здесь мы сталкиваемся с первой чертой, заимствованной у того начального христианского социализма, для которого было

характерно практическое применение принципов равенства и справедливости, основанных, по мнению РО, на Библии. Так, один из первых христианских социалистов во Франции, Ф. Ламенне в 1840-е годы «пытался... отождествить социалистические идеи свободы, равенства и братства... с евангельскими идеями духовной свободы»²⁴⁰, а английские «христианские социалисты Морис, Кеттелер выдвинули концепции соединения христианской любви с кооперацией и взаимопомощью»²⁴¹. На другие черты сходства и общности между ними мы укажем далее, в процессе анализа концепции «радикально-ортодоксального» христианского социализма.

Тот факт, что социализм был забыт на Западе, и потерпел неудачу на Востоке, не говорит о том, он исчерпал себя, полагает РО. По мнению Дж. Милбанка, в своё время Церковь отвергла социализм (имеется в виду энциклика *Quanta Cura* Папы Пия IX 1864 года, запретившая христианский социализм, после чего он не признавался Церковью до издания известной энциклики Льва XIII *Rerum novarum* в 1891 году) именно потому, что он существовал в качестве секулярного идеала. Он также справедливо замечает, что нынешнее западное общество, запуганное пропагандой времён холодной войны, не видит в социализме ничего, кроме устаревшей утопии и забытых мечтаний. При этом большинство христиан, по его мнению, не идеализируют и капитализм (как это было в прежнем консервативном протестантизме, описанном М. Вебером) и принимают его

²⁴⁰ Лебедев В. Н. Становление идеологии христианского социализма в Западной Европе середины XIX – начала XX веков. Ленинград, 1989. С.30.

²⁴¹ Там же. С.35.

лишь постольку, поскольку другого политического устройства на настоящий момент предложено не было. Сам Дж. Милбанк с сожалением признаётся, что на одних из выборов он голосовал за «партию зелёных»²⁴², потому что другой альтернативы капитализму западное общество, по его мнению, пока что не предлагает. По мнению РО, существующий вакуум в политической идеологии должен быть заполнен некой альтернативой.

Дж. Милбанк полагает, что проблема заключается в том, что те формы социализма, в том числе и христианского социализма, которые предлагала история, неразрывно были связаны с рационалистическим наследием Просвещения, к которому они собственно и принадлежали. Однако Дж. Милбанк убеждён, что изначально социализм возник в среде, разочаровавшейся идеалами Просвещения, после коллапса Французской революции. Он также показывает, что сначала социализм стремился восстановить узы братства и солидарности в более эгалитарной манере, превосходящей формалистское толкование свободы, а именно основываясь на понятии субстантивного блага, к которому первые социалисты зачастую относились с религиозным пиететом²⁴³.

Ранние социалисты считали, что «человеческое общество — это организм, состоящий из множества членов, а не соединение враждующих атомов, что истинные рабочие должны быть в союзе, а не в соперничестве друг с другом, что в обмене услуг должна господствовать справедливость, а

²⁴² *Milbank J.* Out of the Greenhouse // *Milbank J.* The word made strange: theology, language, culture. Oxford: Blackwell, 1997. P. 257.

²⁴³ *Milbank J.* Against the resignations of the age: social space and time in socialism, catholic social thought. PP. 1-39.

не эгоизм»²⁴⁴. В то же время классические социалисты всегда были практиками, «социалистические системы имели в виду поддерживать и развивать рабочие союзы и устранять вражду и соперничество между ними»²⁴⁵. Они также рассматривали общество с точки зрения его классового состава, чего, конечно, нет в христианском социализме РО, склонного скорее к теоретизированию, нежели к практическому осуществлению своих взглядов. «Ламенне писал, что если не будет изменений в положении бедных, то неизбежно восстание против богатых, и что священники должны помогать бедным, а католическая церковь во главе с папой должна быть силой, спасающей общество от разложения»²⁴⁶.

В то же время, как и в «старом» христианском социализме, на практике осуществлявшем объединение рабочих в союзы, центральным понятием в религиозной реабилитации социализма Дж. Милбанком является понятие «общины» как объединения людей и принципа общности одновременно. Однако это понятие здесь трактуется несколько в ином свете.

Дж. Милбанк указывает на то, что сегодня понятие «общинности» объясняется с двух основных позиций, а именно с позиции так называемого либертарианства (The Libertarian Party – третья по влиятельности партия в США, исповедующая приоритет личных прав человека над общественными) и коммунитаризма (традиционалистское крыло Консервативной партии Великобритании, а также коммунитаристский социализм).

²⁴⁴ Брентано Л. Христианско-социальное движение в Англии. С. 26.

²⁴⁵ Там же. С. 32.

²⁴⁶ Шейман М. М. Христианский социализм. История и идеология. С. 73.

Что касается либертарианства, здесь мы сталкиваемся с тем, полагает Дж. Милбанк, что в нём явно присутствуют признаки «дурной марксистской наследственности», а именно убеждённости в том, что капитализм есть необходимое звено в развитии общества²⁴⁷. В то же время для самого Дж. Милбанка главной заслугой марксизма необходимо считать как раз противоположное, а именно конструктивную и жёсткую критику капитализма как формы общественного устройства. Он подвергает критике марксистскую идею о том, что социализм должен сменить капитализм в качестве последующей стадии развития общественных отношений. Настаивая на том, что будущее за «изолированным» думающим индивидом, организующим многообразие возможностей для свободного выбора, либертарианизм одновременно утверждает, что современное гражданское общество находится в приемлемом состоянии и что сегодня даже появляются новые формы «общности». В качестве примеров принято приводить такие общности, как спортивные ассоциации, общества «за права женщин», группы холостяков, собрания по признаку сексуальной ориентации и т. д. Для Милбанка «все эти достойные внимания» вещи страдают одним — отсутствием «истинного» характера «общинности»: они остаются прибежищем для людей, у которых нет общины и которые, может быть, и не хотят никакой общинности. Для них эти собрания — это своего рода хобби, дающие им определённые «лейблы»: «быть-женщиной, быть-геем, быть-негром, быть-защитником-умирающего-животного-

²⁴⁷ См.: *Giddens A. Beyond left and right. The future of Radical Politics.* Cambridge: Polity, 1994.

вида»²⁴⁸ и т. д. По мнению Дж. Милбанка, в таких собраниях нет духа общинности, во-первых, потому что в их среде нет различий и нет разногласий. Во-вторых, потому что нет самодостаточности, то есть нет возможности выжить и распространиться без посторонней помощи (как в семье или приходе).

Дж. Милбанк не считает ценными подобного рода социальные объединения и ассоциации, напротив, он полагает, что они «противостоят» обществу, поскольку объединяются по принципу ощущения себя жертвами этого общества. По его словам, они не имеют ничего общего с социализмом, скорее они поддерживаются самим капитализмом, поскольку для капитализма важны любые стабильные отношения, как бы они ни были оформлены. Дж. Милбанк пишет: «Мы должны прекратить поиски иллюзорного диалектического комфорта и осознать, что именно капитализму в наибольшей степени присуще противоборство любой “общности”. Потому что первая задача капитализма — как в общественном, так и в индивидуальном плане — аккумуляция абстрактных богатств ... и жёсткая субординация каждого конкретного действия, включая социальные отношения. Там, где индивидууму приказано “аккумулировать”, невозможно ограничить эту аккумуляцию ничем, кроме регулятивных правил борьбы всех против всех, а также невозможно достичь внутреннего понимания распределения ролей, ресурсов и наград. Вместо этого обмен вещами, превращающийся в абстрактную фиктивность, порождает только случайную и несправед-

²⁴⁸ *Milbank J. Politics: socialism by grace // Milbank J. Being reconciled: ontology and pardon. London-New York: Routledge, 2003. P.184.*

ливую силу в установлении отношений между людьми»²⁴⁹. Таким образом, Дж. Милбанк, считает, что левое либертарианство не имеет ничего общего с «настоящим» социализмом.

Говоря о коммунитарианистах, которых он называет также левоцентристами, Дж. Милбанк отмечает, что они «наслаждаются ностальгией по естественному государству, которого никогда не было, нет и не будет»²⁵⁰. У коммунитарианистов, по его мнению, концепция естественное государство совмещает капиталистический рынок с социалистическим органицизмом в экономике. Дж. Милбанк полагает, что конечную цель коммунитарианистской позиции без преувеличения можно сравнить с фашизмом, поскольку община здесь мыслится только в органистическом ключе и существует вне связи с внешним партнёром. Коммунитарианистское понимание общины в качестве конечного контекста противостоит семье, локальной и национальной общности²⁵¹.

Таким образом, Дж. Милбанк приходит к выводу, что если либертарианизм недооценивает важность самодостаточности общины по отношению к обществу, то коммунитарианизм переоценивает её. Для Дж. Милбанка религиозная община должна послужить здесь эталоном для всякой другой. По его мнению, каждая община находится в процессе обмена с бесконечным неизвестным. Главная ошибка обоих направлений — в отсутствии обмена. Другое дело, что в современном обществе понятие обмена было сведено только к экономике, и в нынешнем капиталисти-

²⁴⁹ Ibid. P. 190.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

ческом обществе обмен в экономике хоть и действует эффективно, но является формализованным. Отсюда следует, что обмен не должен быть сведён только к рыночным отношениям, а современное понятие общинности должно быть обогащено понятием обмена в религиозном смысле. Для Дж. Милбанка семья, местная община, нация могут существовать только в процессе обмена с тем, что находится вне их самих, а в глобализирующемся капиталистическом пространстве они обречены на исчезновение. Это связано с тем, что в капиталистическом обществе индивидуальное оценивается в качестве предположительно неделимой единицы, которая напрямую (игнорируя семью, нацию и т. д.) вступает в отношения с незримым рыночным центром — неким «макрокосмическим индивидуумом», который создаёт и укрепляет иллюзию самоуправляющегося мирового порядка.

Раскрывая собственное понимание общины, которое является определяющим для его концепции социализма, Дж. Милбанк выдвигает следующие положения: 1) Община всегда существовала в неразрывной связи с религией, как показал ещё Э. Дюркгейм; 2) Община существует только ради самой себя, и у неё нет других целей. Она возникает вне всякой необходимости, «по благодати», просто потому, что люди живут вместе. Она иррациональна; 3) Для общины характерен такой способ саморегулирования, в том числе и экономического, как обмен подарками, или, в терминах Дж. Милбанка, дарообмен. Для подтверждения своих слов Дж. Милбанк приводит концепцию превобытной общины, предложенную, в частности, Б. Малиновским. Развивая понятие дарообмена, Дж. Милбанк отмечает, что первобытные сообщества не делали различий между даром в качестве обще-

ственного явления и частным подарком, активным субъектом и пассивным объектом. По его мнению, для них вещи, полученные в результате обмена, не являлись продуктом потребления, а главное — были идентичны дарителю, то есть являлись продолжением его личности, и таким образом даритель всегда присутствовал в даре. Именно поэтому любому дару всегда следовал ответный дар, что и являлось процессом дарообмена. Подобная практика действовала в «естественных» сообществах — как внутреннее (между «своими»), так и внешнее правило (по отношению к «чужим»). Впоследствии, по мнению Дж. Милбанка, на смену первобытному дару пришла концепция общественного договора, который подразумевает, что каждый представляет угрозу для другого, и предполагает своего рода утончённое насилие.

Необходимо отметить, что концепция обмена — и не просто обмена, а обмена дарами — как регулирующего общественную жизнь фактора, была перенята РО у известного французского этнографа, антрополога и философа Марсея Мосса (1872-1950), исследовавшего отношения в первобытных обществах и проецировавшего их на общество современное, а также — в меньшей степени — у английского функционалиста-антрополога Бронислава Малиновского (1884-1942)²⁵². Вслед за М. Моссом, для которого проблема обмена дарами была центральной, РО понимает дар в качестве главного регулятора общественных, политических и экономических отношений. Кроме того, как и М. Мосс, РО «универсализирует» или «тотализирует» принцип «дара».

²⁵² Некоторые параллели в понимании обмена могут быть также найдены между РО и французским философом Жаном Бодрийяром. См.: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.

И такое понимание общественного устройства имеет прямые коннотации с социализмом.

Будучи сам активным деятелем кооперативного социалистического движения, М. Мосс писал: «Система, которую мы предлагаем называть системой совокупных тотальных поставок от клана к клану (та, в которой индивиды и группы обменивают всё между собой), представляет собой самую древнюю экономико-правовую систему... Она образует основу, из которой выделилась мораль дарообмена. Однако она, полностью сохраняя все пропорции, принадлежит к тому же типу, к которому было бы так желательно движение наших обществ»²⁵³. Как пишет А. Б. Гофман, во всём творчестве М. Мосса «прослеживается стремление видеть в самых различных социальных явлениях равновесие, взаимодополнительность, взаимную компенсацию, выступающие для него в качестве своего рода основополагающего закона социальной жизни, её неперемного условия»²⁵⁴. Кроме того, «исследование обмена в форме дара, содержащего в себе, согласно Моссу, сам принцип “нормальной социальной жизни”, было призвано служить идеологическим обоснованием перспектив кооперативного движения и реформистского социализма в целом»²⁵⁵.

Основные идеи центрального произведения М. Мосса «Очерк о даре» находят прямое развитие в творче-

²⁵³ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. С. 207.

²⁵⁴ Гофман А. Б. Социальная антропология Марсея Мосса // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. С. 338.

²⁵⁵ Там же. С. 341.

стве Дж. Милбанка, хотя сам Дж. Милбанк практически не ссылается на этого исследователя. Из этих идей нам представляется необходимым выделить следующие: идея о существовании в архаичных обществах тесной связи между ценностью отдельного блага и ценностью других благ, вовлечённых с ним во взаимообмен; взаимосвязь и взаимопроникновение экономического и неэкономического (социального, родового, общинного, кланового) аспектов обмена; акцент на взаимности дара, то есть на необходимости ответного дара, компенсирующего процесс дарения, который не должен быть односторонним²⁵⁶. Так, например, развивая исследования Б. Малиновского о жертвоприношении, М. Мосс пишет, что жертвоприношение в древних обществах представлялось как дар, и, следовательно, как обмен, когда жертвующий отдаёт нечто ему принадлежащее и рассчитывает получить что-то взамен от богов²⁵⁷.

Как было показано во второй главе, понятие дара становится ключевым в онтологии РО. Переноса этот онтологический принцип в область экономических и политических отношений, Дж. Милбанк вводит понятие универсального дара, которое ставит понятие дара в центр общинного (социалистического) устройства экономики и политики. При этом он указывает на то, что первобытное и капиталистическое сообщества воспроизводят это понятие в пространственных терминах, то есть десакрализуют его. Трансцендентное измерение универсального дара (как и в понимании бытия-дара в РО) связано здесь также с христи-

²⁵⁶ Мосс М. Очерк о даре. С. 209.

²⁵⁷ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения (в соавторстве с Анри Юбером) // Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. СС. 9-104.

анским пониманием Святого духа (Donum). Дж. Милбанк пишет: «Там, где жизнь воспринимается как прохождение, ход событий, — там ... личная свобода проявляется в актах благородства и щедрости, которые соединяют нас с другими. Это прохождение жизни в качестве перехода от одного к другому — переход дара. Дара не может не быть. Вещь, которой мы обладаем, изначально предназначена к тому, чтобы быть даром. Дар должен дариться сам и не должен превратиться в стремление обладания и в забвение дарящего. Таким образом, жизнь, понятая в качестве проходящих даров, воспринимается с благодарностью, как полученная из внешнего источника»²⁵⁸. Эта «трансцендентно усиленная» концепция была представлена М. Моссом следующим образом: Мосс показывает, что «до появления денег и рынка универсальным средством обмена в архаических обществах является дарение; таким образом, обмен здесь является не просто экономической сделкой... В то же время дар в этих обществах не есть чисто альтруистический акт, так как он непременно предполагает компенсирующий взаимный дар»²⁵⁹, «наиболее существенной обязанностью Мосс считает обязанность возмещать дар равноценным даром»²⁶⁰.

Возвращаясь к анализу влияния христианских социалистических движений на РО, необходимо отметить, что чертой классического христианского социализма второй половины XIX века (Франция — Ф. Ламенне; Англия — Ф. Д. Морис, Ч. Кингсли, Ладлоу, Германия — Ф. фон Баадер,

²⁵⁸ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения. С. 183.

²⁵⁹ Гофман А. Б. Социальная антропология Марселя Мосса // Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. С. 341.

²⁶⁰ Там же. С. 343.

фон Кеттелер, В. Хубер; США — Ньютон, Гладден, Родс, Поттер, Эббот, Браун и другие)²⁶¹, несомненно, было стремление на практике осуществить собственные идеалы, в первую очередь идеалы кооперации рабочих. Так, например, отечественный исследователь И. Ю. Новиченко пишет, что «Кингсли и Ладлоу сделали первый шаг в сторону социализма — поверили в кооперацию... если, конечно, она будет придерживаться христианских заповедей»²⁶². Другой исследователь В. Н. Лебедев указывает на общую черту всех направлений христианского социализма — «создание различных организаций (партий, союзов), в лозунгах и программах которых содержались положения с отдельными социалистическими терминами»²⁶³, и пишет, что «для Мориса, Кингсли, Кеттелера и других христианских социалистов было свойственно понимание социализма как общественного строя, в котором люди будут социально защищены от конкуренции своими трудовыми ассоциациями»²⁶⁴.

В отличие от классического христианского социализма, возлагавшего решение практических социальных задач на церковные структуры, или позднего христианского социализма (например, образованные между двумя мировыми войнами в Европе организации христианских социалистов — Лига христианских социалистов в Англии,

²⁶¹ См.: Шейман М. М. Христианский социализм. История и идеология; Мчедлов М. П. Христианский социализм. История и идеология. М.: Политиздат, 1969.

²⁶² Новиченко И. Ю. Доктрина английского христианского социализма середины XIX века. М., 1994. С. 10.

²⁶³ Лебедев В. Н. Становление идеологии христианского социализма в Западной Европе середины XIX – начала XX веков. С. 30.

²⁶⁴ Там же. С. 47.

Союз религиозных социалистов в Германии и другие, а также послевоенные католические социалисты или левые католики: Дайм, Геер, Кнолль в Австрии, Союз прогрессивных христиан Жана Булье во Франции, «католические марксисты» в Кембридже и т. д.²⁶⁵), также предлагавшего конкретные пути преодоления социальной несправедливости, Дж. Милбанк предлагает предельно обобщённое и теоретизированное представление о политическом и социальном идеале. Его концепцию нельзя назвать в полном смысле слова практическим руководством к построению христианского социализма. Скорее её можно охарактеризовать как теоретическое (философское и теологическое) обоснование некоего общественно-политического идеального проекта, развить и дополнить который он предлагает своим сторонникам.

Свой политический идеал Дж. Милбанк предлагает условно называть термином *политика времени*. Это означает только то, что концепция христианского социализма в качестве политического идеала противопоставляется им «политике пространства». Подобное противопоставление органично включено в общий для РО историко-философский анализ, предполагающий, что основной «ересью» модернистского и постмодернистского дискурса является так называемое «опространствование» мысли и практики. В частности, Дж. Милбанк указывает на несколько основных аспектов своей «политики времени».

Во-первых, речь идёт о том, что «политика времени» противоположна современной политике бесконечного

²⁶⁵ Подробнее см.: Шейман М. М. Христианский социализм. История и идеология.

приобретения, «которая стремится воздвигнуть секулярное пространственное строение в защиту от смерти». «Политика времени» в противоположность культу накопления и инструментализации рассматривает жизнь и её моменты как преходящие, фокусируется на циклической беспредметности жизни и предлагает увидеть в этой цикличности сам предмет жизни.

Во-вторых, «политика времени» настаивает на приоритете внемирского как предварительном условии справедливости. Таким образом, проблематизируется секулярное. Дж. Милбанк полагает, что реальность, увиденная в качестве преходящей, стремится быть вовлечённой во все процессы, которые она опосредует. По его мнению, именно понимание преходящего характера жизни позволяет понять мир. Дж. Милбанк настаивает на том, что истинным благом является только общее для всех и только то, чем можно истинно обладать. При этом обладать этим можно только одним способом — через принятие дара, а дар нужно «пройти», то есть принять и оставить его для принятия следующего дара. Другими словами, трансцендентное благо является поистине общим, в отличие от коллективного блага, предлагаемого секулярным социализмом.

В-третьих, «политика времени» отказывается от идеализации человеческой свободы и абсолютной правоты нравственного закона (категорический императив И. Канта). Связано это с тем, что свобода мыслится РО укоренённой в божественном, а не в человеческом. Противоположное понимание приводит, по словам Дж. Милбанка, к таким негативным последствиям, как нацизм, который был попыткой сделать человека Богом через идеализацию его свободы.

В практическом плане «политика времени» требует *ритуализации* жизни, связанной с её временным, линейным, преходящим характером. Эта идея полнее всего была разработана К. Пиксток²⁶⁶, и Дж. Милбанк во многом опирается на эти разработки. Для того чтобы в линейности жизни «поймать» следы вечности, Дж. Милбанк, К. Пиксток, Г. Ворд и другие полагают необходимым воспринимать жизнь в качестве фундаментально литургической. Это выводит Дж. Милбанка на понятие *праздника* как средоточия ритуала. Он предлагает рассматривать ритуал как некий общий фестиваль (праздник) жизни. Он указывает на то, что «дарение является предметом совместного празднования, что знали первобытные общества. Они группировались как раз вокруг этого экстатического перехода, а не вокруг неких общих аккумулированных иллюзий. В современности становится всё меньше общего понимания того, почему вещи приходят и уходят, и совместного празднования их прихода и ухода, всё меньше общности и публичности...»²⁶⁷. Вслед за К. Пиксток, Дж. Милбанк полагает, что христианская литургия как раз и есть такое спонтанное и ничем не регулируемое дарение. Но в то же время это и тяжёлый труд, ежедневная работа людей. То есть здесь соединяются ежедневное празднование в общем ритуале и размеренность ежедневного труда: праздник это труд, а труд это праздник.

Также «политика времени» настаивает на том, что вечное — это единственное, чем человечество обладает

²⁶⁶ *Pickstock C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy; *Pickstock C.* Liturgy, art and politics // *Modern Theology*, 16:2, April, 1999.

²⁶⁷ *Milbank J.* Politics: socialism by grace. P. 191.

как индивидуально, так и совместно. Это как свет, который мы видим и вместе, и по раздельности. Здесь «политика времени» оборачивается другой стороной предложенного принципа универсализации (через дар, миф) — реакцией на глобализацию. Свет трансцендентного, по мысли Дж. Милбанка, это доступность универсального только посредством *единичных, локальных путей*, то есть на уровне индивида или отдельной общины. Это значит, что постоянно и динамическим образом человек находится в некотором паломничестве из одного сакрального места в другое, соединяя их друг с другом линией или спиралью. Поэтому распознавание трансцендентного требует не просто легитимации бесконечно множественных региональных перспектив, но ещё и постоянно возобновляющейся попытки охарактеризовать какой-то конкретный и единственный человеческий регион в космосе в целом. То есть некий универсальный миф (или даже тотем), позволяющий соединять региональные перспективы такого рода универсализацией²⁶⁸.

²⁶⁸ Любопытно, что описанная Дж. Милбанком концепция региональных, частных путей развития человечества (как на внешнем — национальном, так и внутреннем общинно-христианском уровнях) перекликается с концепцией российского философа-традиционалиста Александра Дугина, предлагающего свою евразийскую концепцию альтер-глобализации, или региональной глобализации, противостоящей «глобальному западному проекту». Можно также отметить сходство их концепций в плане отношения к современному постмодернизму — ложному, как с точки зрения РО, так и с точки зрения А. Дугина, по причине оторванности от религиозного обоснования, которому они противопоставляют истинный постмодернизм (радикально-ортодоксальный теологический или евразийский).

Предварительным условием коллективной солидарности и распространения внелиберальных форм отношения к личности и частности есть набожность, сверхъестественная привязанность. Там, где она маргинализируется, там наблюдается тенденция к фанатизму и отсутствию основания. Это приводит к ещё большему разрушению, причина чего, по мнению РО, заключается в отказе от универсального тотема (истинной литургии²⁶⁹). Поэтому главной политической заботой, по мнению Дж. Милбанка, должно быть поддержание этой коллективной набожности, а для этого человек всегда должен обращаться к своему христианскому наследию и традиции, в частности через ритуал.

Наряду со специфическим понятием ритуализации жизни, Дж. Милбанк уделяет достаточно большое внимание обоснованию понятие *образование*, которое он также полагает в качестве ключевого для «политики времени». Он указывает на то, что в рамках современной политики (как «правого», так и «левого» её крыла) образование считается временным инструментом, который содействует выходу некоего человеческого продукта в политическое, социальное и технологическое. С точки зрения «политики времени» политическое (равно как и социальное и технологическое) само рассматривается с точки зрения *пайдеи*, то есть приобретает ещё и педагогический характер. Этот тезис Дж. Милбанк объясняет тем, что суть человеческой жизни заключается, по его мнению, в высшей степени *теории*, то есть созерцании вечного. В этом свете жизнь рассматривается не только как получение дара, но и как постоянное учение. Образование также лежит в литургической перспекти-

²⁶⁹ См. §1 третьей главы настоящей монографии.

ве и является получением и передачей знания (в качестве дара) одновременно. Оно должно прививать добродетель и основы общности, стремиться к тому, чтобы очертить универсальный тотем и подчиняться литургическому ритму.

Для Дж. Милбанка очевидно, что образование, по сути, не может быть демократическим в том смысле, в каком его понимают сегодня. Вслед за Сократом он полагает, что мудрость не может быть у большинства. Это связано с тем, что он рассматривает образование не как повышение уровня ученика или студента посредством изучения таблиц, формул и дат, а как постоянно улучшающееся умение распознавать то, что уже укоренено в человеке, и то, что пришло в него извне. Безусловно, здесь мы наблюдаем попытку наполнить христианским содержанием учение Платона о знании как припоминании.

Дж. Милбанк также указывает на то, что образование не должно быть управляемо политически. Никакое демократическое большинство не может решать вопрос о той форме педагогики, которая должна иметь место в школе, так как это большинство само представляет собой «выход» какого-то частного педагогического процесса, который оно не может контролировать. Поэтому обычная демократия не должна управлять образованием. В каком-то смысле, полагает теолог, образование должно управлять демократией и определять её качество. «Всякий раз, — пишет Дж. Милбанк, — когда правительственные комиссии и инспектора приходят со своими программами в наши школы и университеты, что случается всё чаще, учёные и преподаватели должны отсылать их обратно. Ибо образование должно формироваться истинно образованными людьми на неисчерпаемых канонах истинной мудрости. Так, например,

для Августина демократия есть только упорядочение, и она возможна только тогда, когда большинство народа воспитано в мудрости. В христианском же понимании мудрость — это любовь, а истина — это нечто вмешанное Святым Духом в нашу жизнь. И поэтому нужна элитарность, а не демократия. Иначе испорченное большинство сделает из образования манипулятивную пропаганду»²⁷⁰.

На наш взгляд, заслуживает внимания также третий важный момент, на который Дж. Милбанк делает акцент при обосновании своего понимания идеального социального строя, именуемого им «политикой времени». Таковым выступает *профессия*²⁷¹. Профессия рассматривается здесь, во-первых, как «правильно ориентированный» (на трансцендентное) навык моделирования мира. Добродетелью профессии теолог считает «преданность трансцендентному». Во-вторых, вслед за Марселем Моссом²⁷² Дж. Милбанк связывает идею профессии с понятием дара. Так, например, врач, как правило, работает не только за деньги, его труд — это его дар обществу, которое также отвечает ему взаимным даром — престижем, деньгами, жизненным благополучием и т. д.

С точки зрения РО, ложно понятый институт профессии в современном капиталистическом обществе с неизбежностью оборачивается депрофессионализацией. В каждой области (прежде всего в производстве, торговле, менеджменте и др.) сегодня действуют одни и те же паттерны: постоянная слежка друг за другом, бесконечные проверки, конкуренция вместо общинности и проч. Они обуславлива-

²⁷⁰ *Milbank J. Politics: socialism by grace. PP.184.*

²⁷¹ *Ibid.PP.184-186.*

²⁷² См.: *Мосс М. Очерк о даре. СС. 83-222.*

ют процесс превращения профессии в войну за выживание в условиях рынка. В этой связи К. Пиксток полагает, что доверие невозможно в нынешнем западном обществе, поскольку у него нет общих символов, знаков, смыслов, какими могут быть только символы, знаки и смыслы «литургически нагруженные»²⁷³.

Предпосылкой обращения РО к политической теме следует считать, как было сказано в начале параграфа, вызовы глобализации. Так, по словам Ф. Фукуямы, триумфальное распространение неолиберального рынка обозначает «конец истории» и отсутствие каких-либо экономических альтернатив. Для современной философии, впрочем, наибольший интерес представляет не сама глобализация в экономическом и политическом смыслах, а её связь с постмодернистским дискурсом, который принято обозначать как крушение «больших нарративов». Связана ли глобализация с постмодерном? Если да, то означает ли это, что глобализация является выражением универсальной истины, данной в различии локальных культур и практик и проявляющейся в макродискурсе глобального рынка, общего языка СМИ, кино и т. д.? Можно ли в связи с этим рассматривать глобализацию как конец философии с её поиском универсального? Ущемляет ли глобализация права национальных культур на самобытность? Должна ли она быть предметом критики со стороны морали и религии или наоборот стать свидетельством их универсальности? Эти и множество других вопросов занимают умы философов уже несколько десятилетий²⁷⁴.

²⁷³ *Pickstock C.* Liturgy, art and politics. P. 169.

²⁷⁴ См., например: *Бодрийяр Ж.* Насилие глобализации // Логос. №1. 2003.

Б. В. Марков пишет, что «мы живём в условиях глобализации, которая является порождением уже не государства, институтов, индивидов, а универсальных структур техники, секса, денег, информации и коммуникации. Появление так называемых глобальных проблем свидетельствует о фактическом единстве человечества. Государственные и национальные перегородки утрачивают смысл. Чтобы выжить, человечество должно расстаться со своими расовыми, политическими и иными предрассудками и сесть за стол переговоров»²⁷⁵.

Христианский социализм Дж. Милбанка и его соратников пытается дать ответы на эти вопросы, в том числе предложить своё осмысление идеальной экономической системы. Так, например, Дж. Милбанк не считает централизованное государственное планирование, бывшее основным средством социалистической экономики во многих социалистических странах, решением проблемы. Как показал опыт, подобная экономическая модель потерпела крах (при этом он признаёт, что некоторые стратегические предприятия должны управляться государством). Альтернативный способ экономического регулирования, предлагаемый Милбанком, — некоторый вид синдикализма или кооперативизма.

При этом Дж. Милбанк отвергает любое регулирование отношений обмена между синдикатами (общностями). Управление, по его мнению, должно осуществляться «профессиональным этосом», развитым внутри общин-синдикатов, с использованием цеховых социалистических традиций. При этом, настаивая на иерархичности произ-

²⁷⁵ Марков Б. В. Знаки бытия. СПб.: Наука, 2001. С. 549.

водства, Дж. Милбанк утверждает, что руководить процессом должна управленческая элита. Профессиональную деятельность он предлагает рассматриваться как дар, который приносит индивидуум общине, ориентированной на общинные ценности. Если продукт понимается как дар, то синдикализм будет означать соработничество. Безусловно, останется и рынок, и более того, только в этом случае, как считает Дж. Милбанк, он сможет стать истинно свободным. Таким образом, теолог полагает, что смысл социализма заключается не в том, чтобы ограничивать рынок, а скорее в том, чтобы конституировать дарообмен. В каждой операции, транзакции и сделке цель, по его мнению, должна быть не в выгоде, а в справедливом распределении благ. Разумная компенсация за дар, основанная на синдикалистском этосе, предотвратит, по его мнению, появление монополий и развитие глобального рынка. Дж. Милбанк пишет: «Каждый член группы, гильдии, синдиката должен быть инициирован в некую мистику своего призвания, определённую гордость своего призвания, которое гармонировало бы с конечным и неуловимым смыслом его общества в целом. Место абстрактного накопления займёт укоренённость в общине и причастность к трансцендентному благу. Поэтому мы должны разработать программу переоценки и переделки бизнеса и управленцев»²⁷⁶.

Дж. Милбанк утверждает, что регуляция экономики на основе гильдийных сообществ исторически имела успех (Средние века). Кроме того, он полагает, что «мягкие варианты капитализма» во всём мире уже поддерживают те черты, которые он предлагает развивать в своём социа-

²⁷⁶ *Milbank J. Politics: socialism by grace. CC.188.*

листическом проекте. Он также признается, что «чистый, голый капитализм» никогда не существовал и, вероятно, невозможен. И всё же, замечая тенденцию к глобализации экономики и объединению её с политикой, Дж. Милбанк в своей «политике времени» предлагает модель сопротивления на основе «локальных движений сопротивления глобализации». В то же время эти локальные общности рассматриваются им в качестве эффективных только в том случае, если они построены на универсальных принципах, что для РО означает — на литургической основе. Только в таком случае, по Дж. Милбанку, они смогут распространиться на весь мир, но уже не в качестве унифицирующих тенденций, а в качестве тенденций, признающих ценность индивидуального, локального, национального и т. д. Таким образом, мы видим, что одна из характернейших черт социализма как политической программы — экспансия — присуща и социализму Дж. Милбанка, с той лишь разницей, что это не экспансия власти, а экспансия теологического.

Как было показано выше, РО настаивает на неразрывной связи между теологией и другими науками, а также на приоритете теологического над любым другим знанием. Связь между теологией и экономикой, в частности, прослежена в книге другого радикального ортодокса и последователя Дж. Милбанка — Стивена Лонга. В работе под названием «Божественная экономия. Теология и рынок»²⁷⁷ С. Лонг, продолжая идеи Дж. Милбанка, на богатом историческом и фактическом материале показывает

²⁷⁷ Long D. S. Divine economy: theology and the market. London, Routledge, 2000.

связь теологии и экономики как теоретических дисциплин и безусловную необходимость вмешательства первой в процесс построения практической экономической модели. Отход от подобного рода практики их взаимоотношений, по мнению Лонга, неоднократно приводил в истории к дурным последствиям. Лонг подвергает критике одновременно и капитализм, и современную экономику как науку. Лонг утверждает, что оба эти явления заявляют о постоянном недостатке (денег, средств и т.д.) как принципе экономического функционирования. Подобное утверждение он считает ложным и противоречащим христианской доктрине о «богатстве» божественного творения.

Подводя итоги, программу «политики времени» Дж. Милбанка можно назвать словами самого теолога — «обновлённым социализмом на основе литургии». Вместе с тем необходимо отметить, что его социализм является не более чем призывом к разработке теологически осмысленной политики. Его нельзя считать даже политической программой в полном смысле этого слова, поскольку цель Дж. Милбанка в данном случае — разработать начала концептуального обоснования политики, что он делает с позиций критики существующей политико-экономической модели общества путём переработки идей христианского социализма и основываясь на теоретико-методологических подходах движения РО.