

ДАНИИЛ ЩИПКОВ

**«РАДИКАЛЬНАЯ
ОРТОДОКСИЯ»:
КРИТИЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ**



РУССКАЯ
ЭКСПЕРТНАЯ
ШКОЛА

Radical Orthodoxy

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

Предисловие от издателя

«Радикальная ортодоксия» — это движение богословов и философов, выступающих против секулярной «современности» («модернити») с её монопольными правами на общезначимое высказывание и научное познание — метадискурсом. Это движение возникло в британских англикано-католических кругах. Его основатель Джон Милбанк с группой единомышленников провозгласил своей целью последовательную и всеобъемлющую деконструкцию секуляризма и возвращение в современный мир христианского образа мыслей в форме, характерной для Высокого Средневековья и раннего католичества (XI–XIII вв.).

«Радикальная ортодоксия», появившаяся в Великобритании, тем не менее, выступает против аналитической философии, распространённой в англо-американском мире, считая, что с середины XX века эта философия уводит британскую теологию от решения собственно теологических задач и воспроизводит секулярную картину мира.

Основатели движения понимают под «ортодоксией» одновременно приверженность святоотеческой «матрице», возвращение к более «богатому» христианству, утраченному при наступлении эпохи позднего Средневековья, выход за границы конфессиональных различий современного христианства, стремление восстановить традиционную христианскую онтологию (вместо секулярного метадискурса) и создать практическую философию, основанную на неискажённом, «аутентичном» христианстве.

Если ещё 20 лет назад «Радикальная ортодоксия» рассматривалась как самобытное и маргинальное движение, то в последние годы она часто упоминается как важная часть нового и набирающего значимость философского направления, которое называют постсекулярным.

Проблема выработки и использования постсекулярного подхода становится одной из центральных в современных философских исследованиях. Постсекулярный взгляд подразумевает, что исследователь рассматривает религию не как отдельную область, изучаемую социологией и философией религии, но как составляющую часть и даже основание происходящих политических, социальных, культурных и экономических процессов. Такой подход ориентирован не столько на дискурс о религиозном, сколько на религиозный дискурс и теологию. Это ставит перед исследователями новые проблемы, открывает пространство для новых тем, а также задним числом объясняет повторяющиеся попытки науки и философии Нового времени преодолеть границы собственных познавательных способностей, выйти за границы узкой «научности» ради укрепления и развития науки. Какой бы фундаментальной ни выглядела стена, которую научное сообщество возводило под брандами рационализма, позитивизма и аналитики и которая отделяла науку от ненауки, философию от теологии, эта стена никогда не могла привести к полному монополизму и торжеству того иллюзорного секулярного мира, который она имитировала в своих границах. Это вынуждены были констатировать секулярные исследователи в XX веке — мир всегда был религиозным и остался таким даже в эпоху поздней современности.

Впервые русскоязычное научное сообщество узнало о движении «Радикальная ортодоксия» в 2004 г., когда появилось диссертационное исследование Д. А. Щипкова «“Радикальная ортодоксия”: критический анализ»¹. В последующие годы на русском языке появилось множество статей о «Радикальной ортодоксии», но полноценных обзоров или критических монографий на эту тему не было. Кроме того, на русский язык переведены лишь несколько глав из более чем десяти монографий основателя движения Дж. Милбанка. В результате даже по прошествии 16 лет ссылки на диссертационное исследование Д. А. Щипкова приводятся в большинстве русскоязычных исследований «Радикальной ортодоксии».

Все указанные причины: развитие постсекулярной проблематики, сохранение высокого интереса к «Радикальной ортодоксии» у русскоязычных исследователей, отсутствие достаточного количества переводов оригинальных текстов представителей этого движения на русский язык — привели нас к решению издать исследование Д. А. Щипкова в виде отдельной монографии.

Директор Русской экспертной школы,
доцент кафедры международной журналистики
МГИМО МИД России, канд. филос. наук
В. А. Щипков

¹ Щипков Д. А. «Радикальная Ортодоксия»: критический анализ : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Д. А. Щипков ; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Санкт-Петербург, 2004. 221 с.

Введение

Актуальность этой книги обусловлена тем, что история развития западной христианской теологии, к сожалению, остаётся недостаточно исследованной в России. В советские времена эта область человеческой мысли находилась «по ту сторону» идеологических барьеров и многие серьёзные научные исследования в сфере западной теологии неизбежно носили идеологизированный характер. С попыткой ввести теологию в качестве отдельной специализации в высшие учебные заведения России интерес к этому предмету заметно вырос. С другой стороны, с исчезновением идеологических препятствий начала преобладать тенденция конфессионального подхода к изучению теологии и стало уменьшаться количество светских историко-философских исследований в этой области. В последнее десятилетие ситуация изменилась и теология вызывает значительный исследовательский интерес, в том числе у представителей философского научного сообщества, которых привлекает её взаимодействие с философией в рамках как онтологического, так и антропологического проблемных полей.

Сегодня теология оказалась в ситуации, когда старые парадигмы христианского мышления не в состоянии дать адекватный ответ на происходящие процессы в современном обществе, политике, экономике. В результате происходит выработка новых концептуальных подходов к этим проблемам, один из которых предлагает «Радикальная ортодоксия». Движение «Радикальная ортодоксия» является теологической реакцией на перемены, происходящие в современном мире, и индикатором изменений в совре-

менной теологии и, шире, в современной мысли. Анализ этого движения даёт возможность сделать общий вывод о том, что современная теология находится на рубеже возникновения некоей новой формы теологической мысли, которую автор считает возможным обозначить термином «постсекулярная теология».

В более широком смысле «Радикальная ортодоксия» указывает и на общие процессы, происходящие в современном западном обществе. В качестве одного из примеров такого рода процессов можно указать на осознание потребности в отказе от безусловного приоритета либеральных ценностей, что, в частности, обусловлено угрозой исламского терроризма и приоритетом национальной безопасности перед индивидуальными правами человека.

Состояние исследования проблемы. В отечественной науке имеются труды, посвящённые исследованию протестантизма и католицизма (В. И. Гараджа, Б. Л. Губман, В. И. Добреньков, С. А. Исаев, Ю. А. Кимелев, Ю. А. Левада, Л. Н. Митрохин, М. С. Стецкевич, Д. Е. Фурман, А. Н. Чанышев, М. М. Шейман и др.), отдельных аспектов британской религиозной жизни², однако полностью отсутствуют исследования, посвящённые движению «Радикальная ортодоксия». Первой статьёй, в которой

² Колесников А. С. Религия и философская традиция на пороге XXI века // *Философия религии и Религиозная философия: Россия, Запад, Восток. Тезисы докл. теор. конференции.* СПб., 1995; *Вейш Я. Я.* Аналитическая философия и религиозная апологетика. Рига: Знание, 1989; *Вейш Я. Я.* Религия и церковь в Англии. Москва, 1976; *Никоненко С. В.* Английская философия в XX веке. СПб.: Наука, 2003; *Новиченко И. Ю.* Чарльз Кингсли и английский христианский социализм сер. XIX века. М., 2001.

российский читатель может ознакомиться с этим теологическим проектом, стала статья Д. Щипкова «Радикальная ортодоксия — новая английская теология», опубликованная в журнале «Религиоведение».

В то же время на Западе творчество Дж. Милбанка, К. Пиксток, Г. Ворда, Д. С. Лонга и других сторонников этого движения на протяжении уже многих лет вызывает самую оживлённую дискуссию. Причём обсуждение идейных положений этого движения происходит как в рамках теологических и философских дискуссий, так и в области культурологических и политологических исследований. Учитывая разнообразие тем и охват самого широкого круга проблем представителями движения, обсуждение затрагивает такие отрасли, как общество, наука, социология, экономика, политология и т. д. Следует отметить, что дискуссия уже вышла за границы собственно Великобритании, где зародилось это движение, и распространилась на США и континентальную Европу. У «Радикальной ортодоксии» имеется большое количество как апологетов, так и явных противников, что свидетельствует о её популярности. Среди исследований, посвящённых «Радикальной ортодоксии», — труды теологов, историков философии, культурологов, социологов, в том числе Д. Форда, К. Клэйтона, У. Хэнки, Д. Хэдли, Г. Хаймана, Дж. Смита, Д. Баррела, Ф. Керра, О. Дэйвиса и др.

Целью настоящей работы является восполнение имеющегося пробела в отечественном религиоведении, а именно: проведение комплексного религиоведческого и философского исследования движения «Радикальная ортодоксия», выявление его идейных оснований, методологических принципов и теоретических положений.

Реализация этой цели обусловила постановку и решение следующих задач:

1. определить место «Радикальной ортодоксии» в английской теологии XX столетия и проанализировать её связь с общими процессами, происходящими сегодня в духовной жизни Великобритании;
2. показать идейную близость теологии «Радикальной ортодоксии» с религиозной философией и теологией континентальной Европы XX столетия, прежде всего с учениями К. Барта, Х. У. фон Бальтазара, М. Блонделя, представителей «новой теологии»;
3. выявить методологические основания теологии «Радикальной ортодоксии», проанализировать её содержание, определить значение оригинальных концептов «партиципация», «бытиедар», «онтология мира», «трансцендентный знак», «предвосхищение будущего»;
4. рассмотреть особенности христианского социализма отдельных представителей движения;
5. проанализировать критику процессов секуляризации и глобализации.

В основу настоящего исследования легли результаты изучения двух групп источников:

1. труды представителей движения «Радикальная ортодоксия» — Дж. Милбанка, К. Пиксток, Г. Ворда, Ф. Лонга (вводятся в научный оборот в отечественном религиоведении впервые);
2. сочинения теологов и философов, оказавших влияние на формирование теологии «Радикаль-

ной ортодоксии», прежде всего К. Барта, Х. У. фон фон Бальтазара, М. Блонделя, Р. Уильямса, М. Мосса, Ж. Деррида.

Методологические основания. Методология исследования базируется на принципах комплексного междисциплинарного анализа, позволившего связать в неразрывное единство философские и религиоведческие аспекты рассматриваемой проблемы. В основу исследования был положен метод аналитического изучения источников, проясняющий их логику и содержание и предполагающий терминологический, сравнительный и интерпретативный анализ, способствующий выявлению главных концептуальных положений теологии «Радикальной ортодоксии», поиску её идейных предшественников и обобщению исследуемого материала. Кроме того, в работе использовался метод логико-концептуального анализа. Применённые методологические принципы позволили представить целостную идейно-понятийную картину неоднородного и во многом противоречивого нового теологического движения.

Научная новизна. «Настоящая книга отражает результаты первого в России исследования (2004 г.) нового движения в англо-католическом богословии - теологии «Радикальной ортодоксии». В исследовании:

1. определяются теологические и философские источники теологии «Радикальной ортодоксии»;
2. определяется место «Радикальной ортодоксии» в современной западной христианской теологии;
3. выявляется своеобразие теологии «Радикальной ортодоксии» в решении проблем онтологии, эпистемологии и социальных практик;

4. исследуются особенности христианского социализма представителей «Радикальной ортодоксии» в связи с критикой глобализации и секуляризации, а также в контексте созданного концепта «политика времени»;
5. даётся характеристика движения «Радикальная ортодоксия» как нового направления западной христианской мысли, которое автор считает возможным обозначить термином «постсекулярная теология».

Основные выводы

1. Движение «Радикальная ортодоксия» — новый теологический проект, созданный группой теологов, выдвигающих новые общие методологические и идеологические основания своих своеобразных концепций. Движение характеризуется явной критичностью по отношению к современному миру, его секуляризованной культуре, философии, социально-политической практике, а также желанием теологизировать различные формы современного дискурса.
2. «Радикальная ортодоксия» является индикатором происходящих сегодня в британской теологии и религиозной философии процессов, а именно отхода от аналитической традиции и обращения к содержанию и методологии философии и теологии континентальной Европы XX века.
3. Центральным положением теологической программы анализируемого проекта является

концепция «партиципации» (участия конечного в бесконечном), которая тесно связана с концепцией «трансцендентных опосредований». Основными концептами онтологии и эпистемологии «Радикальной ортодоксии» являются понятие «бытие-дар» и учение о познании как предвосхищении будущего.

4. Теологический проект «Радикальной ортодоксии» представляет собой своеобразную форму тотальности, объемлющую все области теоретического знания и практики, в результате чего теология (в томистской традиции) становится наукой наук и выливается в попытку построения гигантского по своим масштабам нового христианского метанарратива, который автор называет постсекулярной теологией.
5. «Радикальную ортодоксию» отличает тенденция к радикальной христианизации всех сфер человеческой деятельности. Процессы, происходящие в современном мире, «Радикальная ортодоксия» рассматривает в непосредственной связи с секуляризацией и постмодерном и выдвигает христианский социализм как программу преодоления глобализации. Этот вариант христианского социализма, предложенный Дж. Милбанком, с одной стороны, является продолжением традиции классического христианского социализма, а с другой – его переработкой, выраженной в новой концепции «политики времени».

Научно-практическая значимость настоящего исследования заключается в том, что его результаты позволяют систематизировать широкий круг проблем, понимаемых движением «Радикальная ортодоксия», которое является оригинальным направлением религиозно-философской и теологической мысли. Итоги исследования могут быть востребованы как в рамках дальнейшей научной разработки обозначенного круга проблем, так и в рамках историко-философского анализа религиозно-философской мысли XX столетия и исследования её актуальных тенденций. Анализ современного состояния духовных поисков в западной христианской мысли позволит увереннее прогнозировать дальнейшее развитие христианства и его реакцию на такие явления современного мира, как глобализация, секуляризация, философия и культура постмодернизма. Кроме того, результаты настоящего исследования могут быть использованы в учебно-педагогической практике в высшей школе при составлении учебников и пособий, для чтения лекций и проведения семинарских занятий по курсам философии религии, религиоведения и теологии.

Основные идеи и выводы настоящего исследования использовались в программе спецкурса «Введение в философскую герменевтику», который читался автором в РГПУ им. А. И. Герцена в 2001-2002 гг., а также в публицистических статьях, напечатанных в 2003-2004 гг. на страницах издания «Независимая газета – Религии».

Глава 1.

«РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ» В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ ТЕОЛОГИИ XX ВЕКА

§ 1. «Радикальная ортодоксия»: общая характеристика движения

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

необходимостью обосновать молодое движение в контексте христианской теологии.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² *Ibid.* P. 214.

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

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

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

³³ Ibid. P. 214.

³⁴ Там же. P. 214.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ *Ibid.* P. 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁵ *Ibid. P. 20.*

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

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

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

§ 3. «Радикальная ортодоксия» и современная британская теология

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Форда), нанесённой английской теологии аналитической философией.

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

⁷⁵ Официальная веб-страница:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава 2.

ТЕОЛОГИЯ «РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ»

§ 1. Учение о партиципации

Анализируя идейную основу движения РО, следует учитывать, что РО — это теология *par excellence*, но жанр, в котором она работает, относится по англо-американской академической градации к области *философской теологии*. Главная задача РО — попытка восстановить репутацию теологии как самостоятельной и главнейшей «науки», которая должна определять все сферы жизни, мысли и деятельности человека. В связи с этим творчество авторов, называющих себя радикальными ортодоксами, по их собственной оценке, имеет чётко выраженную теологическую направленность. Парадокс заключается в том, что радикальные ортодоксы при этом остаются весьма «философичными» в своих рассуждениях, что отмечается как в стиле их письма, так и в выборе интересующих их тем. Связано это, прежде всего, с тем, что РО стремится провести «переоценку» основополагающих культурно-философских ценностей современного общества.

РО полагает, что многие критики Просвещения, такие как К. Смарт, С. Кьеркегор, Г. Честертон и другие, обращали внимание на тот факт, что общее движение в сторону секуляризации разрушило те же самые вещи, которые само превозносило в качестве наиважнейших —

жизнь, тело, самовыражение, сексуальность, эстетическое восприятие, политическое, социальное и т. д.⁸⁴ Именно на этот факт обращает внимание РО, главное онтологическое утверждение которой состоит в том, что только наличие трансцендентности полностью оправдывает вещи и предоставляет основание для их существования. Далее мы попытаемся выявить исходные предпосылки и конечные цели, добиться которых стремятся теологи в разработке новой теологической системы. Сами радикальные ортодоксы называют это своей программой⁸⁵.

РО заявляет о своём стремлении преодолеть «логику секуляризма» и установить теологию в качестве определяющего дискурса в отношении всех остальных наук и практик. Центральным положением и основой самой теологии здесь становится идея *партиципации* (participation) – «в том виде, в котором она была развита Платоном и переработана впоследствии христианскими отцами Церкви и схоластами»⁸⁶. Всякий иной подход, вне рамок партиципации, предполагает, по выражению авторов, наличие некой автономной «территории, независимой от Бога», что расценивается ими в качестве одной из многочисленных форм нигилизма (просвещенческого, модернистского, постмодернистского и т. д.).

⁸⁴ *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy; *Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism. A short summa in forty -two responses to unasked questions.

⁸⁵ *Milbank J.* The programme of Radical Orthodoxy // Radical orthodoxy? A Catholic enquiry. Aldershot: Ashgate, 2000.

⁸⁶ *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 3.

Понятие партиципации было заимствовано представителями РО из предшествующей философской мысли и поставлено Дж. Милбанком в качестве ключевого в построении собственной теологической системы.

Само понятие партиципации появилось ещё у Платона. В диалогах «Федон» и «Государство» Платон не наделял мир чувственного достаточной степенью реальности. Он полагал, что чувственное бытие является совокупностью того, что участвует в общем многообразии форм. Поэтому отношение между вещью и формой (красотой) называется партиципацией. Таким же образом, через партиципацию, Платон решает проблему соотношения части и целого. Следует отметить, что теория партиципации была лишь намечена Платоном, а разрабатывали её представители неоплатонизма. Недостаток внимания к неоплатонизму со стороны РО объясняется тем, что представители этого движения полагают неоплатонизм искажением чистого платоновского учения, нашедшего своё истинное продолжение не в неоплатонизме, а в христианской патристике, в частности у Августина Блаженного.

Позднее понятие партиципации также встречается у Иоанна Скота Эриугены. Согласно И. С. Эриугене, «сущности» мира участвуют во внутреннем божественном творении. По этому поводу Дж. Милбанк пишет: «Элементы творения суть внутренне соединённые “качества», которые объединяются и соединяются различными способами... как своего рода “семена”, “монады” (Эриугена) или “числовые комбинации” (Августин), участвующие в божественном творческом акте и производящиеся из ничего в смысле постоянного воспроизводства

своей собственной сущности (как утверждает Эриугена) во времени»⁸⁷.

В христианской западной философии и теологии понятие партиципации раскрывает характер взаимоотношений Бога и человека, так как через него выражается идея о том, что вещи существуют не сами по себе, а являют собой обнаружение божественной сущности. В теории познания партиципация выступает основой непосредственного постижения (например, чувствами) истин откровения. А в религиозной антропологии партиципация выражает собой глубоко личный, интимный характер отношений Бога и человека.

Французский социолог и психолог Люсьен Леви-Брюль (1857 -1939) обозначал этим понятием одно из основных свойств первобытного, «пралогического» мышления и считал партиципацию фундаментальным для человека качеством, проявляющимся в различных областях человеческой деятельности.

В XX веке понятием партиципации активно пользовался французский философ Габриэль Марсель (1889-1973). Этим термином он обозначал некую таинственную интересубъективную взаимововлечённость индивидов и принцип непосредственного единения с реальностью, который был постепенно переработан с целью прояснить процессы чувственного познания в свете соотношения человеческого и божественного бытия. Это отношение было охарактеризовано терминами «диалогичности» между единством личности и иным бытием, присутствующим скорее в качестве «тайны», нежели объекта. Подобного

⁸⁷ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. P. 424

рода отношения требовали открытия к иному. Таким образом, Марсель приходит к сущностной характеристике человека — возможности принять или отвергнуть своё существование посредством осуществления или провала своего участия (партиципации) в бытии⁸⁸.

Развивая этот аспект учения Г. Марселя и опираясь на патристическую и средневековую теологию, представители РО придали понятию партиципации трансцендентное измерение. «Понятие партиципации, предложенное Платоном и переосмысленное в дальнейшем христианской традицией, — это теологический каркас, на котором зиждется РО. Любая альтернатива партиципации в качестве такого остова неизбежно привела бы к обнаружению пространства, независимого от Бога... Партиципация отрицает замкнутость территории тварного и тем самым позволяет конечным вещам пребывать в их целостности и чистоте».⁸⁹

На основании доктрины партиципации, во многом заимствованной у Августина, И. С. Эриугены и Г. Марселя,

⁸⁸ При этом РО не принимает интуитивистский метод Г. Марселя и его концептуальный аппарат, в котором он использует выражения обыденного языка, вводя их в свой экзистенциальный философский дискурс (это такие понятия, как «надежда», «верность», «свидетельство», «обладание», «предательство», «мученичество», «самоубийство», «свобода», «подчинённость» и т. д.). Не принимает РО и радикального противопоставления мира «онтологического» и «трансцендентного», опосредования вещей и явлений исключительно через тело, его центрального противоречия между «быть» и «иметь», экзистенциального преодоления противоположностей через любовь и т. д.

⁸⁹ *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 3.

РО доказывает, что ни одна вещь не существует вне Бога. Применительно к современной ситуации это означает, что не существует секулярной «зоны вне Творца», а в области онтологии это означает трансцендентное измерение конечного бытия, то есть его участие в Творце. Отсюда делается «очевидный» вывод: все рассуждения о бытии, знании и действии истинны только в рамках рефлексии о соотношении твари и Творца, а онтология, гносеология и аксиология могут быть адекватны, только если они заключены в теологическую перспективу.

Партиципация для РО означает также снятие противопоставления мира секулярного и религиозного. Ни первый, ни второй не автономен и не самостоятелен, так как единственная и общая реальность, в которой находится человек и его мир, — это реальность Бога, манифестированная в воплощении Христа в историю. Она включает в себя как секулярное, так и религиозное. Поскольку и то, и другое объединены в Божественном, говорить об их противостоянии, с точки зрения РО, бессмысленно.

Принимая партиципацию в качестве модели мироустройства, РО приходит к двум основным тезисам. Во-первых, мир, в котором живёт человек, не есть просто нейтральная субстанция, на которую человек проецирует свои ментальные заключения, напротив, этот мир является миром, который отсылает к большей реальности и потому требует специфически теологической онтологии. Во-вторых, бытие человека дано ему Богом и опосредуется различными сферами теории и практики, что требует специфически теологической концепции опосредования (*mediation*).

Таким образом, отталкиваясь от своего центрального концепта — партиципации, РО приходит к заключению

о необходимости того, чтобы всякая научная дисциплина вписывалась в единую теологическую перспективу, в противном же случае она попадает в зону «подвешенной пустоты», отделённой от Бога. При этом всеобщая теологическая перспектива не означает внешнего теологизирования философии, истории, социологии и прочих наук. Напротив, совокупность конечных вещей становится полностью обоснованной, когда такие вещи, как язык, знание, тело, эстетический опыт, политическое сообщество, дружба, получают обоснованность извне, из трансцендентного источника, то есть от Бога, а для понимания этого необходимо теологическое обоснование тех наук, которые занимаются изучением всех этих вещей.

Переосмысление радикальными ортодоксами Платона⁹⁰ сопровождается резкой критикой всех тех теологов и философов, которые, по мнению РО, отказываются от концепции партиципации. Временные рамки здесь достаточно широки — от позднесредневековых авторов Дунса Скота (1265/1266-1308) и Уильяма Оккама (1285-1349) до представителей постмодерна⁹¹. Д. Скот, по мнению авторов РО, сделал Бога общей и формальной категорией, отождествив его с бытием. В трудах представителей РО он представлен как инициатор всех последующих

⁹⁰ См.: *Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy.* PP. 3-46; *Pickstock C. Justice and Prudence. Principles of Order in the Platonic City* // «Heythrop Journal», 42.3, 2001. PP. 269-282.

⁹¹ Наиболее систематизированная историко-философская критика в рамках РО представлена книгой Конора Каннингема «Генеология нигилизма» (*Cunningham C. Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology.* London: Routledge, 2002).

«отклонений», так как именно благодаря его разработкам философская проблематика становится доминирующей и определяющей непосредственный теологический дискурс.

Метафизика Скота характеризуется как онтотеология, которая является «идолопоклонством» и «утверждает, что способна полностью определить условия познаваемости конечного или приблизиться к бытию как чему-то находящемуся “в себе”, несмотря на то, что оно не дано в самом себе, а загадочно скрыто от взора в апориях времени, пространства, частного или универсального»⁹². Вместе с К. Пиксток и Ф. Блондом Дж. Милбанк утверждает, что скотистское понимание метафизики и теологии стало предпосылкой, с одной стороны, для такой теологии, которая принимает секулярную концепцию мироустройства, а с другой — для процесса эмансипации метафизики от теологии, которую, вслед за учением Фомы Аквинского, следует понимать как «первую науку»⁹³.

Другим следствием отождествления бытия и Бога является появление так называемого *нигилизма*. Этот термин у РО обозначает своего рода пустоту бытия, лишённого постсовременностью трансцендентных оснований. Так, например, сторонник РО К. Каннингем утверждает, что после Д. Скота христианская теология осуществила «поворот в сторону нигилизма». Д. Скот, У. Оккам, Генрих Гентский и другие каждый по-своему защищали идею однозначности небытия (*univocity of non-being*). По его словам, это означает, что отказ от платоновского понятия Единого, пред-

⁹² *Milbank J.* The word made strange: theology, language, culture. P. 44.

⁹³ *Milbank J., Pickstock C.* Truth in Aquinas. London-New York: Routledge, 2001. PP. 24, 33.

шествующего бытию, способствовал возникновению нигилистической логики, которая фундирует бытие в небытии и предлагает понимание «ничто как нечто»⁹⁴.

Представители РО апеллируют к периоду раннего и зрелого Средневековья, кульминацией которого стало, по их мнению, творчество Фомы Аквинского, как к некоему интеллектуальному идеалу или интеллектуальной модели. Достоинство этого периода, по их мнению, заключается в том, что философия и теология были слиты и составляли единую область знания. Вопрос о соотношении этих двух областей знания РО считает одним из ключевых вопросов всей европейской цивилизации, предрешившим её нынешнее развитие, а известное утверждение Фомы Аквинского о теологии и её «служанке» философии — идеальным выражением этого соотношения.

Для восстановления «идеального» средневекового баланса РО прибегает к построению собственной философской концепции, а также к историко-философскому анализу различных авторов, в частности к исследованию философии Просвещения, Нового времени, современности и постсовременности. Средневековая традиция также подвергается изучению и некритическому анализу с целью выявления основания для оценки всего постсредневекового философского и теологического наследия. Таким образом, свои собственные онтологию и гносеологию РО строит на основе историко-философской критики.

Построением собственной онтологии и гносеологии РО занимается в первую очередь Дж. Милбанк. Его

⁹⁴ *Cunningham C. Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology. London: Routledge, 2002. PP. 3-43.*

фундаментальные разработки стали основой для исследований различных философских, теологических, социальных, культурологических, политических и других проблем остальными участниками движения. Как следствие, необходимо признать, что онтология и гносеология, предложенные Дж. Милбанком — главным инициатором проекта, стали концептуальной основой теолого-теоретических разработок «одного из наиболее обсуждаемых направлений в современной теологии»⁹⁵.

Таким образом, характерной чертой теологии РО является склонность к методичному и детальному историко-философскому анализу, построенному по принципу «до и после Фомы Аквинского». Так, например, мы видим, что «нигилистический поворот», в интерпретации РО, произошёл в теологии. Однако, учитывая томистский подход авторов к теологии как «науке наук», не удивительно, что этот процесс они распространяют и на историю философии в целом. Историко-философский анализ Дж. Милбанка показывает, что «разрыв» в духовном развитии Европы, инициированный Д. Скотом, непосредственно повлиял на понимание Бога в качестве *causa sui*, предложенное Р. Декартом, и теорию познания И. Канта⁹⁶. С другой стороны, как полагает К. Пиксток, теология, инициированная идеями Д. Скота, нарушила особый литургический порядок, характерный для средневековья, определявший всю человеческую практику⁹⁷.

⁹⁵ Так РО охарактеризована издателем в аннотации к серии *Radical Orthodoxy series*, издатель Routledge, London and New York.

⁹⁶ *Milbank J.* The programme of Radical Orthodoxy. PP. 38-39.

⁹⁷ *Pickstock C.* After Writing. On the liturgical consummation of philosophy. PP. 120-166.

Интерес РО к философии велик, но своеобразен. Велик, поскольку философская мысль для РО есть мысль, наиболее общим образом выражающая идеологическую основу того или иного времени, своеобразен, поскольку философия в том виде, в котором она существует сегодня, должна быть «преодолена».

При этом обращение представителей этого теологического движения к философской проблематике является, на наш взгляд, вполне закономерным явлением. Развитие западноевропейской культуры можно рассматривать как процесс, для которого всегда было характерно смешение теологической и философской проблематики. Как показывает известный отечественный исследователь и теоретик философии религии Ю. А. Кимелев, «философско-теоретический инструментарий в той или иной форме применяется практически во всех разделах и компонентах теологического комплекса христианских конфессий»⁹⁸. Будучи вовлечены в один и тот же историко-культурный процесс, и философия, и теология всегда находились в непосредственной зависимости друг от друга, отражая те или иные черты, присущие данной эпохе. «Философия чаще всего служила предпочтительным средством рефлексивного обоснования теоретических притязаний теологии и именно философия всегда была важнейшим содержательным средством реализации теоретико-познавательных притязаний теологии»⁹⁹. При этом вопрос о приоритете «божественной науки» или философии по отношению друг к другу неоднократно поднимался начиная ещё со времён ранней патристики¹⁰⁰.

⁹⁸ Кимелев Ю. А. Философия религии. М.: ИД Nota Bene, 1998. С. 325.

⁹⁹ Там же. С. 326.

¹⁰⁰ Столяров А. А. Патрология и патристика. М.: Канон, 2001.

Обращение РО к историко-философским исследованиям обусловлено не только стремлением найти идейные истоки секуляризации, но и желанием понять генетические корни постмодернизма. Для движения в целом характерна крайняя озабоченность состоянием постмодерна (постсовременностью), под которым понимается нынешнее интеллектуальное, духовное, культурное, политическое, экономическое, техническое и пр. состояния мира, и постмодернизма — как философского, литературного и т. д. выражения этой эпохи. Постсовременность, по мысли авторов, есть не что иное, как логическое продолжение модерна, а отнюдь не его преодоление.

Приведём цитату: «С одной стороны, постмодернизм уже закрыл возможность всеобщего, искреннего, рационального гуманизма, в то время как, с другой стороны, он сам оказался ничем иным, как неизбежным нигилизмом. Радикальная ортодоксия предлагает третий путь — вместо уступок постмодернизму с его идеей о неопределимости любого знания и опыта самости, она истолковывает этот мечущийся поток неустановимого как знак человеческой зависимости от трансцендентного источника, «дающего» нам реальность в качестве тайны, а не подвешивающего нашу реальность над пустотой. Эта новая теология настаивает на том, что светский постмодернизм является ничем иным, как логическим продолжением модернизма, и никак не его обратной стороной. И тогда как постмодерн находит удовольствие в «шутливом» возвращении к жизни домодернистского наследия, РО вновь показывает жизнеспособность домодернистских тем, открывая тот факт, что они вовсе не были всецело охвачены догматической «метафизикой», как это полагают и модернизм, и

постмодернизм»¹⁰¹. Таким образом, РО предлагает не просто отвергнуть постмодернизм (в философии, литературе, культуре и т. д.), но подвергнуть жёсткой критике его основания, иными словами, радикально христианизировать и даже теологизировать современный философский и научный дискурс. Однако, как будет показано в третьей главе книги, РО осознаёт, что нынешняя культурная среда оперирует определёнными знаками и выражается в определённых формах, что не может не быть учтено при построении такой теологической модели, которая хочет актуализировать традиционные христианские императивы в радикально изменившихся условиях¹⁰².

В отношении постмодернизма РО критикует, с одной стороны, позиции современной теологии, находящейся, по её мнению, под воздействием наследия Д. Скота и У. Оккама, а с другой, современную философию, вышедшую вслед за философией Нового времени и Просвещения из-под власти глобального христианского дискурса. И та и другая, по мнению авторов РО, не выполняют главного требования — постмодернистская мысль не в состоянии предложить специфической христианской практики. Таким образом, мы видим ещё одну важную черту РО — её теоретические построения неразрывно связаны с практикой, осуществлением христианской миссии в мире. «Теология постмодерна [то есть сегодняшняя теология, находящаяся в эпохе постмодерна, а не постмодернистская теология, представляющая определённый стиль мысли — Д. Шц.] может действовать только развивая идею христианской практики. Христианский Бог уже не может

¹⁰¹ *Pickstock, C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P.xii.

¹⁰² *Ward G.* Radical orthodoxy and/as cultural politics. PP. 97 – 111.

быть помыслен как Бог увиденный, но может как Бог, которому прежде всего нужно молиться, который прежде всего представим, который прежде всего инспирирует действия... Такая практика включает в себя создание образа Бога, речь о Боге, обращение к Богу, действия навстречу Богу»¹⁰³.

Обращаясь к собственно постмодернистской философии, представители РО совершенно справедливо замечают, что важнейшим положением постмодернизма стали разные формы утверждения «всё есть язык». Во многом именно этим обусловлено повышенное внимание авторов к языковому анализу ряда современных философов и попытка построить свою концепцию языка, которую можно охарактеризовать как концепцию «трансцендентного знака». Подробный анализ языковой проблематики РО будет дан в четвёртом параграфе второй главы.

Другой частью теологической программы РО является анализ различных форм *опосредования трансцендентного*. Речь идёт об опосредовании трансцендентного через «теологически верно» интерпретированные культуру, общество, социальную деятельность, философию, язык, этику, эстетику, науку и т. д. По сути, широкий круг тем, исследуемых последователями РО, является как раз попыткой привнести теологическое опосредование в различные сферы мышления и практики.

Так, например, в книге К. Пиксток «После письма»¹⁰⁴ речь идёт о литургическом опосредовании. На обширном

¹⁰³ *Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism. A short summa in forty -two responses to unasked questions // *The postmodern God. A theological reader.* Cambridge: Mass – Oxford: Blackwell, 1998. P. 267.

¹⁰⁴ *Pickstock C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy.

языковом, историческом, богословском и философском материале автор доказывает своей тезис о том, что главное христианское таинство евхаристия является имманентно-трансцендентным медиатором, а литургия как обряд предстаёт в качестве универсальной модели идеального миропорядка. Отсюда К. Пиксток, с которой полностью соглашается и Дж. Милбанк, делает вывод о том, что по примеру литургического ритуала должна быть построена вся жизнь. Говоря иначе, ложная ритуализация жизни современного человека (правила этикета, поведения, светские традиции праздников и проч.) должна быть заменена истинной литургической ритуализацией, имеющей в себе постоянно присутствующе-отсутствующего Бога.

Другим примером опосредования трансцендентного здесь может служить тезис о «культурном опосредовании», выраженный Дж. Милбанком и Г. Вордом. Различные наборы культурных практик, по мнению этих теологов, должны восприниматься как различные практики опосредования трансцендентного. Иными словами, приближение человека к Богу может и должно осуществляться через культуру, её языковые, знаковые, материальные и другие элементы. Так, например, критика РО в отношении постмодернизма направлена на его переориентацию с имманентного на трансцендентное, поскольку проблема любой «имманентистской» культуры, по мнению РО, заключается в способе опосредования этой культурой трансцендентного.

Иными словами, опосредование (теологическое, культурное, обрядовое и т. д.) является для РО практическим выводом из концепции партиципации, который, как и другие её теологические концепты, указывает на онто-

логическое различие между Богом и конечным миром, с одной стороны, и взаимосвязи между ними, с другой. Поэтому в большинстве случаев, когда мы сталкиваемся с критикой, проводимой РО в отношении современной теологии, философии, культуры, общества, политики, мы видим, что программа РО нацелена как раз на необходимость их «трансцендентной» интерпретации.

Таким образом, в своей теологии РО использует своеобразный аксиоматический метод. Партиципация здесь является аксиоматическим (не подвергающимся сомнению и доказательству) базисом для разработки нового подхода к различным областям знания — онтологии, эпистемологии, этике, эстетике, культурологии, политологии, теории языка и знака и т. д. РО является философско-теологической попыткой построить целостное христианское мировоззрение в условиях секуляризованных и дехристианизированных современных общества и культуры.

Как следствие генеральной идеи о партиципации конечного в бесконечном рамки теологии расширяются практически беспредельно. В её задачи, по мнению радикальных ортодоксов, входит трактовка огромного числа разнообразных явлений — вплоть до естественных наук и техники¹⁰⁵. Причем её теологическая программа выглядит как своеобразная форма теологического «захвата» всех областей теоретического знания и радикальная христианизация человеческой практики. Теология становится наукой наук, и, по сути дела, она должна заменить (с точки зрения РО, вобрать в себя и реинтерпретировать) весь

¹⁰⁵ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. PP. 263-277.

спектр современных научных (в первую очередь философских) дисциплин. Таким образом, теологическую программу РО можно охарактеризовать как попытку построения гигантского по своим масштабам метанарратива, своеобразии которого будет раскрыто при дальнейшем анализе конкретных теологических концептов РО.

§ 2. Концепция «бытие-дар»

Данный параграф посвящён анализу онтологической парадигмы РО. Схематизируя ход рассуждений авторов РО, в первую очередь Дж. Милбанка, можно условно выделить трёхчастную структуру этой парадигмы, с такими ключевыми для неё понятиями, как *бытие-дар*, *бытие-акт* и *онтология мира, или примирения*.

Центральной и наиболее существенной частью онтологии РО является концепция «*бытие-дар*». Авторство этой концепции принадлежит Дж. Милбанку. Он наметил её ещё в своей первой книге «Теология и социальная теория»¹⁰⁶ и продолжает активно разрабатывать в настоящее время¹⁰⁷.

Основываясь на теории партиципации каждого конечного существования в трансцендентном единстве бытия, Дж. Милбанк ставит во главу угла онтологии понятие «дар». Онтологическое утверждение Августина «*esse qua esse bonum est*» предполагает, что мир является благим творением Бога. Для РО это означает, что мир может быть понят только при условии его соотнесения с Богом, и наоборот, Бог может быть понят человеком только в контексте его отношения к миру. Но если Божественное бытие является бытием самодостаточным, то бытие человека и мира определяется только в контексте тезиса «бытие есть дар Бога». Онтологическая концепция дара в дальнейшем

¹⁰⁶ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason.

¹⁰⁷ Дж. Милбанк готовит к публикации серию книг, посвящённых дару. Первая из них вышла в 2003 г. - *Milbank J.* Being reconciled: ontology and pardon. London-New York: Routledge, 2003.

будет спроецирована Дж. Милбанком и другими авторами РО на всю область человеческой практики — политику, экономику, культуру (см. третью главу).

В отличие от РО, философская мысль XX века рассматривает дар не в качестве онтологической категории, а лишь в социально-экономической перспективе, противопоставляя дар как основу первобытной экономики обмену как ядру экономического функционирования сегодня. Между тем Хайдеггер говорил о «даре времени», Ж. Деррида — о «даре смерти», здесь «дар» — это не просто экономический термин, противопоставляемый понятию обмена. Как пишет Б. В. Марков, «их работы о даре уводят нас по ту сторону трансцендентального сознания, туда, где раньше помещалось трансцендентное, никем и никогда не достигаемое... И вместе с тем это не достижимое и даже невозможное, то, что сегодня интеллектуалы называют мистическим, находится рядом с нами...»¹⁰⁸. Это замечание свидетельствует о том, что РО не одинока в своём обращении к проблеме дара и что она работает в том же русле, что и названные философы. Вот что пишет Дж. Милбанк: «... дар — это трансцендентная по отношению ко всем теологическим понятиям категория ... Творение и благодать — это дары; Воплощение — высший дар; Грехопадение, зло и насилие — отказ от даров; Испытание — новый и гиперболический дар, то есть прощение (*for-giveness*); высшее именование Святого Духа — *donum* (по Августину); Церковь — это община, данная человечеству и состоящая из гармоничного сочетания различных даров (по апостолу Павлу)»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Марков Б. В. Знаки бытия. СПб.: Наука, 2001. С. 376.

¹⁰⁹ *Milbank J.* Being reconciled: ontology and pardon. London-New York: Routledge, 2003. P. ix.

Чтобы выяснить своеобразие концепции «бытие-дар» в понимании Дж. Милбанка и его последователей, необходимо обратиться к анализу их критики предшествующих философов, занимавшихся проблематикой, связанной с даром. В книге «Примиренное бытие» (Being reconciled) и более ранних статьях Дж. Милбанк проводит критику современных концепций дара, представленных различными авторами. В то же время он пытается расширить патристическое и средневековое понимание дара. В первую очередь он обращает своё внимание к анализу самой природы дарения и дара, а не к процессу взаимного обмена.

Так, например, Дж. Милбанк критикует «этнологические» и «феноменологические» концепции дара. «Этнологические» концепции связаны с именами таких мыслителей, как М. Мосс, К. Леви-Стросс, Б. Малиновский. Дж. Милбанк упрекает их в том, что они лишают «дар» его главной характеристики — медиативности или способности к опосредованию, в результате чего, по его мнению, участие в экономике дара сводится лишь к социальной практике обмена дарами. Полностью соглашаясь с Леви-Строссом в его допущении о существовании «другого плана» действительности, лежащей в основании наблюдаемой в опыте реальности, Дж. Милбанк критикует его положение о превосходстве означаемого над означающим и, как следствие, ложное смешение природы и культуры. Дж. Милбанк имеет здесь в виду не социальное опосредование, а трансцендентно-онтологическое.

«Феноменологическое» понимание дара, связанное, прежде всего, с именем французского феноменолога (философа и теолога одновременно) Ж.-Л. Мариона, также подвергается критике. Идея Ж.-Л. Мариона о том,

что дар является даром только в той степени, в которой его получает некто другой, с точки зрения Дж. Милбанка, является смешением объекта и субъекта и означает, что дар — это чистое дистанцирование, а не взаимосближение. На утверждение Ж.-Л. Мариона о том, что «всё дарованное на расстоянии представляет собой некий разрыв»¹¹⁰, Дж. Милбанк отвечает, что «получать то, что остаётся на расстоянии, означает не получать ничего вовсе»¹¹¹. Кроме того, Дж. Милбанк полагает, что феноменология дарения у Ж.-Л. Мариона формальна, поскольку не предлагает личного взгляда на дар. Поиск чистого, феноменологически редуцированного дара приводит, по его мнению, не к дару, а к данности. Это связано с полным отсутствием не только дающего, но и получающего, поскольку анонимность дающего не требует благодарности и исключает всякую форму ответного дара. Кроме отсутствия взаимности, «феноменологическая» концепция дара, по мнению Дж. Милбанка, также страдает тем, что отдаёт приоритет получающему по отношению к дающему, поскольку утверждение реальности дарованного прежде всего осуществляется получающим субъектом — это феноменологический принцип. Отсюда, по мнению Дж. Милбанка, следует, что дар в концепции Ж.-Л. Мариона, как и любой феномен, лишён всякого субстантивного содержания¹¹².

¹¹⁰ См.: *Marion J.-L. Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982; *Marion J.-L. Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.

¹¹¹ *Milbank J. Can a gift be given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic*. P. 133.

¹¹² *Milbank J. The Soul of Reciprocity (Part One): Reciprocity Refused // "Modern Theology"*, vol. 17, no.3, Juillet 2001. PP. 344-345.

Как заявляет сам Дж. Милбанк, описанным выше концепциям необходимо противопоставить такую онтологию дара, которая основывалась бы на идее «очищенного обмена дарами» и подразумевала бы обмен насколько взаимный, настолько же и неравноценный. Такого рода обмен дарами (gift-exchange) включает в себя два аспекта. Во-первых, ответный дар всегда откладывается, поскольку иначе исчезает характер безвозмездности и появляется риск не воздать даром на дар, а сделать из дара долг. Во-вторых, сам дар постоянно повторяется, но никогда не повторяет предыдущие дары, что сохраняет внутреннюю ценность каждого дара и позволяет избежать такой формы, когда обмен совершается ради обмена, а не ради того, кто принимает дар.

«Очищенный обмен» Дж. Милбанк отличает от «чистого дара». Последний, по его мнению, является понятием, оформившимся на основе греческой идеи «агона», диаметрально противоположной христианскому восприятию дара через любовь (агапе). Ссылаясь на Августина Блаженного и Фому Аквинского, Дж. Милбанк утверждает, что принципиальными условиями осуществления дара являются его принятие и обоюдность (взаимность). Как и Ж.-Л. Марион, Дж. Милбанк подчёркивает, что удалённость человека от Бога является первым и необходимым условием возможности их взаимного обмена дарами. В то же время, в отличие от Ж.-Л. Мариона, Дж. Милбанк настаивает на следующем: «мы участвуем в обмене со Святой Троицей таким образом, что божественный дар становится даром только после того, как мы его принимаем, и является тем, что возвращается к нам в процессе даяния-возврата, обу-

словенном любовью»¹¹³. Кроме того, такое понимание дара означает для Дж. Милбанка, что соотнесённость через дар является первичным принципом бытия и что бытие сотворённое существует только через соотнесённость с Богом и актуализируется в теле Христа, то есть в евхаристии.

В концептуальных разработках РО дар всегда есть частное и конкретное бытие. Одновременно с этим в даре, по мнению представителей движения, сокрыта жизнь Святой Троицы, которая сама есть постоянное «дарение, получение и дарение-вновь». Однако РО весьма скептически настроена по отношению к так называемой онтотеологии, которая, по её мнению, «отождествляет Бога с Бытием с большой буквы»¹¹⁴.

Понимание бытия в качестве дара выводит РО на другое понятие — «глубина за вещами». Это теологическое прозрение «огромной глубины за вещами», которое является основанием, позволяющим явлениям и вещам достигнуть их полноты в сфере конечного. «Это означает, что всё что есть, есть только потому, что оно больше, чем оно есть» («This is to say that all there is *only* is because it is more than it is»¹¹⁵).

Дж. Милбанк в эссе «Познание» анализирует наследие двух пиетистов XVIII века И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби. По его мнению, именно они поняли, что «быть че-

¹¹³ *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic. P. 136.

¹¹⁴ См.: *Hemming L.P.* Nihilism. Heidegger and the grounds of redemption. // *Radical orthodoxy: a new theology.* London: Routledge, 1999. PP. 96-100.

¹¹⁵ *Ibid.* P. 4.

ловеком — означает вести разведку в огромном и глубоком поле — за вещами»¹¹⁶ (behind things). Чувствовал это, как полагает Дж. Милбанк, и Кант, который говорил, что мы различаем то, что ясно, из того, что сокрыто. Отсюда вывод: необходимо доверие к тому, что находится «за вещами» и отношение к явлениям и вещам как к дару этой *завещной* глубины.

Противопоставляя понятие дара ницшеанской онтологии, замкнутой на «волю к власти», РО пытается показать, что насилие, раздробленность, несправедливость — другими словами, грех — это наше экзистенциальное, но не онтологическое состояние. Тринитарная теология в августиновской перспективе, согласно РО, приносит мир, любовь и общность в основание бытия.

Описанное выше понимание дара, с одной стороны, выделяет предложенную РО интерпретацию из общего контекста традиционной христианской онтологии, не отрицающей факта дарования конечного бытия Богом, но не делающей понятие «дар» доминантным мотивом онтологии. С другой стороны, дарение всегда есть действие, и это заставляет авторов РО обратиться к анализу понятия «акт» в контексте бытия-дарения и связать бытие и акт.

Дж. Милбанк начинает с того, что связывает два понятия: бытие и искупление. Искупление, с точки зрения РО, является не просто внутренним опытом каждого отдельного человека, преобразованием его природы в результате спасительного события Христа. Искупление в понимании

¹¹⁶ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. 1999, P.26

РО — это, прежде всего, участие в Граде Божьем. «Спаستись можно только вместе», — пишет Милбанк¹¹⁷. Внешним проявлением спасения является церковная жизнь каждой отдельной христианской общины. «Salvation is only in common» — эта фраза означает, что искушение — это ещё и социальное явление.

Понятая таким образом сотериология приводит Дж. Милбанка к отрицанию противопоставления пассивности и активности, и более того, к невозможности дифференцировать бытие и акт. Вместо этого он проводит разделение между различными типами действий.

Отрицая идею о самостоятельности и могуществе человека, Дж. Милбанк вслед за М. Блонделем определяет акт как внутренне неоднородный феномен, который человек не может контролировать сам. Резюмируя позицию М. Блонделя, он пишет: «действовать — это в первую очередь потерять себя, подвергнуть самое дорогое тотальному риску»¹¹⁸. Действие есть ограничение, поскольку это выбор одного из многих возможных вариантов. Действуя, мы ошупью движемся навстречу будущему, которое никогда не может быть нами спланировано, но само «случается» с нами. Таким образом, действие в буквальном смысле есть отказ жить для себя (кенозис).

Полнота бытия проявляется тогда, когда человек позволяет своим действиям происходить на благо других и в некоем экстатичном, находящемся вне его самого состоянии. Через такого рода действия человек становится доступен другим людям и будущему, над которым он не имеет

¹¹⁷ *Milbank, J.* Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Basil Blackwell, 1990. PP. 380–438.

¹¹⁸ *Ibid.* P. 214.

никакого контроля. Отрицая любые толкования действия в качестве утверждения власти или могущества человека, Дж. Милбанк рассматривает действие как совместное умирание *в бытии*. Такой подход позволяет ему рассматривать действие как «врата в трансцендентное»¹¹⁹. Это имеет два следствия для онтологии Дж. Милбанка.

Во-первых, он не может обозначить сотворённое бытие в качестве пассивно зависимого от акта Творца. Тварное бытие всегда находится в области активности и взаимоотношений (active, inter-relational realm). Поэтому «всякое творение есть *кенозис* и самоопустошающееся опосредование (mediation)»¹²⁰, которое происходит через активное участие (participation) в божественном творчестве. Таким образом, с помощью классиков христианской теологии Дж. Милбанк определяет тварное бытие через категорию взаимоотноносительных действий (inter-relational activities). Он полагает, что элементы тварного бытия следует рассматривать как внутренне соединённые «качества», которые складываются в те или иные комбинации (Василий Великий, Григорий Нисский), или как «семена», «монады» (Эриугена) или числовые комбинации (Августин Блаженный), которые участвуют в акте божественного творения и постоянно увеличиваются в числе, появляясь *ex nihilo*, постоянно воспроизводя себя во времени (Эриугена)¹²¹. В области онтологии это должно означать, что акцент ставится на творческом, созидательном аспекте бытия: «творение —это в первую очередь не не-

¹¹⁹ Ibid. PP. 12, 218.

¹²⁰ Ibid. P. 215.

¹²¹ Ibid. P.424

что существующее, а нечто творящее»¹²². Когда творение понимается как кенотический акт, реальность не может определяться человеческой властью. Если каждая вещь становится собой через участие в божественном творении, то всякое однозначное понимание действительности исключено. Сотворённое бытие становится открытой и динамичной реальностью, всецело находящейся за пределами человеческого понимания¹²³.

Во-вторых, онтология Дж. Милбанка также предполагает особую интерпретацию отношений Бога и творения. Если в диалектической теологии (неоортодоксии) отношения творения с Богом описывались под знаком некоего разрыва, кризиса, Бога как абсолютно другого, то есть в достаточно явном экзистенциальном ключе и жёстком противопоставлении бытия земного и небесного, то РО настаивает на отсутствии столь колоссального разрыва между Богом и человеком и подчёркивает, что мир участвует (*participates*) в божественном бытии во всяком своём горе и радости. Бог не Иной, но скорее некое избыточное бытие, которое, будучи внутренней креативной силой, творит во всём, что происходит. Следовательно, Бог равно присутствует как в деятельности по строительству дома, так и в написании романа или сеянии пшеницы. Однако, что особенно важно, Дж. Милбанк категорически протестует против такого понимания соотношения бытия и акта, которое подразумевало бы, что творение помогает Богу творить, то есть что мир создан через человеческое воление¹²⁴. Напротив, Дж. Милбанк по-

¹²² Ibid. P.425

¹²³ См. пассаж о М. Экхарте: *Only theology overcomes metaphysics // Milbank, J. The word made strange: theology, language, culture.* P. 45.

¹²⁴ *Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason.* P.425.

лагает, что всякое сотворённое бытие существует через партиципацию в акте Творца, который происходит как созидательное действие потери и обретения, дарования (*giving*) и прощения (*for-giving*) в общности с другими.

Как пишет шведский исследователь Роланд Спьют, «утверждение Дж. Милбанка о взаимосоотнесённости божественного акта и человеческой активности является протестом против тенденции модернизма относить творческое действие Бога на периферию творения или в пространство внутреннего и частного. Подобная тенденция для него непосредственно связана с такой теологической стратегией, которая проводит жёсткое различие между божественным действием и социальной, институциональной и экономической реальностью»¹²⁵.

Развивая свою онтологию, Дж. Милбанк утверждает, что христианство является метанарративом, который для самообоснования нуждается в своего рода «спекулятивной онтологии»¹²⁶. Его аргументация заключается в следующем: христианская практика, руководствующаяся примером Иисуса Христа, даёт возможность для таких спекуляций, через которые общая онтология – то есть, в понимании Дж. Милбанка, концепция отношений между конечным и бесконечным – становится основой для своего рода «социальной онтологии», описывающей и предписывающей общественную жизнь с церковной точки зрения. Опираясь на Дионисия Ареопагита, Августина и Эриугену,

¹²⁵ *Spjuth R.* Redemption without actuality. A critical interrelation between Eberhard Jungel's and John Milbank's ontological endeavours. // «Modern Theology», 14.4, 1998. PP. 517.

¹²⁶ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. PP. 359, 385, 389, 422-432.

Дж. Милбанк утверждает, что общая онтология, которая становится результатом «спекуляций» о христианской практике, есть «онтология дара» (ontology of the gift), а в конечной перспективе — это «тринитарная онтология мира (примирения)» (trinitarian ontology of peace)¹²⁷.

Концепция *тринитарной онтологии мира* — это третья и последняя форма, которую принимают размышления Дж. Милбанка о соотношении конечного бытия и Бога. В то же время это выводы, которые онтология дара и действия делает в отношении практики (социальной, экономической и т. д.). Эта концепция основывается на понятии гармонии, выражающейся в том, что «Троичный Бог, который в своём единстве и различии отношений есть трансцендентный мир»¹²⁸, позволяет нам участвовать (participate) в его полноте.

Противостоя античной и (пост-)модернистской «онтологии наличия», эта концепция основывается на тезисе о том, что творение может полностью реализоваться только в Боге, и на идее единства в различиях: «отношения, в которых единство является через возможность производить различия и где различие существует будучи включённым в единство»¹²⁹.

Гармоничный мир может осуществиться только в Церкви. Церковная практика, взятая в целостности единой христианской общины (Церкви), такова, что внутренняя организация каждой души и каждой общины вписана

¹²⁷ *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic. PP. 119-161.

¹²⁸ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. P.6.

¹²⁹ *Ibid.* PP. 423-4. Здесь Дж. Милбанк цитирует Дионисия Ареопагита «О божественных именах» – 649В et 649С.

во внешний континуум. Укрепляя слияние внутренней и внешней структуры, а также их временной характер, христианство интегрирует отношения на микро- и макрокосмическом уровнях: «Всеобщее в некотором смысле присутствует в части, а часть существует в развитии последовательных частей»¹³⁰. Категорически отвергая любую форму дуализма, христианский метанарратив, представленный Дж. Милбанком, утверждает, что земная жизнь уже обрела мир внутри Церкви.

В работах, последовавших после его первой книги «Теология и Социальная теория. По ту сторону секулярного разума», Дж. Милбанк углубляет своё прочтение теологии Фомы Аквинского и, в частности, утверждает, что критика либеральной теологии XIX века и её более поздних форм должна строиться на двух основаниях христианской онтологии, разработанных Фомой Аквинским. Это онтологическое различие и аналогия бытия. Только с их помощью, по мнению автора, можно преодолеть тупик, в который сегодня зашла теология. Такая теология, которая принимает форму «христологической поэтики»¹³¹ становится, по мнению Дж. Милбанка, более ортодоксальной в своём отношении к тому, что принято называть «лингвистическим поворотом, который является не секулярным феноменом, а запоздалой христианской критикой материализма в его античной форме, то есть античной метафизики, основанной на понятии сущности»¹³².

¹³⁰ Ibid. P. 404.

¹³¹ Этот термин использует Фредерик Бауэршмидт в статье *The Word Made Speculative? John Milbank's Christological Poetics // "Modern Theology"*, vol. 15, no. 4, octobre 1999. P. 417-31.

¹³² *Milbank J. The word made strange: theology, language, culture.* P. 97.

В первую очередь Дж. Милбанк очерчивает контуры теологической метафизики, которая, по его мнению, должна преодолеть как секулярную философию, так и либеральную теологию, которые не в состоянии помыслить отношения между Богом и его творением. Такого рода метафизика основывается на томистской идее участвующих совершенств, а также идее Бога, который есть такое бытие, в котором человеческое бытие может участвовать в силу их (бытия Бога и бытия человека) онтологического различия.

Затем Дж. Милбанк стремится создать такую ортодоксальную теологию, которая должна вернуться к лингвистическому рационализму православной патристики, в частности к Григорию Нисскому. Этот лингвистический поворот в теологии имеет два основных тезиса: о соотносённости жизни Христа с церковной поэтикой и о Святом Духе как примирении между поэзией божественной и человеческой¹³³.

Обобщая онтологию РО, можно сказать, что в данном случае стратегия заключается в том, чтобы показать, что секулярный анализ и восприятие бытия пытаются сохранить отмирность вещей, что в конечном итоге заканчивается потерей самих вещей в бездне пустоты или в бездне «ничто». В качестве альтернативы предлагается радикальная теологизация онтологии. И хотя РО не употребляет этот термин, по существу именно он должен адекватно передавать суть стремлений Дж. Милбанка и его единомышленников, поскольку в действительности они пытаются навязать теологическую парадигму философии.

¹³³ Ibid. PP. 61, 85, 113.

Радикальная теологизация онтологии проходит по следующей схеме: «быть» означает быть божественным творением. Следовательно, любое бытие – это дар Бога. С этой точки зрения, существования (beings), существующие сами по себе (здесь РО отождествляет их с кантовскими явлениями), попросту бессмысленны, если они суть только то, чем они являются в своём мирском значении. В современном контексте (то есть в постмодернистском определении) явления и вещи становятся тем, чем они становятся в круговороте времени и пространства, их контуры очерчивают мощные языковые инструменты, но так же, по мнению РО, остаются бессмысленными. Поэтому и язык в постмодернистской трактовке теряет своё единение с истинным бытием, поскольку нет ничего, что мог бы произвести человек для измерения истины, благости или красоты. То, что было построено, может быть также разрушено (деконструировано). Поэтому, с точки зрения Дж. Милбанка, и кантианский, и постмодернистский взгляд на бытие опустошают смыслы мира, поскольку полностью снимают его трансцендентное значение. По оценке Милбанка, в этом есть доля иронии, поскольку изначально современность стремилась установить и утвердить автономность бытия и значения тем, что повернулась лицом к миру, тем самым отвернувшись от Бога и в конечном итоге лишив себя оснований.

Противостоящей описанному пониманию бытия РО полагает онтологию нигилизма. И с присущей ей радикальностью под нигилизмом она понимает всё то, что было после Фомы Аквинского (за исключением некоторых прорывов, например Гамана и Якоби) и до возникновения РО. Нигилизм, по определению РО, это примат чистой объек-

тивности, то есть возможность объективно заключить, что есть только ничто, создающее условия для неактивного, контролируемого и наличного (Деррида) объекта.

Таким образом, для РО онтологический нигилизм — это целостное восприятие бытия и значения в качестве альтернативы августиновскому христианству. Дж. Милбанк показывает, что модернизм пытался положить в основание мысли и бытия чистую имманентность Я, опыта, материи и разума. Постмодернизм вообще отрицает понятие оснований, имманентных или трансцендентных, и довольствуется бесконечным кругом отсылающих к самим себе знаков. Оба эти подхода, признают они это сами или нет, предполагают, с точки зрения РО, наличие некоей самообоснованной конечности, предстающей в виде лингвистической структуры. Радикальные ортодоксы приводят довольно сильную аргументацию того, что большинство течений современной и постсовременной мысли разным образом предстают в виде «теологии ничтожности» (nothingness).

Два следствия нигилизма. Первое — «огромная глубина за вещами» потеряна, и на её место пришла такая же огромная неопределённость. Бесконечное движение без смысла и конца; свобода без цели; динамика без формы; индивидуумы без общности. Второе — враждебность людей друг к другу. РО полагает, что в постсовременности существует молчаливое, а подчас и высказываемое соглашение, что только сила и насилие (violence) придают миру форму, которой он обладает. Лингвистически сконструированная реальность всегда имеет в потенциале деконструированное бытие, следовательно, по мнению РО, все значения и ценности, которыми мы располагаем, становятся стабиль-

ными только потому, что их структуры устанавливаются через применение силы. Бауэршмидт полагает, что смерть больших нарративов в постмодернизме есть не что иное, как «триумф модернистского нарратива эмансипации».¹³⁴ Поиск «бессодержательной истины» инициирует соперничество друг с другом и всех против трансцендентного. Имперсональная воля к власти Ницше становится высшим детерминантом реальности. Здесь всё может стать чем угодно, здесь значениям не хватает оснований, «жестокая и злая сила, безличностный Левиафан, рассеянный в некотором количестве социальных практик, фиксирует нашу стабильную идентичность»¹³⁵. Говоря ставшими уже классическими терминами П. Тиллиха, РО диагностирует фундаментальное духовное состояние нашего времени как «обеспокоенность пустотой и бессмысленностью»¹³⁶.

¹³⁴ Radical orthodoxy: a new theology. London: Routledge, 1999. P. 202.

¹³⁵ Reno R.R. The Radical Orthodoxy project // «First Things», 100, February 2000. PP. 37-44.

¹³⁶ Тиллих П. Избранное: теология культуры. М.: 1995. С. 53-61.

§ 3. Учение о познании как предвосхищении будущего

Анализ эпистемологической концепции РО позволяет определить несколько ключевых моментов нового теологического проекта. Во-первых, это идейная близость РО к схоластической традиции «реализма», онтологизировавшего общие понятия (универсалии). Во-вторых, это «эпистемологический монизм» РО в вопросе о соотношении веры и разума, основанный на центральной концепции этой теологической системы — концепции партиципации, которая в эпистемологической области обосновывает учение о просвещении человеческого разума светом божественного ума. В-третьих, это учение о познании как стремлении к Богу, происходящем на интеллектуальном уровне через опосредование конечным бесконечного, в результате чего познание воспринимается РО как предвосхищение будущего. Кроме того, изложенное в данном параграфе ещё раз подтверждает тезис о том, что РО предпринимает попытку подчинить философию теологии, лишить её автономности и теологизировать философскую проблематику.

Оппозиция веры и знания, общепринятая, по убеждению авторов РО, в современном дискурсе, возникла в результате неверного понимания природы христианского Откровения. Опираясь на Августина и Фому Аквинского, авторы утверждают, что, с христианской точки зрения, подлинного противоречия здесь не существует. Для Фомы Откровение просвещает разум и служит его катализатором. Толкование внешних знаков, происходящее в «пределах только разума», способствует усвоению безусловного боже-

ственного содержания этих знаков, и совершенству души. Таким образом, трансцендентная природа знака (см. гл. 2, § 4) устраняет это противоречие, делая Откровение дополнением разума и предоставляя возможность их сотрудничества. Распространённая концепция, полагающая, что разум может познавать только конечное, сводится к замыканию реальности в собственной конечности (в терминологии РО — приводит к «нигилизму»).

По общему мнению сторонников РО, дуализм разума/откровения не был исконно христианским явлением, а возник в результате становления секулярного способа познания. Напротив, у святых отцов и ранних схоластов, по мнению РО, вера и знание были частью общей концепции партиципации. Человеческий разум, таким образом, выступал в качестве озарённого (*illuminated*) божественным светом ума. Высшей формой этого озарения стало откровение — проявление нетварного в тварном, то есть открытие трансцендентной реальности через тварные события и явления. А «Дунс Скот, по словам Дж. Милбанка, был первым, кто установил радикальное разделение философии и теологии, объявив, что бытие можно помыслить абстрактно, в отрыве от понимания того, какое бытие мы мыслим — тварное или нетварное. В конце концов это привело к возникновению онтологии и эпистемологии, предшествующих теологии и не обременённых трансцендентностью... В результате того, что философия приписала себе знание бытия как такового, теология стала региональной, онтической, позитивной наукой, основанной на специфических фактах — фактах откровения»¹³⁷.

¹³⁷ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi PP. 23-24.

В эссе «Познание»¹³⁸ Дж. Милбанк утверждает, что дуализм откровения и знания, природы и благодати, характерный для постпросвещенческой теологии и философии, есть фундаментальная теологическая ошибка. Развивая историко-философский анализ Дж. Милбанка, другой представитель РО Джон Монтаг указывает на то, что будучи инициирована Дунсом Скотом, затем эта ошибка вошла в традицию через иезуитского теолога Франсиско Суареса¹³⁹.

Таким образом, РО вообще отвергает возможность двух модусов мышления — светского (научного, философского) и теологического. Её главный гносеологический принцип — это единство, или монизм, мышления, независимо от того, признаёт ли это мыслящий субъект или нет. В качестве подтверждения собственной позиции РО приводит концепцию Блаженного Августина, понимавшего веру и разум в качестве «включённых в структуру участия (партиципации) в уме Бога»¹⁴⁰.

По мнению Дж. Милбанка, разум есть озарение (illumination) божественным Логосом, поскольку Бог — источник как бытия, так и истины. И если откровение — это высшая степень озарения, то никакая истина не может быть достигнута при дуалистическом противопоставлении откровения и знания. Именно поэтому РО крайне негативно относится к Шлейермахеру, сводившему поиск истины к технике толкования и пытавшемуся таким образом при-

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ *Montag J.* Revelation. The false legacy of Suárez // Radical orthodoxy. A new theology. London: Routledge, 1999. PP. 38-63.

¹⁴⁰ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi P. 24.

мирить истину, полученную в результате действия человеческого разума, и истину, полученную из Откровения. Отсюда, в трактовке РО, у Шлейермахера теология запросто уживалась с секуляризмом, христология сводилась к историческому Христу, откровение — к религиозному сознанию, чудо — к любому и каждому событию, творение — к череде причинно-следственных связей и т. д.¹⁴¹

Отметим, что история философии знает как позицию, связанную с разделением веры и знания, так и противоположную теорию — их слияния и «сотрудничества». Так, Августин Блаженный, определяя приоритет веры, является сторонником их взаимодополнительности. В работе «Христианская наука» он формулирует задачу теологии как задачу «познать в свете разума принятое верой». В том же духе проблему соотношения веры и разума решал Ансельм Кентерберийский: вера предшествует разуму, истина веры (откровения) должна быть прояснена с помощью рациональных инструментов («верю, чтобы понимать»). В средневековой схоластике появляется также теория «двойственной истины», основанная на принципе разделения сфер веры и знания. Так, Дунс Скот разделяет теологию и философию. Теория «двойственной истины», возникшая в средневековой культуре, становится в дальнейшем основой для разграничения теологии (философские методы в богопознании, схоластика) и мистики как непосредственного богопознания в практике молитвы и созерцания. Фома Аквинский придерживался принципа независимости высшей истины от рационального познания и принципа гармоничного сочетания разума и веры,

¹⁴¹ Ibid. P. 23.

означающего, что истину, зафиксированную в догматах Церкви, может познавать разум, но если ему это не удаётся, вероятно ошибка в рассуждениях. Фома разделяет догматы на постижимые рационально и рационально непостижимые. Первые находятся в ведении как теологии, так и философии, а вторые — область только богословского познания. Таким образом «в томистской системе отсчета религиозные догматы и принципы рационального познания очерчивают автономные и не пересекающиеся эпистемологические ареалы теологии и философии. Однако в методически-просветительских целях теология может использовать рационально-объяснительный потенциал философии, чтобы адаптировать эзотерические истины откровения к восприятию их массовым сознанием»¹⁴². При этом, развивая свой принцип гармонии веры и разума, Фома отводил для познания разума область тварного мира. Как пишет В. И. Гараджа, «отличительную особенность томизма составляет его стремление облечь иррациональное содержание религиозного миропонимания в рациональные формы»¹⁴³. Это связано с тем, что в томизме «мышление и бытие не есть два обособленных друг от друга мира, это два порядка бытия. Мышление и бытие, познающее бытие и бытие познаваемое находятся в отношении взаимного проникновения»¹⁴⁴.

Из сказанного видно, что давний спор о проблеме соотношения веры и разума решался по-разному. РО пытается соединить две традиции — традицию томизма

¹⁴² Новейший философский словарь. Минск, 1999.

¹⁴³ Гараджа В. И. Неотомизм. Разум. Наука. Критика католической концепции научного знания. М.: Мысль, 1969. С. 50.

¹⁴⁴ Там же. С. 135.

и августинизма. Эта теология заявляет о своей приверженности гносеологическим концепциям одновременно Августина и Фомы и выбирает путь гармоничного сочетания веры и разума. В этом смысле радикальные ортодоксы, с одной стороны, следуют за Фомой — в том, что «божественный дух и бытие принадлежат друг другу..., а вещи познаваемы в силу их познанности богом»¹⁴⁵. С другой стороны, они следуют за Августином, который «стремился достичь определённого компромисса между верой и разумом» и разработал «учение о знании, получаемом посредством божественного озарения (*illuminatio*)»¹⁴⁶, но всё же утвердил «примат веры во всей деятельности человеческого сознания»¹⁴⁷. Впоследствии это дало возможность неоавгустинистам, к которым в данном случае может быть отнесена и РО, утверждать, что «философия не может строиться на основе замкнутого в себе внутреннего мира человека. Чтобы избежать этого дуализма, неоавгустинисты выдвигают идею объединяющего начала, перманентного источника бытия – Бога», которая выражается «в религиозной всеобщности, взаимной партиципации (сопричастность Богу) людей, партиципации с Богом»¹⁴⁸. Однако прежде чем проанализировать эпистемологические выводы РО из учений Фомы и Августина, обратимся к аргументации Дж. Милбанка относительно проблемы познания.

¹⁴⁵ Там же. С. 136.

¹⁴⁶ Там же. С. 45.

¹⁴⁷ Там же. С. 47.

¹⁴⁸ *Радугин А. А., Овсиенко Ф. Г.* Новые тенденции в католической теологии и философии. М.: Знание, 1977. С. 57.

Радикальная теологизация онтологии и гносеологии приводит РО к необходимости отвергнуть автономию философии и её самостоятельность, или, как говорят радикальные ортодоксы, «её независимость от веры». На деле же философия ставится ими в зависимость не от веры (как у неоавгустинистов — Л. Лавель, Р. Ле Сенн, Ж. Гиттон, М. Ф. Шакка, А. Карлини, Ф. Батталья и др.), а от теологии. Дж. Милбанк подтверждает это следующими рассуждениями.

По его мнению¹⁴⁹, философия работает с категориями бытия вообще и с тем, что вообще может быть познано, при этом о Боге она говорит скрыто и неявно, если говорит вообще. Теология же сохраняет за собой право говорить о Боге. Различные течения теологии пробовали выражать это знание в заимствованных из философского понятийного аппарата категориях бытия и знания. Эти категории теология (в частности либеральная) не подвергала сомнению и даже лишала их права быть подверженными сомнению.

По мнению Дж. Милбанка, совершенно противоположно действовали различные течения неоортодоксии (К. Барт). Они попытались подвергнуть знание чисто теологическим категориям. Обычно это означало предоставить методологический приоритет откровению. Однако и в неоортодоксии К. Барта РО обнаруживает своего рода «либеральный» остаток: естественный разум у Барта познаёт вещи в их конечности — без ссылки на соотношение конечного и бесконечного.

¹⁴⁹ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi P. 21 и далее.

Исходя из этого, Милбанк заключает: философия не должна определять, что такое «быть» и «знать». По его мнению, всё должно происходить с точностью до наоборот: событие Христа реорганизует саму структуру «быть» и «знать», а поэтому автономия философии ставится под большое сомнение. Таким образом, в то время как К. Барт утверждает, что посткантовская философия позволяет теологии быть теологической, в неоортодоксии, по мнению Дж. Милбанка, скрывается легитимация атеистической философии и конструирование понятие Бога по такой модели, которая предполагает человека без Бога¹⁵⁰.

Отчасти эта критика напоминает критику Д. Бонхoeffера, направленную против «мышления двух сфер»¹⁵¹. Однако, не находя в истории XX столетия такой теологии, которая бросила бы вызов автономии философии посредством предложения своего собственного понимания «быть» и «знать», Дж. Милбанк обращается к наследию представителей немецкой «философии чувства и веры» XVIII столетия, в частности к творчеству Иоганна Георга Гамана (1730-88) и Фридриха Генриха Якоби (1743-1819). Сам Милбанк называет их «радикальными пиетистами»¹⁵².

Дж. Милбанк оценивает творчество И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби как «критику философии в качестве области автономного разума». По его мнению, как их поздние комментаторы, так и К. Барт пропустили эту сторону их работы. Дж. Милбанк утверждает, что нападки радикальных пиетистов на философию привели к забвению И. Канта и даже

¹⁵⁰ Idid.

¹⁵¹ *Bonhoeffer D. Ethics.* New York: Macmillan, 1963. PP.196-207.

¹⁵² *Milbank J. Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi.* PP. 21-37.

спровоцировали скорый коллапс попыток И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга защитить критический разум, а в дальнейшем достигли кульминации во взглядах С. Кьеркегора. Это произошло потому, что радикальные пиеисты пытались заставить соединить собственное понимание христианской веры как знания с кантовским учением о разуме. Дж. Милбанк полагает, что И. Г. Гаман и Ф. Г. Якоби являются источником «не неоортодоксии, а подлинной *антилиберальной радикальной ортодоксии*»¹⁵³.

Как известно, И. Г. Гаман и Ф. Г. Якоби развивали идею непосредственного интуитивного познания и отвергали «рассудочное знание» как неспособное открыть человеку «безусловный источник свободы воли» в нём самом. Характеризуя философское творчество И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби в целом и их эпистемологию в частности, можно сказать, что они развивали теорию «познания только верой», которая стала продолжением лютеровской идеи «оправдания верой»¹⁵⁴. Впрочем, Дж. Милбанк определяет И. Г.

¹⁵³ Idid. P. 23.

¹⁵⁴ М. А. Можейко характеризует их эпистемологию следующим образом: «Во 2-й половине XVII в. в германской философии оформляется течение “философии чувства и веры», задавшее исходный импульс разворачивания в истории философии традиций интуитивизма, философии жизни, экзистенциализма. «Философия чувства и В.» отвергает «рассудочное знание», оцениваемое как неспособное открыть человеку в нём самом «безусловный источник свободы воли» (Ф. Г. Якоби). На передний план выдвигается «непосредственная данность» человеческому сознанию мира вещей. Эта «непосредственная данность» синонимически обозначается Якоби как «вера», «чувство», «откровение», «разум» в противоположность рассудку. В силу понимания веры в качестве универсального пути познания Якоби не делает разницы между реальностью чувственного (естественного) и сверхчувственного (абсолютного) бытия - и то, и другое равно высту-

Гамана и Ф. Г. Якоби как ещё больших консервативных революционеров, чем сам Лютер. По его мнению, они поставили под вопрос всё постдунсовское наследие, потому что привнесли в философскую эпистемологию следующие идеи.

1. Они настаивали на том, что ни одна конечная вещь не может быть познана — даже в какой-либо степени — вне своего отношения к бесконечному. Следовательно, они отрицали значимость «онтологии» и «эпистемологии» в качестве чистых философских дисциплин. Следовательно, они утверждали, что если последние будут приняты за таковые, то их выводы и достижения не будут иметь силы.
2. Они утверждали (в первую очередь И. Г. Гаман), что если истина природы предопределена

пают содержанием веры; подобная «непосредственная данность» абсолютного бытия задает особый тип бытия индивидуального... Якоби формулирует модель гармоничного индивидуального существования, основанного на вере. Пребывание человека в мире «спасено и оправдано» именно «непосредственной данностью» ему абсолютного бытия. Человек переживает (верит, чувствует и знает одновременно) «данность» абсолюта, который, в свою очередь, открывает ему «непосредственную данность» истока его личной индивидуальности и свободы воли как основы его причастности к абсолюту - апофеоз индивидуальности через поглощённость всеобщим.

Аналогичным образом, философская концепция И. Г. Гамана фундируется радикальной критикой рационалистической культуры Просвещения: единство личности понимается им как комплексное, и его тотальность гарантируется «непосредственным знанием», синонимичным вере, которое противопоставляется дискурсивному рационализму». (Можейко, М. А. Вера // Новейший философский словарь. – Минск, 1999).

сверхъестественным образом, то разум истинен только до той степени, до которой он ищет теоретические и практические подтверждения этого предопределения. Следовательно, дуальность разума/откровения снимается. «Истинный разум предвосхищает откровение, тогда как откровение принадлежит истинному разуму, который постоянно приходит как событие такое, каковым было пришествие Христа...»¹⁵⁵. (Здесь мы встречаем главную идею — о познании как предвосхищении, которая впоследствии будет развита, в частности Филипом Блондом¹⁵⁶.)

Далее Дж. Милбанк пишет: «Оказывается, что их кажущееся смешение веры и разума и кажущееся сплавление природы и благодати — это ...свидетельство того, что Гаман и Якоби были истинными консервативными революционерами — более, чем К. Барт, с одной стороны, и М. Лютер, с другой... Гаман и Якоби — в высшей степени посреднические фигуры между потерянной христианской традицией и постмодернизмом, между английской и немецкой мыслью, и, наконец, между Протестантизмом и Католицизмом»¹⁵⁷.

И. Г. Гаман действительно был критиком Просвещения, но, как пишет выдающийся британский публицист и философ И. Берлин, он был «глубоко пристра-

¹⁵⁵ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. P. 24.

¹⁵⁶ *Blond Ph.* Theology and Perception // “Modern Theology”, vol. 14, no. 4, octobre 1998.

¹⁵⁷ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. PP. 24-25.

стен, тенденциозен, односторонен, а также глубоко искренен, серьёзен, оригинален; он был истинным основателем полемической антирационалистической традиции, которая со временем сделала много добра, а по большей части зла, участвуя в формировании мысли, искусства и чувства Запада»¹⁵⁸.

Однако Дж. Милбанк делает совершенно противоположные выводы из прочтения двух немецких философов XVIII века, которые, по его словам, «смогли бросить вызов философии как таковой, то есть самой возможности чистого безучастного рационального исследования». С помощью И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби Дж. Милбанк пытается показать, что рациональное исследование, то есть такое исследование, которое опирается только на разум с его инструментарием, «выпаривает» реальное, превращая его в фантомы. Оно ищет чего-то стабильного (объективной истины), то есть того, что может быть схвачено как постоянное в наличном предмете. Однако именно эта стабильность, по мнению Дж. Милбанка, пропадает, когда у неё отсутствуют основания в вере, то есть нет осознания трансцендентной обусловленности конечного ряда вещей. Поэтому вера должна быть вовлечена в повседневное распознавание реального. Это вовсе не означает, что вера нужна нам для того, чтобы верить во внешний мир или нашу собственную реальность. Напротив, мы видим реальный мир, а не отражённые ощущения, из которых мы выводим реальное. Однако, если чистый разум принимает за реальность только то, что «однообразно повто-

¹⁵⁸ Berlin I. The magus of the north: J.G. Hamann and the origins of modern irrationalism. Edited by Henry Hardy. London: Murray, 1993. P. xv.

руется согласно логически необходимым законам», то эта цепь без значений и оснований должна будет «повиснуть в пустоте», оставаясь обусловленной единственным фундаментальным законом идентичности: $a=a$ ¹⁵⁹. При этом все интеллектуальные движения и концепции, берущие «ничто» за основу, РО относит к разряду «нигилистических», поскольку «философские абстракции делают реальные явления пустыми, так как без Бога тварные вещи могут восприниматься исключительно как ничто, так как сами в себе они и есть ничто».¹⁶⁰

Можно сказать, что цитировавшееся выше эссе Дж. Милбанка «Познание» не только определило стержневую линию эпистемологии РО — единство веры и разума, но и заложило основу для разработки таких положений, как «предвосхищение будущего» и «опосредование чувствами» в познавательном процессе.

В контексте центрального для теологии РО тезиса о партиципации вопрос о познании приобретает специфическое решение. Тезис РО здесь заключается в том, что партиципация, или участие, позволяет человеку предвосхищать *eschaton*, то есть участвовать в приближающемся конце времён и, таким образом, проживать истинное будущее, которое есть возвращение к Богу, единственному источнику бытия. Партиципация, понятая в эсхатологической перспективе, в смысле соучастия будущему, по мнению последователей РО, является разрешением апорий познания и противоречий между верой и знанием. Знание, таким образом, является не усвоением объекта, а

¹⁵⁹ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. PP.25-26.

¹⁶⁰ *Idid.* P.26.

стремлением к этому объекту (желанием объекта), которое обусловлено общей партиципативной сверхструктурой мироздания и предполагает трансцендентную цель и «экстатический» выход за пределы субъекта навстречу божественному Духу. Таким образом, познание приобретает специфическую черту «будущности», или «предвосхищения» объекта познания, и связывается со временем.

Майкл Хэнби, сторонник РО, пишет, что дух конечного бытия сотворён по образу божественного духа и « во времени участвует в экономии Св. Троицы»¹⁶¹. По его словам, течение времени и стабильность вечности не противопоставлены друг другу, но находятся в отношениях опосредования. Память и акт (знание прошлого и настоящего) «объединяют личность тем, что во времени предвосхищают воскресение»¹⁶². Стремясь к познанию конечных вещей, человек, таким образом, неразрывно с этим стремится к познанию через них бесконечного бытия.

Другой представитель РО, Филипп Блонд, утверждает, что все апории, связанные с познанием, разрешает позиция Фомы Аквинского, для которого «знать» есть явление онтологическое. Зная форму вещей, мы знаем их бытие и через это мы приближаемся к знанию Бога, поскольку любая форма всегда участвует в бытии, и, как следствие, мы способны различить в ней Бога. Бог, которого мы, таким образом, познаем, есть Бог отношений, то есть создающий конечное бытие, которое, осуществляя свою форму, возвращается к Богу. По мнению Ф. Блонда, главный аргумент Фомы Аквинского заключается в том,

¹⁶¹ *Hanby M. Desire: Augustine Beyond Western Subjectivity // Radical Orthodoxy: A New Theology. London: Routledge, 1999. P. 117.*

¹⁶² *Idid. P. 119.*

что знание есть знание формы, которая есть форма бытия: «По словам Фомы Аквинского, — пишет Ф. Блонд, — интеллектуальное познание вещей приводит к познанию божественных сущностей»¹⁶³. Если любое познание связано с бытием, а через него и с Богом, и если Бог, как утверждает Фома Аквинский, есть одновременно начальная и конечная причина, то отсюда следует, что будущее бытия также зависит от Бога. Утверждая, что творение всё целиком выражает любовь и благодать Бога, Ф. Блонд говорит о том, что Бог одновременно находится в бытии и его форме и выдыхает в тварное бытие стремление к себе (Богу).

Таким образом, Ф. Блонд делает вывод о том, что реальность духовна, материя связана с духом, материя является феноменологическим (являющим) языком «будущности». Следовательно, и природа, и человек, дух и мир, проистекают из Бога и являются в результате некоей возможностью¹⁶⁴.

Дж. Милбанк и К. Пиксток углубляют эти рассуждения, показывая, что партиципация, как её видит Фома Аквинский, позволяет говорить одновременно об избытке божественного бытия, конечности тварного бытия и их отношениях, в которых бытие всегда является экстатическим, всегда есть больше, чем оно есть, всегда отсылает к трансцендентному источнику, выходящему за рамки самого себя. Это является, по их мнению, причиной радикально новой концепции познания: «всякая мысль есть отда-

¹⁶³ *Blond Ph.* Aquinas and the Beatific Vision // *Continental Philosophy of Religion*. Lancaster: St. Martin's College, 18-21 July 2000. P. 4.

¹⁶⁴ *Blond Ph.* Introduction: Theology before philosophy // *Post-Secular Philosophy. Between philosophy and theology*. London-New York: Routledge, 1997. P. 56.

лённое *ожидание* конечной освящающей интуиции Бога, который, будучи *бытием*, есть также чистый интеллект в действии, идентичный абсолютной интуиции»¹⁶⁵.

В этом контексте совершенно очевидно, что РО продолжает традиции реализма как в самом широком смысле этого термина, обозначающего направление мысли, которое основано на презумпции наделения того или иного феномена онтологическим статусом независимой от человеческого сознания сферы бытия, так и в узком смысле — в рамках одного из направлений средневековой схоластической мысли.

Ф. Блонд утверждает, что теология может быть «реалистической» в полном смысле слова только тогда, когда она порывает с логикой секуляризма и перестаёт быть ноуменальной и принимает онтологию мира (*rease*) в феноменальной перспективе, так как онтологический приоритет мира (*rease*) перед насилем имеет феноменологический характер¹⁶⁶. Феноменологический, потому что Священное Писание, по мысли Ф. Блонда, открывает нам феноменальное присутствие Бога в мире (Рим. 1:20, Ин. 1:18). В «радикально-ортодоксальной» перспективе цель «реалистической» теологии — рациональными способами постичь духовное измерение реальности; материя и дух связаны неразрывно, поскольку «мир (*world*) описывает только Бога и, как следствие, мир есть опосредованное тело Бога, которое показывает и открывает Бога и в нём Христа»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Milbank J. Pickstock C. Truth in Aquinas. London-New York: Routledge, 2001. P. 51*

¹⁶⁶ *Blond Ph. Introduction: Theology before philosophy. P. 10.*

¹⁶⁷ *Blond Ph. Theology and Perception // "Modern Theology", vol. 14, no. 4, octobre 1998. P. 530.*

Ф. Блонд полагает, что если Бог открывается в мире и мир открывает Бога, то реальность такова, какова она есть и какой нам представляется обнаружение «полноты тринитарной гармонии, которая является в феноменологическом присутствии, присутствии, которое может быть воспринято, даже если его нельзя увидеть»¹⁶⁸.

Основываясь на концепции М. Мерло-Понти, Ф. Блонд утверждает, что человек не может воспринимать реальность, если у него нет веры в ощущения и интуиции, раскрывающие нам реальность, источник которой превосходит свои собственные горизонты и в то же время может быть воспринят внутри этих горизонтов. Чтобы описать феноменальное присутствие Бога в мире и не скатиться в онтический абсолютизм, не заменить секулярный позитивизм позитивизмом теологическим, теология, по его мнению, должна предложить специфически теологическое понимание феномена, посредством чего будут реабилитированы и эмпиризм, и феноменология. Как полагает Ф. Блонд, М. Мерло-Понти при помощи феноменологии удалось показать, что видимое может быть помыслено только в связке с незримым — вторым уровнем (*second order*) видимости. Ф. Блонд пишет: «невидимое есть явление и идеал, поскольку оно поддерживает все видимые вещи. По отношению к тому, что незримо, «ощущение является в буквальном смысле слова формой общности (*communion*)»¹⁶⁹. Таким образом, идеальное может быть воспринято в каче-

¹⁶⁸ *Idid*. P. 533.

¹⁶⁹ *Idid*. P. 529. Здесь Ф. Блонд цитирует М. Мерло-Понти – см. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945. P. 246.

стве «трансцендентной формы»¹⁷⁰, которая оформляет и объединяет всё остальное конечное бытие и постигается через конечное бытие с помощью чувственного опосредования.

Согласно Ф. Блонду, только христианство в состоянии понять это отношение между зримым и незримым, идеальным и реальным, не отменяя ни то, ни другое, потому что христианский дискурс описывает «тварный мир не как ничто, в котором действуют самодостаточные вещи, но как истинное свидетельство и выражение божественной любви, которая дала в дар реальному идеальное, чтобы мы его таковым вернули обратно»¹⁷¹.

Ф. Блонд полагает, что только таким образом понятое восприятие высшей феноменальной реальности освобождает онтологию от секулярного дуализма «номенального мира, находящегося за явлениями». И только в том случае, по его мнению, теология может быть реалистической, если она обращается к чувствам и чувственному опосредованию высшей реальности, феноменально присутствующей в этом мире через воплощение Христа.

Резюмируя тезис о реализме РО, можно привести слова Дж. Милбанка, следующим образом сформулировавшего свою эпистемологическую концепцию в предисловии к книге «Мир стал странным»: «Не существует “реального мира”, данного нам в наличии и самого по себе независи-

¹⁷⁰ Здесь могут быть прослежены прямые коннотации с «теологической эстетикой» Х. У. фон Бальтазара, берущей за основу *восприятие истины откровения как образа* (см. пар. 2 гл. 1 настоящей книги).

¹⁷¹ *Blond Ph. Perception: From modern painting to the vision in Christ // Radical Orthodoxy: A New Theology. London: Routledge, 1999. P. 221.*

мого, мира, по отношению к которому мы должны были бы применять свои христианские убеждения. Напротив, наши убеждения уже сами по себе есть конечное и базовое представление о том, что есть мир»¹⁷².

Некоторые оппоненты Дж. Милбанка критикуют его проект и, в частности, его гносеологию следующим образом. Так, например, известный английский теолог, профессор Кембриджского Университета Николас Лэш¹⁷³ говорит, что радикальные ортодоксы занимаются очень опасным делом, отвергая все остальные модусы истины, кроме теологического. Фредерик Бауэршмидт¹⁷⁴ (сторонник движения РО), напротив, упрекает Милбанка в том, что гегемония теологии у него перерастает в своеобразную философскую спекуляцию. У. Хэнки¹⁷⁵ приветствует гносеологический монизм (non-dualism) Милбанка, но возражает, утверждая, что поглощение верой разума не означает обратного — поглощения разума верой.

В целом же критику гносеологии Милбанка можно свести к следующему. Милбанк исходит из необходимости преодолеть «засилье» секуляризма и восстановить перво-степенную роль теологии. Важной вехой в осуществлении поставленной цели (одной из основных, если не основной цели всего проекта) является положение о превосходстве

¹⁷² *Milbank J.* The word made strange: theology, language, culture. P.55.

¹⁷³ *Lash N.* Where does holy teaching leave philosophy? Questions on Milbank's Aquinas // «Modern Theology», 15.4, 1999. PP. 433-445.

¹⁷⁴ *Bauerschmidt F. C.* The Word Made Speculative? John Milbank's christiological poetics // «Modern Theology», 15, 1999. PP. 417-432.

¹⁷⁵ *Hankey W.* Theoria versus poesis: neoplatonism and trinitarian difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion, and John Zizioulas // *Modern Theology*, 15.4, 1999. PP. 387-415.

теологии над философией, которое подтверждается и эпистемологической концепцией Дж. Милбанка. Эта задача определяет все его дальнейшие построения, в частности, в области гносеологии он отвергает дуализм веры и разума. Придавая свойство трансцендентного обычному человеческому познанию, Милбанк вынужден ограничиваться общими «теоретическими» постулатами на уровне заявлений, не объясняя реальные процессы функционирования человеческого познания.

Рассмотрев эпистемологию РО, мы увидели, что разработки радикальных ортодоксов во многом отталкиваются от критики секуляризованных моделей построения теории познания. Радикальная теологизация теории познания строится через обращение к патристическим и схоластическим моделям «сотрапничества» веры и разума. Ценность философского анализа как такового ставится РО под большое сомнение, а сам он практически отвергается, о чём красноречиво свидетельствуют следующие слова Дж. Милбанка. Критикуя современного французского феноменолога Жана-Люка Мариона, он пишет: «Феноменологическое понятие объективного, изолированного явления низвергает мышление о трансцендентном у Мариона в область того, что сегодня принято называть “высшей точкой”... предельной стадией мышления о мире как серии “данностей”, которые необходимо познать, а отнюдь не “даров”, которые нужно получить и снова отдать. Таким образом, становится невозможным как раз то, что он ищет, — “видимое явление невидимого”... Поэтому современность с необходимостью продолжает оставаться метафизической... когда пространство является бесконечным потоком *différance*. В то же время для того, чтобы

обратить “данность” в “дар”, чтобы получить любовь, необходимо принять опосредование явлений и откровения через суждение и желание “вдохновлённого человека” [имеющего божественное внушение, озарение, вдохновение — Д. Ш.]... Когда это сделано, для того, чтобы принять дар как любовь, необходимо произвести опорожнение философии — то есть оставить её пустой наукой формальных рассуждений и бесполезных апорий... Но философия как духовная дисциплина, ориентированная на абстрактную рефлексию о “контексте” нашего восхождения, может быть заключена и преобразована в свою христианскую версию при помощи теологии. В этом смысле теология всё ещё может искать прибежища в *theoria* и *logos*, но, поскольку последний конституирует метафизику, разговоры о её преодолении в данном случае были бы просто абсурдными. Однако философия в качестве автономной области, имеющей предметом нечто независимое от своего тварного статуса, *есть* метафизика, или онтология во вполне техническом смысле слова... Если теология хочет снова мыслить о божественной любви и о творении как её проявлении, то она должна полностью отказаться от философии, которая есть метафизика, не оставив ей никакого поля для работы (кроме вымышленных миров, логических выводов и изолированных апорий)...»¹⁷⁶.

¹⁷⁶ *Milbank J.* The word made strange: theology, language, culture. PP. 49-50. (или то же эссе - *Milbank J.* Only theology overcomes metaphysics // «New Blackfriars», 76:895, 1995).

§ 4. Концепция трансцендентного знака

Большая часть английской философии XX века, которую, как правило, называют аналитической школой, практически целиком состоит из так называемого лингвистического анализа. Подобный подход характеризует особое отношение к философии и своеобразное понимание её сущности. По утверждению «аналитиков», все философские проблемы по существу есть языковые проблемы. Это означает, что философия должна заниматься прояснением языка и значений слов, всегда находящихся в определённом контексте и от него зависящих. Людвиг Витгенштейн, оказавший решающее влияние на английскую аналитическую традицию, писал в «Логико-философском трактате», что вся философия есть «критика языка», или «логическое прояснение мыслей».

Таким образом, мы видим, что особое отношение РО к языку, который занимает одно из первых мест в их исследованиях, возникло во многом благодаря тому, что в той философской среде, в которой выросли «радикальные ортодоксы», философия — это преимущественно философия языка. Такая же ситуация сложилась и в английском богословии, где языковая проблематика является доминирующей. С другой стороны, языковой анализ во многом обусловлен интересом, проявляемым РО в отношении различных авторов структуралистского, постструктуралистского и постмодернистского направлений.

Тем не менее, не теряя интереса к языку, и, более того, сохраняя его в качестве центральной темы своих исследований, РО выходит за рамки аналитической тради-

ции, не находя в ней достаточных оснований для возрождения глобального теологического дискурса. Обращение к континентальной мысли кажется им более плодотворным. В анализе языка, как и в других областях их теологической концепции, авторы РО предпринимают возвращение к средним векам и патристическому наследию.

Если концептуальные основы движения (а именно его онтологию и гносеологию) разрабатывает Дж. Милбанк, то к теологическому анализу языка помимо него обращается ряд других авторов РО. Среди них мы в первую очередь остановимся на К. Пиксток и Г. Ворде. Впрочем, Дж. Милбанк также уделяет языку достаточное внимание¹⁷⁷, но в данном случае он выступает как идеолог, основные положения которого находят развитие в трудах его соратников.

В книге «После письма. О литургическом освоении философии»¹⁷⁸ К. Пиксток обращается к языку. Книга посвящена разбору и опровержению философии постмодернизма, в первую очередь в лице Жака Деррида. Язык здесь является тем основанием, на котором эта критика строится. Во-первых, потому, что важнейшим положением постмодернизма, звучащим на разные голоса, по мнению К. Пиксток, стало утверждение о том, что «всё есть язык». Во-вторых, по её же мнению, потому, что в постмодернистских подходах к языку с лёгкостью обнаруживаются

¹⁷⁷ См., напр.: *Milbank J. Pleonasm, speech and writing и The linguistic turn as a theological turn // Milbank J. The word made strange: theology, language, culture. Oxford: Blackwell, 1997.*

¹⁷⁸ *Pickstock C. After Writing. On the liturgical consummation of philosophy.*

противоречия, что открывает широкие возможности для критики всего направления в целом.

Известно, что для Ж. Деррида первоначальным и сущностным в отношении языка является *письмо*¹⁷⁹; именно письмо указывает на *временной* характер языка, его неопределимость и доминирование над человеком. Напротив, М. Фуко и де Серто настаивают на том, что начиная с XI века знание, приобретая *пространственный* характер, становится *матезисом*. Отталкиваясь от утверждения Деррида, К. Пиксток ставит своей целью опровергнуть тезис о «засилии фоноцентризма» в метафизической философии и показать, что на самом деле субъект метафизики более был связан с письмом, нежели с фонетической речью. Далее ход её рассуждений приводит также к необходимости отказаться и от утверждения о доминировании *матезиса* в философском и общекультурном дискурсе нескольких последних веков.

Общей чертой авторов РО, как отмечалось в предыдущих параграфах, является убеждённость в неверном толковании современными философами учения Платона. Пиксток следует этому же убеждению и, начиная с трактовки Платона у Деррида¹⁸⁰, критикует позицию последнего по следующим пунктам.

1. Платоновская теория письма порождает метафизическую, логоцентрическую философию — это положение Деррида неверно.
2. Напротив, по мнению К. Пиксток, Платон делает акцент на устной речи, связывая её с вре-

¹⁷⁹ франц. - l'écriture, англ. - writing.

¹⁸⁰ *Derrida J. La Pharmacie de Platon. La double séance. La Dissémination.* Paris: Edition du Seuil, 1993. P. 37.

менностью, открытостью и физической телесностью.

3. Платон полагает, что устная речь также связана с таким явлением, как доксология языка¹⁸¹.
4. Последнее означает также отсылку к трансцендентному в пределе всякого говорения, что позволяет сохранить баланс временности и пространственности в языковой деятельности и не подвергнуть её дегенеративному процессу.

Кроме того, К. Пиксток опровергает положение о том, что *матезис*, или процесс *опространствования* знания, начался с Платона. В противовес этому утверждению она показывает, каким образом этот процесс, начавшись у софистов, дошёл до Нового времени. Эта новая, или современная, софистика означает не простое уничтожение времени пространством, как полагает М. Фуко, но, по мнению К. Пиксток, выражает скорее факт подмены вечности опространствованием языка и знания. Всё это, по убеждению Пиксток, началось в эпоху барокко. Она называет этот процесс своего рода антиритуалом, не имеющим иных оснований, кроме государственной поддержки, и показывает через анализ барочной политики, науки и театра, каким образом круговорот вещей — субъектов и объектов — в бессмертном пространстве оказался начисто лишённым жизни и содержания. Далее в рассуждениях автора про-

¹⁸¹ doxology - доксология, doxological – доксологический. Греческое слово, которое обозначает «славословие», «гимн, восхваляющий божество». В чинопоследовании католической мессы присутствуют две доксологии (славословия) – малая и великая. У Пиксток этот термин означает связь между славословием Бога и общезыковой природой.

исходит очень неожиданный и интересный переход. Показывая, в том числе и на грамматических примерах, каким образом язык становится всё более и более опространствованным, она приходит к выводу, что к XIX-XX векам язык становится противопоставленным литургии и теряет способность означать, то есть становится незначащим. Этой деградации сопутствует немаловажный, с точки зрения К. Пиксток, факт. Опространствование языка приводит к отделению жизни от смерти и попытке поддержать и превознести жизнь в ущерб смерти, что, в свою очередь, порождает поклонение смерти. Здесь описывается, каким образом этот метафизический ход пропитывает всю постмодернистскую мысль и каким образом имманентная дуальность жизни и смерти господствует над теорией знака Ж. Деррида в его книге «Голос и феномен». Таким образом, К. Пиксток констатирует, что вплоть до нашего времени происходит движение в сторону «торжества смерти».

К. Пиксток также показывает, каким образом доминирование пространства, письма, пустой субъективности и некрофилии в период Нового времени было предобусловлено изменениями в теологии, церковной и социальной практиках, в частности в практике литургии и евхаристии уже в позднее Средневековье. Основное внимание здесь уделяется Дунсу Скоту, разделившему теологию и философию. В частности, автор анализирует функционирование *литургического языка* (liturgical language) в период Высокого Средневековья, когда христианство расширяло и совершенствовало платоновский *доксологический* подход к языку. Для этой цели проводится детальный разбор Римского обряда.

Выводятся следующие дихотомии:

1. язык, соотнесённый с письмом, против языка, соотнесённого с говорением;
2. приоритет пространства над временем против хронотопа, разрешающего оппозицию пространства и времени;
3. реальность в качестве данности против реальности в качестве дара;
4. пустой субъект против литургического субъекта;
5. смерть против жизни.

Перечисленные дихотомии разрешаются следующим образом. В тексте показано, как, несмотря на то, что литургия — преимущественно устный феномен, средневековый римский обряд достигает баланса между устным и письменным, временем и пространством через восприятие реальности в качестве дара, а не данности. Равным образом и субъект литургии, несмотря на то, что он выстраивается по схеме различия и «восполнения», всё же остаётся целостным и внутренне связным. Говоря о кардинальной ошибочности дерридеанской теории знака, К. Пиксток даёт собственный анализ знака, который она проводит через понятие евхаристии. На основании всего вышесказанного К. Пиксток делает вывод о том, что только евхаристия является основанием для совпадения знака и тела, смерти и жизни, делает возможным значение как таковое, а сам язык значащим.

Таким образом, К. Пиксток производит радикальную теологизацию языкового анализа. Рассмотрим её рассуждения подробнее.

Пиксток начинает свою аргументацию с диалога «Федр» и книги Жака Деррида «Платонова аптека», в которой последний разбирает платоновское видение софи-

стики. Почему софистика становится здесь главной темой для обсуждения? Критикуя метафизическую традицию, Ж. Деррида начинает её с Платона и неразрывно доводит до самого Нового времени. Его основной «противник» – лого- и фоноцентризм, по его убеждению, ведёт своё начало непосредственно от Платона. Диалог «Федр», точнее его вторая половина, здесь наиболее показателен в силу своей тематики – рассуждение о приёмах красноречия в устной речи и на письме.

Общая канва диалога «Федр» такова. Диалог начинается с прогулки Сократа за пределами городской стены и завершается молитвой Сократа, обращённой к Пану, в которой он испрашивает для себя внутренней красоты и согласованности внешнего и внутреннего. Письменная речь сравнивается здесь с внешним проявлением человека и является внешним выражением его внутренней, то есть, в интерпретации К. Писток, устной речи. Таким образом, уже здесь обращается внимание на то, что письму отводится роль внешнего проявления внутренней деятельности. К. Пиксток утверждает, что, выступая против Платона и основывая свои построения на критике платоновской критики софистов, Ж. Деррида парадоксальным образом сам оказывается «софистом» в платоновском смысле слова.

Предметом обсуждения становятся ложные методы и приёмы красноречия, которые, по мнению Сократа, только правдоподобны, но не заботятся о прояснении истины, ибо не имеют другой цели, кроме убеждения публики. Если бы софисты хорошо разбирались в устройстве человеческой души, то они смогли бы сопоставить тот или иной вид речи подобающей части души и донести до слушателя содержание истины, а не поверхностное и ложное описа-

ние. Кроме того, в конце диалога Сократ выступает против письменного фиксирования мысли и противопоставляет его устной речи, которая является живой, ибо произносится живым человеком, который может в случае необходимости последовать логике развития мысли, находясь, например, под воздействием вдохновения, и, таким образом, устная речь сама себя направляет, чем выгодно отличается от речи письменной, которая, по мнению Сократа, может лишь служить для напоминания — в качестве помощника дряхлеющей памяти.

Деррида утверждает, что критика письма в «Федре» скрытым образом угнетает временность, восполнительность и различие в пользу наличия. Однако на деле, по мнению К. Пиксток, оказывается, что как раз софисты через «инструментализацию» языка угнетали истинное различие в пользу манипулирования сознанием и денежной выгоды, тогда как Сократ проводил в жизнь практику настоящего, диалектического различения. Сократ подразумевает в своей речи, что постоянное и поверхностное софистическое разделение, классификация, игра с посылками, смешение аргументов и прочее в конечном счёте приводят к такому насыщению различием, когда уже безразлично всякое истинное различие и когда появляется тонкое пародийное сходство между софистикой и истинной диалектикой. Софистическое видение объекта (диалога, спора) К. Пиксток называет «капиталистическим» (*capital*), то есть накопительным, стремящимся извлечь выгоду, получить интерес. Это «инструментальное» видение, по мнению Сократа, только пародирует истинно философское обладание, когда философ, подобно поэту, владеющему видением событий прошлого, или влюблённому, обладающему

видением истинной красоты, отражением которой становится возлюбленный, направляет свой взгляд на предмет своего сознания.

Деррида утверждает, что на примере этого диалога хорошо видно, что софисты подчёркивают связующую, посредническую роль языка, осуществляющуюся через письмо и риторику, тогда как Сократ акцентирует внимание на внеязыковой истине. Таким образом, главная особенность дерридеанского подхода заключается в отношении к языку как к сообществу знаков¹⁸². Именно этим, для Деррида, объясняется враждебность Платона к поэзии, риторике и письменному языку как таковому. К. Пиксток же обращает внимание на то, что в диалоге присутствуют совершенно противоположные, хотя и скрытые намёки, судя по которым, Сократ вовсе не столь враждебно настроен в отношении знака. Эти намёки К. Пиксток называет *доксологическими*, ибо Сократ здесь нападает на софистов по причине непонимания ими именно доксологической сущности языка. Основным принцип платоновского учения о языке заключается, по её мнению, как раз в противостоянии доксологии и не-доксологии, а не в противопоставлении языка как инструментария внеязыковому философскому логосу, как считает Деррида. Как Пиксток доказывает это? Попытаемся воспроизвести ход её рассуждений.

В «Государстве» Платон осуждает поэзию и изгоняет поэтов, в первую очередь Гомера и аттических трагиков — Эсхила, Софокла, Еврипида, из жизни идеального государства. В «Федре» поэты и подражатели вообще

¹⁸² Иначе Деррида называет знак следом. След остаётся после нанесения штриха, насечки, нарезки и проч., поэтому совокупность следов составляет письмо, то есть внешний вид культуры.

(люди искусства) занимают лишь третье с конца место в иерархии душ, ниже них идут только софисты и тираны.¹⁸³ В отличие от таких почитателей искусства, как Хайдеггер и Гадамер, считающих, что в искусстве открывается истина, Платон, по мнению К. Пиксток, полагает, что чем лучше художественное произведение, тем дальше оно от истины, так как искусство является имитацией вещей, которые, в свою очередь, суть имитации идей, то есть подражание подражанию. Всё это идёт во вред нравственному воспитанию, необходимому для граждан идеального государства и не даёт должного этического примера. Кроме того, в платоновском осуждении поэзии есть и ещё один существенный момент — это утверждение о том, что в современном Платону обществе Гомер и поэтическое сообщество уже не имеют сильного влияния на этику, потому что доминировать и определять этику начали агонистические нормы софистики. Х.-Г. Гадамер пишет в эссе «Платон и поэты»¹⁸⁴, что для Сократа уже было очевидно, что софисты настолько увлеклись методами достижения внешнего правдоподобия, что их этические принципы сами уже не были правдоподобными и обоснованными, поэтому не существовало ни одного принципа, который не был бы противоречив сам в себе и не мог бы с лёгкостью быть переделан в противоположный. Для Гадамера «современное

¹⁸³ Иерархия душ в убывающем порядке в диалоге «Федр»: философ, законопослушный царь, государственный деятель, гимнаст, врач, прорицатель, поэт, или подражатель, софист, или демагог, тиран (248de).

¹⁸⁴ *Gadamer H.-G. Plato and Poets // Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutic Studies on Plato.*/tr. P.Christopher Smith. New Heaven: Yale University Press, 1980.

Платону учение о морали было основано на поэтическом наследии предыдущих времён, и когда оно столкнулось с реальной, живой моралью, то оказалось совершенно беззащитным перед лицом тех извращённых форм, которые приобрела мораль после вмешательства софистов»¹⁸⁵. Это только подтверждает тот факт, что поэзия не научает истине и не способствует благочестию, по словам Платона.

Классический вывод относительно платоновского понимания искусства обычно звучит примерно следующим образом: «Таков приговор Платона искусству. Последовательно и непреклонно он по-своему подчиняет искусство задаче воспитания совершенных граждан в совершенном государстве. Во имя этой высшей цели он неумолимо подавляет в себе впечатлительность большого художника, каким был он сам. Спустя много веков по тому же пути вслед за ним пойдут Руссо и Лев Толстой. Изобразительное и лирическое искусство они подвергнут цензуре моралистической критики с точки зрения высших, как они уповали, идеалов человечности. Для них Платон, на которого они в этой связи и в этом вопросе неоднократно ссылались, оказался родоначальником воспринятой ими традиции»¹⁸⁶.

К. Пиксток находит совершенно иное объяснение той критике, которой Платон подвергает подражательную поэзию. По её мнению, существует некий иной вид поэзии, который не подпадает под описанный, и таким видом является *литургическая поэзия (liturgical poetry)*, а именно гимны богам и славословия, их восхваляющие:

¹⁸⁵ Idid. P.61.

¹⁸⁶ Асмус В. Ф. Комментарий к «Государству» Платона // Платон Собрание сочинений в четырёх томах. М.: Мысль, 1994. С.560.

«... не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям».¹⁸⁷ Это можно назвать только намёком, но, по мнению Пиксток, общая направленность X книги «Государства» намекает на возможность такого истолкования вполне настойчиво. Изгоняется только подражательная поэзия, и, несмотря на то, что подобного рода поэзия тоже отчасти попадает в разряд подражательной (описания богов, героев и проч.), её главной характерной чертой остаётся тот факт, что она является доксологической, не вызывает раздвоения личности. «В акте доксологического прославления божества тот, кто воздаёт хвалу, объект, которому она воздаётся, и все те, кто участвует в восхвалении, собраны вокруг высшего и неироничного (non-ironic) центра, ибо истинная молитва должна происходить на таком уровне, на котором ничто не может быть сокрыто или утаено»¹⁸⁸. Это означает, что литургия есть не репрезентация, а соучастие (participation). Точно таким же образом и подражание небесному благу, по платоновскому учению, должно вызывать благо земное, которое является уже не подражательным, а вполне реальным и истинным. Также и диалектика у Сократа предстаёт не в качестве метода, которым философ может периодически пользоваться, но в качестве способа бытия, непосредственно связанного с этикой и политикой, и т. д.

Приведём два вывода, которые делает К. Пиксток из сказанного.

¹⁸⁷ Платон. Государство. 607а.

¹⁸⁸ Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P.39.

1. Доксология приобретает вполне явное *этическое* измерение. Человек, воздающий хвалу Господу, сосредотачивается в себе самом и в какой-то момент полностью отдаётся своему объекту, что является не только этическим, но и онтологическим изменением его конституции.
2. Осуждение миметической (подражательной) стороны поэзии подразумевает, что литургия (пока что в греческом смысле общественного (бого-)служения) является высшей языковой формой, наивысшим языковым выражением.

Последнее означает, что до преодоления софистического видения поэзии и языка вообще обращение к литургическому языку, литургической этике и осознание доксологических основ языка принципиально невозможно. Всё это, по мнению К. Пиксток, указывает на то, что платоновские диалоги занимают некое промежуточное положение между двумя противостоящими позициями и пытаются выступить в качестве корректирующих, исправляющих мнение софистов факторов и наставляющих их на истинный путь обращения к благу. «Диалоги указывают на тот факт, что теология была “рассеяна” в античном раздробленном обществе, и совершают терапевтическую попытку направить это общество на путь доксологической жизни, чему способствует также их понятная диалогическая форма»¹⁸⁹.

К. Пиксток полагает, что Деррида находится в рамках той же самой софистики, которую критикует Сократ,

¹⁸⁹ Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P. 43.

и критика Сократа может быть с лёгкостью перенесена на самого Деррида. Сам Деррида, по её мнению, является очередным метафизиком, которых он столь рьяно критикует. Он метафизик хотя бы в том смысле, что считает знание письмом и провозглашает отсутствие высшим критерием знания, утверждая, что истинное присутствие никогда не достижимо. Поэтому Пиксток кажется очевидным, что утверждение Деррида о том, что «метафизическая» традиция неразрывно простирается от Платона до Декарта, в корне ложно. Вполне очевидным ей представляется и тот факт, что Деррида находится как раз в той традиции, которая ведёт своё начало не от диалектики Платона, а от софистики.

Характеризуя постмодернистскую философию в целом, Пиксток выявляет три её ключевые позиции. Кроме *письма*, пришедшего на место истинной доксологии, это *опространствование* (spatialization) знания, приводящего в конечном итоге к замене времени пространством, и *некрофилия* — состояние мысли, приводящее к парадоксальному исчезновению смерти в контексте постмодернистского сознания.

Опространствование как ключевая черта современного знания (Фуко) имеет истоками таких провозвестников Нового времени, как Питер Рамус и Рене Декарт. К последней она и обращается, чтобы, с одной стороны, прояснить истоки этого процесса, а с другой — доказать и показать, каким образом модернизм был прямым и непосредственным предшественником постмодернизма и его истоком. Питер Рамус интересуется К. Пиксток своей диалектикой, которую он, будучи логиком, пытался сделать главным методологическим принципом логики. Декарт, безусловно,

открыл в лице модернизма гораздо большие перспективы современному постмодернизму. К. Пиксток полагает, что на учение самого Картезия и его последователей уже имело огромное влияние наличие печатного станка с его мгновенным и бесконечным дублированием, а также упадок традиционной религиозности. В результате пространство становится заменой вечности или, вернее, псевдовечностью, становится неподверженным действию времени и вполне понятным и близким человеческому восприятию конечным заменителем бесконечного. На примере многих вещей (наука, политика, поэзия барокко и т. п.) можно заметить, что временность и человеческая субъективность просто перестают существовать и определять дискурс, сникая перед новыми постулатами восприятия без посредников, «объективностью», «данностью» и «фактами». И весь этот процесс, по мнению Пиксток, происходил и происходит не без генетической связи с софистикой и может быть назван софистическим, ибо он не перестаёт иметь отношения и к структурам языка, исконный, первоначальный (литургический) смысл которых теряется. При этом нельзя не учесть и ещё одну существенную и характерную черту этого процесса — всё связанное с ним или, иначе говоря, всё то, что поддаётся опространствованию, неожиданно приобретает чрезвычайную лёгкость. Эта лёгкость называется лёгкостью реального, что, по мнению человека, её вкусившего, становится подтверждением истинности создаваемой реальности и того, что она имеет непосредственное отношение ко всему миру. Это К. Пиксток называет «пространственной иллюзией». Однако не столько технический прогресс, где книгопечатание — только частный пример, послужил толчком для подобного рода мировоззренческого

изменения. Техника, скорее, только подхлестнула это изменение, тогда как исконной причиной было отрицание (появившееся уже в Средние века) истинной трансценденции — единственного источника реальности, который при этом не поддается никакому обладанию, управлению и исключает любое господство над собой, то есть остаётся непонятым, что, конечно же, смущает и побуждает к поиску альтернативы. Таковая и была найдена, и отмена вечного привела к абсолютизации пространственного, полагает К. Пиксток.

В частности, К. Пиксток пытается подтвердить свой тезис на примере функционирования языка в поэзии и литературе XIX-XX веков. По её утверждению, опространствование и текстуализация (*spatialization and textualization*) непосредственным образом начинают доминировать в языке и в конечном счёте захватывают его до такой степени, что этот процесс становится неуловимым и его невозможно вычлениить и увидеть со стороны. Результатом становится столь полное подчинение языка нормам опространствования, что сам этот процесс начинает руководить нашим творчеством, а его сила — захватывать наше сознание, о чём мы и не подозреваем. Чтобы показать этот процесс в наглядности, К. Пиксток, во-первых, обращается к рассмотрению характера функционирования существительных в языковой практике, и, во-вторых, к нарастающей в синтаксисе тенденции заменять сложноподчинённые и сложносочинённые предложения бессоюзными.

Поэтика Нового времени из всех частей речи отдаёт предпочтение существительному, полагает К. Пиксток. Так, новелла XIX века, поощряемая развитием исторической науки и модой на историю, а также быстрым разви-

тием фотографии, литографии, дагерротипии, стремилась зафиксировать реальность, выхваченную из времени как бы молниеносной вспышкой фотоаппарата, остановить время и расширить пространство, бесконечно его умножая. Детализирование и подробнейшее описание приводят к бесконечному перечислению объектов, следующих один за другим, часто не связанных между собой. Стремление к подобному перечислению говорит о стремлении пустого субъекта к самозащите, схватыванию себя в объекте, и, более того, об утрате какого бы то ни было означаемого вообще. Детализирование и повторение является такой репрезентацией, которая забывает и уничтожает воспроизведённый объект, как только начинает воспроизводить следующий.

Параллельная тенденция к возвеличиванию роли объекта, попытка сделать объектность решающим принципом искусства была предпринята и такими направлениями в искусстве, как имажизм, кубизм и футуризм. С одной стороны, по мнению К. Пиксток, это был призыв к точности в искусстве, к конкретной и буквальной передаче предмета (имажизм). С другой стороны, это был призыв усилить восприятие предмета во временной ретроспективе, чтобы устранить фетишизацию настоящего (футуризм). Так, идеолог футуризма Маринетти настаивал на устранении прилагательного, которое, по его мнению, затемняет непосредственное восприятие существительного. Чрезмерная пышность речи, по его мнению, вызванная перенасыщенностью прилагательными, стесняет свободу выражения, то есть препятствует свободному чередованию существительных, выражающих непосредственно объекты, и сковывает пространственную экспансию.

К. Пиксток называет этот процесс процессом «номинализации», от слова *nomer* — имя существительное. Так, например, он состоит и в стремлении к образованию большого количества отглагольных существительных, что хорошо прослеживается в современных европейских языках (в первую очередь, конечно же, в английском). Кроме литературы, процесс номинализации неизбежно захватывает, по её мнению, и обыденные языковые нормы, такие как области гражданского, социального, экономического и прочего словоупотребления. Примерами номинализации могут служить такие формальные характеристики речи массмедиа, политиков, чиновников, как отклонение от предмета (*derailment*), голословность (*allegation*), напыщенность (*inflation*), реакцентуация (*recession*) и др. Всё это становится уходом от ответственности путём бесконечного переноса информативного содержания от А к В, от В к С и т. д. Номинализация заглушает *грамматический голос*. Это происходит таким образом, что участники речи уже не являются ни активными, ни пассивными участниками, оставляя объективную *данность* там, где она должна находиться. Так, например, когда современный политик говорит об «инфляции», «приватизации», «падении уровня производства», налицо отсутствие личного (и пусть даже неявного) участия в структурах собственной речи, что позволяет ему не нести ответственности за то, о чём он говорит. Более того, подобное отношение к языку вызывает своего рода ремифологизацию реальности, когда объект полагается в своей собственной данности и самодостаточности и, соответственно, считается не поддающимся воздействию, что, в свою очередь, вызывает неосознанно акритичное отношение к этому объекту, а

также к предмету политического высказывания. Объект уходит из взаимодействия с человеком и становится недостижим также благодаря тому, что глагол становится существительным, временное измерение объектности аннигилируется, что делает его бессмертным и неразрушимым. Опространственная реальность начинает функционировать по законам, не зависящим от человека, например по законам рынка. Человек выполняет различного рода действия, но действия автоматического свойства — заказ, измерение, перевозка, складирование и прочее, что, однако, признаётся истинной активностью. Таким образом, анализ «номинализации» языка приводит Пиксток к двум выводам: скрытый отказ современного человека от ответственности и специфический статус ремифологизированного объекта.

Наряду с «номинализацией», по мнению Пиксток, новейшая история предлагает одновременное изменение синтаксической структуры европейских языков, которое в лингвистике принято называть асиндетоном. Асиндетон — явление, связанное с отсутствием сложносочинительных и сложноподчинительных союзов в предложении. Это явление вполне закономерно появилось в современном языке, стремящемся к научной ясности и передаче «просто» предмета без лишних языковых украшательств. Подобно стенографичности, к которой приводит номинализация, асиндетон даёт нам ряд не связанных объектов, как бы естественное перечисление предметов наличного и объективного. Предложения следуют одно за другим бессвязно, они перестают взаимодействовать между собой, что приводит к потере внутренней языковой субординированности, утрате иерархической структурированности.

Основной чертой этой тенденции является кажущееся стирание границы между мышлением и реальностью. Вслед за декартовой философией субъект отрицает различие себя и предмета; это К. Пиксток называет *unmediated structure of language*, отрицанием медиативной (опосредующей) роли языка. Субъект знает объект без посредников, поэтому язык инструментализируется и становится только информационным передатчиком. Однако отрицание этого различия современным сознанием есть отрицание только кажущееся. В действительности, утверждает К. Пиксток, «отсутствие союзов в асиндетоническом синтаксисе влечёт за собой разрыв связности и субординативности в последовательности предложений и провоцирует серию рядоположенностей наподобие списка или каталога. Таким образом, рассказанные события или объекты, описанные в асиндетонической прозе, представляются как близкие, налично данные, достижимые, но при этом с неизбежностью абсолютно *другие* по отношению к тексту-перечислению»¹⁹⁰. Под маской объективности постмодернизм прячет декартовскую эпистемологию, которая определяет реальность через субъекта, через доминирующую роль субъекта. При этом на самом деле объект становится независимым, абсолютно иным, его можно только перечислить, но не понять, его сущность ускользает. Акт понимания заменяется актом чистой репрезентации, ибо объективность статична и замкнута в самой себе. Противоречие в асиндетоническом синтаксисе можно описать также следующим образом. С одной стороны, перечень объектов кажется сознанию мо-

¹⁹⁰ *Pickstock C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P.96.

гущественным упорядочиванием реальности. Но, с другой стороны, это упорядочивание постоянно «соскальзывает» в хаос, потому что *это* «упорядоченное» есть бессвязность перечисляемого. Упорядочивание через перечисление перестаёт иметь отношение к реальному. Кроме того, внутренняя и, по видимости, мощнейшая сила производимого упорядочивания парадоксальным образом оказывается насилием линейности, случайной последовательности и бессвязности.

Таким образом, на примере языковых изменений, Пиксток пытается продемонстрировать, что утверждение главенства субъекта над реальностью привело к устранению опосредующей роли языка в отношениях субъекта с реальностью и к выводу реальности за рамки языка, что, в свою очередь, привело к её самозамыканию и невозможности для субъекта проникнуть в реальность как таковую, а также к неосознанному ощущению постоянной нехватки связности и порядка. Последнее заставило субъекта почувствовать давление со стороны опространствованной и текстуализированной реальности, происходящее от мнимой организованности номинализированного и асиндетонического языка.

Таким образом, в результате опространствования языка и реальности открывается обратная перспектива — перспектива попадания субъекта в абсолютное подчинение власти реальности, превратившейся в самодостаточную, пространственную доминанту. Пространственная бесконечность как защита против страха конечного, т. е. смерти, лишила субъект активности, но при этом дала ему ложную уверенность в его полной свободе. С тех пор, как феномен опространствования стал организующим прин-

ципом языка, он прочно вошёл также и в грамматическую структуру западноевропейской речи, ставшей по преимуществу речью письменной. Пассивность субъекта, потерявшего активность, проявляется даже в грамматических структурах языка, и он, таким образом, оказывается вписан сначала в специфическую грамматику модернизма, а затем и постмодернизма.

Таким образом, К. Пиксток полагает, что в результате произошедших в Новое время изменений человек становится подчинённым неумолимой силе объективности. Осознание объективности в качестве единственной данности вызывает страх смерти (некрофобию) как понимание неизбежной пространственной конечности объективно данного, и это, в свою очередь, вызывает стремление субъекта к бесконечному распространению пространственности ради спасения от ощущения собственной конечности. К. Пиксток утверждает, что желание субъекта остановить агонию постоянной нехватки и таким образом избавиться от некрофобии является главной характеристикой постмодернистского дискурса.

К. Пиксток подробно раскрывает идею языкового опосредования, анализируя латинский литургический обряд. С помощью лингвистической, теологической и философской интерпретации литургического обряда XI-XII веков, автор доказывает своё положение о том, что литургия устанавливает истинные и совершенно необычные отношения между языком и субъектом, а также радикальным образом преобразует время и пространство.

Наиболее выразительный и оригинальный, по мнению Пиксток, обряд раннего Средневековья начиная примерно с XVII века начал подвергаться секулярному влия-

нию модернизма и окончательно был испорчен реформами Второго Ватиканского Собора. Литургическая реформа Второго Ватиканского Собора, как известно, производилась по принципу очищения обряда от тех наслоений, которые вторглись в раннюю литургию первых христиан. Уже та форма обряда, которая окончательно сложилась к XI-XII векам, как замечает Пиксток, считалась на Соборе повреждением исконной литургии, в которой подчас не было даже молитвы «Отче наш». Такими оригинальными литургиями было принято считать, например, тексты Ипполита или Юстина Мученика. К. Пиксток утверждает обратное: к раннему Средневековью сложился такой литургический обряд, который наиболее адекватно соответствовал, во-первых, самой сути литургии как повседневному образу жизни, а во-вторых, настроению Средневековья, когда повседневная жизнь и была в первую очередь литургической.

Вследствие того, что литургия и повседневная жизнь были непосредственно связаны, литургия в Средние века была скорее этическим и культурным феноменом, нежели текстовым. Однако реформаторы Второго Ватиканского Собора не обратили должного внимания на этот факт и ещё больше оторвали текст литургии от реальности, тогда как сущность литургии, по мнению К. Пиксток, требует сделать вызов современному секуляризированному обществу и произвести революцию в современной языковой практике. Итак, критика Второго Ватиканского Собора по существу сводится к двум основным пунктам. Во-первых, обращение к ранним текстам («Апостольская традиция» Ипполита и «Апология» Юстина) и «исправление» литургии по их образцу необоснованно, так как эти тексты являются не соб-

ственно литургическими чинопоследованиями, а, скорее, описаниями того, как ранние христиане совершали евхаристию. Во-вторых, необоснованным является также и утверждение о том, что римский обряд в том виде, в котором он сложился в Средние века, слишком сложен и перегружен повторениями, чередованиями бесконечных цитат из апостолов, мучеников, отцов и т. д. К. Пиксток относит повторяемость к сущностным характеристикам литургии и противопоставляет её пространственной повторяемости в модернизме. Исходя из августиновского учения об осознании молящимся своей вины, повторяемость одних и тех же молитв и прошений разными способами ведёт к постепенному очищению молящегося, происходящему во времени. Это временное измерение повторяемости говорит о временной положенности литургии, литургии универсализированной и не знающей конца. Однако странным образом реформа литургии, вдохновлённая Собором, не стала революционным вызовом секуляризации, несмотря на то, что инициирована она, как замечает Пиксток, была именно опасением перед процессами секуляризации. Основной причиной здесь послужило непонимание истинной природы и жизненно важной роли языка.

Таким образом, Пиксток полагает, что реформы Второго Ватиканского Собора, с одной стороны, были слишком радикальны, если иметь в виду их обращённость к раннелитургическому периоду (когда, по её мнению, литургия ещё не оформилась), а с другой — были недостаточно радикальны, если иметь в виду итоговое замыкание литургии в пределах храма.

В отличие от деятельности «различания» у Деррида, литургический язык в понимании Пиксток не самостояте-

лен, но и не самостоятелен. Он имеет абсолютно иную природу — «он невозможен». Поскольку литургия есть одновременно и жертвоприношение, и дар, который мы получаем, она приобретает неосуществимый характер. Кроме того, «разрыв», произошедший в человеке после Грехопадения, делает его неспособным к доксологии, которая единственно и есть истинная природа языка, что говорит о «невозможности» литургического языка. Однако искупительная жертва Христа преодолела невозможность литургии, литургического языка и, соответственно, языка как такового.

Теория «различания» и «следов» Деррида подтверждается, когда мы видим разрывы и повторяемость в средневековой литургии. Однако, считая это совпадение совпадением «по видимости», Пиксток вскрывает гораздо более глубокую структуру римского обряда, обращаясь к первому вопросу Сократа, обращённому к Феду: «Милый Федр, куда и откуда?». Теория Сократа, по её мнению, состоит в том, что идентичность человека определяется в первую очередь через понятие *путь*, то есть его происхождением (или пунктом отправления) и его целью (пункт назначения). Путь есть направленность человека и его сущность. Понятие пути свидетельствует о том, что человек не ограничен только собой. Далее делаются соответствующие импликации в отношении литургического обряда, содержание которого и является этим христианским следованием. Совпадение идентичности и пути начинается с первых слов мессы «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», которые указывают направление и одновременно являются началом. Таким образом, идентичность, как говорит Пиксток, радикализируется и становится местом

реализации Истины, местом слияния действия и образа действия, пути, которым идёт человек, и самого человека. Повторяемость же славословий и благодарений свидетельствует о постоянном возвращении к началу пути, следование по которому есть постоянная соотнесённость начала и конца, что и составляет литургическую идентичность.

Другой момент, на который здесь обращено внимание, — отсутствие объекта литургии, что радикально противопоставляет литургию модернистскому и постмодернистскому дискурсу. Картезианское и дерридеанское противопоставление субъекта и объекта снимается, так как Бог не есть объект. Язык литургии показывает это следующим образом. Литургия, по мнению Пиксток, предлагает альтернативу номинализации через введение в дискурс своеобразной фигуры речи, которая называется *апостроф*. Греческое слово «апостроф» — «обращение в сторону, отворачивание» — принято в риторике для обозначения такого оборота речи, при котором последовательное повествование прерывается и говорящий обращается к отсутствующему, умершему человеку или к какой-либо отвлечённой идее, объекту. Предполагается, что апостроф будет услышан тем, к кому он обращён, и возымеет необходимое действие. В литургии, как полагает К. Пиксток, подобный апострофический характер носит вся речь, обращённая к Богу. Наиболее выразительно это проявляется в воссылаемых восхвалениях, ибо восхваления воздаются «просто так» и «не за что», не с целью получения выгоды. Кроме того, апострофическая речь устанавливает особенные субъект-объектные отношения, ставя объект в положение пространственно отсутствующего и одновременно вводя его во временное измерение. Литургический язык

через свой апострофический характер всегда ощущает это отсутствующее, находит его рядом с собой. Объект обращённости благодаря апострофической речи превращается в субъекта, в Другого, говоря терминами К. Барта, — в Абсолютно Иного. В результате меняется и понимание идентичности человеческого субъекта, о чём речь пойдёт ниже. Таким образом, понятая апострофическая речь вводит радикально новое отношение к любому другому объекту, ибо объективная реальность, понятая в контексте трансцендентной субъективности, вступает в отношения с человеческим субъектом в новом качестве соотносённости с субъектом трансцендентным. Объект здесь не повисает в пустоте, объективность полагается в трансцендентной отсутствующе-присутствующей реальности.

Несколько непрояснённым в этой, если можно так сказать, «литургической семиологии» пока что остаётся место субъекта. Его положение изменяется, его (пост-)модернистская замкнутость на себе исчезает. Каким образом это происходит?

На примере разных характеристик Бога, встречающихся в средневековой мессе, например в *Gloria in excelsis Deo* («слава в вышних Богу») и др., Пиксток показывает изначальную многозначность этих высказываний. Например, приведённое высказывание можно истолковать по меньшей мере трояко: воздаётся ли слава Богу, Который на вершине неба? есть ли это призыв к постоянному славословию Бога, Который на небесах? или же это высказывание говорит о том, что «в вышних» (то есть ангелами) воздаётся Богу слава? Как бы то ни было, эти славословия и сама их многозначность показывают, насколько велик разрыв между божественной и человеческой приро-

дой. Таким образом, молящееся «Я» принимает этот разрыв, лишается самого себя в молитве. Тем не менее трансцендентный субъект выступает в роли цели или конечного пункта пути и естественным образом становится идентичен молящемуся субъекту, становится его собственной идентичностью. И, таким образом, только утрачивая своё «Я», молящийся в обряде вновь обретает его в интеркоммуникативном процессе общения с Богом.

Последний момент, на который следует обратить внимание в этом анализе средневековой литургии, — отсутствие различия между письмом и голосом. Литургия как текст и голос одновременно. По убеждению Пиксток, литургия, являясь одновременно и устной речью, и письменным текстом, доказывает, что между этими двумя видами языка нет противоречия.

Во-первых, текст литургии не является неким дополнением к устному произнесению. Он не предшествует и не следует за устной речью. Он заключает в себе устную речь как уже сказанную, говорящуюся и звучащую всегда. Он и есть устная речь.

Во-вторых, текст снимает дерридеанскую противоположность внутреннего и внешнего. Если Деррида говорил, что ошибкой метафизики было идеализировать внутреннее как чистое, искреннее и т.д., вследствие чего устная речь была превознесена над письмом, то литургическое произнесение является одновременно и способом очищения молящихся. Внутреннее (книга) овнешняется (произносится), и молитва, вознесённая к Богу, снимает противопоставленность «Я — здесь/Ты — там».

В-третьих, текст является преодолением времени в смысле времени распада. Озвучивая события, записанные

в тексте, священник заново воспроизводит их, и время, постоянно повторяясь, становится временем открытости и вечности, так как прошлое и будущее сплетаются в единое и единственно существующее настоящее. Происходит преобразование времени.

Безусловно, данное положение — снятие различия письмо/устная речь — К. Пиксток доказывает в противовес философии Деррида, где фоноцентризм европейского сознания противопоставляется письму как протоязыку. Конечно, позиция Деррида достаточно аргументирована, в том числе множеством примеров, и опровергнуть её не так просто. Но Пиксток, вследствие того трансцендентного статуса, которым она наделяет язык, достаточно негативно настроена в отношении позиции Ж. Деррида и противопоставляет ей своё видение взаимоотношений «устного» и «письменного». Следует, тем не менее, обратить внимание на несколько несправедливый характер её критики, так как она связана именно с приданием трансцендентного статуса языку. Последнее идёт в абсолютный разрез с позицией Деррида, которая, действительно, по верному замечанию Пиксток, является сугубо имманентистской. Именно исходя из имманентистской постановки вопроса Деррида разворачивает свои концепции «следа», «различания» и «деконструкции». Такие его построения, которые заняты соотношением внутреннего и внешнего или выходом знака за рамки самого себя и понятия протоследа и протописьма, справедливы только там, где они построены. Они не выходят и не претендуют выйти на трансцендентный уровень. Вводя в контекст трансцендентное в чисто религиозном понимании этого термина, Пиксток естественным образом разрушает систему следов. В действительности понятия

«прото-...» в системе Деррида лишь описывают бесконечность каждого знака, который при этом всё-таки реально существует.

Итак, Пиксток применяет к постмодернизму своё понимание литургического языка, которое было рассмотрено выше. Её краеугольным постулатом здесь становится тезис о *воскресении знака*, происходящем через евхаристическое пресуществление даров, а также вывод о том, что противопоставление жизни и смерти, наличия и отсутствия в действительности не имеет места.

В отличие от Деррида, Пиксток полагает, что не наличие как таковое является метафизическим, но оппозиция «наличие — отсутствие». По её мнению, евхаристический знак избегает этого противопоставления. Избежать этой дихотомии позволяет такое понимание евхаристии, которое подразумевает под ней «сущностное действие», не изолированное в себе, но которое посредством знака становится тайной, восходящей к неизвестному. Здесь тайна имеет вполне позитивное содержание, так как знак не находится вне, но участвует в сокрытости, которую он обозначает. Пиксток иллюстрирует это положение ссылкой на тот факт, что латинские слова *mysterium* и *sacramentum*¹⁹¹ рассматривались святыми отцами (Августин, Исидор Севильский) в качестве синонимов. Логика К. Пиксток здесь достаточно проста: даже тогда, когда евхаристическое таинство нам явлено, оно остаётся сокрытым. Таким образом, преодоление оппозиции «наличие — отсутствие» происходит в центральном знаке евхаристии — фразе «Сие есть тело мое», так как отсутствующее Тело Христово таин-

¹⁹¹ соотв. «тайна», «таинство».

ственным образом становится здесь и сейчас присутствующим. Этот устный знак является мистическим совпадением Тела Христа и хлеба, Крови и вина и одновременно их внешним различием. Пиксток утверждает, что этой одновременности совпадения и несовпадения в евхаристическом знаке может быть только две альтернативы: тождественность Тела и хлеба или их нетождественность. Но и в том, и в другом случае евхаристический знак оставался бы внутри синхронического способа бытия, где время есть внутренняя, опространствованная характеристика, что исключало бы вневременной потенциал знака и сделало бы невозможным таинство. Поэтому вневременной потенциал литургического знака есть не что иное, как возможность *экстазиса* — возможность «выйти за, оставшись в». Пиксток особенно подчёркивает, что евхаристический знак не есть наличие или череда наличий (следов), но есть действие, и именно поэтому, по её утверждению, все дихотомии в нём могут быть сняты.

Безусловно, вышесказанное справедливо только в том случае, если мы признаем, что литургический знак не сам является указанием на трансцендентное, а что трансцендентный референт является его возможностью, благодаря совпадению означаемого и означающего. «Сие есть Тело мое» — в этой фразе, сказанной от первого лица, тот, кто её произносит, говорит о себе. «Различие между наличием и отсутствием исчезает, так как, несмотря на то, что слово “Тело” есть означаемое, это тело именно “мое” тело. Говорящий заранее отождествляет себя со своим мертвым, отсутствующим телом, указывая на то, что вне его, утверждая, таким образом, что смерть есть акт дарения. Он указывает на нечто вне себя (хлеб), чтобы указать на себя (мое

тело), он исчезает, принося себя в дар. Этот дар — завещание, которое было написано до смерти и возымело силу после смерти. И при свершении мессы это завещание выполняется в событии волеизъявления того, кто его оставил»¹⁹².

Евхаристический знак есть совпадение означаемого и означающего. Кроме того, язык, приобретший доксологическое измерение, благодаря центральному литургическому Знаку, становится сопразднованием других знаков этому центральному знаковому действию. Корни нашего языка уходят, таким образом, в трансцендентное «наличие» вечности, полагает К. Пиксток, а языковые знаки являют нам совпадение вещи и её трансцендентного источника, что становится возможным только благодаря центральному знаковому событию — евхаристическому пресуществлению Тела и Крови Христа.

Итак, выше было показано, каким образом К. Пиксток доказывает противоречие между истинной теологической задачей в понимании РО и философским дискурсом современности. По её глубокому убеждению, постмодернизм как естественное продолжение модернистской метафизики является как бы изнаночной стороной теологии, извращённым изменением истинных смыслов на противоположные. Главным оппонентом здесь выступал Ж. Деррида, который, по признанию К. Пиксток, наилучшим образом сформулировал умонастроение эпохи. Мы увидели, что дерридеанское понимание знака или следа в корне противоречит тому пониманию знака, в первую очередь евхаристического, которое предлагает Пиксток.

¹⁹² *Pickstock C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P. 263.

Однако, обращаясь к другому автору из числа последователей РО — Грэму Ворду, мы видим несколько иной взгляд на языковую проблематику в философии постмодернизма и того же Жака Деррида. Позиция Г. Ворда изложена в книге «Барт, Деррида и язык теологии»¹⁹³, без анализа которой обзор языкового анализа в движении РО был бы неполным.

В первую очередь, необходимо прояснить позиции сходства и различия между К. Пиксток и Г. Вордом. Поскольку оба они — последователи одного теологического движения, общее направление их мысли и основополагающие позиции схожи. Однако некоторые расхождения в оценках здесь всё же имеют место и сосуществуют в рамках одной и той же РО. Эти расхождения касаются отношения к языковому анализу современной философии. По мнению Ворда, теория «следа», «различания» и «восполнительности» у Деррида может дать современной теологии достаточно плодотворный материал для анализа, плодотворный в том смысле, что этот материал может быть использован в качестве некой изначальной среды для более глубокой теологической имплантации. Оговоримся сразу, это различие именно в оценке *плодотворности* философии Деррида, но не её сущности. Безусловно, полностью секулярная философия не может быть, по мнению всех без исключения авторов описываемого течения, вознесена на уровень теологически верной, но тогда как К. Пиксток свойственна известная категоричность и непримиримость в отношении Деррида, Г.

¹⁹³ Ward G. Barth, Derrida and the language of theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ворд полагает, что его философия может быть теологически ценной.

Грэм Ворд не столько критикует позицию Деррида, сколько считает её наиболее выразительным и талантливым примером постмодернистского дискурса. Поэтому оригинальным звеном в рассуждениях Г. Ворда является вовсе не анализ философии Деррида, а то, какие выводы о возможности её применения в теологическом ключе он делает. Г. Ворд полагает, что тем выводом в отношении теологического языка, который теология должна сделать после прочтения Деррида, является соотнесение и даже соединение позиций Ж. Деррида и Карла Барта. Учение отца протестантской теологии XX века Карла Барта о Христе как Слове Божьем, развёрнутое в первом томе его «Церковной догматики», с точки зрения Г. Ворда, может быть заново проанализировано в контексте дерридеанской терминологии, что он и предлагает сделать современной теологии. Этот анализ есть не уступка теологии перед философией Деррида, но попытка христианизации этой философии.

Во второй половине 1980-х годов Деррида в ряде статей и выступлений обращается к религии и теологии.¹⁹⁴ На первый взгляд, теория следа Деррида может показаться обоснованием принципиальной невозможности познания и быть приравненной к негативной (апофатической) теологии. Однако это не так. Деррида, как замечает Г. Ворд, обрисовывает три парадигмы, в которых была укоренена

¹⁹⁴ *Derrida J. How to Avoid speaking // Languages of the Unsayable. The play of negativity in literature and literary theory. New York, 1989; Derrida J. Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison // La religion. Séminaire de Capri sous la direction de J. Derrida et G. Vatimo. Paris: Seuil, 1996.*

негативная теология и в которых её влияние проникало в философскую мысль.

Во-первых, это греческая парадигма. Она характеризуется двумя сосуществующими позициями, включающими понятие трансцендентного блага (Бога) за пределами бытия, ясно выраженное в «Государстве» Платона (см. гл. III ч. 2) и понятие *хоры* в платоновском «Тимее». Первое отсылает нас к томистской *analogia entis*, дающей такое соотношение между Богом и человеком, которое само находится за пределами бытия. Второе понятие, понятие *хоры* — некоего места, находящегося вне пределов пространства и времени, которое не принадлежит интеллекту, но в котором странным образом интеллект и осуществляет свою деятельность. Хора служит тем, что «различает», «вносит разлад» и является «анахроническим разрезанием реальности»¹⁹⁵. Хора, имеющая непосредственные отношения с человеком, временем, историей, сама по себе нечеловечна, атемпоральна, антиисторична, она вне пределов противопоставления бытия и небытия. Она вторгается и в язык, и поэтому, по предположению Ворда, говорить о ней можно только в рамках негативного, апофатического дискурса. Несмотря на то, что, когда Деррида ведёт собственную игру с понятием *хора*, она становится неподвластна даже апофатическому дискурсу, в греческой парадигме *хора* наряду с трансцендентным благом выступала, по его мнению, тем местом, в котором негативная теология находила своё обоснование.

Во-вторых, это парадигма христианской *via negativa*, а именно Дионисий Ареопагит и М. Экхарт, то есть соб-

¹⁹⁵ См. также: Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 1998.

ственно апофатическое богословие. Основной характеристикой данной парадигмы была телеология — непрерывное движение к раскрытию единого родоначального принципа. Стратегия Экхарта заключалась в наложении множества высказываний друг на друга с тем, чтобы в конце концов очистить их от шелухи и прийти к тому, что уже более не может быть очищено. Эта вторая парадигма *via negativa* отличается от первой греческой только своим христианским содержанием. Кроме того, она всегда дополняется и сосуществует с томистским путём аналогий. Апофатика, по мнению Деррида, подгалкивает, инициирует и постоянно возобновляет катафатический дискурс. Апофатика является для Деррида механизмом восполнения¹⁹⁶ в отношении катафатики, своего рода деконструкцией, организующей и инициирующей катафатическое богословие.

Ворд полагает, что описанные парадигмы не могут принять в себя учение Барта только потому, что Барт сам не находится внутри апофатического дискурса. Говорить о Боге апофатически означает говорить о Боге, но говорить косвенно, говорить, устраняя содержание произносимого. В дерридеанской терминологии это означает «не говорить» (*ne pas parler*). Эта логика неговорения указывает на то, что откровение было дано в прошлом, и содержание откровения заключено в нашей памяти, это содержание — Слово Бога, явленное в откровении Иисуса Христа. В процессе снятия содержания недоступность божественного «Что»

¹⁹⁶ «Восполнение», или «восполнительность», — термин Деррида, означающий механизм «различания» в действии, это есть потеря и обретение вновь определённости наличия, деструкция и реконструкция как одновременный процесс, управляющий сочетаниями следов и организующий их в определённые конфигурации.

оставляет в человеческой рефлексии такой след, который доступен и постижим потому, что он оставлен в человеке. Апофатика же дает такое измерение, в котором человеческая рефлексия становится коллекцией следов откровения и ожиданием раскрытия этих следов в откровении будущего. Таким образом, этот закон текстуальности, или, говоря иначе, структура следа, открывает возможность эсхатологии. У Барта язык не обладает трансцендентной природой, что делает его непригодным для принятия в себя «божественных следов». Однако у Деррида мы находим третью парадигму негативной теологии, которая, как полагает Ворд, расширяет возможности для связывания Барта и Деррида.

Итак, в-третьих, это парадигма М. Хайдеггера, которую Деррида определяет как отделение теологии от онтотеологии. Хайдеггер противопоставляет теологию как науку о вере онтотеологии, то есть метафизике, соединившей понятия «бытие» и «Бог». В 1951 году на семинаре в Цюрихе Хайдеггер сказал: «Если бы я занимался теологией, что я иногда пытался делать, то слово “Бытие” не появлялось бы в моих сочинениях»¹⁹⁷. Деррида обращает внимание на то, как в этом высказывании Хайдеггер создаёт теологию, не использующую слово «бытие», и одновременно создаёт философию, не употребляющую слово «Бог». Этим действием Хайдеггер оставляет некий след бытия в теологии и след Бога в философии, уже не принадлежащий ему, как бы квази-свой след¹⁹⁸. Не углубляясь в

¹⁹⁷ Цитируется по: *Ward G. Barth, Derrida, and the language of theology*. Cambridge, 1995. P. 225.

¹⁹⁸ Об этом высказывании Хайдеггера см.: *Derrida J. Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

рассуждения Деррида, можно сказать, что он раскрывает в этой хайдеггеровской фразе действие «различания», благодаря которому теология становится возможной, но возможность её всегда лежит в будущем, как ожидание раскрытия следов, оставленных в её памяти. Это ожидание и есть постоянная работа настоящего — работа повторения и воспроизводства следов, то, что у Деррида называется деконструкцией.

Снова обращаясь к Карлу Барту, Ворд видит здесь параллельный ход мысли, только вышедший из теологических разработок. Во введении к «Церковной догматике» К. Барт пишет: «...истины Откровения..., которые были даны раз и навсегда божественной властью и в словах, и в их значениях, теологически невозможны..., поэтому Откровение совершенно определённым образом всегда есть для нас будущее»¹⁹⁹. Церковное отношение к истинам откровения, по мнению Барта, должно состоять в их постоянном повторении и текстуальном воспроизведении. Так как теология Барта есть теология божественного Слова, проникающего в обыденные слова, то есть «оставляющего в них след», она напрямую, по утверждению Г. Ворда, соотносится с концепцией «различания» Деррида.

Г. Ворд не призывает к непосредственному совмещению подходов Ж. Деррида и К. Барта, но настаивает на том, что в философии первого не хватает трансцендентного стержня, а второй нуждается в более детальной философской аргументации. Он поясняет свою позицию следующим образом: «Иными словами, Деррида привносит в

¹⁹⁹ Ward G. Barth, Derrida, and the language of theology. Cambridge, 1995. P. 255.

теологию языка Барта философское восполнение. Барт же снабжает различие Деррида восполнением теологическим... Сделанные выводы должны послужить основанием для создания постмодернистской теологии Слова»²⁰⁰.

Таким образом, и Г. Ворд, и К. Пиксток сходятся в том, что язык как таковой имеет трансцендентное измерение, однако если Пиксток считает позицию постмодернизма смертью знака, уходящего в бесконечность ложной трансцендентности, Ворд находит в ней прозрение истинной природы языка при сознательном нежелании вводить в реальность теологическое измерение.

²⁰⁰ Idid. P. 256.

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. Стил 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 количеством. 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 коммунитарианства (традиционалистское крыло Консервативной партии Великобритании, а также коммунитарианистский 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 неперемennого 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 маргинализована, 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.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В истории западной христианской теологии XX века можно выделить три узловых момента, каждый из которых был связан с определённым гуманитарным кризисом, намечавшим магистральные пути развития христианской мысли.

Духовный кризис, связанный с Первой мировой войной и разочарованием, последовавшим за её окончанием, определил возникновение *неоортодоксии*. Иное название этой теологии — *теология кризиса*. Вторая мировая война и связанные с ней ужасы человеконенавистничества определили антропологический поворот в теологии, обращение к человеку. В дальнейшем этот процесс привёл к возникновению теологического интереса к секуляризации как одной из основных черт современного мира. Основания так называемой теологии секуляризации были сформулированы Ф. Гогартеном и развились впоследствии в своеобразные концепции секулярной теологии (Х. Кокс, Т. Альтицер, Г. Ваханян и др.)

Возникновение РО и творчество возникновение РО и творчество теологов, представляющих этот проект, происходит в рамках третьего узлового момента и является одним из свидетельств возникновения третьего этапа западной христианской теологии последнего столетия, развёртывание и осознание которого произойдет уже в XXI веке. В последние 10 – 15 лет наблюдаются процессы резкого отказа от тех концепций секуляризации (положительных или отрицательных), которые были сформированы в середине и второй половине XX столетия. Поэтому автор предлагает называть этот теологический проект *постсекулярной теологией*.

Автор убежден, что РО со своим проектом христианского социализма является выразителем существующих в современном мире тенденций отказа от ценностей либерализма и гуманизма²⁷⁸, предлагая их теологическую интерпретацию.

В своей работе автор также стремился показать, что возникновение РО было обусловлено не просто желанием его создателей возродить доминирование религиозного отношения к миру, человеку, жизни, но и стремлением подчинить теологии все современные светские дискурсы, построив гигантский теологический метанарратив. Последнее позволяет говорить о РО как о тотальном, радикальном и амбициозном проекте.

Несмотря на явное желание РО отмежеваться от так называемой философии постмодерна и жёсткую критику, проводимую радикальными ортодоксами в её адрес, можно указать сходства, заимствования, а иногда и принятие логики постмодернизма последователями и единомышленниками Дж. Милбанка. Всё это позволяет сделать вывод о том, что РО является теологией постмодерна. Под этим термином следует понимать как то, что РО есть теология, развивающаяся в эпоху постмодерна (или постсовременности), так и то, что, несмотря на своеобразие и оригинальность, в концептуальном плане она во многом обусловлена постмодернистской философией.

Автор приходит к следующим выводам.

Во-первых, определено место РО в новейшей истории западной христианской теологии, показана идейная близость с религиозной философией и христианской

²⁷⁸ См.: *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. М.: Праксис, 2003.

теологией континентальной Европы XX столетия, продемонстрирована преемственность представителей «новой теологии» по отношению к концепциям К. Барта, Х. У. фон Бальтазара, М. Блонделя. На обширном материале показана «укоренённость» РО в среде академической теологии Великобритании, её генетическая связь с общими процессами, происходящими сегодня в теологии Великобритании. РО характеризуется как индикатор происходящих сегодня изменений в этой области, в частности отказа от доминирования «аналитической традиции».

Во-вторых, проанализированы собственные оригинальные концепции этого теологического движения (партиципация, бытие-дар, онтология мира, трансцендентный знак, предвосхищение будущего и др.). Анализ онтологии и эпистемологии РО показал, что в рамках этого движения предпринята попытка соединения двух традиций: августинизма и томизма, — при резком неприятии как современного неоавгустинизма, так и неотолизма. Основа теологической системы РО — учение о партиципации — заставляет эту теологию принять форму своеобразной тотальности, объемлющей все области теоретического знания и практики. В результате РО приходит к необходимости радикальной христианизации всех сфер человеческой деятельности.

В-третьих, рассмотрена теория практического воплощения основных положений РО, а именно критика секуляризованной культуры и политическая теология — христианский социализм Дж. Милбанка. Основными позициями культурной критики РО являются следующие: неприятие секуляризации есть исходная точка возникновения РО; секуляризация рассматривается РО как кризис

современного общества, культуры, интеллектуальной деятельности, экономики и коммуникаций; забыта главная функция культуры — опосредование трансцендентного, для преодоления этой ситуации предлагается метод различных видов «трансцендентного опосредования»; культурную критику РО следует рассматривать как призыв к «перестройке» современной католической и протестантской теологии.

В непосредственной связи с секуляризацией РО рассматривает процессы глобализации, оценивая их негативно, и предлагает программу преодоления последней, основанную на концепции общинности, раскрывающей значимость «региональных перспектив» в противостоянии глобальному проекту. Основанный на принципах общинности и дарообмена, христианский социализм РО является продолжением традиций классического христианского социализма. В то же время антиглобалистский социалистический проект РО по существу является иной формой глобализации, основанной на тотализации христианского дискурса и применении принципа теологического императива в отношении политических и экономических процессов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Автономова, Н. С.** Деррида и грамматология // Деррида Ж. О Грамматологии. — Москва, 2000. — Текст : непосредственный.
2. **Бодрийяр, Ж.** Насилие глобализации / Ж. Бодрийяр. — Логос. — №1. — 2003. — Текст : непосредственный.
3. **Бодрийяр, Ж.** Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — Москва: Добросвет, 2000. — Текст : непосредственный.
4. **Бородин, Ф. Ю., Абросимов, Ф. С.** Предмет философии религии в аналитической традиции философствования / Ф. Ю. Бородин, Ф. С. Абросимов. — Текст : непосредственный // Метафизические исследования. Вып. 8. — Санкт-Петербург: Наука, 1998.
5. **Бородин, Ф. Ю.** Реформистская эпистемология в истории аналитической философии религии / Ф. Ю. Бородин. — Текст : непосредственный // Universitas: Наука в контексте современной культуры. Междисциплинарный сборник научных трудов молодых ученых СПбГУ. — Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2001. — С. 13-24.
6. **Бородин, Ф. Ю.** Становление категории «верование» в английской философии XVIII века / Ф. Ю. Бородин. — Текст : непосредственный // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. — Санкт-Петербург, 1999. — СС. 30-34.
7. **Бородин, Ф. Ю.** Эпистемология религиозной веры в истории аналитической философии религии / Ф. Ю. Бородин. — Текст : непосредственный // Вестник Санкт-Петербургского университета, Серия 6. — Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1997. — С. 15-19.
8. **Брентано, Л.** Христианско-социальное движение в Англии / Л. Брентано. — Москва, 1906. — Текст : непосредственный.
9. **Бузгамин, А. В.** Ренессанс социализма / А. В. Бузгамин. — Москва: УРСС, 2003. — Текст : непосредственный.
10. **Вейш, Я. Я.** Аналитическая философия и религиозная апологетика / Я. Я. Вейш. — Рига: Знание, 1989. — Текст : непосредственный.

11. **Вейш, Я. Я.** Религия и церковь в Англии / Я. Я. Вейш. — Москва, 1976. — Текст : непосредственный.
12. **Гараджа, В. И.** Богословская мистификация социальной революции / В. И. Гараджа. — Москва: Знание, 1974. — Текст : непосредственный.
13. **Гараджа, В. И.** Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии» / В. И. Гараджа. — Москва: Знание, 1973. — Текст : непосредственный.
14. **Гараджа, В. И.** Неотомизм. Разум. Наука. Критика католической концепции научного знания / В. И. Гараджа. — Москва: Мысль, 1969. — Текст : непосредственный.
15. **Гараджа, В. И.** Протестантизм / В. И. Гараджа. — Москва, 1971. — Текст : непосредственный.
16. **Гофман А. Б.** Социальная антропология Марселя Мосса // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. — Москва: Восточная литература, 1996. — Текст : непосредственный.
17. **Грей, Дж.** Поминки по Просвещению / Дж. Грей. — Москва: Праксис, 2003. — Текст : непосредственный.
18. **Громадка, Й. Л.** Перелом в протестантской теологии / Й. Л. Громадка. — Москва, 1993. — Текст: непосредственный.
19. **Губман, Б.** Современная католическая философия / Б. Губман. — Москва, 1989. — Текст : непосредственный.
20. **Губман, Б. Л.** Западная философия культуры XX века / Б. Л. Губман. — М., 1996. — Текст : непосредственный.
21. **Губман, Б. Л.** Смысл истории. Очерки современных западных концепций / Б. Л. Губман. — Москва, 1991. — Текст : непосредственный.
22. **Гура, В. А.** Предыстория секуляризации / В. А. Гура. — Санкт-Петербург, 2000. — Текст : непосредственный.
23. **Делез, Ж., Гваттари, Ф.** Что такое философия / Ж. Делез, Ф. Гваттари. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — Текст : непосредственный.
24. **Деррида, Ж.** Голос и феномен и др. работы по теории знака Гуссерля/ Ж. Деррида, пер. с англ. Калинина С. Г., Суслов Н. В. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. — Текст : непосредственный.

25. **Деррида, Ж.** О грамматологии / Ж. Деррида, пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономова. — Москва: Ad marginem, 2000. — Текст : непосредственный.
26. **Деррида, Ж.** Позиции / Ж. Деррида. — Москва, 1995. — Текст : непосредственный.
27. **Деррида, Ж.** Эссе об имени / Ж. Деррида. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. — Текст : непосредственный.
28. **Добреньков, В. И.** Современный протестантский теологический модернизм в США / В. И. Добреньков. — Москва, 1980. — Текст : непосредственный.
29. **Исаев, С. А.** Теология смерти. Очерки протестантского модернизма / С. А. Исаев. — Москва, 1991. — Текст : непосредственный.
30. **Кимелев, Ю. А.** Современная западная философия религии / Ю. А. Кимелев. — Москва, 1989. — Текст : непосредственный.
31. **Кимелев, Ю. А.** Современные зарубежные исследования в области философской теологии / Ю. А. Кимелев. — Москва, 1991. — Текст : непосредственный.
32. **Кимелев, Ю. А.** Философия религии / Ю. А. Кимелев. — Москва: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. — Текст : непосредственный.
33. **Кислова, А. А.** Религия и Церковь в общественно-политической жизни США / А. А. Кислова. — Москва, 1989. — Текст : непосредственный.
34. **Козлов, М. А.** Человек. Философско-энциклопедический словарь / М. А. Козлов. — Москва: Наука, 2000. — Текст : непосредственный.
35. **Колесников, А. С.** Аналитическая философия Витгенштейна, логический семантизм Фреге и логический атомизм Рассела / А. С. Колесников. — Текст : непосредственный // Современная зарубежная философия: Компаративистский подход. — 3-е изд. — Санкт-Петербург, 1998.
36. **Колесников, А. С.** Высоты духа и поверхностные симптомы. Современная философия накануне XXI века / А. С. Колесников. — Текст : непосредственный // Современная философия Запада и Востока на пороге XXI века. Материалы конф. — Санкт-Петербург, 1994.

37. **Колесников, А. С.** Диалог культур, постмодерн и производство субъективности / А. С. Колесников. — Текст : непосредственный // Третий международный философский симпозиум «Диалог цивилизаций»: Восток-Запад. Тезисы докладов и выступлений. — Москва: РУДН, 1997.
38. **Колесников, А. С.** Историко-философский процесс и реальность современной зарубежной мысли / А. С. Колесников. — Текст : непосредственный // Философия на рубеже веков. — Санкт-Петербург, 1996.
39. **Колесников, А. С.** Методологические основы концепции Б. Рассела о соотношении знания и веры / А. С. Колесников. — Текст : непосредственный // Методологические проблемы социальных наук. Формы и методы научного познания. — Ленинград, 1976.
40. **Колесников, А. С., Муковозов Ю.** Политическая теология американского протестантизма (на укр. яз) / А. С. Колесников, Ю. Муковозов. — Текст : непосредственный // Людина и Світ. — №12. — Киев, 1995.
41. **Колесников, А. С.** Постмодернизм и кризис буржуазного рационализма. Философия в духовной жизни общества / А. С. Колесников. — Текст : непосредственный // Первый Российский Философский конгресс. Т. 1. — Санкт-Петербург, 1997.
42. **Колесников, А. С.** Религия и философская традиция на пороге XXI века / А. С. Колесников. — Текст : непосредственный // Философия религии и Религиозная философия: Россия Запад Восток. Тезисы докл. теор. конференции. — Санкт-Петербург, 1995.
43. **Колесников, А. С.** Современная философия в поисках идентичности / А. С. Колесников. — Текст : непосредственный // Санкт-Петербургский Университет. — 1997. — 25.07.1997.
44. **Колесников, А. С.** Философия Бертрана Рассела / А. С. Колесников. — Ленинград, 1991. — Текст : непосредственный.
45. **Красников, А. Н.** Методология современного неотоцизма / А. Н. Красников. — Москва: МГУ, 1993. — Текст : непосредственный.
46. **Лебедев, В. Н.** Становление идеологии христианского социализма в Западной Европе середины XIX – начала XX веков / В. Н. Лебедев. — Ленинград, 1989. — Деп. в ИНИОН Деп. 38912.

47. **Левада, Ю. А.** Современное христианство и социальный прогресс / Ю. А. Левада. — Москва, 1962. — Текст : непосредственный.
48. **Марков, Б. В.** Знаки бытия / Б. В. Марков. — Санкт-Петербург: Наука, 2001. — Текст : непосредственный.
49. **Митрохин, Л. Н.** Философия религии / Л. Н. Митрохин. — Москва: Республика, 1993. — Текст : непосредственный.
50. **Мосс, М.** Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. — Москва: Восточная литература, 1996. — Текст : непосредственный.
51. **Мосс, М.** Социальные функции священного / М. Мосс. — Санкт-Петербург: Евразия, 2000. — Текст : непосредственный.
52. **Мчедлов, М. П.** Христианский социализм. История и идеология / М. П. Мчедлов. — Москва: Политиздат, 1969.
53. **Никоненко, С. В.** Английская философия в XX веке / С. В. Никоненко. — Санкт-Петербург: Наука, 2003. — Текст : непосредственный.
54. Новейший философский словарь. — Минск, 1999. — Текст : непосредственный.
55. **Новиченко, И. Ю.** Доктрина английского христианского социализма середины XIX века / И. Ю. Новиченко. — Москва, 1994. — Деп. в ИНИОН Деп. 49169.
56. **Новиченко, И. Ю.** Чарльз Кингсли и английский христианский социализм сер. XIX века / И. Ю. Новиченко. — Москва, 2001. — Текст : непосредственный.
57. Оксфордская иллюстрированная энциклопедия. Том 3. Всемирная история с древнейших времен и до 1800 года. Ред. Гарри Джадж. — Москва: Инфра-М ; Весь мир, 1999. — Текст : непосредственный.
58. Очерки истории западного протестантизма. — Москва, 1995. — Текст : непосредственный.
59. Протестантизм. Словарь. — Москва, 1990. — Текст : непосредственный.
60. **Радутин, А. А. Овсиенко, Ф. Г.** Новые тенденции в католической теологии и философии / А. А. Радутин, Ф. Г. Овсиенко. — Москва: Знание, 1977. — Текст : непосредственный.
61. **Реати, Ф. Э.** Бог в XX веке. Человек – путь к пониманию Бога (западное богословие XX века) / Ф. Э. Реати. — Санкт-Петербург, 2002. — Текст : непосредственный.

62. **Ревуненкова, Н. Е.** Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Н. Е. Ревуненкова. — Москва, 1987. — Текст : непосредственный.
63. Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению / Под ред. проф. И. Н. Яблокова. — Москва: Гардарика, 1998. — Текст : непосредственный.
64. **Савин, А. Н.** Религиозная история Европы эпохи Реформации / А. Н. Савин. — Москва, 1914. — Текст : непосредственный.
65. **Соколов, В. В.** Европейская философия XV-XVII вв. / В. В. Соколов. — Москва, 1996. — Текст : непосредственный.
66. **Соловьев, Э. Ю.** Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры / Э. Ю. Соловьев. — Москва, 1991. — Текст : непосредственный.
67. **Соловьева, Т.** Оксфордское движение: Борьба за церковное возрождение в Англии / Т. Соловьева — Текст : непосредственный // Альфа и Омега. — № 3 (25). — 2000.
68. **Стецкевич, М. С.** Представления о роли и функциях Церкви Англии в английской общественной мысли конца 18 – первой половины 19 вв. / М. С. Стецкевич. — Текст : непосредственный // Проблемы истории и историографии зарубежного мира. — Самара, 1994.
69. **Стецкевич, М. С.** Протестантизм, антикатолицизм и британское национальное самосознание Нового времени / М. С. Стецкевич. — Текст : непосредственный // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. — Санкт-Петербург, 2000.
70. **Столяров, А. А.** Патрология и патристика / А. А. Столяров. — Москва: Канон, 2001. — Текст : непосредственный.
71. **Тиллих, П.** Избранное: теология культуры / П. Тиллих, пер. с англ. — Москва, 1995. — Текст : непосредственный.
72. **Угринович, Д. М.** Введение в религиоведение / Д. М. Угринович. — Москва, 1985. — Текст : непосредственный.
73. Философия эпохи ранних буржуазных революций / Под. ред. Т. И. Ойзермана. — Москва, 1983. — Текст : непосредственный.
74. Философия. Энциклопедический словарь. — Москва, 1989. — Текст : непосредственный.
75. **Фурман, Д. Е.** Религия и социальные конфликты в США / Д. Е. Фурман. — Москва, 1981. — Текст : непосредственный.

76. **Чанышев, А. Н.** Протестантизм / А. Н. Чанышев. — Москва, 1969. — Текст : непосредственный.
77. **Шахнович, М. М.** Наука о религии в современном российском обществе / М. М. Шахнович. — Текст : непосредственный // Религия и гражданское общество: проблема толерантности. Материалы Круглого стола (16 ноября 2002). — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. — С. 75-79.
78. **Шахнович, М. М.** Философская мысль и христианство / М. М. Шахнович. — Текст : непосредственный // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Третьи научные чтения. — Санкт-Петербург: СПбГУ, 1999.
79. **Шахнович, М. М.** Христианство в диалоге культур / М. М. Шахнович. — Текст : непосредственный // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Четвертые научные чтения. — Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000.
80. **Шейман, М. М.** Христианский социализм. История и идеология / М. М. Шейман. — Москва: Наука, 1969. — Текст : непосредственный.
81. **Юдина, Н. С.** Теология и философия в религиозной мысли США / Н. С. Юдина. — Москва, 1986. — Текст : непосредственный.
82. **Alston, W.P.** Divine nature and human language. Essays in philosophical theology. NY: 1989.
83. **Andonegui, J.** Escoto en el punto de mira // «Antoniano», 76.3, 2001. PP. 145-191.
84. **Baker, A. D.** Theology and the Crisis of Darwinism // «Modern Theology», 18.2, 2002. PP. 183-215.
85. **Balcomb, A. O.** Is God in South Africa or are we still clearing our throats? // «Journal of theology for Southern Africa», 111, 2001. PP. 57-65.
86. **Balthasar, H. U.** von La gloire et la croix. Une esthétique théologique. Paris: Aubier, 1975.
87. **Barrett, Ar.** Find a Space. Theodramatic Hermeneutics in Church and World // «Modern Believing». 43.4, 2002. PP. 32-39.
88. **Barth, K.** Protestant theology in the Nineteenth Century. London: SCM, 1972.

89. **Barth, K.** Church Dogmatics. Edinburgh: T & T Clark, 1963.
90. **Bates, J. B.** Sinful Asyndeton? Problematic syntax in contemporary liturgical texts. Durham: 2001.
91. **Bauerschmidt, F. C.** The politics of disenchantment // «New Blackfriars», 02 July, 2001.
92. **Bauerschmidt, F. C.** The Word Made Speculative? John Milbank's christological poetics // «Modern Theology», 15, 1999. PP. 417-432.
93. **Bell, D.** Liberation theology after the end of history. The refusal to cease suffering. London: Routledge, 2001.
94. **Bell, D.** Men of stone and children of struggle. Latin american liberationists at the end of history // «Modern Theology», 14.1, 1998. PP.113-41.
95. **Bell, D.** Sacrifice and suffering: beyond justice human rights and capitalism // «Modern Theology», 18.3, 2002. PP. 333-59.
96. **Bell, D.** The insurrectional reserve. Latin-American liberationists eschatology and the catholic moment // «Communio», 27.4, 2000. PP. 643-75.
97. **Bell, D.** What Gift is Given? A Response to Volf // «Modern Theology», 19.2, 2003. PP. 271-280.
98. **Blond, Ph.** Prolegomena to an ethics of the eye // «Studies in Christian Ethics», 16.1, 2003. PP. 44-60.
99. **Blond, Ph.** Review Essay. The absolute and the arbitrary // «Modern Theology», 18.2, 2002. PP. 277-85.
100. **Blond Ph.** The primacy of theology and the question of perception // Religion Modernity and Postmodernity. Edited by Paul Heelas and David Martin. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
101. **Blond, Ph.** Theology and perception // «Modern Theology», 14.4, 1998. PP. 523-34.
102. **Bonhoeffer, D.** Ethics. New York: Macmillan, 1963.
103. **Bouillard, H.** Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Paris: Aubier, 1944.
104. **Bowlin, J. R.** Augustine on justifying coercion // «Annual of the Society of Christian Ethics», 17, 1997. PP. 49-70.
105. **Brown, F. B.** Radical Orthodoxy and the religion of others // «Encounter», 63.1-2, 2002. PP. 45-53.
106. **Bullimore, M.** Hughes J. Notes and commentary - what is Radical Orthodoxy? // «Telos», 123, 2002.

107. **Bullock, J. L.** A conversation with Robert Wuthnow and John Milbank // «Theology Today», 57.2, 2000. PP. 239-252.
108. **Burrell, D. B.** An introduction to *Theology and Social Theory* // «Modern Theology», 8.4, 1992. PP. 319-329.
109. **Caputo, J. D.** What do I love when I love My God? Deconstruction and *radical orthodoxy* // Questioning God. Ed. by John D. Caputo, Mark Dooley and Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
110. **Cavanaugh, W. T.** A fire strong enough to consume the house. The wars of religion and the rise of the state // «Modern Theology», 11, 1995. PP. 397-420.
111. **Cavanaugh, W. T.** A joint declaration? Justification as theosis in aquinas and luther // «Heythrop Journal», 41.3, 2000. PP. 265-280.
112. **Cavanaugh, W. T.** Coercion in Augustine and Disney // «New Blackfriars», 08 June 1999.
113. **Cavanaugh, W. T.** Killing for the telephone company: why the nation-state is not the keeper of the common good // «Modern Theology», 20.2, 2004. PP. 243-274.
114. **Cavanaugh, W. T.** The World in a Wafer. A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization // «Modern Theology», 15.2, 1999. PP. 181-196.
115. **Cavanaugh, W. T.** Torture and Eucharist: theology politics and the body of Christ. Oxford: Blackwell, 1998.
116. **Certeau reader.** Ed. by Graham Ward. Oxford: Blackwell, 2000.
117. **Charlier, L.** Essai sur le problème théologique. Thuillies: Ramgal, 1938.
118. **Chenu, M.-D.** Une école de théologie: Le Saulchoir. Paris: Editions du Cerf, 1985.
119. **Clayton, C.** A Theology of the Sublime. London: Routledge, 2001.
120. **Coles, R.** Storied others and possibilities of caritas: Milbank and neo-nietzschean Ethics // «Modern Theology», 8.4, 1992. PP. 331-51.
121. **Coles, R.** Thinking the Impossible. Derrida and the Divine // «Literature and Theology», 14.3, 2000. PP. 313-34.
122. **Collins, G.** Defending Derrida. A response to Milbank and Pickstock // «The Scottish Journal of Theology», 54.3, 2001. PP. 344-365.
123. **Congar, Y.** La Théologie contemporaine. Situation et tâches. 1967.

124. **Cort, J.** Christian socialism. An informal history. New York: Maryknoll, 1988.
125. **Cross, R.** Where angels fear to tread. Duns Scotus and Radical Orthodoxy // «Antonianum», 76, 2001. PP. 7-41.
126. **Cunningham, C.** Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology. London: Routledge, 2002.
127. **Cunningham, C.** Jacques Lacan philosophy's difference and creation from no-one // «American Catholic Philosophical Quarterly», № 2, 2003.
128. **Cunningham, C.** The difference of theology and some philosophies of nothing // «Modern Theology», 17.3, 2001. PP. 289-312.
129. **Cunningham, David S.** "The new orthodoxy?" // «The Christian Century», November 1999. PP. 1127-1129.
130. **D'Costa, G.** Seeking after Theological Vision // «Reviews in Religion and Theology», 6.4, 1999. PP. 354-60.
131. **Daniélou, J.** Les orientations présentes de la pensée religieuse // «Etudes», t.249, 1946. P. 5-21.
132. **Daniels, J.** Not the whole story. Another Response to John Milbank's Theology and Social Theory. Part I // «New Blackfriars», 82, April 2001.
133. **Daniels, J.** Not the whole story. Another Response to John Milbank's Theology and Social Theory. Part II // «New Blackfriars», 82, May 2001.
134. **Derrida, J.** Apories. Mourir – s'attendre aux 'limites de la vérité. Paris: Galilée, 1996.
135. **Derrida, J.** Foi et savoir. Les deux sources de la religion aux limites de la simple raison // La religion. Séminaire de Capri sous la direction de J.Derrida et G. Vatimo. Paris: Seuil, 1996.
136. **Derrida, J.** Foi et savoir. Les deux sources de la religion aux limites de la simple raison // La religion. Séminaire de Capri sous la direction de J. Derrida et G. Vatimo. Paris: Seuil, 1996.
137. **Derrida, J.** How to Aviod speaking // Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory. NY: 1989.
138. **Derrida, J.** La Pharmacie de Platon. La double séance. La Dissémination. Paris: Edition du Seuil, 1993.
139. **Derrida, J.** La voie et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: 1985.

140. **Derrida, J.** Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987.
141. **Desmond, W.** Review of *After Writing* // «Modern Theology», 15.1, 1999. PP. 99-101.
142. **DiNoia, J. A.** American catholic theology at century's end: Postcocilliar postmodern and posttomistic // «The Tomist», 54.4, 1990.
143. **Dixon, Th.** Theology anti-theology and atheology: from christian passions to secular emotions // «Modern Theology», 15.3, 1999. PP. 297-330.
144. **Dodaro, R.** Augustine's secular city // Augustine and his critics. Ed. by Robert Dodaro and George Lawless. London: Routledge, 2001. PP. 231-59.
145. **Dodaro, R.** Loose canons. Augustine and Derrida on their selves // God the Gift and Postmodernism. Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 1999. PP. 79-111.
146. **Dodaro, R.** The secret justice of God and the gift of humility // «Augustinian Studies», 34.1, 2003.
147. **Doerkson, P. G.** For and against Milbank. A critical discussion of John Milbank's construal of ontological peace // «Conrad Grebel Review», 18.1, 2000. P. 48-59.
148. **Dooley, M.** The catastrophe of memory: Derrida Milbank and the (im)possibility of forgiveness // Questioning God. Ed. by John D. Caputo Mark Dooley and Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
149. **Douglas, M.** The Eucharist: its continuity with the bread sacrifice of Leviticus // «Modern Theology», 15.2, 1999. PP. 209-224.
150. **Flanagan, K.** A sociological critique of Milbank // Theology and sociology. A reader. Ed. by Robin Gill, 2nd ed. New York: Cassell, 1996. PP. 451-60.
151. **Ford, D. F.** British Theology After a Trauma: Divisions and Conversations // «The Christian Century», 12.04.2000.
152. **Ford, D. F.** A response to Catherine Pickstock // «The Scottish Journal of Theology», 54.3. 2001. PP. 423-425.
153. **Ford, D. F.** British Theology. Movements and churches // «Christian Century», 117.3, 2000. PP. 467-473.
154. **Ford, D. F.** Radical Orthodoxy and the future of british theology // «The Scottish Journal of Theology», 54.3, 2001. PP. 385-404.

155. **Ford, D. F.** The modern theologians. An introduction to christian theology in twentieth century. Oxford-New York: Basil Blackwell, 1989.
156. **Ford, D. F.** Theological wisdom british style // «The Christian Century», 117.11, 2000. PP. 388-391.
157. **Gibellini, R.** Panorama de la the**Godzieba, A. J.** Fear and loathing in modernity. The voyages of captain John Milbank // «Philosophy and Theology», 9.3-4, 1996. PP. 419-433.
158. **Godzieba, A. J.** Prolegomena to a catholic theology of God between Heidegger and Postmodernity // «Heythrop Journal» 40.3, 1999. PP. 319-39.
159. **Gunton, C.** Editorial. Orthodoxy // «International Journal of Systematic Theology», 1.2, July 1999. PP. 113-118.
160. **Guretzki, D.** Barth Derrida and difference: is there a difference // «Didakalia», 13.2, 2002. PP. 50-71.
161. **Hanby, M.** Augustine and modernity. London-New York: Routledge, 2003.
162. **Hankey, W.** Between and beyond Augustine and Descartes: more than a source of the self // «Augustinian Studies», 32.1, 2001. PP. 65-88.
163. **Hankey, W.** Theoria versus poesis: neoplatonism and trinitarian difference in Aquinas John Milbank Jean-Luc Marion and John Zizioulas // «Modern Theology», 15.4, 1999. PP. 387-415.
164. **Hankey, W.** Why philosophy abides for Aquinas // «Heythrop Journal», 42.3, 2001. PP. 329-348.
165. **Hart, K.** Response to Graham Ward // Sacramental Presence in a Postmodern Context. Ed. by Lieven Boeve and Lamber Leijssen. Peeters Publishing. 2001. PP. 205-11.
166. **Hauerwas, S.** Explaining christian nonviolence: notes for a conversation with John Milbank // Must christianity be violent? Reflections on history practice and theology. Ed. by Kenneth R. Chase and Alan Jacobs. Grand Rapids: Brazos Press. 2003. PP. 172-82.
167. **Hauerwas, S.** On Being «placed» by John Milbank: a response // Christ, Ethics and Tragedy. Ed. by Kenneth Surin. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. PP. 197-201.
168. **Hauerwas, S.** Wilderness Wanderings. Probing twentieth-century theology and Philosophy. Boulder: Westview Press, 1997.

169. **Hawkins, A.** Beyond narrative theology: John Milbank and Gerhard Loughlin as the non-identical repetition of Hans Frei // «Koinonia». 10, 1998. PP. 61-87.
170. **Hedley, D.** Should Divinity overcome metaphysics? Reflections on John Milbank's "Theology beyond secular reason" and "Confessions of a Cambridge platonist" // «The Journal of Religion», 80, 2000. PP. 271-298.
171. **Heilke, Th.** On being ethical without moral sadism: two readings of Augustine and the beginnings of the anabaptist revolution // «Political Theory», 24.3, 1996. PP. 493-517.
172. **Hemming, L. P.** Heidegger's God // «Thomist», 62.3, 1998. PP. 373-418.
173. **Hemming, L. P.** More than just a ticklish subject: history post-modernity and God // «Heythrop Journal», 42.2, 2001. PP. 192-204.
174. **Hemming, L. P.** Speaking out of turn: Martin Heidegger and «die Kehre» // «International Journal of Philosophical Studies», 6.3, 1998. PP. 393-423.
175. **Hemming, L. P.** Who is Heidegger's Zarathustra? // «Literature and theology», 12.3, 1998.
176. **Herbert, D.** Christian ethics community and modernity // «Modern Believing». 39.3, 1998. PP. 44-52.
177. **Herbert, D.** Getting by in Babylon: MacIntyre Milbank and a Christian response to religious diversity in the public arena // «Studies in Christian Doctrine», 10.1, 1997. PP. 61-81.
178. **Heubner, Ch. K.** Can a gift be commanded? Theological ethics without theory by way of Barth Milbank and Yoder // «Scottish Journal of Theology», 53.4. 2000. PP. 472-489.
179. **Hollerich, M. J.** John Milbank Augustine and the 'secular' // «Augustinian Studies», 30.2. 1999.
180. **Huculak, B.** De mature augustiniano opere Joannis Duns Scoti // «Antonianum». 76.3, 2001. PP. 429-78.
181. **Hughes, J.** Bullimore M. Notes and commentary - What is radical orthodoxy? // «Telos», 123, 2002, PP.183-189.
182. **Hughes, K. L.** The 'fourfold sense': de Lubac Blondel and Contemporary Theology // «Heythrop Journal», XLII, 2001. PP. 451-462.

183. **Hutter, R.** The Church's peace beyond the 'secular': a postmodern Augustinian's deconstruction of secular modernity and postmodernity // *Pro Ecclesia* 2 winter 1993 cc. 106-116.
184. **Hyman, G.** John Milbank and nihilism: a metaphysical (mis) reading? // «*Literature and Theology*», 14.4, 2000. PP.430-443.
185. **Hyman, G.** The predicament of postmodern theology: radical orthodoxy or nihilist textualism? Louisville: John Knox Press, 2001.
186. **Insole, Ch.** Against Radical Orthodoxy: The dangers of overcoming political liberalism // «*Modern Theology*», 20. 2, April 2004. PP. 213-241.
187. **Irwin, Jones** Deconstructing God: defending Derrida against Radical Orthodoxy // *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion*. Ed. by Deane-Peter Baker and Patrick Maxwell. New York: Rodopi, 2003.
188. **Irwin, K. W.** Critiquing recent liturgical critics // «*Worship*», 74.1, 2000. PP. 2-19.
189. **Joas, H.** Social theory and the sacred: a response to John Milbank // «*Ethical Perspectives*», 7.4, 2001. PP. 233-243.
190. **Jobbling, J.** On the liberal consummation of theology: a dialogue with Catherine Pickstock // *Theological Liberalism*. London: SPCK, 2000. PP. 15-30.
191. **Jones, G.** *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995.
192. **Kaye, B. N.** Social context and theological practice: Radical Orthodoxy and Richard Hooker // «*Sewanee Theological Review*», 45.2, 2002. PP. 385-398.
193. **Kerr, F.** Rescuing Girard's argument? // «*Modern Theology*», 8.4, 1992. PP. 385-399.
194. **Kerr, F.** Reviews: Word Made Strange; The Liturgical Consummation of Philosophy; Post-Secular Philosophy // «*New Blackfriars*», 79, July-August 1998. PP. 352-58.
195. **Kerr, F.** Transubstantiation after Wittgenstien // «*Modern Theology*», 15.2, 1999. PP. 115-130.
196. **Kevern, P.** My beloved is mine and I am his: non-commensurable-giving as a metaphor for the divine-human relationship // «*New Blackfriars*». 83, 2002.
197. **Lakeland, P.** Mysticism and politics: the work of John Milbank // «*Philosophy and Theology*», 13.4, 1996. PP. 455-459.

198. **Large, W.** Inverted kantianism and interiority: a critical comment on Milbank's theology // *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion*. Ed. by Deane-Peter Baker and Patrick Maxwell. New York: Rodopi, 2003.
199. **Lash, N.** Not Exactly Politics or Power?" // «Modern Theology», 8.4, 1992. PP. 353-64.
200. **Lash, N.** Theology on the way to Emmaus. London: 1986.
201. **Lash, N.** Where does holy teaching leave philosophy? Questions on Milbank's Aquinas // «Modern Theology», 15.4, 1999. PP. 433-445.
202. **Leithart, P. J.** Can radicals be orthodox? // «The Weekly Standard», November 15, 1999. PP. 36-39.
203. **Leithart, P. J.** Making and mis-making: poiesis in Exodus 25-40 // «International Journal of Systematic Theology», 2.3, 2000. PP. 307-18.
204. **Leithart, P. J.** Review of *After Writing* // «Westminster Theological Journal», 61.2, 1999. PP. 303-7.
205. **Leithart, P. J.** Review of *The Word Made Strange* // «Westminster Theological Journal», 60.1, 1998. PP. 175-8.
206. **Long, D. S.** A global market – a catholic church: the new political (ir) realism // «Theology Today», 52, 1995. PP. 356-365.
207. **Long, D. S.** Bernard Dempsey's theological economics: usury profit and human fulfillment // «Theological Studies», 57, 1996. PP. 690-706.
208. **Long, D. S.** Called to take up arms? The service of the other // «Word and World», 15, 1995. PP. 483-485.
209. **Long, D. S.** Charity and justice: christian economy and the just ordering of the Commandments // «Communio», 25, 1998. PP. 14-28.
210. **Long, D. S.** Divine economy: theology and the market. London: Routledge, 2000.
211. **Long, D. S.** Making theology moral // «Scottish Journal of Theology», 52.3, 1999. PP. 306-327.
212. **Long, D. S.** Pledging allegiance // «Regeneration», №1, 1995. P. 32.
213. **Long, D. S.** Radical Orthodoxy // «The Cambridge companion to postmodern theology». Ed. by Kevin Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
214. **Long, D. S.** Radical Orthodoxy and methodism // «Quarterly Review», 23.2, 2003.

215. **Long, D. S.** The Goodness of God. Theology Church and the Social Order. Grand Rapids: Brazos Press, 2001.
216. **Loughlin, G.** Christianity at the end of the story or the return of the master-narrative // «Modern Theology», 8.4, 1992. PP. 365-84.
217. **Loughlin, G.** Living in Christ: story resurrection and salvation // Resurrection considered. Oxford: One World, 1996. PP. 118-134.
218. **Loughlin, G.** Telling God's story. Bible church and narrative theology. Cambridge: CUP 1995.
219. **Loughlin, G.** Transubstantiation: eucharist as pure gift // Christ. London: SPCK, 1996. PP. 123-141.
220. **Lubac, H.** de Corpus Mysticum. Paris: Aubier, 1941.
221. **Lubac, H.** de Surnaturel. Études historiques. Paris: Aubier, 1946.
222. **Macquarrie, J.** Postmodernism in philosophy of religion and theology // «International Journal for Philosophy of Religion», 50.1-3, 2001. PP. 9-27.
223. **Malcolm, L.** Recovering theology's voice: radical orthodox // «The Christian Century», 117.29, October 2000. PP. 1074-1079.
224. **Marion, J.-L.** Dieu sans l'être. Paris: Fayard, 1982.
225. **Marion, J.-L.** Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997.
226. **Martin, D.** The stripping of words: conflict over the eucharist in the episcopal church // «Modern Theology», 15.2, 1999. PP. 247-261.
227. **Mattes, M. C.** A lutheran assessment of Radical Orthodoxy // «Lutheran Quarterly», 15.3, 2001. PP. 354-67.
228. **McCabe, H. O. P.** The Eucharist as language // «Modern Theology», 15.2, 1999. PP. 131-141.
229. **McGrath, A. E.** A Scientific Theology // Reality. Vol. 2. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2002.
230. **Milbank, J.** «I will gasp and pant»: Deutero-Isaiah and the birth of the suffering subject // «Semeia», 59, 1992 CC. 59-71.
231. **Milbank, J.** A socialist economic order // «Theology» 91, 1988. PP. 412-15.
232. **Milbank, J.** Against the resignations of the age: social space and time in socialism catholic social thought // Things old and new: catholic social teaching revisited. Ed. by Francis P. McHugh and Samuel M. Natale. Lanham: University Press of American, 1993. PP. 1-39.

233. **Milbank, J.** An essay against secular order // «Journal of Religious Ethics», 15, 1987. PP. 199-224.
234. **Milbank, J.** Being reconciled: ontology and pardon. London-New York: Routledge, 2003.
235. **Milbank, J.** Between purgation and illumination: a critique of the theology of right // Christ ethics and tragedy. Ed. by Kenneth Surin. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. PP. 161-196.
236. **Milbank, J.** Can a gift be given? Prolegomena to a future trinitarian metaphysics // Rethinking Metaphysics. Ed. by Gregory L. Jones. Cambridge: Blackwell, 1995.
237. **Milbank, J.** Can morality be christian? // «Studies in Christian Ethics», 8.1, 1995.
238. **Milbank, J.** Christ the exception // «New Blackfriars», 82, November 2001.
239. **Milbank, J.** Enclaves or where is the Church? // «New Blackfriars», 73.861, June 1992. PP. 341-52.
240. **Milbank, J.** Forgiveness and Incarnation // Questioning God Ed. by John D. Caputo. Bloomington: Indiana University Press, 2001. pp. 92-128.
241. **Milbank, J.** Gregory of Nyssa: the force of identity // Christian Origins. London: Routledge, 1998. PP. 94-116.
242. **Milbank, J.** Intensities // «Modern Theology», 15.4, 1999. PP. 445-497.
243. **Milbank, J.** Morris P. The sacred word: religious theories of language // «Literature and Theology», 3, 1989. cc. 138-250.
244. **Milbank, J.** Only theology overcomes metaphysics // «New Blackfriars», 76.895, 1995. PP. 325-42.
245. **Milbank, J.** Out of the Greenhouse // «New Blackfriars», 74.867, 1993. PP. 4-14.
246. **Milbank, J.** Pickstock C. Truth in Aquinas. London-New York: Routledge, 2001.
247. **Milbank, J.** Postmodern critical augustinianism: a short summa in forty -two responses to unasked questions // «Modern Theology», 7, 1991. PP. 225-237.
248. **Milbank, J.** Postmodernité // Dictionnaire Critique de Théologie. Ed. by J. Y. Lacoste. Paris, 1998. PP. 916-917.

249. **Milbank, J.** Problematizing the secular: the post-postmodern agenda // *Shadow of Spirit*. Ed. by Philippa Berry. New York: Routledge 1992.
250. **Milbank, J.** Sacred Triads: Augustine and the Indo-European soul // «*Modern Theology*», 13.4, 1997. PP. 451-474.
251. **Milbank, J.** Sovereignty empire capital and terror // *Dissent from the homeland: essays after September 11*. Ed. by Stanley Hauerwas and Frank Lentricchia. Durham: Duke University Press, 2003.
252. **Milbank, J.** Spaemann Glueck and Wohlwollen // «*Studies in Christian Ethics*», 8.2, 1995.
253. **Milbank, J.** Stories of Sacrifice // «*Modern Theology*», 12, 1996, PP.27-56.
254. **Milbank, J.** Sublimity: the modern transcendent // «*Religion Modernity and Postmodernity*», Oxford: Blackwell, 1998. PP. 258-284.
255. **Milbank, J.** The body of love possessed: christianity and late capitalism in Britain // «*Modern Theology*», 3, 1986. PP. 35-65.
256. **Milbank, J.** The end of dialogue // *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Ed. by Gavin D'Costa. New York: Orbis Books, 1990. PP. 174-91.
257. **Milbank, J.** The end of enlightenment: post-modern or post-secular? // *The Debate on Modernity*. Ed. by Claude Geffrè and Jean Pierre Jossua. London: SCM Press, 1992. PP. 39-48.
258. **Milbank, J.** The ethics of self-sacrifice // «*First Things*», 91, 1999. PP. 33-38.
259. **Milbank, J.** The gospel of affinity // *The strange new word of the Gospel: re-evangelizing in the postmodern world*. Ed. by Carl E. Braaten and Robert W. Jenson. Grand Rapids: 2002.
260. **Milbank, J.** The name of Jesus: incarnation atonement ecclesiology // «*Modern Theology*», 7, 1991. PP. 311-333.
261. **Milbank, J.** The programme of Radical Orthodoxy // *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*. Ed. by Laurence Paul Hemming. Aldershot: Ashgate, 2000. PP. 33-45.
262. **Milbank, J.** The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part 1: The Early Metaphysics. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1991.
263. **Milbank, J.** The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part 2: Language Law and History. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992.

264. **Milbank, J.** The second difference: for a trinitarianism without reserve // «Modern Theology», 2, 1986. PP. 213-234.
265. **Milbank, J.** The soul of reciprocity part one: reciprocity refused // «Modern Theology», 17.3, 2001. PP.335-391.
266. **Milbank, J.** The soul of reciprocity part two: reciprocity granted // «Modern Theology», 17.4, 2001. PP. 485-407.
267. **Milbank, J.** The sublime in Kierkegaard // «Heythrop Journal», 37.3, 1996. PP. 298-321.
268. **Milbank, J.** The word made strange: theology language culture. Oxford: Blackwell, 1997.
269. **Milbank, J.** Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
270. **Milbank, J.** Theology without substance: christianity signs origins // «Literature and Theology», 2, 1998. PP. 1-17.
271. **Milbank, J.** Towards a christological poetics // «Downside Review», 100, 1982. PP. 1-21.
272. **Milbank, J.** Violence: double passivity // Must Christianity Be Violent? Reflections on History Practice and Theology. Ed. by Kenneth R. Chase and Alan Jacobs. Grand Rapids: 2003. PP. 201-206.
273. **Milbank, J., Ward, G.** Wyschogood E. Theological perspectives on God and beauty. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.
274. **Milbank, John** Théologie politique // Dictionnaire critique de théologie. Ed. Jean-Yves Lacoste. Paris: Editions du Cerf, 1998.
275. **Miner, R. C.** Truth in the making. Knowledge as construction in theology and philosophy. London-New York: Routledge, 2003.
276. **Minney, P.** Dostoevsky's dialogic imagination and the British school of Radical Orthodoxy // «The Dostoevsky Journal», 2, 2001.
277. **Moss, D.** Balthasar at the end of modernity. T&T Clark, 1998.
278. **Moss, D.** Difference—the immaculate concept? The laws of sexual difference in the theology of Hans Urs von Balthasar // «Modern Theology», 14, 1998. PP. 377-401.
279. **Moss, D.** Friendship. An Introduction to Christian Spirituality. London: SPCK, 1999. PP. 31-46.
280. **Murphy, D. D.** Power politics and difference: a feminist response to John Milbank // «Modern Theology», 10.2, 1994. PP. 131-142.
281. **Murray, D.** Baptizing postmodernism // «Crisis», February 2000. PP. 42-44.

282. **Newey, E.** The form of reason: participation in the work of Richard Hooker Benjamin Whichcote Ralph Cudworth and Jeremy Taylor // «Modern Theology», 18.1, 2002. PP. 1-26.
283. **Nichols, A.** Hymns ancient and postmodern: Catherine Pickstock's *After Writing* // «Communio: International Catholic Review», 26, 1999. PP. 429-445.
284. **O'Grady, P.** Anti-Foundationalism and Radical Orthodoxy // «New Blackfriars», 81, 2000.
285. **O'Grady, P.** Review of *Radical Orthodoxy: A New Theology* // «Religious Studies», 36, 2000. PP. 227-231.
286. **Ormerod, N.** 'It is easy to see': the footnotes of John Milbank // «Philosophy and Theology», 11.2, 1999. PP. 257-64.
287. **Ormerod, N.** System history and a theology of ministry // «Theological Studies», 61.3, 2000. PP. 432-46.
288. Oviedo, L. La teología de J. Milbank y la 'Radical Orthodoxy.' // «Antonianum», 74.3, 1999. PP. 545-53.
289. Pabst A. "De la Chrétienté à la Modernité? Lecture-critique des thèses de *Radical Orthodoxy* sur la rupture scotiste et ockamienne et le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin // «Revue des sciences Philosophiques et Theologiques», 86, Oct.–Dec. 2002. PP. 561-600.
290. **Pickstock, C.** A sermon for Saint Cecilia // «Theology», 100, 1996. PP. 411-418.
291. **Pickstock, C.** A Short Guide to Plato. Oxford: Oxford University Press, 2004.
292. **Pickstock, C.** After writing. On the liturgical consummation of philosophy. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
293. **Pickstock, C.** Ascending Numbers. Oxford: Westview Press. 2001.
294. **Pickstock, C.** Imitating God: the truth of things according to Aquinas // «New Blackfriars», 81, 2000.
295. **Pickstock, C.** Justice and Prudence: principles of order in the platonic city // «Heythrop Journal», 42.3, 2001. PP. 269-282.
296. **Pickstock, C.** Liturgy and Language: the sacred polis // Liturgy in Dialogue. London: SPCK, 1993. PP. 115-137.
297. **Pickstock, C.** Liturgy and Modernity // «Telos», 113, 1998. PP. 19-41.
298. **Pickstock, C.** Liturgy Art and Politics // «Modern Theology», 16.2, 2000. PP. 159-180.

299. **Pickstock, C.** Liturgy art and politics // «Modern Theology», 16:2, April 1999.
300. **Pickstock, C.** Modernity and Scholasticism: a critique of recent invocations of univocity // «Antonianum», 78.1, 2003. PP. 3-47.
301. **Pickstock, C.** Necrophilia. The middle of modernity: a study of death signs and the eucharist // «Modern Theology», 12, 1996. PP. 405-433.
302. **Pickstock, C.** Plato's deconstruction of Derrida // «Telos», 107, 1996. PP. 9-43.
303. **Pickstock, C.** Postmodern Theology? // «Telos», 110, 1998. PP. 167-180.
304. **Pickstock, C.** Reply to David Ford and Guy Collins // «The Scottish Journal of Theology». 54.3, 2001. PP. 405-422.
305. **Pickstock, C.** Rethinking the Self // «Telos», 112, 1998. PP. 161-178.
306. **Pickstock, C.** The problem of reported speech: friendship and philosophy in Plato's Lysis and Symposium // «New Blackfriars», 82, 2001.
307. **Pickstock, C.** The soul in Plato // Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion. Ed. by Deane-Peter Baker and Patrick Maxwell. New York: Rodopi, 2003.
308. **Pickstock, C.** Thomas Aquinas and the quest for the Eucharist // «Modern Theology», 15.2, 1999. PP. 159-180.
309. Post-Secular Philosophy. Between philosophy and theology. Ed. by Philip Blond. London-New York: Routledge, 1997.
310. **Preston, R.** Christian socialism becalmed // «Theology», 91, January 1988. PP. 24-32.
311. Radical orthodoxy: a new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999
312. Radical orthodoxy? A Catholic enquiry. Ed. by Laurence Paul Hemming. Aldershot: Ashgate, 2000.
313. **Rashkover, R.** The semiotics of embodiment: Radical Orthodoxy and Jewish-Christian Relations // «Journal of Cultural and Religious Theory», 3.3, 2002.
314. **Rasmussen, B. G.** Radical Orthodoxy Luther and the Challenge of Western Secularization // «Dialog: A Journal of Theology», 41.2, 2002. PP. 135-48.

315. **Reno, R. R.** The Radical Orthodoxy project // Reno R. R. In the ruins of the church. Sustaining faith in an age of diminished Christianity. Grand Rapids: Mich. Brazos Press, 2002.
316. **Reno, R. R.** "The Radical Orthodoxy Project // «First Things», 100, February 2000. PP. 37-44.
317. **Roberts, R.** Transcendental sociology? A critique of John Milbank's *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* // «Scottish Journal of Theology», 46.4, 1993. PP. 527-535.
318. **Rose, G.** Judaism and Modernity. Philosophical Essays. Oxford: Blackwell, 1993.
319. **Rose, G.** The Broken Middle: out of our ancient society. Oxford: Blackwell, 1992.
320. **Rowland, T.** Culture and the Thomist tradition after Vatican II. London-New York: Routledge 2003.
321. **Rubin, M.** Whose Eucharist? Eucharistic identity as historical subject // «Modern Theology», 15.2, 1999. PP. 209-224.
322. **Shakespeare, S.** The New Romantics. A Critique of Radical Orthodoxy // «Theology», 103.813, May-June 2000.
323. **Sharlet, J.** Theologians seek to reclaim the world with god and postmodernism // «The Chronicle of Higher Education. June 23, 2000. PP. 20-22.
324. **Smith, J. K. A.** A little story about metanarratives: Lyotard religion and postmodernism revisited // «Faith and Philosophy», 18, 2001. PP. 261-276.
325. **Smith, J. K. A.** Between predication and silence: Augustine on how (not) to speak of God // «Heythrop Journal», 41.1, 2000. PP. 66-86.
326. **Smith, J. K. A.** Determined violence: Derrida's structural religion // «Journal of Religion», 78, 1998. PP. 197-212.
327. **Smith, J. K. A.** How (not) to tell a secret: interiority and the strategy of 'confession // «American Catholic Philosophical Quarterly», 74.1, 2000. PP. 135-151.
328. **Smith, J. K. A.** How to avoid not speaking: attestations // Knowing Other-Wise. Ed. by James Olthuis. New York: Fordham University Press, 1997. PP. 217-234.
329. **Smith J. K. A.** Introducing Radical Orthodoxy. Toward a Post-Secular Worldview. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

330. **Smith, J. K. A.** Liberating religion from theology: Marion and Heidegger on the possibility of a phenomenology of religion // «International Journal for Philosophy of Religion», 46.1, 1999. PP. 17-33.
331. **Smith, J. K. A.** Re-Kanting postmodernism? Derrida's Religion within the limits of reason alone // «Faith and Philosophy», 17.4, 2000. PP. 558-571.
332. **Smith, J. K. A.** Review of Gavin Hyman *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* // «New Blackfriars», 83.981, 2002.
333. **Smith, J. K. A.** *Speech and theology. Language and the logic of incarnation.* London: Routledge, 2002.
334. **Smith, J. K. A.** Staging the incarnation. Revisioning Augustine's critique of theater // «Literature and Theology», 15, 2001. PP. 129-139.
335. **Soskice, J. M.** *Metaphor and religious language.* Oxford: 1989.
336. **Spjuth, R.** Redemption without actuality. A critical interrelation between Eberhard Jungel's and John Milbank's ontological endeavours // «Modern Theology», 14.4, 1998. PP. 505-522.
337. **Stevenson, K.** Review of *After Writing* // «Journal of Theological Studies», 50.1, 1999. PP. 452-455.
338. **Taylor, S. J.** Keep taking the medicine: Radical Orthodoxy and the future of Theology // «Modern Believing», 41.4, 2000. PP. 34-40.
339. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* Ed. by David Ford. Oxford: Blackwell, 1996.
340. *The postmodern God. A theological reader.* Ed. by Graham Ward Cambridge Mass; Oxford Blackwell 1998.
341. **Thompson, R.** Postmodernism and the «Trinity». How to be post-modern and post-barthian too // «New Blackfriars», 83, April 2002.
342. **Venard, O.-T.** Radical Orthodoxy. Une Première Impression // «Revue Thomiste», 101, 2001. PP. 409-444.
343. **Volf, M.** Against a pretentious church: a rejoinder to Bell's response // «Modern Theology», 19.2, 2003. PP. 281-285.
344. **Volf, M.** *Liberation Theology After the End of History: an exchange* // «Modern Theology», 19.2, 2003. PP. 261-269.
345. **Ward, G.** A postmodern version of paradise // «Journal for the Study of the Old Testament», 65, 1995. PP. 3-12.

346. **Ward, G.** Allegoria. Reading as spiritual exercise // Revelation and Story. Aldershot: Ashgate, 2000. PP. 99-125.
347. **Ward, G.** Barth Derrida and the language of theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
348. **Ward, G.** Barth modernity and postmodernity // Cambridge Companion to Karl Barth. New York: Cambridge University Press, 2000. PP. 274-295.
349. **Ward, G.** Between postmodernism and postmodernity. The theology of Jean-Luc Marion // Postmodernity, Sociology and Religion. London: Macmillan, 1996. PP. 190-205.
350. **Ward, G.** Between virtue and virtuality // «Theology Today», 59.1, 2002. PP. 55-70.
351. **Ward, G.** Biblical narrative and the theology of metonymy // «Modern Theology», 7.14, 1991. PP. 335-349.
352. **Ward, G.** Church as the erotic community // Sacramental presence in a postmodern context. Ed. by Lieven Boeve and Lamber Leijssen. Peeters Publishing, 2001. PP.167-204.
353. **Ward, G.** Cities of God. London: Routledge, 2000.
354. **Ward, G.** Deconstructive theology // The Cambridge companion to postmodern Theology. Ed. by Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. PP. 76-91.
355. **Ward, G.** Divinity and sexuality: Luce Irigaray and christology // «Modern Theology», 12, 1996. PP. 221-237.
356. **Ward, G.** In the daylight forever? Language and silence // Silence and the word: negative theology and incarnation. Ed. by Oliver Davies and Denys Turner. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. PP. 159-184.
357. **Ward, G.** In the name of the father and of the mother: Luce Irigaray and inclusive Language // «Literature and Theology», 8, 1994. PP. 311-327.
358. **Ward, G.** John Milbank's Divina Commedia // «New Blackfriars», 73, 1992. PP. 311-318.
359. **Ward, G.** Kenosis and naming: beyond analogy and towards *allegoria* and *amoris* // Religion Modernity and Postmodernity. Oxford: Blackwell, 1998. PP. 233-257.
360. **Ward, G.** Mimesis. The measure of Mark's Christology // «Literature and Theology», 8, 1994. PP. 1-29.

361. **Ward, G.** Questioning God // Questioning God. Ed. by John D. Caputo, Mark Dooley and Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
362. **Ward, G.** Religion in the transformation of society: problem or potential? // «Journal of Theology for South Africa», 104, 1999. PP. 78-80.
363. **Ward, G.** Sacramental presence or neopaganism? // «Theology», 94.760, 1991. PP. 279-84.
364. **Ward, G.** Speaking otherwise: postmodern analogy // Rethinking philosophy of religion: approaches from continental philosophy. Ed. by Philip Goodchild Bronx. New York: Fordham University Press, 2002. PP. 187-211.
365. **Ward, G.** Suffering and Incarnation // Blackwell Companion to Postmodern Theology. Ed. by Graham Ward. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. PP. 192-208.
366. **Ward, G.** The Blackwell companion to postmodern theology. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
367. **Ward, G.** The erotics of redemption: after Karl Barth // «Theology and Sexuality», 8, 1998. PP. 52-72.
368. **Ward, G.** The gendered body of the Jewish Jesus // «Religion and Sexuality». Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. PP. 170-192.
369. **Ward, G.** The revelation of the holy other as the wholly other. Between Barth's theology of the word and Levinas's philosophy of saying // «Modern Theology», 9.2, 1993. PP. 159-180.
370. **Ward, G.** Theological materialism // God and Reality. London: Mowbray, 1997. PP. 144-159.
371. **Ward, G.** Theology and contemporary critical theory. Basingstoke: Macmillan 1996. (2nd edition – 2000).
372. **Ward, G.** Theology and cultural sadomasochism // «Svensk Teologisk Kvartalskrift», 78.1, 2002. PP. 2-10.
373. **Ward, G.** Theology and postmodernism // «Theology», 100, 1997. PP. 435-440.
374. **Ward, G.** Theology and the crisis of representation // Literature and theology at century's end. Atlanta: Scholars Press, 1995. PP. 131-158.
375. **Ward, G.** Tragedy as subclause. George Steiner's dialogue with Donald MacKinnon // «Heythrop Journal», 34.3, 1993. PP. 274-287.

376. **Ward, G.** Transcorporeality: the ontological scandal // «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester», 80, 1998. PP. 235-252.
377. **Ward, G.** True religion. Oxford: Blackwell, 2003.
378. **Ward, G.** Why is Derrida important for theology? // «Theology», 95, 1992. PP. 263-270.
379. **Ward, G.** Why is the city so important for christian theology? // «Cross Currents», 52.4, 2003. PP. 462-73.
380. **Webb, S. H.** Stateside. A North American perspective on Radical Orthodoxy // «Reviews in Religion and Theology», 8.3, 2001. PP. 319-25.
381. **Webber, R. E.** The Younger Evangelicals. Grand Rapids: Baker, 2002.
382. **Williams, R.** On Christian theology. Oxford: Blackwell, 2000.
383. **Williams, R.** Saving Time: thoughts on practice patience and vision // «New Blackfriars», 73.861, June 1992.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН

- Августин Блаженный – 22, 42, 53, 58, 63, 65, 78-79, 82, 86, 88, 95, 97-98, 100, 145, 175, 183-187, 214
Айер А. – 50
Альтицер Т. – 220
Аристотель – 187-188
Атертон Дж. (Atherton J.) – 58
Аэрс Л. (Ayres L.) – 19
Баадер Ф. – 206
Бакли М. (Buckley M.) – 19
Бальтазар Х. У. фон (Balthasar H. U. von) – 10, 11, 24, 26, 37, 40, 41, 42, 43, 45, 112, 157, 222, 230, 242
Баррел Д. (Burrell D.) – 9, 19, 232
Барт К. (Barth K.) – 10, 11, 17, 24-30, 38, 40, 45, 55, 101-102, 105, 142, 148-149, 151-154, 158, 180, 190, 222, 230-231, 235-236, 247-248
Батталья Ф. – 101
Бауэршмидт Ф. К. (Bauerschmidt F. C.) – 19, 42, 90, 94, 113, 231
Бейли Дж. – 50
Белл Д. (Bell D.) – 19, 231, 246
Берлин И. – 105
Блонд Ф. (Blond Ph.) – 68, 105, 108-112, 231, 309
Блондель М. (Blondel M.) – 10, 11, 26, 31-34, 45, 85, 222, 236
Блюменберг Х. – 159-160
Бодрийяр Ж. – 175, 178, 203, 215, 224
Бонхёффер Д. (Bonhoeffer D.) – 102, 156, 191, 231
Бородин Ф. Ю. – 51, 224
Браун Д. (Brown D.) – 54, 207, 231
Брентано Л. – 190, 198, 224
Бузгамин А. В. – 172, 224
Буйар (Bouillard) – 37, 231
Булье Ж. – 208
Бультман Р. – 25, 42
Бэннер М. (Banner M.) – 53, 54, 55
Василий Великий – 86
Ваханян Г. – 220
Вебер М. – 162, 196
Вейш Я. Я. – 8, 50, 224-225
Винсент Дж. (Vincent J.) – 58
Витгенштейн Л. – 50, 116, 176, 226
Ворд Г. (Ward G.) – 9, 10, 15-18, 20-23, 26-27, 30, 38-39, 42, 54, 58-59, 62, 65, 73, 75, 117, 148-155, 174-182, 184, 194, 210, 232, 235, 242, 244, 246-249
Вудхэд Л. (Woodhead L.) – 57
Гадамер Г. Г. – 125
Гаман И. Г. (Hamann J. G.) – 27, 35, 83-84, 92, 96, 97, 101-107
Гантон К. (Gunton C.) – 53, 235
Гараджа В. И. – 8, 27-29, 99, 225
Гардей А. (Gardeil A.) – 38
Гвардини Р. – 157
Гваттари Ф. – 172, 225
Гегель Г. В. Ф. – 103, 161
Гентский Г. – 68
Гиттон Ж. – 101
Гладден В. – 207
Гогартен Ф. – 157, 220

- Гомер – 124-125
 Горриндж Т. (Gorringe T.) – 55, 57
 Гофман А. Б. – 204, 206, 225
 Гоше М. – 166
 Грей Дж. – 221, 225
 Грей М. (Grey M.) – 57
 Григорий Нисский – 40, 86, 91, 175
 Грин Л. (Green L.) – 58
 Губман Б. Л. – 8, 225
 Гура В. А. – 20, 155, 225
 Даниелу Ж. (Daniélou J.) – 37, 39-40, 157
 Декарт Р. (Картезий) – 70, 129-130, 155, 177
 Делез Ж. – 172, 225
 Деррида Ж. (Derrida J.) – 11, 17, 38, 54, 79, 93, 117-118, 120-124, 128-129, 139-140, 143-145, 147-153, 175-176, 224-226, 232-235, 237, 244-247, 248
 Джантцен Г. (Jantzen G.) – 54
 Дженкинс Т. (Jenkins T.) – 19, 55-56
 Дионисий Ареопагит – 150
 Добреньков В. И. – 8, 226
 Дугин А. – 211
 Дэвис Ч. (Davis Ch.) – 189, 199
 Дэйвис О. (Davies O.) – 9, 38, 247
 Еврипид – 124
 Золле Д. – 188
 Иисус Христос – 34, 43, 66, 83-84, 88, 91, 102, 105, 110, 112, 140, 146-147, 151, 173, 179, 190, 195
 Ипполит Римский – 138
 Иригарей Л. – 54
 Исаев С.А. – 8, 226
 Исидор Севильский – 145
 Кавано У. Т. (Cavanaugh W. T.) – 19, 58, 232
 Кальвин Ж. – 177
 Каннингем К. (Cunningham C.) – 19, 38, 67, 68, 69, 233
 Кант И. – 28, 70, 83, 102, 162, 165, 209
 Карлини А. – 101
 Керр Ф. (Kerr F.) – 9, 54, 237
 Кеттелер В. Э. фон – 196, 207
 Кимелев Ю. А. – 8, 71, 226
 Кингсли Ч. – 8, 206-207, 228
 Клэйтон К. – 9
 Кокли С. (Coakley S.) – 57
 Кокс Х. – 157, 173, 220
 Колесников А. С. – 8, 49, 226-227
 Конгар И. (Congar Y.) – 37, 232
 Корт Дж. (Cort J.) – 187-188, 233
 Красников А. Н. – 44, 227
 Кристева Ю. – 54
 Кьеркегор С. – 42, 61, 103
 Лавель Л. – 101
 Ладлоу М. – 206-207
 Лакан Ж. – 175
 Ламенне Ф. – 190, 196, 198, 206
 Лаут А. (Louth A.) – 53
 Лафлин Дж. (Loughlin G.) – 19, 22
 Ле Сенн Р. – 101
 Лебедев В. Н. – 196, 207, 227
 Левада Ю. А. – 8, 228
 Левинас Э. – 54
 Леви-Стросс К. – 80
 Лич К. (Leech K.) – 58
 Лодз А. (Loades A.) – 57
 Лонг Д. С. (Long D. S.) – 9, 10, 19, 218-219
 Луман Н. – 161-162
 Лэш Н. (Lash N.) – 19, 57, 113, 238
 Лэшли Дж. (Laishley J.) – 57
 Любак А. де (Lubac H. de) – 37, 40, 41, 45, 236, 239

- Лютер М. – 29, 42, 104-105
МакКиннон Д. (MacKinnon D.) – 19, 35, 47, 248
Маккитайр А. – 51
Малиновский Б. – 80, 202
Маринетти Ф. Т. – 132
Марион Ж.-Л. – 80-82, 114
Марков Б. В. – 79, 216, 228
Марсель Г. – 64, 65
Мерло-Понти М. – 111
Метц И. Б. – 158, 188
Милбанк Дж. (Milbank J.) – 4, 6, 9, 10, 13, 15-18, 20, 22, 26-32, 34-36, 38-44, 48, 54-55, 59, 62-65, 68-70, 74-76, 78-93, 96-97, 100-103, 105-107, 109-110, 112-115, 117, 155-156, 158-167, 169-175, 180, 182-187, 190-193, 195-203, 205-206, 208-214, 216-219, 221-222, 231-247
Митрохин Л. Н. – 8, 228
Можейко М. А. – 103-104
Мольтман Ю. – 188
Монтаг Дж. (Montag J.) – 19, 97
Морис Ф. Д. – 196, 206-207
Мосс М. – 11, 80, 203-206, 214, 225, 228
Нанси Ж.-Л. – 175
Никоненко С. В. – 8, 49, 228
Ницше Ф. – 94, 158
Новиченко И. Ю. – 8, 207, 228
Ньюман Дж. – 20
Овсиенко Ф. Г. – 36-37, 100, 228
О’Донован О. (O’Donovan O.) – 54-55
Оккам У. – 67-68, 73
Онг У. (Ong W.) – 19
Остин Дж. – 50
Парсонс С. (Parsons S.) – 57
Парсонс Т. – 161-162
Пиксток К. (Pickstock C.) – 9, 10, 15-18, 20, 26-27, 38, 42, 44, 48, 54, 58, 59, 62, 65, 67, 68, 70, 73-75, 109-110, 117-148, 154-155, 166, 168, 210, 215, 232, 234, 237, 240, 243-244
Платон – 62-63, 65, 67, 118-119, 122, 124-127, 129, 150, 166, 184, 193, 213
Поттер Г. – 207
Радугин А. А. – 36, 37, 100, 228
Рамус П. – 129
Ранер К. – 25, 158
Рикер П. – 54
Родс С. – 207
Роуз Дж. (Rose G.) – 19
Роуланд К. (Rowland Ch.) – 57
Роуланд Т. (Rowland T.) – 19
Руссо Ж.-Ж. – 126
Сайкс С. В. (Sykes S. W.) – 51
Седжвик П. (Sedgwick P.) – 51, 55
Серто М. де (Certeau M. de) – 118, 178, 232
Скот Д. – 67-68, 70, 96, 98
Смарт К. – 61
Смит Дж. К. А. (Smith J. K. A.) – 9, 19, 245-246
Смит О. (Smith A.) – 58
Сократ – 122-124, 127-129, 166, 213
Соловьева Т. – 20, 229
Соскайс Дж. (Soskice J.) – 19, 54, 57, 246
Соссюр Ф. – 175
Софокл – 124
Спьют Р. – 88
Стецкевич М. С. – 8, 20, 35, 229
Столяров А. А. – 71, 229
Суарес Ф. – 97
Тернер Д. (Turner D.) – 38, 54, 57, 247

- Тиллих П. – 94, 180, 229
 Толстой Л. – 126
 Уайлз М. (Wiles M.) – 53
 Уильямс А. (Williams A.) – 53
 Уильямс Р. (Williams R.) – 11, 19, 46-49, 57, 249
 Уисдом Дж. – 50
 Уолш М. (Walsh M.) – 58
 Уэр К. (Ware K.) – 53
 Фессар (Fessard) – 37
 Филипп Д. – 51
 Фихте И. Г. – 103
 Флю Э. – 51
 Фома Аквинский (S.Thomas d` Aquin; Thomas Aquinas)– 22, 25, 37-40, 44-45, 53, 68-70, 82, 90, 92, 95, 98-100, 108-109, 183, 187-188, 231, 243, 244
 Форд Д. (Ford D. F.) – 9, 19, 25, 50, 56-57, 234-235, 244, 246
 Форрестер Д. (Forrester D.) – 55-56
 Фуко М. – 118-119, 129
 Фукуяма Ф. – 215,
 Фурман Д. Е. – 8, 229
 Хабермас Ю. – 188-189
 Хадсон У. Д. – 51
 Хайдеггер М. – 79, 125, 152
 Хайман Г. – 9
 Харди Д. (Hardy D. W.) – 51, 106
 Хауэрос С. (Hauerwas S.) – 19, 235, 241
 Хемминг Л. П. (Hemming L.P.) – 19, 21, 28, 83, 236, 241, 244
 Хик Дж. – 51
 Хинкельмаммерт Ф. – 190-191
 Хоган Л. (Hogan L.) – 57
 Хубер В. – 207
 Хэдли Д. – 9
 Хэнби М. (Hanby M.) – 19
 Хэнки У. (Hankey W.) – 9, 113, 235
 Чадвик Г. (Chadwick H.) – 52
 Чанышев А. Н. – 8, 230
 Честертон Г. – 61
 Шакка М. Ф. – 101
 Шарлье Л. (Charlier L.) – 37, 232
 Шейман М. М. – 8, 190, 198, 207-208, 230
 Шеллинг Ф. В. Й. – 103
 Шену М.-Д. (Chenu M.-D.) – 37, 39
 Шлейермахер Ф. – 97-98
 Шривер Ж. – 188
 Шуслер-Фиоренца Ф. (Schussler-Fiorenza F.) – 189
 Эбелинг Г. – 25
 Экхарт М. – 87, 150-151
 Эриугена И. С. – 63-65, 86, 88
 Эсхил – 124
 Юбер А. – 205
 Юстин Мученик – 138
 Якоби Ф. Г. (Jacobi F.H.) – 27, 35, 83, 84, 92, 96, 97, 101-107
 Янг Ф. (Young F.) – 53
 Blumenberg Н. – 159
 DiNoia J. А. – 178, 234
 Gibellini R. – 25, 235
 Giddens A. – 199
 Surin K. – 35, 235, 240

Научное издание

Щипков Даниил Александрович

**«РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ»:
КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

Монография

Редактор А. А. Климова
Дизайн и компьютерная верстка
«ЭйПиСиПублишинг»

Подписано в печать 01.05.2020
Формат 84×108 / 32. Усл. печ. л. 8
Тираж 200 экз.

Русская экспертная школа
www.russian-expert.ru

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

ISBN 978-5-6041154-2-8



9 785604 115428



ЩИПКОВ ДАНИИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ

канд. филос. наук,
руководитель
информационных
проектов

Родился в 1977 году в Смоленске, в 2001 году закончил с отличием философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета, отделение религиоведения. В 2004 году защитил кандидатскую диссертацию в СПбГУ, посвящённую британскому философско-теологическому движению «Радикальная ортодоксия».

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 англиканско-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.