

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

2021  
2[39]

Издаётся с 1968 года,  
выходит 4 раза в год

Учредитель:  
Российская академия  
народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ



Москва, 2021

Редакция *Дмитрий Узланер* (главный редактор),  
*Александр Агаджанян, Александр Кырлекес,*  
*Софья Рагозина, Сергей Горюнов* (раздел *Рецензии*)

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректура *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы номера  
*Елена Степанова*

Редакционная коллегия:

*Апполонов А.В.*, канд. филос. наук; *Беглов А.Л.*, канд. ист. наук; *Белякова Н.А.*,  
канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук; *Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук;  
*Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук; *Верховский А.М.*; *Гараджя В.И.*, д-р филос. наук;  
*Гусейнов Г.Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В.В.*,  
канд. филос. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лукиан Р.Н.*, канд. филос.  
наук; *Малеев В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, д-р филос. наук; *Панченко А.А.*,  
д-р филолог. наук; *Пинкевич В.К.*, д-р исторических наук; *Рашковский Е.Б.*, д-р ист.  
наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Селезнев Н.Н.*, д-р филолог. наук;  
*Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*,  
д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*, канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

*Р. Беккан* (Швеция); *М. Благоевич* (Сербия); *Т. Бремер* (Германия); *Р. Бхаргава*  
(Индия); *Ж.-П. Виллем* (Франция); *Г. Дэйви* (Великобритания); *В. Еленский*  
(Украина); *Р. Инглхарт (США)*; *В. Макридес* (Германия); *А. Пабст*  
(Великобритания); *К. Расселе* (Франция); *Дж. Саттон* (Великобритания);  
*К. Струп* (США); *Е. Федякова* (Чили); *А. Филоненко* (Украина);  
*Э. ван дер Зеерде* (Голландия); *Д. Чидестер* (ЮАР); *К. Штекль* (Австрия);  
*М. Эпштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: [www.religion.ranepa.ru](http://www.religion.ranepa.ru)

E-mail: [religion@ranepa.ru](mailto:religion@ranepa.ru)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»

Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только  
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77-51374 от 10.10.2012

ISSN 2073-7203 (print), 2073-7211 (online)

В системе РИНЦ № 09-04/09-16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования  
и экспертного отбора.

# Содержание

## Тема номера: Современная контекстуальная теология

ЕЛЕНА Степанова. Теология в контексте: подлинность частного как вызов универсальности христианской истины.	
Введение . . . . .	7
Светлана Коначева. От <i>creatio ex nihilo</i> к <i>creatio ex profundis</i> : переосмысление доктрины творения в постметафизической теологии . . . . .	38
Андрей Шишков. Кто скрывается в тени: контуры темной экклезиологии . . . . .	61
Эми Мадлен Уолтерс. Элизабет Шюсслер Фиоренца и поиск исторического Иисуса . . . . .	90
Селюсьен Л. Джозеф. Джеймс Х. Коун и черная теология . . . . .	107
Сильвия Маркос. <i>Teología India</i> : вклад коренных народов Мексики в контекстуальную теологию . . . . .	143
Лорел Шнайдер. Гомосексуальность, квир-теория и христианская теология . . . . .	158
Гильермо Кербер. Экологическая проблематика в контекстуальной и межконтекстуальной политической теологии . . . . .	177
Иерей Алексий Волчков. Скопцы царствия. Интерпретация Мф 19:12 в раннехристианском движении . . . . .	201

## VARIA

Памяти Николая Селезнева (1971–2021) . . . . .	232
Николай Селезнев. <i>Islamobuddhica</i> : Что если буддизм — религия Писания? «Писание Шакьямуни» в арабском «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина . . . . .	235
Сергей Горюнов. Между полемикой и толерантностью: конструирование «религиозного другого» через призму николаевской цензуры . . . . .	247

Борис Кнопре, Александра Засядько. Православный антиэкуменизм 2.0: мобилизационная модель, секьюритизация и реваншизм . . . . .	277
Юлия Антонян. «Как же это — в седьмом веке было, а теперь нет?»: изобретенная традиция иконописи в постсекулярной Армении . . . . .	318

## Рецензии

Андрей Меньшиков. Bergmann Sigurd & Mika Vähäkangas. (eds.) (2021) <i>Contextual Theology: Skills and Practices of Liberating Faith</i> . London & New York: Routledge. — 242 p. . . . .	351
Анастасия Маклакова. Пересечь Бездну: Богиня Бабалон, квир-феминность и эротическая сoterиология. Рецензия на книгу: Manon Hedenborg White. (2020) <i>The Eloquent Blood: The Goddess Babalon and The Construction of Femininities in Western Esotericism</i> . Oxford University Press. — 392 p. . . . .	358
Мария Пророкова. Инклюзия и образы Другого. Рецензия на книгу: Robert E. Shore-Gross and Joseph N. Goh. (eds.) (2020) <i>Unlocking Orthodoxies for Inclusive Theologies</i> . London and New York: Routledge. — 281 p. . . . .	364
Алексей Зыгмонт. Kitts, M. (ed.) (2018) <i>Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide</i> . New York: Oxford University Press. — 360 p. . . . .	372

## Справочная информация

Авторы . . . . .	380
Аннотации . . . . .	384
About the Journal . . . . .	391

# Table of Contents

## The Theme of the Issue: Contextual Theology Today

ELENA STEPANOVA. Theology in Context: The Authenticity of Particular as a Challenge to Christianity's Universal Truth.	
Introduction. . . . .	7
SVETLANA KONACHEVA. From <i>creatio ex nihilo</i> to <i>creatio ex profundis</i> : Rethinking the Doctrine of Creation in Postmetaphysical Theology. . . . .	38
ANDREY SHISHKOV. Who Is Hiding in the Shadows: The Outlines of Dark Ecclesiology . . . . .	61
AMY MADELEINE WALTERS. Elisabeth Schüssler Fiorenza and the Quest for the Historical Jesus . . . . .	90
CELUCIEN L. JOSEPH. James H. Cone and Black Theology . . . . .	107
SYLVIA MARCOS. <i>Teología India</i> : Indigenous Contributions to Context Theology in Mexico . . . . .	143
LAUREL C. SCHNEIDER. Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology . . . . .	158
GUILLERMO KERBER. The Case of Ecology in Contextual and Inter-Contextual Political Theology . . . . .	177
ALEXEY VOLCHKOV. Eunuchs of the Kingdom. Interpretation of Matthew 19:12 in the Early Christian Movement. . . . .	201

## VARIA

IN MEMORIAM. Nikolai Seleznyov (1971 – 2021). . . . .	232
NIKOLAI SELEZNYOV. Islamobuddhica: What If Buddhism Is a Scriptural Religion? “The Scriptures of Shakyamuni” in the Arabic <i>Compendium of Chronicles</i> of Rashīd al-Dīn. . . . .	235
SERGEY GORYUNOV. Between Polemics and Tolerance: Constructing the Religious Other Through the Censorship of Nicholas I . . . . .	247
BORIS KNORRE, ALEXANDRA ZASYAD’KO. Orthodox Anti-Ecumenism 2.0: Mobilization Model, Securitization and Revanchism . . . . .	277

YULIA ANTONYAN. “How Can It Be: We Had it in the Seventh Century, and Now Not?” An Invented Tradition of Icon-Painting in Post-Secular Armenia . . . . .	318
--	-----

## Book Reviews

ANDREY MENSHEKOV. Bergmann Sigurd & Mika Vähäkangas. (eds.) (2021) <i>Contextual Theology: Skills and Practices of Liberating Faith</i> . London & New York: Routledge. — 242 p. . . . .	351
ANASTASIA MAKLAKOVA. Crossing the Abyss: The Goddess Babalon, Queer Femininity, and Erotic Soteriology (Review of: Manon Hedenborg White. (2020) <i>The Eloquent Blood: The Goddess Babalon and the Construction of Femininities in Western Esotericism</i> . Oxford University Press. — 392 p.). . . . .	358
MARIA PROROKOVA. Inclusion and Images of the Other (Review of: Robert E. Shore-Gross and Joseph N. Goh. (eds.) (2020) <i>Unlocking Orthodoxies for Inclusive Theologies</i> . London and New York: Routledge. — 281 p.) . . . . .	364
ALEXEY ZYGMONT. Kitts, M. (ed.) (2018) <i>Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide</i> . New York: Oxford University Press. — 360 p. . . . .	372

## Reference Information

Authors. . . . .	380
Summaries . . . . .	384
About the Journal . . . . .	391



ЕЛЕНА СТЕПАНОВА

**Теология в контексте: подлинность частного как вызов универсальности христианской истины. Введение**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-7-37>

*Elena Stepanova*

**Theology in Context: The Authenticity of Particular as a Challenge to Christianity's Universal Truth. Introduction**

**Elena Stepanova** — Institute for Philosophy and Law, Ural Branch, Russia Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia). [stepanova.elena.a@gmail.com](mailto:stepanova.elena.a@gmail.com)

*The recognition of the contextual nature of Christian theology is a relatively new phenomenon that has challenged the understanding of Christianity as the universal, eternal and unchanging truth equally authoritative for all times and peoples. The recent shift in understanding of the nature of theology could be interpreted as a recognition of its ability to incorporate specific socio-cultural contexts in which it arises, as well as human experience with all its achievements, complications and uncertainties. In the article, the contextuality of theology is considered, firstly, as its ability to transform the universal truth of Christianity in conformity with particular social circumstances; secondly, as a theological response to specific social, political, economic, cultural, environmental, etc. problems and situations. The author explains the emergence of contextual theology; analyzes the missiological approach towards contextuality; the interdependence of theology and socio-political processes; presents the types of contextual theology: liberation, feminist, black, queer and other theologies. Controversies associated with contextual nature of theology are highlighted, including excessive circumstanti-*

*ation and absolutization of otherhood, which complicates the dialogue between theologies that have arisen in different contexts. The conclusion which is drawn about the relationship between universality and particularity in contextual theology is that there are doctrinal claims shared by all Christians that transcend any specific socio-cultural context, and yet these claims negotiate dialectically with each context. Thus, universality of the Christian message arises from its ability to respond to any past, present or future specific human situation.*

**Keywords:** theology, context, experience, eurocentrism, orthopraxis, liberation theologies, universality, particularity.

**Х**РИСТИАНСКАЯ теология с момента своего возникновения во всех своих конфессиональных разновидностях стремилась артикулировать себя как выражение истины, имеющее универсальный характер независимо от места, времени и обстоятельств своего появления. Одним из первых теологов, предположивших, что христианское послание в том виде, в каком оно дошло до нас в библейских текстах, не было чем-то возвышающимся над реальной историей, но являлось продуктом специфического контекста, в котором оно возникло, был Фридрих Шлейермахер<sup>1</sup>. В дальнейшем каждый текст получил, по выражению немецких исследователей Нового Завета начала XX в., свой собственный *Sitz im Leben*<sup>2</sup>, то есть оказался привязан к конкретным жизненным обстоятельствам, которые необходимо было исследовать для адекватного понимания его смысла. В ходе развития герменевтического подхода к текстам вообще и к библейским текстам как основному источнику теологической рефлексии в частности, было доказано, что смысл текста создается в процессе интерпретации, которая определяется социально-культурными обстоятельствами как писателя, так и читателя. Соответственно, всякое человеческое знание, включая теологическое, является контекстуальным по своей природе.

Если следовать этой логике, то можно утверждать, что теология всегда была контекстуальной, что доказывают, например,

1. См.: Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: «Европейский Дом», 2004.

2. См.: Gunkel, H. (1917) *Das Märchen im Alten Testament*. Tübingen: Mohr.

очевидные различия между элохистской и яхвистской версиями сотворения мира и истории еврейского народа в Ветхом Завете, а также вариации в интерпретации евангельской истории у синоптиков, у Иоанна и апостола Павла в Новом Завете. Контекстом учения каппадокийцев о троичности была борьба с арианством. Теология Августина развивалась в контексте споров по поводу ключевых вопросов для христианства: о необходимости благодати, о роли церкви, о соотношении земного и небесного града и т.д. Контекстом Фомы Аквинского было новое понимание соотношения разума и откровения и недавнее открытие философии Аристотеля; контекстом Мартина Лютера была широко распространенная коррупция в церкви и появление нового типа личности в западной культуре. Карл Барт и Карл Ранер пытались разобраться в том, что происходит в мире, раздираемом мировыми войнами, а специфическим контекстом Дитриха Бонхёффера была тюремная камера, в которой он провел последние годы жизни. Этот ряд примеров можно продолжать до бесконечности.

Безусловно, в истории христианской теологии всегда имели место дискуссии по тем или иным вопросам, однако долгое время они происходили в строго определенных, одобренных и регулируемых догматических рамках, а влияние изменявшихся социально-культурных обстоятельств на формирование теологических доктрин оставалось за пределами исследовательского интереса. Возникшее в 1960–70-х гг. представление о теологии как о продукте конкретного историко-культурного контекста, которое будет рассмотрено ниже, принципиально изменило понимание ее сущности. В самом общем виде это изменение можно определить как признание способности теологии, подобно другим видам человеческого знания, инкорпорировать в свое содержание специфический социально-культурный контекст, а также человеческий опыт со всеми его противоречиями и проблемами. Другими словами, это способность трансформировать универсальную истину христианства применительно к конкретным обстоятельствам. Таким образом, определение теологии в качестве контекстуальной радикально отличается от сложившегося веками восприятия ее как дисциплины, которая, будучи инспирирована свыше, является носителем универсальной истины и опирается на такие безусловно авторитетные, неизменные и независимые от контекста *logi theologici*, как Писание и традиция.

Итак, контекстуальная теология может пониматься в двух смыслах: в широком смысле это анализ всякой теологии с точки зрения ее зависимости от контекста, в котором она возникла; в узком смысле это теологический ответ на конкретные современные социальные, политические, экономические, культурные, экологические и т.д. проблемы и ситуации. Но главная специфическая черта теологии, определяемой как контекстуальной, заключается в том, что в ней признание исключительной важности контекста осознанно помещается в центр теологического исследования. По словам Энджи Пирс из Университета Лестера (Великобритания), «под “контекстуальной теологией” подразумевается христианская теология, которая полностью определяется и движется признанием своей контекстуальной природы со всеми ее противоречивыми и проблематичными последствиями»<sup>3</sup>.

Ниже будут рассмотрены причины возникновения контекстуального подхода к теологии и его основные особенности, а также поставлены некоторые исследовательские вопросы, которые возникают в этой связи: во-первых, в какой степени контекстуальная теология привязана к своему контексту, а в какой она его превосходит? Во-вторых, можно ли выделить нечто общее в теологиях, сформированных в разных контекстах, а именно то, что определяет собой христианскую идентичность и не зависит от контекста? Наконец, каким должно быть соотношение Писания, традиции и частного человеческого опыта в христианской теологии, претендующей на универсальность?

Эти вопросы в эпistemологическом плане стали особенно актуальными в условиях постмодернистского и постструктураллистского вывода об изменчивом характере человеческого знания и, следовательно, сомнения в возможности переноса некоей истины, претендующей на универсальность, из одного контекста в другой — сомнения, оказывающегося сегодня серьезным вызовом для человеческого знания в целом и для теологии в частности.

### **Новые контексты теологии во второй половине XX в.**

Осознание контекстуальной природы теологии — это сравнительно новое явление, пришедшее на смену универсалистскому по-

3. Pears, A. (2010) *Doing Contextual Theology*, p. 1. London: Routledge.

ниманию христианства как вечной и неизменной истины, однаково авторитетной для всех времен и народов, которое начиная с XVI в. было свойственно католическим и протестантским миссионерам в Латинской Америке, Африке и Азии. Изменение восприятия теологии как носительницы универсальной истины особенно ускорилось во второй половине XX в. Одной из причин этого стало смещение центра христианского мира от глобального Севера к глобальному югу — Африке, Азии и Латинской Америке, где сегодня существуют самые большие христианские общины в мире. Как пишет американский исследователь христианства Филип Дженкинс (со ссылкой на кенийского англиканского священника и теолога Джона Мбити), если визуализировать образ типичного современного христианина, это будет нигерийская крестьянка или жительница бразильской фавелы, а центрами христианской жизни сегодня являются не Рим, Афины, Женева, Лондон или Нью-Йорк, но Киншаса, Буэнос-Айрес, Аддис-Абеба и Манила<sup>4</sup>.

Появление христианства в новых местах означает, что его последователи не являются наследниками еврейской ветхозаветной традиции, греческой философии и римской цивилизации. Они не интересуются метафизической проблемой сущности Бога, не воспринимают в качестве авторитетных теории западных и восточных теологов, на протяжении многих веков озабоченных этой тематикой, а их понимание справедливости совершенно отлично от западного. Это обстоятельство привело к глубокому парадигмальному сдвигу в теологическом мышлении, связанному с возникновением новых теологий в иных социально-культурных контекстах.

Южноафриканский миссионер Дэвид Бош, описывая эпистемологический разрыв контекстуальной теологии с традиционными теологическими системами, подчеркивал следующее:

Если, по крайней мере, со времен Константина, теология осуществлялась сверху как элитарное занятие (за исключением небольших христианских сообществ, обычно определяемых в качестве сект), ее основным источником (кроме Писания и традиции) была философия, а ее главным контрагентом — образованный неверующий, то контекстуальная теология — это теология «снизу», «со дна

4. Jenkins, P. (2011) *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, p. 2. Oxford University Press.

истории» [*underside of history*]; ее основным источником (кроме Писания и традиций) являются социальные науки, а ее основной контрагент — это бедные люди или представители маргинальных культур<sup>5</sup>.

Столкновение двух типов теологии во второй половине XX в. получило еще одно измерение, связанное с возникшим в постколониальный период критическим отношением к нормативности евроцентричного христианства для христиан за пределами Европы и Северной Америки. Как отмечал в этой связи Ф. Дженкинс, на протяжении длительного времени «европейские христиане интерпретировали веру сквозь призму своих собственных представлений о социальных и гендерных отношениях и затем вообразили, что их специфический культурный синтез являлся единственной правильной версией христианской истины»<sup>6</sup>, которую следовало распространять по всему миру. Согласно современной критике евроцентризма, западная теология — как консервативная, так и либеральная — несмотря на претензию на универсальность и нейтральность, на самом деле является орудием западной экспансии и устройства мира по западному образцу<sup>7</sup>.

Так, история христианского миссионерства в африканских странах в доколониальный (1415–1919 гг.), колониальный (1920–1959 гг.) и постколониальный периоды (по настоящее время) демонстрирует различные типы контекстуализации, связанные с постепенным отказом от евроцентризма: от восприятия африканской культуры как *tabula rasa*, которую необходимо было научить говорить на новом, привнесенном извне языке христианства как высшей формы религии, через провозглашение христианства как главного фактора социальной модернизации в ее западной версии, что требовало отказа от привычного стиля жизни, к признанию исключительной роли самобытной культуры в придании христианскому учению, воспринимаемому в конкретном социальном контексте африканских стран, смысла и значения<sup>8</sup>. Этот последний тип уже в конце 1950-х гг. породил раз-

5. Bosch, D.J. (2011) *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p. 433. Orbis Books.
6. Jenkins, P. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, p. 7.
7. См.: Sanneh L. (2003) *Whose Religion Is Christianity? The Gospel Beyond the West*. Eerdmans Publishing Company.
8. Dei, D. (2019) “An Integrated Approach to Theological Contextualization in Africa”, *Currents in Theology and Mission* 46(3).

нообразие литургических практик и богатую теологическую литературу, авторами которой были представители разных христианских конфессий, существующих в африканских (и не только!) странах. Их главной целью была инкультурация, т.е. перевод христианского послания на языки, понятный жителям этих стран в их непосредственных жизненных обстоятельствах, деконструкция западного колониального и миссионерского представления об африканцах, а также переосмысление и сохранение уникальной африканской идентичности и культурного наследия<sup>9</sup>. Новые подходы затем были осмыслены в категориях контекстуального подхода к теологии.

### **Самоосознание контекстуальной теологии в миссиологическом контексте**

Впервые термин «контекстуализация» был употреблен в публикации Фонда теологического образования (*Theological Education Fund, TEF*), учрежденного в начале 1960-х гг. в рамках Всемирного совета церквей (*World Council of Churches, WCC*) для содействия развитию теологического образования в странах «третьего мира». Авторы этой публикации, сотрудники Фонда Шоки Коу (Тайвань) и Аарон Сапсезян (Бразилия) подчеркивали следующее:

Контекстуализация — это способность дать осмысленный ответ на Благую весть в рамках собственной ситуации [людей]... Контекстуализация... принимает во внимание секуляризацию, технологическое развитие и борьбу за человеческую справедливость, которая характеризует текущий исторический момент в жизни наций «третьего мира»... Аутентичная контекстуализация всегда является пророческой, она всегда возникает из подлинной встречи Слова Божьего и Его мира, она заключается в вопрошании ситуации и в ее изменении через укорененность в текущем историческом моменте и приверженность ему<sup>10</sup>.

9. Ezigo, V.I. (2010) *Re-imagining African Christologies: Conversing with the Interpretations and Appropriations of Jesus in Contemporary African Theology*, p. 4. Eugene: Pickwick Publications. See also: Turaki, Y. (2020) *Engaging Religions and Worldviews in Africa: A Christian Theological Method*. Langham Publishing.
10. *Ministry in Context: The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund (1970–77)* (1972), pp. 20–21. London: Theological Education Fund, WCC.

Необходимость контекстуализации в рамках новых подходов к христианской миссии в странах, не относящихся к западному *Christendom*, была продиктована несколькими причинами: во-первых, неудовлетворенностью прежним евроцентричным пониманием христианства, преобладавшем в теологическом образовании в странах «третьего мира» в колониальный период; во-вторых, популярностью историко-критического подхода к библейским текстам, который на протяжении последних трехсот лет выявил множество противоречий между ними, поставив тем самым под сомнение их одинаковую авторитетность; в-третьих, настоятельной потребностью найти в библейских текстах ответы на актуальные проблемы, связанные со становлением новых независимых государств и обретением ими новой идентичности<sup>11</sup>.

Итак, контекстуальная теология как концепт в 1960–70-х гг. возникла в контексте христианского миссионерства, которое столкнулось с необходимостью изменения традиционных подходов в силу изменившейся социально-политической ситуации в бывших колониях, в частности в Африке. Одним из первых сущность изменений в миссионерском подходе в 1985 г. проанализировал католический теолог Роберт Шрайтер в книге «Формирование локальных богословий» (*Constructing Local Theologies*). Он подчеркивал, что традиционный подход в теологии больше не был в состоянии ответить на вопросы, возникшие в ходе столкновения универсального христианства и локальных ситуаций, а проблемы, занимавшие западную церковь, были весьма далеки от проблем, стоявших перед людьми в других социально-культурных контекстах. Новый подход в теологии заключался в отказе от приложения универсального христианства к любому контексту и в переключении внимания на сам этот контекст для понимания того, что христианство может в него привнести<sup>12</sup>. Кроме всего прочего, Шрайтер поставил вопрос о соотношении различных локальных теологий друг с другом и с традицией в смысле их христианской идентичности. Для него локальные теологии, поскольку они возникают на почве конкретных культурных традиций и опыта локальных сообществ,

11. Hesselgrave, D.J., Rommen, E. (eds) (2000) *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, pp. 29–33. Pasadena, California: William Carey Library.

12. Schreiter. R.J. (1985) *Constructing Local Theologies*, p. 4. Orbis Books (на русском языке: Шрайтер Р. Формирование локальных богословий. СПб: «Библия для всех», 2005).

сами оказываются инструментом духовного роста и укрепления веры: «Теология должна быть чем-то большим, нежели чутким анализом культуры и традиций. Она всегда существует во имя сообщества»<sup>13</sup>.

Сильвия Маркос в этом номере журнала в статье «*Teología India: вклад коренных народов Мексики в контекстуальную теологию*» анализирует, как *Teología India* (разновидность теологии освобождения, в которой учитываются религиозные представления майя) выстраивает теологическую перспективу в гармонии со вселенной майя и ее представлением о непрерывном петрекании друг в друга материального и духовного начал мира. Статья демонстрирует богатые возможности диалога универсальной культуры христианства и религиозного опыта местного сообщества.

Один из самых известных адептов контекстуальной теологии, американский католический миссиолог Стивен Бивенс<sup>14</sup>, подчеркивал, что она всегда осуществляется как в диалоге с прошлым опытом, записанным в Писании, так и с опытом настоящего, который состоит из непосредственных социальных и личностных обстоятельств человеческой жизни, культурной и религиозной идентичности и особенностей социально-политической ситуации в той или иной стране<sup>15</sup>. По мысли Бивенса, если мы признаем, что Писание и традиция являются свидетельством опыта, мы также должны признавать, что контекстуальная теология — это то же самое, чем занимались авторы Писания и те, кто формировал традицию. В этом смысле, писал он, «мы — такие же как они: как составитель пророчеств Исаии, как Павел, как Афанасий, как Хильдегарда, как Лютер и Уэсли»<sup>16</sup>, а наш сегодняшний опыт теологии равен Писанию и традиции в смысле верности Благой вести, оказываясь еще одним источником теологии (*locus theologicus*).

Главная идея Бивенса, высказанная им в многочисленных публикациях, начиная с первого (1992 г.) издания его книги «Модели контекстуальной теологии» (*Models of Contextual Theology*),

13. Ibid., p. 24.

14. Irvin, D.T., Phan, P.C. (eds) (2018) *Christian Mission, Contextual Theology, Prophet ic Dialogue: Essays in Honor of Stephen B. Bevans, SVD*. Orbis Books.

15. Bevans, S.B. (2018) *Essays in Contextual Theology*, p. 2. Boston: Brill.

16. Bevans, S.B. (2012) “What Has Contextual Theology to Offer the Church of the Twenty-First Century?”, in S.B. Bevans, K. Tahaafe-Williams (eds) *Contextual Theology for the Twenty-First Century*, p. 10. James Clarke Company.

заключается в том, что такого явления, как «теология вообще», не существует, всякая теология является контекстуальной, другими словами, контекстуальность теологии не опциональна, но императивна<sup>17</sup>. Бивенс разработал схему контекстуализации, включающую шесть типов (моделей), которые могут существовать как совместно, так и по отдельности:

- Модель перевода (*translation model*) строится на необходимости передачи христианского послания в форме, эквивалентной конкретной культуре, подобно тому, как первоначальные авторы Библии облекали послание в формы, которые были понятны исходной аудитории<sup>18</sup>.
- Антропологическая модель (*anthropological model*) основана на утверждении одинаковой ценности всего человечества и на идее откровения Бога в каждой культуре. Соответственно, задача теолога состоит не в привнесении христианства в культуру, но в обнаружении самооткровения, вплетенного в ткань культуры<sup>19</sup>.
- Модель праксиса (*praxis model*) подчеркивает важность социальных изменений в артикуляции христианского послания в разных культурах. Она основана на убеждении в Божьем самооткровении как продолжающемся действии по спасению человечества и демонстрации путей, направленных в будущее<sup>20</sup>.
- Синтетическая модель (*synthetic model*) основана на уверенности в том, что эффективное провозглашение христианского послания возможно только в диалоге с конкретной культурой, в котором это послание обретает свою полноту и смысл<sup>21</sup>.
- Трансцендентальная модель (*transcendental model*) основана на необходимости субъективной встречи с самооткровением Бога и на рефлексии теолога по поводу собственного культурно-религиозного контекста. Ключевые предпосылки этой модели заключаются в том, что, во-первых, каждый человек, будь то теолог или реципиент теологии, воспринимает христианское послание только через личную

17. Bevans, S.B. (2002) *Models of Contextual Theology*, p. 3. Orbis Books.

18. Ibid., p. 37.

19. Ibid., p. 54.

20. Ibid., p. 70.

21. Ibid., p. 88.

встречу с Богом; во-вторых, средства постижения истины христианского послания не могут быть монополизированы какой-то одной культурой в определенный исторический период, следовательно, они могут передаваться из одной культуры в другую<sup>22</sup>.

- Контркультурная модель (*countercultural model*) подчеркивает возможность строить теологию на основе человеческого опыта и социально-культурного контекста, но в то же время необходимость подвергать их критике с высоты Благой вести. Хотя контекст важен для ее понимания, тем не менее, в центре христианского опыта лежит именно Благая весть, и откровение Христа на самом деле выходит за пределы любого контекста; оно способно бросать ему вызов, но в то же время может встроиться в любой контекст<sup>23</sup>.

В 1980–90-х гг. контекстуальная теология стала предметом изучения и развития в некоторых европейских университетах. В 1985 г. в рамках Департамента католической теологии Университета Гете (Франкфурт-на-Майне, Германия) была организована ассоциация межкультурной теологии (*Theologie interkulturell*)<sup>24</sup> для поиска новых путей разрешения противоречия между универсалистской и партикуляристской перспективами христианской теологии. В 1991 г. шведский теолог Пер Фростин инициировал создание Института контекстуальной теологии в Университете Лунда (Швеция). Он оценивал возникновение теологий «третьего мира» в качестве эпистемологической революции, которую следовало защищать от евроцентричного «гегемонистского постулата»<sup>25</sup> как претензии на универсальную истину и подчеркивал важность солидарности с бедными в качестве не просто этической, но эпистемологической необходимости<sup>26</sup>.

Еще одним инициатором создания Института контекстуальной теологии в Университете Лунда был норвежский исследователь религии Сигурд Бергман. В своей книге «Бог в контек-

22. Ibid., p. 103.

23. Ibid., p. 118. См. также: Bevans, S.B. *Essays in Contextual Theology*, pp. 6–27.

24. *Theologie interkulturell*. Goethe-Universität [<https://www.uni-frankfurt.de/78507772/THI>, accessed on 1.06.2021].

25. Frostin, P. (1985) “The hermeneutics of the Poor – The epistemological ‘break’ in Third World theologies”, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 39(1): 131.

26. Ibid., p. 136. См. также: Frostin, P. (1992) “Systematic theology in a pluralistic society”, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 46(1).

сте: обзор контекстуальной теологии» (*God in Context: A Survey of Contextual Theology*, 2003) он определил сущность контекстуальной теологии как открытость продолжающемуся откровению Бога во всех местах, где живут люди. В этой связи Бергман поставил вопрос о месте теологии в современном мире, о необходимости для нее выйти за рамки конфессиональной деятельности, происходящей за закрытыми дверьми, и обратиться к актуальному человеческому опыту, прежде всего к опыту страданий и угнетения<sup>27</sup>. Этот последний мотив отражает еще одну важную черту эпистемологического разрыва между традиционной и контекстуальной теологией, а именно отказ от статического восприятия мира как объекта теологической рефлексии, цель которой заключалась в легитимации ее евроцентричной версии в качестве нормативной, и переход к пониманию мира как незавершенного объекта, а теологии — как способа его изменения<sup>28</sup>. В этом номе журнала помещена рецензия А. Меньшикова на недавно вышедшую книгу под редакцией Сигурда Бергмана и Мики Вяхянгаса «Контекстуальная теология: умения и практики освобождающей веры» (*Contextual Theology: Skills and Practices of Liberating Faith*, 2021).

### Контекстуальная теология как теология ортопраксиса

Итак, как подчеркивает Дэвид Бош, контекстуальная теология переворачивает вверх дном привычную последовательность, в которой практика следовала за теорией, вернее, теперь они оказываются теснейшим образом связанными, и цитирует в этой связи слова иезуитского теолога из Индии Сэмюеля Райана: «В нашей методологии практика и теория, действие и рефлексия, дискуссия и молитва, движение и молчание, социальный анализ и религиозная герменевтика, включенность и созерцание образуют единый процесс»<sup>29</sup>.

Как уже отмечалось выше, контекстуальная теология в узком смысле может пониматься как ответ на конкретные современные проблемы, возникающие в разных социально-политических и культурных контекстах. Обычно к этому узкому пониманию

27. Bergmann, S. (2003) *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, p. 3. Ashgate.

28. Appiah-Kubi, K., Torres, S. (eds) (1979) *African Theology en route*, p. 5. Maryknoll, New York: Orbis Books.

29. Bosch, D.J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p. 435.

причисляют разнообразные «теологии освобождения», возникшие в 1960–70-е гг., прежде всего, их родоначальнику — латиноамериканскую теологию освобождения, а также феминистскую теологию, черную теологию, вуманистскую (*womanist*) теологию<sup>30</sup>, постколониальную теологию<sup>31</sup>, корейскую теологию Минджанг («народную теологию»)<sup>32</sup> и др., контекстом которых выступил разнообразный опыт угнетения, несправедливости и эксклюзии. Кроме того, к контекстуальным теологиям, на которые в той или иной степени повлияли подходы теологии освобождения, относят экологическую теологию, теологию тела<sup>33</sup>, теологию ограниченных возможностей<sup>34</sup>, теологию секса<sup>35</sup>, квир-теологию<sup>36</sup> и др. Главная особенность теологий этого типа — это сознательное и подчеркнутое помещение конкретного контекста в самый центр теологической рефлексии (кроме опыта угнетения, это могут быть гендерные, экологические, расовые, этнические, медицинские, сексуальные и другие проблемы).

В этом номере журнала опубликованы две статьи подобного типа. Гильермо Кербер в статье «Экологическая проблематика в контекстуальной и межконтекстуальной политической теологии» рассматривает некоторые современные теологические труды, которые посвящены переосмыслению представления о месте человека в творении и ответственности за него, а также инициативы римско-католической церкви, которые направлены на создание справедливого общества в экологическом смысле. Лорел

30. Walker, A. (1983) *In Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. Harcourt Brace Jovanovich; Grant, J. (1989) *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*. Atlanta: Scholars Press.
31. Joy, D., Duggan, J. (eds) (2012) *Decolonizing the Body of Christ: Theology and Theory after Empire?* Springer; Brett, M., Havea, J. (eds) (2014) *Colonial Contexts and Postcolonial Theologies: Storyweaving in the Asia-Pacific*. Palgrave Macmillan.
32. Kim, A.E. (2018) “Minjung Theology in Contemporary Korea: Liberation Theology and a Reconsideration of Secularization Theory”, *Religions* 9(12).
33. Nelson, J.B. (1992) *Body Theology*. Westminster John Knox Press; Pope John Paul II (1997) *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*. Pauline Books & Media.
34. Swinton, J. (ed.) (2005) *Critical Reflections on Stanley Hauerwas' Theology of Disability: Disabling Society, Enabling Theology*. London: Routledge.
35. Jensen, D.H. (2013) *God, Desire, and a Theology of Human Sexuality*. Westminster John Knox Press.
36. Stuart, E. (1997) *Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*. Cassell; Shore-Goss, R.E., et. al. (eds) (2013) *Queering Christianity: Finding a Place at the Table for LGBTQI Christians*. ABC-CLIO.

Шнайдер в статье «Гомосексуальность, квир-теория и христианская теология» рассматривает некоторые аспекты современных теологических дебатов, связанных с авторитетностью традиций, которые определяют социальные нормы в сфере гендера и сексуальной идентичности. Речь идет о возможности такой христианской теологии, в которой акцент делается не на традиции и заповедях, а на справедливости и инклюзивности.

Если попытаться выделить некоторые общие черты контекстуальных теологий, не вдаваясь в детали этой необытной темы, то следует начать с тех новых сюжетов, которые появились уже внутри традиционных теологий. Так, латиноамериканская «теология освобождения», возникшая в социально-политическом контексте стран Латинской Америки, положила начало рассмотрению традиционных богословских проблем применительно к жизненной практике людей, по тем или иным причинам находящихся в состоянии социального угнетения: бедноты, населения «третьего мира», представителей расовых и национальных меньшинств и т.п. Прежние теологические сюжеты, касавшиеся сущности Бога и самоопределения человека по отношению к трансцендентному началу, были интерпретированы как выражение евроцентризма и рассмотрения «белого западноевропейского мужчины» в качестве парадигмального типа человека, что было признано весьма далеким от реального экономического социально-политического статуса многих людей в современном мире.

Именно угнетение было интерпретировано как единственный ключ к адекватному пониманию новозаветного послания, поскольку первоначально оно было адресовано людям, имевшим аналогичный опыт. Важный для теологии освобождения принцип католического социального учения «преимущественного выбора в пользу бедных» (*preferential option for the poor*<sup>37</sup>) характеризует, кроме всего прочего, особую герменевтическую оптику в интерпретации Писания и практическую направленность теологии, которая тем самым перенеслась в область политики. По мнению американской исследовательницы Лилиан Баргер, либеральная теология ознаменовала собой конец современных попыток сохранить «пагубный и непродуктивный миф о разделении ме-

37. Schlag, M. (2019) “The Preferential Option for the Poor and Catholic Social Teaching”, in E.V. Bradley, C. Brugger (eds) *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*, pp. 468–482. Cambridge University Press.

жду секулярным и религиозным. Бросив вызов разделению между священным и светским, теологи освобождения открыли путь для полномасштабного проникновения религиозных сюжетов в политическую сферу»<sup>38</sup>.

Отличительной чертой «теологии освобождения» является не только ее центральная тема — недостижимость христианского спасения без экономического, политического, социального и идеологического освобождения людей, — но и ее социальный носитель. Она явилась не только результатом размышлений ученых-теологов, но вытекала из опыта угнетенных народов в их борьбе с политическими и экономическими системами. Тема освобождения выражала как надежду, так и цель этой борьбы. Для ее представителей освобождение есть символ спасения *par excellence*. Согласно родоначальнику этого движения, перуанскому доминиканскому священнику Густаво Гутьерресу, концепция освобождения имеет три различных уровня: политический, исторический и теологический.

Освобождение является прежде всего социально-политическим действием, восстанавливающим социальную справедливость и дающим людям возможность развивать в себе чувство собственного достоинства. В теологическом смысле освобождение — это свобода от греха и эгоизма и восстановление отношений с Богом и другими людьми. Всякая теология, считает Гутьеррес, имеет политический смысл; теология освобождения просто делает этот смысл явным и со всей определенностью занимает сторону социально и политически угнетенных слоев. Теология освобождения — это «теологическая рефлексия, рожденная из опыта совместных усилий, направленных на уничтожение существующей несправедливой ситуации и построение другого — более свободного и гуманного — общества»<sup>39</sup>.

Теология освобождения вызвала широкий отклик у женщин, представителей черной расы, у народов «третьего мира» и других людей, которые прежде не принимали участия в развитии теологии. Все они привнесли в теологические исследования ра-

38. Barger, L.C. (2018) *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology*, p. 5. Oxford University Press.
39. Gutierrez, G.A. (1988) *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, p. xiii. London: SCM. See also: Segundo, J.L. (1976). *The Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books; Bonino J.M. (1975) *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Fortress Press; Sobrino, J. (1978) *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*. Orbis Books; Boff, L. (1979) *Liberating Grace*. Orbis Books.

нее неизвестную социальную перспективу и бросили вызов многим традиционным положениям, как, например, употреблению патриархальных и монархических образов по отношению к Богу. Теология освобождения ввела принцип корреляции между священным текстом, читателем и контекстом: с ее точки зрения, правильное понимание Библии оказалось возможным только с точки зрения бедных. Эту идею подхватила феминистская теология (Розмари Р. Рютер, Элизабет Шлюссер Фиоренца и др.<sup>40</sup>), провозгласившая идею субъектности женщин как персонажей священных текстов, авторов их интерпретации и участников богослужебной практики. Для феминистских теологов как авторы, так и читатели Библии не являются универсальными личностями, нейтральными в гендерном смысле, которые пишут, читают и интерпретируют библейский текст с «объективной» точки зрения. В этом номере журнала специфические особенности библейской критики с позиций феминистской теологии анализируются в статье Эми Мадлен Уолтерс «Элизабет Шлюсслер Фиоренца и поиск исторического Иисуса». За несколько десятилетий своего развития феминистская теология прошла сложный и противоречивый путь развития и возникновения новых сюжетов и тенденций<sup>41</sup>; при этом она оказала существенное влияние на изменение представления о лидерстве женщин в религиозных деноминациях и в обществе в целом.

«Черная теология» (*Black Theology*), возникшая в США в 1960-х годах в контексте Движения за гражданские права и затем распространившаяся в Великобритании, Нидерландах, Бразилии, Южной Африке и в других африканских странах (Джеймс Коун, Дауайт Хопкинс, Аллан Бусак и др.<sup>42</sup>), — это теология, направленная на освобождение черных и борьбу с белым расизмом, который рассматривается как «религия белых», противостоящая подлинному христианству и долгое время искажавшая христианское

40. Ruether R. (1975) *New Woman — New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Seabury Press; Schüssler Fiorenza E. (1998) *Sharing her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*. Continuum International Publishing Group; McFague S. (1982) *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Fortress Press.

41. Pears, A. *Doing Contextual Theology*, pp. 79–109.

42. Boesak, A.A. (1977) *Farewell to Innocence. A Social-Ethical Study on Black Theology and Black Power*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok; Cone, J.H. (1969) *Black Theology and Black Power*. Seabury Press; Hopkins, D. N. (1999) *Introducing Black Theology of Liberation* (Maryknoll, New York: Orbis; Hopkins, D.N., Lewis, M. (2009) *Another World is Possible: Spiritualities and Religions of Global Darker Peoples*. London: Equinox; Reddie, A. (2012) *Black Theology*. Hymns Ancient and Modern Ltd.

учение с целью оправдания рабства. Эта теология «есть форма разговора о Боге, которая стремится ответить на глубоко укоренившиеся расистские представления о людях с темной кожей, возникшие в культурном воображении евроамериканцев»<sup>43</sup>. Отличительной чертой черной теологии является ожидание черного Мессии и утверждение важного духовного смысла, связанного с цветом кожи. Как писал Джеймс Коун,

Черный теолог должен отвергнуть всякую концепцию Бога, которая подавляет самоопределение черных, изображая Бога как Бога всех людей. Либо Бог идентифицируется с угнетенными до такой степени, что их опыт становится опытом Бога, либо Бог — это Бог расизма... Чернота Бога означает, что Бог сделал состояние угнетения своим собственным состоянием. В этом заключается сущность библейского откровения. Выбор рабов-израильтян в качестве народа Божьего и кенозис Иисуса Христа дает человеческой расе понять, что Бог находится там, где люди испытывают унижение и страдания... Освобождение — это не последствие, но сама сущность божественной деятельности<sup>44</sup>.

В этом номере журнала Джеймсу Коуну посвящена статья Селюсена Л. Джозефа «Джеймс Х. Коун и черная теология», в которой подробно рассматривается его интеллектуальная биография, происхождение и основные идеи «черной теологии» как специфической разновидности теологии освобождения.

Черную теологию следует отличать от африканской теологии, постколониальной теологии и т.д.<sup>45</sup> Важной чертой этой теологии является интерпретация экзистенциального опыта черных в истории и современности и тем самым преодоление традиционного понимания теологии в качестве метафизического учения о Боге и спасении в грядущем Царстве Божьем. По словам одного из ведущих авторов этого направления, южноафриканского реформатского теолога Аллана Бусака, контекстуальность здесь определяется именно цветом кожи: «Опыт черных создает основу, в рамках которой черные понимают откровение Бога

43. Reddie, A. *Black Theology*, p. 5.

44. Cone, J.H. (1970) *A Black Theology of Liberation*, pp. 63–64. Philadelphia: J. P. Lippincott.

45. Hesselgrave, D.J., Rommen, E. (eds) *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, p. 96.

в Иисусе Христе. Не больше, но и не меньше»<sup>46</sup>. И далее: «Черная теология как контекстуальная теология — это попытка черных найти способ выражения своей ситуации... Чернота [blackness] — это жизненная категория, которая включает в себя тотальность повседневного существования черных»<sup>47</sup>. При этом, как писал Джеймс Коун, «чернота Христа» не есть просто констатация цвета кожи, но «трансцендентное подтверждение того, что Бог никогда не оставляет угнетенных в их борьбе. Он был с ними в Египте при фараоне, он остается с ними в Америке, Африке и Латинской Америке, и он придет в конце времен, чтобы завершить их человеческую свободу»<sup>48</sup>.

Если обратиться теперь к типу контекстуальных теологий, появивших в свою основу теологическую рефлексию по поводу той или иной социально-культурной проблематики, то здесь следует выделить квир-теологию, которая занята проблемами нетрадиционной сексуальности, трансгендеров и т.п. Неоднозначность квир-теологии следует уже из названия, в котором, помимо его непосредственного смысла, теология в широком смысле предстает как «странная», «необычная», «шокирующая» и т.д. Как правило, контекстуальные теологии стремятся в той или иной степени опереться на Библию как на первоисточник. Так, теологии освобождения используют в качестве символа исход евреев из Египта, феминистская теология подчеркивает важную роль женщин в библейской истории (или, наоборот, исследует принижение этой роли), черная теология и постколониальные теологии опираются на кенозис и страсти Христовы и т.д. В отличие от них квир-теология использует библейские тексты для доказательства эксклюзивного характера христианства, которое на протяжении веков критически оценивало и отвергало некоторые социальные группы, считавшиеся ненормативными в том или ином контексте<sup>49</sup>. В этом квир-теология следует общей цели теологий освобождения, призванных вернуть исключенные социальные группы в поле зрения теологии. Более того, представители квир-теологии утверждают, что именно их направление соответствует самой сущности христианской теологии:

46. Boesak, A.A. *Farewell to Innocence. A Social-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, p. 3.

47. Ibid., p. 124.

48. Cone, J.H. (1977) *God of the Oppressed*, p. 137. SPCK.

49. Greenough, C. (2019) *Queer Theologies: The Basics*. London: Routledge.

Теология — это необычная [*queer*] вещь... На самом деле это очень странная вещь, особенно для тех, кто живет на современном Западе в двадцать первом веке, поскольку теология идет вразрез с миром, озабоченным исключительно материальным потреблением... В противовес этому теология релятивизирует все земные цели, настаивая на том, что для понимания себя мы должны ощутить нашу ориентацию на непознанное, из которого все исходит и к которому все возвращается, на то, что, как дерзает утверждать христианская теология, известно и постижимо через жизнь Иисуса<sup>50</sup>.

Кроме всего прочего, у авторов квир-теологии, как и у представителей других разновидностей контекстуальной теологии, принято снабжать свои публикации некоторыми деталями о своей собственной сексуальной и гендерной идентичности для связи личного контекста с контекстом их теологических изысканий<sup>51</sup>. В целом квир-теология, помимо рефлексии над ее специфическим контекстом, занимает сегодня свое место в обсуждении актуальной проблематики инклюзивности, признания и принятия различий, существования разных культур и поведенческих практик и т.д.

Таким образом, за несколько десятилетий своего существования теология освобождения и ее многочисленные инварианты, возникшие в разных социально-культурных контекстах, продемонстрировали тот факт, что теология перестала быть набором неизменных утверждений, высказанных с евроцентричных позиций. Понимание Бога в теологии освобождения оказалось неразрывно связанным с опытом ранее маргинализированных социальных групп, а постижение универсального смысла теологических категорий стало затруднительным без обращения к конкретному социальному опыту.

До сих пор в статье рассматривались преимущественно католические и протестантские версии контекстуальной теологии. Что касается православия, то в нем сегодня преобладает тенденция «возвращения к патристическим истокам», и влияние новых идей и методов, возникших в западной теологии XX в.,

50. Loughlin, G. (2009) “Introduction: The End of Sex”, in G. Loughlin (ed) *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. John Wiley & Sons.

51. Greenough, C. *Queer Theologies: The Basics*, p. 5.

включая контекстуальную теологию, остается несущественным<sup>52</sup>. Тем не менее, контекстуальный подход стал предметом рассмотрения на двух конференциях (2010 г., Волос, Греция; 2013 г., Клуж-Напока, Румыния) на тему: «Может ли православное богословие быть контекстуальным?» («Can Orthodox Theology Be Contextual? Concrete Approaches from the Orthodox Tradition»). На конференциях обсуждались современные вызовы, стоящие перед православным богословием, а также особенности интерпретации патристического наследия в наши дни<sup>53</sup>. В целом, проблемы современного мира в православном богословии обсуждаются сегодня преимущественно в экуменическом<sup>54</sup> и миссиологическом<sup>55</sup> контексте. Задаваясь вопросами о том, является ли православное богословие полностью зависимым от контекста своего происхождения при его стремлении сохранить верность патристическому наследию и может ли православное богословие быть контекстуальным в сегодняшнем смысле слова, Петрос Вассилиадис пишет о взаимной плодотворности диалога между ним как истинным христианским богословием, данным «свыше», и различными современными контекстуальными теологиями, вдохновленными конкретными ситуациями «на земле»<sup>56</sup>.

Андрей Шишков в статье «Кто скрывается в тени: контуры темной экклезиологии» в этом номере журнала обращается к теме экклезиологии в православном контексте, где, как полагает автор, существует многое такое, что остается в тени, в то же время присутствуя в церкви: в частности, это женщины, гомосексуалы, трансгендеры, некрещеные люди, священные предметы и вещи, а также богословы без иерархического статуса.

52. См.: *Калацидис П.* От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // Страницы: Богословие. Культура. Образование, 2012. Т. 16. № 3. С. 326–353 (оригинальная статья: Kalaitzidis, P. (2010) “Between the “Return to the Fathers” and the Need for a Modern Orthodox Theology”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 54(1): 5–36).

53. Статьи, основанные на докладах на конференциях, опубликованы в *Journal of Eastern Christian Studies* (2017) 69(1–4).

54. Anastasios (Archbishop of Tirana and all Albania) (2003) *Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns*. St. Vladimir’s Seminary Press.

55. Здесь имеется в виду деятельность Центра экуменических, миссиологических и экологических исследований (*The Center of Ecumenical, Missiological, and Environmental Studies – CEMES*) в Салониках и его директора Петроса Вассилиадиса.

56. См.: Vassiliadis, P. (2017) “Eucharistic Theology Contextualized?”, *Journal of Eastern Christian Studies* 69(1–4): 293.

## Противоречия и проблемы контекстуальной теологии

Итак, разнообразные контекстуальные теологии, возникшие во второй половине XX в., строятся на убеждении в том, что теология не может не быть контекстуальной. Южноафриканский католический теолог Альберт Нолан утверждал, что в современном мире теология является не наукой о Боге, но исследованием того, что Бог говорит и делает в конкретном контексте, следовательно, «всякая теология контекстуальна»<sup>57</sup>. С точки зрения теологии освобождения, все теологии должны признавать тот факт, что они возникают под влиянием специфических проблем, стоящих перед людьми в конкретных обстоятельствах. Теологии не являются «объективными» и «истинными», и, следовательно, не могут прилагаться ко всем людям во всех контекстах<sup>58</sup>. Но именно в этом кроется одно из главных противоречий, связанных с самой природой контекстуализации: поскольку контекстуальная теология зависит от контекста, на который она стремится отозваться, то это означает, что она им же и ограничена. Как об этом пишет Стивен Бивенс, «контекстуальная теология может быть настолько укорененной в своем собственном контексте, что оказывается неспособной общаться и говорить с теологией других народов или других церквей»<sup>59</sup>. При этом самого Бивенса отчасти критиковали за то, что его контекстуальные модели являлись примером постмодернистского релятивизма в теологии, который может привести к возникновению бесчисленного количества взаимоисключающих концепций<sup>60</sup>.

Причины трудностей с переносом теологий из одного контекста в другой могут быть связаны с излишней конкретизацией контекста, о чем свидетельствует, например, приведенное

57. Nolan, A. (1995) “What is Contextual Theology? A South African Perspective”, in S. Bergmann, G. Eidevall (eds) *Upptäckter i kontexten: teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin* [Discoveries in the context: Theological lectures in memory of Per Frostin], p. 12. Lund: Institutet for Kontextuell Teologi.
58. Pears, A. Doing Contextual Theology, p. 168.
59. Bevans, S.B. “What Has Contextual Theology to Offer the Church of the Twenty-First Century?”, p. 15.
60. Cahalan, K.A. (2005) “Three Approaches to Practical Theology: Theological Education, and the Church’s Ministry”, *International Journal of Practical Theology* 9(1). DOI: 10.1515/IJPT.2005.005. Следует заметить, что Стивен Бивенс категорически отвергал обвинение в постмодернистском релятивизме (Bevans, S. *Essays in Contextual Theology*, p. 47).

выше высказывание Джеймса Коуна, согласно которому «чернота» Бога оказывается его эксклюзивной чертой. Интересно отметить, что представительницы «женской» (*womanist*) теологии критиковали черную теологию за непредставленность проблем черных женщин<sup>61</sup>, а феминистскую теологию считали неадекватной, поскольку «она является белой и расистской»<sup>62</sup>. Эти примеры свидетельствуют о том, что чрезмерная узость контекста приводит теологов к взаимным обвинениям в излишнем внимании к одним обстоятельствам и в недооценке других. Кроме того, контекстуальные теологии склонны строить свою рефлексию на какой-то одной черте социально-исторической ситуации, будь то «преимущественный выбор в пользу бедных»<sup>63</sup>, несправедливость, угнетение, эксклюзия и т.п., тем самым исключая из поля своего зрения всех тех, кто не подходит под эти определения.

Излишняя конкретизация контекста также может приводить к его абсолютизации. Примером этому может служить высказывание аргентинского богослова Айвана Петреллы по поводу теологии освобождения, которая, как он подчеркивает, родилась из борьбы бедных и угнетенных и привела к эпистемологическому разрыву со всей «западной, процветающей, белой и мужской теологической традицией»<sup>64</sup>. Теология, создаваемая в контексте угнетения, по мысли Петреллы,

укоренена в самом широком контексте на сегодняшний день и максимально приближена к тому, чтобы стать первой поистине глобальной теологией. Все теологии являются частными и локальными, но теологии освобождения в своей партикулярности являются

61. Cannon, K. (1987) “Hitting a Straight Lick with a Crooked Stick: The Womanist Dilemma in the Development of a Black Liberation Ethic”, *The Annual of the Society of Christian Ethics* 7: 165–177.
62. Grant, J. *White Women’s Christ and Black Women’s Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, p. 195.
63. Следует отметить, что Густаво Гутьеррес, отвечая на упреки в односторонности, подчеркивал, что «само слово „предпочтение“ отрицает всякую исключительность, как если бы Бог интересовался только бедными, в то время как слово „выбор“ нельзя понимать как „необязательный“». Скорее, дело в том, что бедные – это первые, но не единственные, на ком сосредоточено внимание Бога, и поэтому у церкви нет другого выбора, кроме как продемонстрировать солидарность с бедными» (Gutierrez, G.A. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, p. xxv).
64. Petrella, I. (2008) *Beyond Liberation Theology: A Polemic*, p. 134. SCM.

настолько универсальными, насколько это вообще возможно для теологии<sup>65</sup>.

Дэвид Бош считал подобную абсолютизацию контекста значительно более серьезной опасностью, чем его конкретизацию. Именно абсолютизация была характерна для западного миссионерства в странах «третьего мира», когда теология, возникшая в Западной Европе, была

возвышена до статуса Благой вести и экспортирована в другие страны как часть общего пакета [миссии — Е. С.]. В этом случае контекстуализация означает универсализацию конкретной теологической позиции, превращение ее в общеупотребительную и обязательную для принятия. Если западная теология не имела иммунитета против этой тенденции, то тем более его нет у контекстуальных теологий третьего мира. В результате на месте прежнего империализма в теологии возникает новый<sup>66</sup>.

Этот новый «теологический империализм», присущий иногда теологиям освобождения, феминистским и/или квир-теологиям, имеет тенденцию не только к обособлению, но и к объявлению себя очередной окончательной истиной христианства. К этому прибавляется абсолютизация конкретных исторических ситуаций и восприятие их как неизменных. Важен в этой связи пример теологии освобождения, которая в 1960–70-х гг. являла собой новое слово в теологии, а к 1990-м гг., как отмечает Лилиан Баргер<sup>67</sup>, многими стала восприниматься как устаревший и не слишком удачный продукт революционного энтузиазма 1960-х гг. в Латинской Америке<sup>68</sup>. Вообще в истории есть немало примеров неадекватной теологической оценки того, что принималось за знаки, свидетельствовавшие о Божьем присут-

65. Ibid., p. 135.

66. Bosch, D.J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p. 437.

67. Barger, L.C. *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology*, p. 1.

68. Об изменении прежней критической позиции католической церкви в отношении теологии освобождения свидетельствует встреча Густаво Гутьерреса с папой Франциском в мае 2015 г. См.: “Catholic Church Warms to Liberation Theology as Founder Heads to Vatican”, *The Guardian*, May 11, 2015 [<https://tinyurl.com/udd5fypw>, accessed on 1.06.2021].

ствии в мире, и от чего впоследствии приходилось отказываться: это оправдание рабства некоторыми деноминациями в США в XVII–XIX вв., отношение к нацизму в Германии со стороны *Deutsche Christen*, поддержка апартеида реформатской церковью в ЮАР и т.д. Таким образом, несмотря на всю важность контекста, его не следует воспринимать в качестве единственного основания теологической рефлексии<sup>69</sup>, поскольку оценка конкретного контекста всегда подразумевает опору на такие понятия, как истина и справедливость, которые требуют метафизического обоснования и тем самым выходят за пределы любого контекста<sup>70</sup>.

Наконец, важное критическое замечание в адрес методов контекстуальной теологии высказывают представители евангелического направления в христианстве, опирающиеся на первенство и непогрешимость Писания. С этой точки зрения, понимание контекста, безусловно, важно для понимания Слова Божьего, обращенного к конкретным людям в их исторической ситуации, однако

в продолжающемся диалоге между контекстом и Словом Божьим, которое мы открываем в Писании, именно последнее всегда является наиболее авторитетным голосом. Таким образом, контекстуализация и теологическая рефлексия не могут сами по себе сформулировать ответы от имени Писания так, чтобы они коррелировали с вопросами, которые задает культура. Писание часто приглашает культуру к переосмыслению вопросов, в ходе которого получает новое освещение то, что действительно имеет значение<sup>71</sup>.

Другими словами, вопрос в том, в какой мере теологическая рефлексия, связанная с конкретной социально-культурной практикой, сохраняет верность Благой вести и в том, может ли человеческий опыт — как опыт прошлого, так и опыт настоящего — сам по себе быть источником теологии. На эту тему в этом

69. Stackhouse, M. L. (1988) *Apologia: Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education*, p. 26. Wm. B. Eerdmans Publishing.

70. Ibid., p. 96.

71. Hoare, L., Van den Toren, B. (2015) “Evangelicals and Contextual Theology: Lessons from Missiology for Theological Reflection”, *Practical Theology* 8(2): 12.

номере журнала рассуждает Светлана Коначева в статье «*От creatio ex nihilo к creatio ex profundis*: переосмысление доктрины творения в постметафизической теологии», где, по словам автора, «творение осмысляется в контексте попыток преодолеть властный дискурс и отделить идею божественного от властного суверенитета».

## Заключение

Проведенное выше по необходимости краткое исследование некоторых существующих сегодня вариантов контекстуальной теологии, тем не менее, позволяет сделать некоторые выводы. Во-первых, я назвала наиболее значимых авторов, развивающих теологию на основе принципа контекстуальности; во-вторых, я выделила характерные черты, достижения и противоречия контекстуальной теологии. Наконец, в-третьих, ниже я попытаюсь представить возможную типологию, где главным критерием оказывается степень осознания автором той или иной теологической концепции ее контекстуальной природы.

К первому типу можно отнести методологию истории теологических учений, в которой изучение той или иной их конфессиональной разновидности строится на основе такой исследовательской парадигмы, в которой главным предметом оказываются не только утверждаемые в ней доктринальные положения, но также вопрос об источниках и причинах, по которым они получают свою конкретную форму. Другими словами, это вопрос не о том, что утверждает тот или иной теолог, а о том, почему он (она) утверждает именно это. Алистер Макграт обозначает такой подход как «историческую теологию», возникновение которой он относит к XVI в., то есть ко времени дебатов по поводу аутентичности христианства, и подчеркивает ее роль в разрешении противоречия между универсальностью и партикулярностью:

На теологические формулировки в наибольшей степени влияют локальные обстоятельства. Христианская теология рассматривает себя в качестве универсальной..., но в то же время для нее характерна партикулярность, то есть опыт Божьего спасительного действия в отдельных культурах, а также опыт прозрений и возможностей людей, которые ищут способ жить в соответствии с Благой вестью в конкретном контексте. Поэтому универсальность христи-

анства не противоречит его конкретному приложению, но дополняется им<sup>72</sup>.

Примером «исторической теологии» в этом номере является статья Алексея Волчкова «Скопцы царства. Интерпретация Мф. 19.12 в раннехристианском движении», которая посвящена исследованию вопроса о контекстуальной обусловленности того, как читалось и воспринималось известное место из Евангелия от Матфея (существуют «скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного») в разные периоды античного христианства.

Ко второму типу относятся те авторы, которые в той или иной степени включают свой социально-культурный контекст в область теологической рефлексии. Некоторые из таких теологов уже были названы в начале настоящей статьи. Представляя свой список таких теологов, Энджи Пирс отмечает, что для анализа соотношения между их судьбой, ситуацией, культурным контекстом и созданными ими теологиями могут быть выбраны разные персонажи; при этом «каждый такой список будет зависеть от того, кто его составляет, а также от изучаемого географического и религиозного контекста»<sup>73</sup>.

Наконец, к третьему типу относятся теологии, осознанно выбирающие контекстуальность в качестве своей основной методологии и стратегии. С точки зрения Сигурда Бергмана,

контекстуальная теология — это интерпретация христианской веры, которая происходит из осознания ее контекста. Эта интерпретация... возникает в связи и в диалоге с людьми, явлениями и традициями нашего века и окружающего мира. Контекстуальная теология не только использует опыт, который возникает в особых ситуациях, но она также активно стремится изменять контекст, тем самым становясь частью процесса культурного обновления<sup>74</sup>.

Таким образом, контекстуальный подход к христианской теологии подразумевает принципиальное изменение традиционно-

72. McGrath, A. E. (2012) *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, p. 8. John Wiley & Sons.

73. Pears, A. *Doing Contextual Theology*, p. 7.

74. Bergmann, S. *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, p. 4.

го отношения к ней как к знанию о Боге, находящемуся за пределами всякий критики. Наоборот, контекстуальный подход рассматривает это знание, как и всякое другое, как постоянно изменяющееся под влиянием изменяющихся обстоятельств. В свете этого нового подхода можно утверждать, что всякая теология во все времена является контекстуальной, но не всякая теология это осознает. В то же время *некоторые* варианты теологии намеренно и сознательно включают контекст в свое содержание<sup>75</sup>.

Вернемся еще раз к вопросам, поставленным в названии и в начале настоящей статьи, прежде всего к вопросу о соотношении универсального и частного в теологии, который можно решать по-разному. Так, вполне определенно высказывался по этому поводу Джеймс Коун, для которого всякая теология является прежде всего партикулярной независимо от того, признает она это или нет: «Не существует универсализма, который не был бы партикулярным»<sup>76</sup>. Более умеренную точку зрения сформулировал Пер Фростин, для которого признание контекстуальности

подразумевает отвержение любых претензий на универсальную ценность, высказываемых какой-либо теологией. Тем не менее, это признание является исключительно важным критическим принципом, в соответствии с которым все теологии, в том числе те, которые претендуют на универсальность, на самом деле зависят от своего контекста<sup>77</sup>.

Наиболее плодотворной представляется точка зрения, согласно которой существуют такие вероучительные положения, которые разделяются всеми христианами и превосходят любой конкретный социально-культурный контекст, в то же время находясь с ним в диалектическом соотношении. К этим вероучительным положениям в первую очередь относится само событие Иисуса Христа, которое, как это демонстрируют разнообразные контекстуальные теологии, обладает бесконечной

75. Pears, A. *Doing Contextual Theology*, p. 8.

76. Cone, J.H. *God of the Oppressed*, p. 137.

77. Frostin, P. “The hermeneutics of the Poor — The epistemological “break” in Third World theologies”, p. 135.

способностью открывать в себе новые смыслы и находить отклик у людей, находящихся в самых разных социально-культурных условиях.

Как писал об этом Дэвид Бош, каждая контекстуальная теология рассуждает о сущности универсального послания, и поэтому каждая «*theologia localis* должна вопрошать и оплодотворять *theologia oecumenica*, а последняя, соответственно, обогащать и расширять перспективы первой»<sup>78</sup>. Бог открывается людям на том языке, на котором они говорят, и в тех обстоятельствах, в которых они находятся, и в этом смысле человеческий опыт переживания христианского откровения становится контекстом и содержанием теологии: «Это означает, что никакая “одна” теология — апостолическая, патристическая, византийская и т.д. — не может быть аутентичной, самоочевидной вечной истиной, действенной всегда и везде»<sup>79</sup>. Универсальность христианского послания заключается в его способности ответить тем, кто его слышит, и откликнуться на любую прошлую, настоящую и будущую конкретную человеческую ситуацию.

## Библиография / References

Калацидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // Страницы: Богословие. Культура. Образование, 2012. Т. 16. № 3. С. 326–353.

Шлейермакер Ф. Герменевтика. СПб.: «Европейский Дом», 2004.

Anastasios (Archbishop of Tirana and all Albania) (2003) *Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns*. St. Vladimir's Seminary Press.

Appiah-Kubi, K., Torres, S. (eds) (1979) African Theology en route. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Barger, L.C. (2018) *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology*. Oxford University Press.

Bergmann, S. (2003) *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Ashgate.

Bevans, S.B. (2002) *Models of Contextual Theology*. Orbis Books.

Bevans, S.B. (2012) “What Has Contextual Theology to Offer the Church of the Twenty-First Century?”, in S.B. Bevans, K. Tahaafe-Williams (eds), *Contextual Theology for the Twenty-First Century*, pp. 3–17. James Clarke Company.

Bevans, S.B. (2018) *Essays in Contextual Theology*. Boston: Brill.

Bonino, J.M. (1975) *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Fortress Press.

78. Bosch, D.J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p. 437.

79. Vassiliadis, P. “Eucharistic Theology Contextualized?”, p. 292.

- Boesak, A.A. (1977) *Farewell to Innocence. A Social-Ethical Study on Black Theology and Black Power*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.
- Boff, L. (1979) *Liberating Grace*. Orbis Books.
- Bosch, D.J. (2011) *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Orbis Books.
- Brett, M., Havea, J. (eds) (2014) *Colonial Contexts and Postcolonial Theologies: Story-weaving in the Asia-Pacific*. Palgrave Macmillan.
- Cahalan, K.A. (2005) "Three Approaches to Practical Theology: Theological Education, and the Church's Ministry", *International Journal of Practical Theology* 9(1): 64–94.
- Cannon, K. (1987) "Hitting a Straight Lick with a Crooked Stick: The Womanist Dilemma in the Development of a Black Liberation Ethic", *The Annual of the Society of Christian Ethics* 7: 165–177.
- "Catholic Church Warms to Liberation Theology as Founder Heads to Vatican," *The Guardian*, May 11, 2015 [<https://tinyurl.com/udd5fypw>, accessed on 1.06.2021].
- Cone, J.H. (1969) *Black Theology and Black Power*. Seabury Press.
- Cone, J.H. (1970) *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia: J.P. Lippincott.
- Cone, J.H. (1977) *God of the Oppressed*. SPCK.
- Dei, D. (2019) "An Integrated Approach to Theological Contextualization in Africa", *Currents in Theology and Mission* 46(3): 11–17.
- Ezigbo, V.I. (2010) *Re-imagining African Christologies: Conversing with the Interpretations and Appropriations of Jesus in Contemporary African Theology*. Eugene: Pickwick Publications.
- Frostin, P. (1985) "The hermeneutics of the Poor — The epistemological 'break' in Third World theologies", *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology* 39(1): 127–150.
- Frostin, P. (1992) "Systematic theology in a pluralistic society", *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology* 46(1): 15–27.
- Grant, J. (1989) *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*. Atlanta: Scholars Press.
- Greenough, C. (2019) *Queer Theologies: The Basics*. London: Routledge.
- Gutierrez, G.A. (1988) *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. London: SCM.
- Gunkel, H. (1917) *Das Märchen im Alten Testament*. Tübingen: Mohr.
- Hesselgrave, D.J., Rommen, E. (eds) (2000) *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Pasadena, California: William Carey Library.
- Jenkins, P. (2011) *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press.
- Hoare, L., van den Toren, B. (2015) "Evangelicals and Contextual Theology: Lessons from Missiology for Theological Reflection", *Practical theology* 8(2): 1–22.
- Hopkins, D.N. (1999) *Introducing Black Theology of Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis.
- Hopkins, D.N., Lewis, M. (2009) *Another World Is Possible: Spiritualities and Religions of Global Darker Peoples*. London: Equinox.
- Irvin, D.T., Phan, P.C. (eds) (2018) *Christian Mission, Contextual Theology, Prophetic Dialogue: Essays in Honor of Stephen B. Bevans, SVD*. Orbis Books.
- Pope John Paul II (1997) *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*. Pauline Books & Media.

- Jensen, D.H. (2013) *God, Desire, and a Theology of Human Sexuality*. Westminster John Knox Press.
- Joy, D., Duggan, J. (eds) (2012) *Decolonizing the Body of Christ: Theology and Theory after Empire?* Springer.
- Kalaitzidis, P. (2010) “Between the “Return to the Fathers” and the Need for a Modern Orthodox Theology”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 54(1): 5–36.
- Kim, A.E. (2018) “Minjung Theology in Contemporary Korea: Liberation Theology and a Reconsideration of Secularization Theory”, *Religions* 9(12): 415.
- Loughlin, G. (2009) “Introduction: The End of Sex”, in G. Loughlin (ed), *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, pp. 1–34. John Wiley & Sons.
- McGrath, A.E. (2012) *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. John Wiley & Sons.
- McFague, S. (1982) *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Fortress Press.
- Ministry in Context: The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund (1970–77)* (1972) London: Theological Education Fund, WCC.
- Nelson, J.B. (1992) *Body Theology*. Westminster John Knox Press.
- Nolan, A. (1995) “What is Contextual Theology? A South African Perspective”, in S. Bergmann, G. Eidevall (eds) *Upptäckter i kontexten: teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin* [Discoveries in the context: Theological lectures in memory of Per Frostin], pp. 10–19. Lund: Institutet for Kontextuell Teologi.
- Pears, A. (2010) *Doing Contextual Theology*. London: Routledge.
- Petrella, I. (2008) *Beyond Liberation Theology: A Polemic*. SCM.
- Reddie, A. (2012) *Black Theology*. Hymns Ancient and Modern Ltd.
- Ruether, R. (1975) *New Woman — New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Seabury Press.
- Sanneh, L. (2003) *Whose Religion Is Christianity? The Gospel Beyond the West*. Eerdmans Publishing Company.
- Schlag, M. (2019) “The Preferential Option for the Poor and Catholic Social Teaching”, in E.V. Bradley, C. Brugger (eds) *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*, pp. 468–482. Cambridge University Press.
- Schleiermacher, F. (2004) *Germenevтика* [Hermeneutics]. Sankt-Petersburg: “Evropeisky dom”.
- Schreiter, R.J. (1985) *Constructing Local Theologies*. Orbis Books.
- Schreiter R. (2005) *Formirovanie lokal’nykh bogoslovii* [Formation of local theologies]. SPb: «Bibliia dlja vsekh».
- Schüssler Fiorenza, E. (1998) *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*. Continuum International Publishing Group.
- Segundo, J.L. (1976). *The Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Shore-Goss, R.E., et. al. (eds) (2013) *Queering Christianity: Finding a Place at the Table for LGBTQI Christians*. ABC-CLIO.
- Sobrino, J. (1978) *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*. Orbis Books.
- Stackhouse, M. L. (1988) *Apologia: Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Stuart, E. (1997) *Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*. Cassell.

- Swinton, J. (ed) (2005) *Critical Reflections on Stanley Hauerwas' Theology of Disability: Disabling Society, Enabling Theology*. London: Routledge.
- Turaki, Y. (2020). *Engaging Religions and Worldviews in Africa: A Christian Theological Method*. Langham Publishing.
- Vassiliadis, P. (2017) “Eucharistic Theology Contextualized?”, *Journal of Eastern Christian Studies* 69(104), pp. 281–306.
- Walker, A. (1983) *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. Harcourt Brace Jovanovich.

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА

## От *creatio ex nihilo* к *creatio ex profundis*: переосмысление доктрины творения в постматафизической теологии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-38-60>

*Svetlana Konacheva*

### **From *creatio ex nihilo* to *creatio ex profundis*: Rethinking the Doctrine of Creation in Postmetaphysical Theology**

**Svetlana A. Konacheva** — Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow). [konacheva@mail.ru](mailto:konacheva@mail.ru)

*The article is devoted to the rethinking of the traditional doctrine of creation in postmetaphysical theology, which is seen as an example of contextual theology. An analysis of the works of Catherine Keller (feminist theology) and John Caputo (theology of event) demonstrates that creation is reinterpreted in the context of attempts to overcome the power discourse and dissociate the idea of the divine from the idea of sovereignty. The creation, in this postmodern theopoetics, is understood not as a move from nothing into something, but rather as a transformation of darkness and depth. The concept of creation ex nihilo is related to Greek philosophical concepts of omnipotence, which reject the primordial chaos and the feminine in favor of a powerful patriarchal deity. In this context, Keller and Caputo transform the traditional doctrine of creation ex nihilo into creation ex profundis or ex amore. In their interpretation, the biblical narrative doesn't describe a single pure force acting ex nihilo, but an ensemble of forces, one of which appears as active and formative, and the other as more open, mobile and unformed. Thus, in postmodern theology, we have an emphasis on poetic becoming and the rejection of a hypermasculine, powerful God. We argue that theological hermeneutics, in its effort to destroy divine sovereignty, also deconstructs traditional monotheism. This theology tries to show that religion in the postmodern world is a way of being-in-the-world.*

**Keywords:** contextual theology, theopoetics, creation, power, sovereignty, weakness, Catherine Keller, John Caputo.

**В**ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ мысли последних десятилетий обнаруживается новый «теологический императив», предполагающий, что теология перестает быть универсально значимым выражением «веры, ищущей понимания», но становится попыткой интерпретации христианской веры в контексте конкретного места, времени, культуры. Как отмечает Стивен Бивенс<sup>1</sup>, если для теологии прошлого источниками выступали Писание и традиция, то современная теологическая мысль опирается еще и на третий *locus theologicus* — человеческий опыт, который воспринимается не просто как равный традиции, но даже как обладающий приоритетом. Это может быть опыт, которым отдельный человек или группа обладают в настоящее время, или опыт культуры как системы значений, ценностей, поведенческих паттернов, формирующих мир индивида. Контекст может схватываться и как меняющийся (под воздействием глобализации, миграции, секуляризации) мир, заставляющий христиан пересмотреть положения своей веры. Одним из ключевых моментов контекстуальной теологии можно считать обюдный критический диалог между опытом прошлого и настоящего, когда каждый из этих опытов рассматривается как нормативный. В этом диалогездание теологии может быть выстроено, только если мы позволим опыту традиции быть мерилом, интерпретацией и оправданием нашего сегодняшнего опыта, но одновременно допустим, что эти классические источники могут быть критически интерпретированы и оправданы через обстоятельства нашей жизни, ценности нашей культуры, в контексте изменений, определяющих наш мир. Вопросы, которые возникают вокруг контекстуальной теологии, связаны прежде всего с ролью контекста — по сравнению с другими теологическими источниками. Если контекст равен Писанию и традиции или даже преобладает над ними, не трансформирует ли он положения веры до неузнаваемости? Оказывается ли такой диалог действительно обюдным или сегодняшний опыт превращается в критерий для истолкования опыта прошлого? В этой статье мы рассмотрим особенности такого контекстуального диалога на примере реинтерпретации традиционной доктрины творения *из ничего* в радикальной теологической герменевтике Кэтрин Келлер и Джона Капуто, где творение осмысляется в контексте попыток преодолеть властный дискурс и отделить идею божественного от властного суверенитета.

1. Bevans, S.B. (2018) *Essays in Contextual Theology*, p. 1. Leiden, Boston: Brill.

Кэтрин Келлер относится к кругу постмодернистских теологов, стремящихся мыслить о Боге за пределами гипермаскулинной власти. Она испытала влияние Жака Деррида и его философии деконструкции, но на нее также оказали существенное воздействие философия процесса Уайтхеда, экотеология, феминизм и философия Делеза. С самых первых своих трудов она пытается балансировать на тонкой грани между необходимостью деконструировать власть, истину и основания и не менее насущной потребностью в месте, где можно приостановить непрерывную работу по деконструкции, где фундаментальные, конститутивные отношения могут сохраняться и развиваться, где можно выстраивать возможное (или невозможное) будущее. В работе «Лик бездны»<sup>2</sup> Келлер развивает провокационное теопоэтическое прочтение мироздания как становления, непрерывного сотворчества между Богом и материальными сущими. Позднее, в книге «Бог и власть»<sup>3</sup>, Келлер переходит от теопоэтики творения к апокалиптической теополитике власти. И, наконец, в «Облаке невозможного»<sup>4</sup>, сталкивая негативную теологию Николая Кузанского и философию процесса Уайтхеда, Келлер пытается мыслить невозможное, избирая путь своеобразного реляционизма, постоянно напоминая о несказанном, стоящим за любым говорением, и одновременно не позволяя невыразимому оставаться последним словом.

Мы сосредоточим внимание на интерпретации творения в «Лике бездны». Читая первые фрагменты книги Бытия, Келлер обращается к термину *tehom*, который обычно переводится как «бездна» или «глубина»: «Когда в начале Бог сотворил небо и землю, земля была *tohu ua bohu*, тьма была над *tehom*, и Дух Божий носился над водой»<sup>5</sup>. Работа посвящена этой глубине, ее темноте, ее лицу и духу. В центре внимания оказывается доктринальный топос «творения». По мнению Келлер, наука количественно определяет конечность и бесконечность творения, оставляя теологии размышления о его качестве. Как это ни парадоксально, но именно теология научила западную мысль избегать глубин творения. Благодаря христианской теологии бесспорной истиной

2. Keller, C. (2003) *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London: Routledge.
3. Keller, C. (2005) *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
4. Keller, C. (2015) *Cloud of the Impossible*. New York: Columbia University Press.
5. Keller, C. *The Face of the Deep*, p. xv.

стал тезис о том, что все создается не из какого-то бесформенного и бездонного нечто, но из ничего: всемогущий Бог мог бы создать мир только *ex nihilo*. Это догматическое положение постепенно превратилось в суждение здравого смысла. Свою задачу Келлер видит в том, чтобы показать, как христианская теология сформировала доктрину творения *ex nihilo* ценой собственной глубины, систематически и символически стирая хаос творения. Решение подобной задачи требует специфической герменевтики библейского текста. Предполагается, что автор книги Бытия, как и практически весь древний мир, убежден в том, что Вселенная была создана из первобытного хаоса: нечто несоторенное, нечто Другое, что создатель может лепить, формировать или призвать к порядку. Но христианская теология, где очень рано начал доминировать церковный дискурс, не могла принять этого ограничения Божией силы: почему Бог должен был считаться с Другим? По мнению Келлер, раннюю христианскую теологию с ее логосом господства характеризует беспрецедентный нигилизм. Классический теизм создал себя в пространстве аннигиляции хаоса. Другими словами, как только мы начинаем читать библейский текст более буквально, мы находим другую историю, отнюдь не похожую на метафизику поздней теологической ортодоксии, которую Келлер называет «властным дискурсом творения из ничего». Метафизическая теология превратила это еврейское повествование в рассказ о чистом, простом действии силы, совершаемом времененным и сверхчувственным существом, в эллинскую историю, которая также сопровождается нисходящей сверху вниз социальной структурой имперской власти. Но подлинная история творения, при более внимательном прочтении, оказывается более сложной: не *creatio ex nihilo*, а *creatio ex profundis*, где действует не единственная чистая сила, действующая *ex nihilo*, а ансамбль сил, в котором одна — активная и созидающая, а другая — более открытая, свободная, текучая и несформированная.

Свой альтернативный проект Келлер называет конструктивной теологией. Предлагая, как и большинство теологий, рассказ о творении, этот проект позволяет самому творению выйти из тоска бездны. В подобной теологии становления осуществляется деконструкция парадигмы линейного времени, предполагающей исходную точку происхождения, прямую линию истории спасения и насильтственный конец самой линии времени. Вместо этого вводится «начало» как «начало-в-процессе», бесконечный и неисчерпаемый процесс становления: генезис. Поэтому в качестве

конструктивной работы «археология глубины становится *ipso facto* техомической теологией»<sup>6</sup>. Келлер сама обозначает контекст такой теологии, утверждая, что в истории христианской мысли агрессивное отвержение хаотичной инаковости приняло форму обожествленной маскулинности. Она убеждена в том, что «в обозримом будущем теология будет феминистской»<sup>7</sup>. Но это феминизм, который не сводится к освобождению от «супрематизма» евро-американских идеалов. Первичный контекст разрабатываемой Келлер теологии включает в себя все сложности продвижения женщин через ограничения расы, экономики, деколонизации, класса, не говоря уже о религии, но в этом контексте она пытается начать не с унифицирующего порядка, а с множественных движений творчества. Такая многогранная теология готова с сожалением признать двойную маскулинность самого теоса/логоса, она остается в пределах традиции, но пытается размыть ее границы, например напомнив, что даже в пределах ортодоксии Григорий Нисский говорит о Моисее как о том, кто видел Бога во тьме. Стремясь восстановить для теологической рефлексии бездну, вписанную в само начало, Келлер не претендует на открытие глубин, но стремится разблокировать новые возможности в пределах определенного постмиллениумного контекста. Язык техомической теологии открыто и недвусмысленно пересекается с медиа, гендером, сексуальностью, экономикой, духовностью. Жизнеспособность теологического дискурса определена его способностью говорить в пограничных областях между исторической плотностью текста и порождаемыми им творческими надеждами. Для Келлер работа теолога «за пределами ностальгии по премодернистскому величию или обреченным утопиям модерного разума» — это «заклинание на краю неопределенности», когда «догма служит эвристическим приемом», «теория собирает и связывает диалоги»<sup>8</sup>. Контекстуальность теологии понимается здесь через трактовку религиозного дискурса как духовной и социальной практики, открывающей уникальную глубину истории и будущего, но только в той мере, в какой мы сталкиваемся с нашими собственными разновидностями хаоса, балансируем на самом краю бездны, включая изначальное колебание религиозного языка между утверждением и отрицанием, изречением и тишиной.

6. Ibid., p. xvii

7. Ibid.

8. Ibid., p. xviii.

Келлер интерпретирует понятие *tehom* в свете прочтения Жаком Деррида платоновского мифа о творении из *khora*, неоформленной материи, понимаемой как «третий род» — ни чувствственный, ни интеллигibleльный, бросающий вызов философской логике непротиворечия, логике бинарности «да» и «нет». Хора означает «открытие места “в”, в котором все в одно и то же время могло бы быть и иметь место, и быть отрефлектированным»<sup>9</sup>. Аналогично, *tehom* сразу открывает место, где все становится и мыслится. Келлер предполагает, что «политика хоры Деррида находит отголосок в теопоэтике *tehom*. Она открывает место, в котором стертая глубина других может быть зафиксирована как духовная потребность»<sup>10</sup>. Если *tehom* подобна хоре, она функционирует как третье начало, пребывающее между творческой божественностью и созданной материей, это та «бездна», которую можно представить скорее женственной, чем мужской, она разрушает чистый суверенитет всемогущей власти Бога. В своем противостоянии традиционной теологической концепции творения из ничего Келлер использует не только де-конструкцию Деррида, но и «дифференциальный плурализм становления» Уайтхеда, его «принцип релятивности», предлагающий, что «к самой природе бытия принадлежит, что оно есть потенциал для всякого становления»<sup>11</sup>. Она также обращается к размышлению Делеза о чистом становлении, составляющем основу индивидуации. В «онтогенезисе» Делеза, по меткому замечанию Бадью, «существующее... является как таковое не творением, но творчеством»<sup>12</sup>. Обращение к Делезу позволяет рассматривать глубину не по вертикальной оси, не как единичное измерение или внутреннее содержание субъективности, функцию души или сознания. Оно помогает понять, что понятие бездны не служит для гомогенизации и унификации беспорядочного положения дел на поверхности. Как показал Делез, изначальная глубина как гетерогенное измерение — это матрица всей экстенсивности. В его анализе виртуального как хаоса, растворяющего всякую реальность в бесконечности, жизнь

9. Derrida, J. (1995) *On the Name*, p. 89. Stanford, CA: Stanford University Press.

10. Keller, C. (2003) *The Face of the Deep*, p. 14.

11. Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, p. 22. New York: New Press.

12. Бадью А. Делез. «Шум бытия» / пер. с фр. Д. Скопина. М.: Логос-Альтера, 2004. С. 67.

оказывается чистым становлением, саморазличением, «жизнь предстает матрицей бесконечной десубъектификации»<sup>13</sup>. Подобным образом глубина у Келлер подразумевает не недифференцированный хаос, а хаос, из различия которого разворачивается космос. Многомерные поверхности небес и земли — вода, земля и воздух — распространяют бездну. Так поэтика творения складывается из изначальных, неуправляемых, текущих элементов, которые имеют тенденцию сопротивляться любому фиксированному порядку.

Кэтрин Келлер также акцентирует внимание на том, что *tehom* — существительное женского рода, используемое без прилагательного, как собственное имя, означающее «бездну» или «глубину» — имеет этимологическую связь с Тиамат, женской богиней в вавилонской теогонии. Тиамат изображается как свирепая женщина-дракон, но Келлер предполагает, что серия редакций превратила мать или бабушку в великого монстра, очернив ее имя; по крайней мере, в начале или в более ранних редакциях у нее была более добрая, мягкая сторона, демонстрирующая лишь желание защитить своих внуков от плана Апсу убить их за то, что они нарушили его покой. Интерпретируя историю убийства Тиамат ее внуком Мардуком, Келлер делает вывод о том, что вавилонская теогония представляет собой что-то подобное «техомофобии», это история о матрициде, возникающем в результате демонизации глубин, из страха перед влажным материнским началом, из ужаса, который превращает мать в монстра<sup>14</sup>. В своем стремлении противостоять «техомофобии» — страху перед глубинами, страху перед потоком во всех его формах, проявившемся не только в вавилонской мифологии, но и в Ветхом Завете, и в христианской теологии, кульминацией которой становится буквальное уничтожение глубины в доктрине *creatio ex nihilo*, — Келлер практически объявляет бездну благом, неким протоблагом, предшествующим творению вещей мира, о которых Бог говорит: «Хорошо весьма». Она утверждает, что мы должны не только не бояться лика бездны, но суметь полюбить ее; не только избегать техомофобии, но расположиться к техомофилии — любовному принятию глубины. Причиной онто-

13. Agamben, G. (2000) “Absolute Immanence”, in Agamben G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, p. 233. Stanford: Stanford University Press.

14. Keller, C. (2003) *The Face of the Deep*, p. 31.

теологического подавления *tohu va bohu* и *tehom* объявляется глубокий фаллический страх перед нашими океаническими утробными началами, мужское беспокойство перед космическим чревом. *Tohu va bohu* и *tehom* были сведены к небытию или полунебытию в маскулинизированной онто-фалло-теологической традиции, а на их место поставлен всемогущий Творец-Отец, который производит все вещи из чистого и абсолютного небытия исключительно силой своего слова, без следа пустоты или глубины, без участия женского начала. Сильная теология издавна работала с моделью отцов, порождающих сыновей; мать в таких моделях либо отсутствует, либо играет весьма незначительную роль; поэтому фрагменты книги Бытия, говорящие о чем-то неоформленном или глубоком, онто-фалло-теология интерпретирует как «ничто», акцентируя всеобъемлющую возвышенную мужскую волю, созидающую все самостоятельно. Келлер стремится вернуть исходный смысл этим повествованиям, характеризуя *tohu va bohu* и *tehom* как равных партнеров в игре творения. Она показывает, что пустота и глубина означают матрицу или матку, из которой мы все образовались, положительный источник жизни, а не просто зловещий и угрожающий хаос. Поэтому бездну нужно не бояться, а любить, как мы любим мать.

Тем самым в своем стремлении теологически выразить глубину творения Келлер инкорпорирует в концепцию творения размышления Деррида, Уайтхеда и Делеза, концентрирующиеся вокруг возможности и становления. В результате Элохим становится децентрированным, в лучшем случае полюсом или «странным аттрактором творения», а не единственным создателем. Для понимания трактовки божественного суверенитета важно, что Элохим не может быть единым и единственным Богом в традиционном смысле, но и *tehom* тоже не является Богом, поскольку божественность сама по себе распределена по разным принципам. Демонстрируя несводимость техомической теологии ни к традиционному теизму, ни к пантеизму, Келлер пишет:

В ходе этой медитации *tehom* взяла на себя имена и ауру блага. Но она никогда не отождествлялась ни с «Богом», ни со всем; она не «есть» ни «пан» и ни «теос». Она означает их отношение: топос творения, где мир вспыхивает в своей виртуальности, в *complacatio*, или в «свертывании»; матрица всех отношений. Отношения, волны нашей возможности, составляют реальную потенциальность,

из которой мы выходим. Итак, это метоним божественного, утроба, которая не является ни Богом, ни не-Богом, но глубиной Бога: мы не в состоянии познать эту бесконечность<sup>15</sup>.

Тем самым, хотя Келлер и не подвергает непосредственному критическому анализу монотеизм, с одобрением упоминая при этом термин Ницше «монотонотеизм», в «Лике бездны» она столь радикально переосмысляет суверенную власть, что монотеизм становится под вопрос.

Критика божественного суверенитета еще более радикализируется в работе «Бог и власть». Здесь Келлер критически анализирует апокалиптические темы в современном христианстве и в американской политической культуре и обосновывает «контрапокалипсис», который релевантен новозаветному апокалиптическому нарративу, «будучи при этом гораздо менее жестоким и буквалистским»<sup>16</sup>. Келлер выступает против божественного суверенитета, утверждая, что «теополитическая проблема заключается не только в том, что нация притворяется богоподобной односторонней властью, но и в том, что эта односторонняя власть все еще кажется целиком богоподобной»<sup>17</sup>. По ее мнению, простая антиапокалиптическая перспектива не в состоянии адекватно справиться с масштабами и значимостью апокалиптики и ее привлекательностью, особенно для бедных, маргинализированных и обездоленных людей. Контрапокалиптический способ мышления не просто противопоставляет божественную слабость силе и власти, но развивает альтернативный подход, который она называет теопоэтическим. Келлер «не отвергает политику теологии или теологию политики», но хочет «двигаться к теополитике становления»<sup>18</sup>. Эта теополитика становления переплетается с теопоэтическим прочтением творения, разработанным в «Лике бездны». Общая нить, какой бы сложной она ни была, сплетается вокруг любви, «физики любви», которая противостоит заклятию жадности и власти. Келлер приходит к выводу о том, что «конструктивная теология становления поддерживает политическую теологию любви»<sup>19</sup>; она мыслит

15. Ibid., p. 227.

16. Keller, C. *God and Power*, p. xi.

17. Ibid., p. 50–51.

18. Ibid., p. 30.

19. Ibid., p. 151.

Бога как поэтический призыв, а не как высшее сущее, контролирующее политический контекст, — Бога любви, а не идола всемогущества.

Американский теолог Джон Капуто развивает сходные интуиции в работе «Слабость Бога. Теология события»<sup>20</sup>, где одна из глав написана в диалоге с Келлер. Его попытки дать новое прочтение библейского рассказа о творении возникают в контексте вопрошания о возможности мыслить Бога, отказавшись от понятия божественной силы. Продолжая размышления Деррида о демократии и суверенитете, Капуто предлагает вариант слабого мышления о Боге. В эссе под названием «Без суверенитета, без бытия» Капуто указывает: «То, что Деррида имеет в виду под безусловным, не является ни сверхсилой, ни сверхбытием, ни формой блага или Всемогущего Бога Отца, но силой бессилия, силой бессильного ходатайства или обещания или провокации»<sup>21</sup>. В «Слабости Бога» он утверждает, что суверенная власть Бога связана с божественным бытием, и важно продумать имя Божие как событие, несводимое к бытию или сверхбытию, пребывающее над миром как его причина или властная сила, подобная промыслу. Слабая сила Бога — это сила Божьего бессилия, которая является «обещанием, данным без армии, чтобы склонить к нему, без суверенной власти, чтобы принудить к нему»<sup>22</sup>. Божественная власть — это радикальное обещание, надежда на предстоящее событие, событие абсолютно непредвиденное и безусловное. Слабая сила возможности противопоставляется сильной силе сегодняшней власти, и следы этого альтернативного способа мышления о Боге Капуто пытается проследить в повествовании о творении в книге Бытия, посланиях апостола Павла и других топосах христианской традиции. Ослабление Бога нарушает силу традиции и позволяет христианам воссоединиться с обещанной в библейских текстах надеждой и любовью. Капуто стремится освободить Бога из бытия, из бытия Бога: имя «Бог» не является именем Высшего Бытия, или основы бытия, или мистического сверхбытия; «оно есть имя возможного, “быть может”, события того, что

20. Caputo J. (2006) *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.

21. Caputo, J. D. (2006) “Without Sovereignty, Without Being: Conditionality, the Coming God, and Derrida’s Democracy to Come”, in Cl. Crockett (ed.) *Religion and Violence in a Secular World*, p. 143. Charlottesville: University of Virginia Press.

22. Caputo J. *The Weakness of God*, p. 90.

зовет и призвано, имя возможности невозможного»<sup>23</sup>. Хотя Капуто критикует многочисленные провозглашения смерти Бога, он действительно утверждает, что «необходимо избавиться от Бога, чтобы свидетельствовать о Боге»<sup>24</sup>. И более того, подлинное избавление не должно быть упрощенной диалектикой ниспровержения и возвращения силы Божьей после смерти Бога, что стало бы конструированием нового идола. Для Капуто важно не превратить слабость в уловку, поддерживающую унитарное циркулирующее движение, которое учреждает и распределяет суверенную власть, в притворство слабости, на деле сохраняющее силу. Если Бог сохраняет суверенитет, то эта слабость — лишь видимость. Радикальность события не предполагает реставрации или восстановления. Для слабой теологии само слово «теология» представляется слишком сильным. Поэтому Капуто настаивает на том, что голос теологии должен быть смягчен, что необходимо ослабление от логоса Бога, логики Высшего Бытия, и движение в *теопоэтику* события, происходящего во имя Бога. Теопоэтика — это дискурс, приспособленный к безусловному, ослабленный, чтобы соответствовать событию, которое не сводимо к разнообразным логосам. Как отмечает Капуто, событие — «это не существо, существование которого должно быть установлено, или сущность, свойства которой должны быть определены; событие является не *ens necessarium*, необходимым существом, а возможностью невозможного; событие — это не *ens supreditum*, суверенное существо, которое управляет всем с бесконечной властью»<sup>25</sup>. Событие мыслится как призыв, звучащий безусловно, но без силы и власти, как обещание будущего; не финальное «Почему» на небесах, а скорее «Почему бы и нет». Если для Ницше смерть Бога как Сверхбытия, Божественного пророчества (без Бога все возможно), то для Капуто «имя Бога есть имя всего, что возможно, включая невозможное»<sup>26</sup>. Он уверен, что Бога новой теологии, мыслимого как ультимативное «быть может», вписанное в мир вещей, мог бы полюбить даже Ницше<sup>27</sup>.

23. Caputo J.D. (2015) *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*, p. 75. Polebridge Press.

24. Caputo J. *The Weakness of God*, p. 272.

25. Caputo J.D. *The Folly of God*, p. 88.

26. Caputo, J.D. (2018) *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*, p. 318. A Pelican Book.

27. Ibid., p. 319.

Обращаясь к традиционной концепции творения, Капуто — так же как и Келлер — пытается перечитать библейский рассказ о творении через призму размышлений Деррида о хоре. Напомнив фрагмент из работы Деррида «Разбойники», где хора выступает «до «мира», до с сотворения, до дара и бытия»<sup>28</sup>, Капуто предполагает, что в его теопоэтической интерпретации хора получит библейские или квазибиблейские черты, а Бытие обретет оттенки хоры. Он признает, что доминирующее событие в имени Божьем является событием власти. Однако радикализирующая герменевтика книги Бытия может показать, что даже в повествовании о творении, где изобилуют сила и власть, есть место для гипотезы о слабой силе Бога, которая предстает одним из центральных элементов теологии события.

В трактовке первых стихов книги Бытия акцентируется внимание на том, что бытие не начинается с абсолютного начала: «Элохим начинает там, где он находится, со своими со-вечными, но немыми спутниками: бесплодной землей, безжизненными водами и проносящимся ветром. Элохиму приходится разыгрывать карты, которые ему даны, работать с имеющимися под рукой материалами, после чего выясняется, что он даже нуждается в отдыше»<sup>29</sup>. Бог работает с этими стихиями, сначала разделяет, а затем заселяет их, наполняя живыми существами. Капуто полагает, что время тоже уже было, не как время дня и ночи, а как начальное управление стихиями. Тем самым начало всегда уже началось, оно начинается там, где оно есть, в сердцевине контекста, *in medias res*. Чистое начало, абсолютный исток — «это вечно удаляющийся горизонт; *arche* неизбежно преследует нередуцируемое *an-arche*»<sup>30</sup>. Если Келлер в своем анализе сосредоточена на понятии *tehom*, то Капуто обращается к *tohu va bohu*, говоря о бесплодной и пустой земле как о пустыне, дикой и необитаемой. Первоначальные элементы — земля, воды, ветер — интерпретируются как спящие и безжизненные. Бог не приводит их от небытия к бытию, потому что они были там все это время, погруженные в сон без сновидений, но обращается к ним и пробуждает к жизни. Поэтому, по мнению Капуто, книга Бытия повествует не о бытии, а о жизни. Пустое бесплодное бытие уже было. Подчеркивается, что чудо жизни, которую Бог вдыхает в стихии, выходит

28. Derrida, J. (2003) *Voyous*, p. 14. Paris: Galilée.

29. Caputo J. *The Weakness of God*, p. 57.

30. Ibid., p. 58.

за рамки бытия. Неметафизическое прочтение библейского повествования обнаруживает, что имеется элементарный материал мира, самим своим существованием ограничивающий суверенную власть Бога. Элементы выступают как его вечные, изначальные спутники, молчаливые партнеры, бессловесно пред-данные. Бог не несет ответственности за то, что элементы есть, скорее Он приводит их в беспокойство, заставляет их жить, наполняет жизнью существами. По мнению Капуто, «творение — это не движение от небытия к бытию... но движение от бытия к полноте по ту сторону бытия, от немого пространства бытия к суете живых существ, от бесплодия к расцвету жизни, от молчания к слову, которое делает пустоту полной»<sup>31</sup>. Там, где когда-то была немая фактичность, появляется смысл, значение, интерпретация, оценка, различие и, прежде всего, жизнь.

Как и Келлер, Капуто критично настроен по отношению к классической теологии творения — традиции, которая возникла только во второй половине II века на основании неоплатонического толкования библейского текста. Сильная теология, имеющая не преодолимую тягу к власти и суверенитету, вычеркнула из официальной истории творения *tehom* и *tohu va bohu*, превратив их в ничто, в *ta te onta*, тем самым лишив творение всех признаков рискованности, отвергнув все элементы непредвиденных возможностей и случайностей. Капуто предполагает, что одной из причин подобного вытеснения стала неготовность официальной теологии признать, что мы, люди, не просто созданы по образу Божьему, но также сотворены из неуправляемого и нестабильного материала, который отнюдь не является демоническим. Тем самым переосмысление творения означает и радикальную трансформацию антропологии, в рамках которой человек вмещает в себя не только образ Божий, но и невообразимую телесную реальность хоры. Новая теологическая антропология предполагает, что наше телесное бытие тесно переплетено с этими изначальными неоформленными элементами. В ней поток рассматривается как укорененный в Библии, а не изобретенный в ницшеанском или постструктураллистском нигилизме. Здесь Капуто спорит не только с метафизической теологией, но и с Карлом Бартом, и с представителями радикальной ортодоксии, видящими в потоке одно только зло. Напротив, в теопоэтической версии теологии творения и в следующей из нее антропологии поток

31. Ibid., p. 59.

выступает как момент «радикальной неопределенности», превращающий творение в прекрасное, но рискованное предприятие.

Капуто, как и Келлер, обращает внимание на уникальность библейского повествования о творении, указывая на царящие в нем безмятежность и ненасилие. В отличие от мифологических теогоний, книга Бытия не рассказывает о битве с хаосом: «Элохим — не воин; *tehom* — не дракон и не страшное чудовище, она только вода, над которой носился Дух Божий»<sup>32</sup>. Для Капуто также важен вопрос о том, можно ли считать *tehom* и *tohu va bohu* добром. По его мнению, бездна — не злая, она просто в своем необработанном состоянии, еще не добрая. Элементы — не враги Бога, а мутаирующее и преображающееся вещество, подобно глине для гончара. *Tehom* направляют или отделяют, а не убивают. Книга Бытия представляет собой космогонию, а не теогонию, поэтому первоэлементы там нейтральны или «двусмысленны»; они потенциально хороши, хотя еще и не хороши, они представляют собой материал, предваряющий творение: тела без членов, пространства, которые готовятся к обитанию. Можно сказать, что эти первоначальные элементы находятся на грани добра, могут быть доведены до добра и никоим образом не могут считаться злом, поскольку именно акт творения Элохима вводит категорию «добра» и, следовательно, различие между добром и злом. Изначальная бездна и пустота не противостоят Богу, они совершенно ненасильственны.

Таким образом, первые стихи книги Бытия интерпретируются как повествование о животворящих трансформациях, которые Элохим производил с элементами; это не метафизический переход от ничто к чему-то, но поэтическое движение от бесплодия бытия к бурлящей жизни. Подобная трактовка позволяет охарактеризовать эти трансформации и метаморфозы через категорию события. Капуто настаивает на том, что в библейском рассказе нет ничего от метафизического различия между вечным, бесконечным и сверхчувственным сущим, создающим конечное, временное бытие, различия, немыслимого вне схемы двух миров, унаследованной христианством от эллинистической метафизики. Вместо этого повествуется «о серии чувственных трансформаций внутри и между элементами: пустое/заполненное, смешанное/разделенное, бесплодное/живое, тьма/свет»<sup>33</sup>. Тем самым

32. Ibid., p. 61.

33. Ibid., p. 62.

появляется возможность теопоэтического понимания трансцендентности Бога: это не трансцендентность всемогущего сверхъестественного существа, а трансцендентность художника, оформляющего материалы.

Следуя принципам, разработанным в «Радикальной герменевтике»<sup>34</sup>, Капуто стремится показать, что даже в книге Бытия одним из моментов творения становится признание потока, хоры и различия, что сохраняет место для случайности и неопределенности. Элемент нередуцируемой изменчивости, встроенный прямо в творение, позволяет говорить о творении как рискованном и незавершенном действии. То, что Бог сформировал, может вновь оказаться бесформенным, сломаться или стать неуправляемым (Капуто называет это обратной стороной риска), но вещи также могут быть реформированы, переконфигурированы и заново изобретены, что свидетельствует о творческой и активной стороне самих вещей. Библейский рассказ вписывает в вещи принципиальную структурную изменчивость и преобразующую способность, которая держит будущее открытым. Для Капуто герменевтика книги Бытия становится своеобразным обоснованием теории деконструкции: вещи деконструируются только потому, что они созданы из изменчивого материала.

Если Келлер в своем анализе затрагивает только первые стихи книги Бытия, то Капуто обращает внимание на то, что там присутствуют два рассказа о творении, в «документальной гипотезе» приписываемые разным авторам — Элохисту и Яхвисту. В первом рассказе творческие действия Элохима изображены как величественное, безмятежное, благое действие, совершающееся почти без усилий. Неслучайно рефреном повествования становятся слова «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт 1:12). Элохим изображен как мастер-ремесленник, формирующий необъятный и прекрасный мир. Для Капуто божественное «хорошо» означает «да» земному миру, предполагающее, что «смерть и секс, работа и игры — все это часть жизни на Божьей зеленой земле»<sup>35</sup>. Величие Элохима — это величие художника, который спроектировал и создал потрясающий пейзаж из диких и хаотичных материалов. В первом повествовании акцент сделан на благости творения. Указывая на то, что в первом рассказе Элохим творит словом, а элементы бессло-

34. См.: Caputo, J.D. (1987) *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.

35. Caputo J. *The Weakness of God*, p. 66.

весны, Капуто утверждает, что повествование Элохиста описывает творение как движение не от небытия к бытию, но скорее — от бытия к благу, от немого бытия — к речи и категориям. Тем самым длящийся завет Элохима с творением заключается в том, что творение есть благо.

Яхвист предлагает нам иную историю — «более мрачную и недоверчивую, более земную и сложную, более соблазнительную и с более ярко выраженным сексуальным подтекстом»<sup>36</sup>. Если Элохим спокоен и безмятежен, творит человека по образу и подобию Бога и дает ему единственное повеление — плодиться и размножаться, то Яхве спускается на землю вместе с человечеством, разговаривает, спорит, заботится о нем, и его гнев на человечество все более возрастает на всем протяжении рассказа. Создав человека из праха земного, Яхве требует от него избегать гордыни, отказаться от желания возвысить свой собственный смертный статус. Даже Эдемский сад предстает как замкнутое пространство для искушений, как будто Яхве опасается того, что эти ненадежные люди могут не подчиниться, что божественному призыву может быть противопоставлено человеческое «нет». В повествовании Яхвиста Бог кажется непомерно подозрительным к своему собственному творению. В определенный момент Яхве решает, что совершил ошибку, и практически стирает творение с лица земли (история потопа). Сравнивая два рассказа о творении человека, Капуто приходит к выводу, что в первой истории Элохим создает взрослых существ, по своему образу и подобию, в то время как Яхвист творит вечных детей, стремится обуздить их гордыню, пытается свести к минимуму риск, у него нет терпимости к неудачам. В первом повествовании Элохим хочет произвести эйкон и не беспокоится о *хубрис*, Яхвист же показывает, как творение выходит из-под контроля. Капуто пытается не просто противопоставлять эти две истории, но увидеть в них последовательность хороших и плохих новостей: «В первом повествовании объявляется о первоначальном завете, который заключил Элохим с творением, — то, что он совершил, является благом; а во втором повествовании это суждение подвергается испытанию, показывая нам, насколько все идет не так, как надо»<sup>37</sup>. Но второе повествование обрамлено первым, и, возможно, намерение редактора состояло в том, чтобы призвать нас сохранить веру в то, что творение «х

36. Ibid., p. 67.

37. Ibid., p. 71.

рошо весьма», независимо от всех провалов исторического человечества. В результате «добро» становится отчасти дескриптивным и отчасти прескриптивным — отчасти суждением о том, что сделал Элохим, и отчасти обещанием того, что возможно. Возвращаясь к *tehom* и *tohu va bohu*, Капуто называет их герменевтическими ключами, позволяющими совместить две истории творения; акцент на первоначальных элементах показывает, что эти истории рассказывают не о всемогущем создателе, творящем *ex nihilo*, но о мастере, создающем мир из нестабильных элементов, мир, над которым у него есть лишь ограниченный контроль.

Итогом герменевтического толкования становится предположение о том, что событие, которое суммирует истории о творении, — «это объявление своего рода завета с жизнью, под которым нас просят поставить подпись»<sup>38</sup>. Человека тоже просят сказать «да» жизни, добавив свое согласие к божественному «да», и это означает полноту принятия того, что Бог создал, в том числе и той изначальной неразрешимости и нестабильности, которую Бог вписал в это «да». Капуто говорит даже о «феноменологической проницательности» авторов повествований о творении, которая заключается в акцентировании неопределенности и неизвестности мировой и человеческой драмы. Благодаря этому теопоэтическая интерпретация библейского рассказа о творении в дальнейшем — когда Капуто, подобно Келлер, перейдет к эсхатологической проблематике — будет фундировать концепцию «священной анархии» в понимании Царства Божьего. В парадоксальной поэтике Царства Божьего также акцентируется прежде всего слабость Бога. Правление Бога — это правление слабой силы, а не *imperium* или *basileia* в обычном смысле. Слабость Бога трактуется как правление безусловного призыва, подобного прощению, гостеприимству и чистому дару. Бог, *ens supreditum*, высшее небесное сущее ослабевает в Царстве Божием, как и Царство Божие слабеет в мире, переходя в форму бытия-в-мире, в форму жизни. Капуто называет Царство Божье ироническим царством: «единственная логика в царстве — это безумная логика креста, и единственная сила — это бессильная сила милосердия и прощения»<sup>39</sup>. Он пытается выстроить парадогический способ говорения о Боге и Царстве, в терминах безусловного без сувениритета, как рассказ о царстве без царя в мирском понимании,

38. Ibid., p. 74.

39. Caputo J.D. *The Folly of God*, p. 100.

в котором мир не подчиняется могущественной руке Всемогущего Царя, но подвержен мягкому влиянию чего-то безусловного без власти, как ее понимает мир. Такой нарратив не говорит о победе и не использует слабость как стратегию в игре, в которой Бог, наконец, делает выигрышный ход. Безумие Царства состоит в том, что оно призывает безусловно, но без силы принуждать к исполнению своего призыва. Правление Бога осуществляется изнутри мира, а не исходит на нас свыше. Оно всегда приходит, но это не будущее положение дел, а форма жизни, которая уже началась, уже здесь, уже призывает нас. В конечном итоге, Капуто трактует безумие Царства Божьего через феноменологическое понятие жизненного мира как формы жизни со своей собственной практической логикой; через то, что поздний Хайдеггер называл «мирностью мира», когда мир разворачивается как мир небес и земли, божеств и смертных; оно оказывается «тайном мире», где видимый мир обретает форму под слабым, но настойчивым давлением события, невидимого, но безусловного призыва.

Перепрочтение повествования о творении также позволяет Капуто не только включить в круг своих размышлений перекрестное сплетение человеческого бытия и Бога, но и помыслить Бога как нуждающегося в отношениях с нечеловекообразными животными и неодушевленными предметами<sup>40</sup>. Преодолевая оппозицию «материализма» и «идеализма», выходя за пределы антропоцентризма и гуманизма, теопоэтика перерастает в космотеопоэтику, «религиозный материализм», распространяющий гостеприимство Марфы на всю космическую игру. По мнению Капуто, континентальная теология, вслед за континентальной философией, слишком долго оставляла за скобками естественнонаучную проблематику. Сегодня теологи должны отважиться увидеть более широкий мир, открыть перспективу божественного «быть может» для привлечения «мира» в целом — того поистине огромного космоса, который простирается далеко за нашими пределами и существует без нас. И если в ранних работах Капуто контекстом теологического мышления выступали герменевтика Хайдеггера и теория деконструкции Деррида, то поздние тексты, в которых разрабатывается герменевтика в «эпоху информации», включают в диалог Мишеля Серра, Бруно Латура и экофеминизм. Космопоэтика требует двух шагов:

40. Caputo, J.D. (2013) *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, p. 167. Bloomington: Indiana University Press.

(1) от теизма к панентеизму: вслед за немецким идеализмом и Тиллихом высшее существо теизма должно быть низведено до основания бытия, результатом чего является традиционный (сильный) метафизический панентеизм; (2) от космотеологии к космопоэтике: после постмодернистской деконструкции (сильной) метафизики космологическая основа бытия должна быть ослаблена/затемнена в космопоэтическое имя<sup>41</sup>.

Сравнивая свой вариант космотеопоэтики с панентеизмом Келлер, объединяющим историю сотворения мира в Книге Бытия, Николая Кузанского, квантовую физику, Уайтхеда и Делеза, Капуто считает ее посттеистическую теологию творчества деконструкцией классической нисходящей модели божественного всемогущества (*omnipotence*) и полаганием восходящей схемы «снизу — вверх». Теперь «возможность невозможного» подразумевает не всемогущее сверхсущее, а всевозможное (*omnipotential*) основание сущего. В восходящей модели виртуальное нуждается в актуализации чем-либо — человеческим агентом, либо наблюдателем, либо тем, что Латур называет нечеловеческим «актантом», — так что актуализации находятся выше виртуальной основы. В нисходящей модели «конечные реальности являются низшими образами архетипической власти; в восходящей модели они являются высшими реализациями виртуальной власти»<sup>42</sup>. В метафизическом порядке нисхождения Бог представляет парадигмальной, Небесной, отеческой причиной, образами и следствиями которой являются творения. В панентеистическом восхождении Бог берет на себя более земную роль в виртуальном порядке; будучи основанием или матрицей, он может представлять в женских образах. Классический христианский теизм использует метафизику причины и следствия и логику аналогического предицирования, а в посттеистическом проекте Келлер преобладает метафизика выражения или актуализации и логика имплицитного и эксплицитного, где имена Бога являются символами основания. В модели «сверху — вниз» Бог является нес сотворенным Творцом; в восходящей модели Бог одновременно созидателен и созидаем. Однако при всех симпатиях к подобному варианту панентеизма, Капуто считает его слишком силь-

41. Caputo, J.D. (2019) *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, p. 205. Bloomington: Indiana University Press.

42. Ibid., p. 201.

ным (сходным образом в диалоге с Джанни Ваттимо он назовет его *pensiero debole*, недостаточно слабым мышлением, чрезмерно сосредоточенным вокруг таких «сильных» имен, как христианство и Воплощение). Ослабление восходящей модели предполагает акцент не на глубинной сущности, а на случайности, неожиданности, непредвиденном событии, когда единство — это не *coincidentia oppositorum*, а относительно неустойчивый эффект множественности, дифференциальной игры и взаимодействия множества элементов. Космопоэтика как слабая теология не претендует на статус космологии или космотеологии; это учение не о причинах, а о зове, о слабой силе призыва. В конечном итоге она предстает как «способ сказать “да” обещанию мира, тому, как мир вторгается в наши сердца, как он призывает нас и заставляет нас искать слова»<sup>43</sup>. Квинтэссенцией космотеопоэтики становится наше примирение с миром.

Сопоставляя интуиции Капуто и Келлер, мы можем сделать вывод, что для них характерно акцентирование поэтического становления и стремление подорвать гипермаскулинность: слабый Бог противостоит божественному суверенитету; и более того, такая слабость не является буквальной противоположностью силы в регистре бытия. Как признают оба мыслителя, «культуральный» и «этико-политический» контекст подобных теологических стратегий — характерное для постмодерного мира «деколониальное и демократизирующее движение от мужчин к женщинам и детям, от Запада к Востоку, от Севера к Югу, от сильных к слабым»<sup>44</sup>. Келлер и Капуто творчески развиваются языки потенциальности, и эта потенциальность, или виртуальность в широком смысле, является попыткой реконфигурации несуверенного суверенитета или попыткой представить мощь, которая превышает фактическую власть или грубую силу. Однако чтобы избежать суверенитета или его разрушить, необходимо также найти способ обойти того Единого, который накапливает суверенную власть. Мыслить за пределами суверенитета, по сути дела, означает развивать теологию, выходящую за рамки монотеизма, как это делает, например, Лорел Шнайдер в своей провокационной работе «За пределами монотеизма», где присутствуют многочисленные отсылки к теологическим разработкам Келлер и Капуто. Для Шнайдер божественная множе-

43. Ibid., p. 204.

44. Caputo J.D. *The Insistence of God: a Theology of Perhaps*, p. 173.

ственность превышает «логику Единого» и воплощается в телах, которые «становятся различием и таким образом создают мир»<sup>45</sup>. Уязвимость Бога предполагает ослабление суверенного Единого, которое возможно лишь после смерти Бога; то есть Бог без суверенитета может быть помыслен только после того, как будет разорвана связь с субстанциальной верой во всемогущую божественную силу. В то же время Капуто и Келлер понимают, что недостаточно изгнать единого и всемогущего Бога, чтобы преодолеть проблему влияния суверенной тео-политической власти. Они предлагают иной путь: Единый должен быть осторожно децентрирован или деконструирован. Тем самым предлагаемый путь деконструкции христианской теологии предстает как история редукции — онтологической, феноменологической, герменевтической, которая «перезагружает» метафизическую теологию, придавая ей форму, соответствующую жизни. Такая редуцированная теология после серии утрат (потери высшего, необходимого, всемогущего, единого сущего) открывает новую витальность, неразрешимость колеблющегося опыта. Это теология пытается показать, чем могла бы быть религия или пострелигия в постмодерном мире: религией безусловного, способом бытия-в-мире. Теологическая герменевтика в «эпоху информации» деконструирует тем самым и традиционный монотеизм, и традиционное понимание Откровения.

Возвращаясь к обозначенным в начале нашей статьи проблематичным моментам контекстуальной теологии, связанным с соотношением контекста и Писания, отметим, что труды Келлер и Капуто обнаруживают очевидное превалирование контекста. Хотя декларируется освобождение библейского нарратива от эллинизированной метафизики, подобное освобождение нередко оборачивается не менее предпосыloчным встраиванием библейского текста в экофеминизм (в случае Келлер) или в теорию деконструкции (в варианте Капуто). Божественный призыв для Капуто и Келлер не означает нечто, приходящее из другого мира, поверх пространства и времени, не предполагает активного и идентифицируемого зовущего: «Событие — это то, что зовет, но вызывающий зов конститутивно недоступен... Это Бог зовет? А быть может, мир? Это Бог зовет из-за пределов мира — или это мир зовет под именем Бога? Является ли Бог “ветхим

45. Schneider, L. (2007) *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, p. 167. London: Routledge.

днями”, или есть что-то более древнее, чем Бог?»<sup>46</sup> И точно так же Откровение не является сверхъестественным вторжением высшего; оно открывает не другой мир сверхприродного бытия, но специфическую форму бытия-в-мире, одну из многих. Специфика христианского Откровения в подобном контексте мыслится как призыв к способу существования в перевернутом мире, где последние станут первыми, где прощают и любят врагов. Поскольку Откровение понимается как поэтическое раскрытие способа бытия-в-мире, формируемая им религия «имеет мало общего с доктринаами, ортодоксией и ересями, клириками и свечами»<sup>47</sup>. Новая религиозность, таким образом, действительно становится «спектральной», она обнаруживается везде — в искусстве и науке, политике и этике, и менее всего в том, что зовется собственно религией, объявленной симулякром реальных вещей.

## Библиография / References

- Бадью А. Делез. «Шум бытия» / пер. с фр. Д. Скопина. М.: Логос-Альтера, 2004.
- Agamben, G. (2000) “Absolute Immanence”, in Agamben G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Badiou, A. (2004) *Deleuze. «Shum bytiiā»* [Deleuze: The Clamor of Being]. М.: Logos-Al'tera.
- Bevans, S.B. (2018) *Essays in Contextual Theology*. Leiden, Boston: Brill.
- Caputo, J.D. (2019) *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2018) *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*. A Pelican Book.
- Caputo, J.D. (1987) *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (2015) *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*. Polebridge Press.
- Caputo J.D. (2013) *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2006) *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2006) “Without Sovereignty, Without Being: Conditionality, the Coming God, and Derrida’s Democracy to Come”, in Cl. Crockett (ed.) *Religion and Violence in a Secular World*, pp. 137–156. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Derrida, J. (1995) *On the Name*. Stanford, CA: Stanford University Press.

46. Caputo J.D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, p. 174.

47. Caputo, J.D. *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*, p. 302.

- Derrida, J. (2003) *Voyous*. Paris: Galilée.
- Keller, C. (2015) *Cloud of the Impossible*. New York: Columbia University Press.
- Keller, C. (2005) *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Keller, C. (2003) *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London: Routledge.
- Schneider, L. (2007) *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. London: Routledge.
- Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: New Press.

АНДРЕЙ ШИШКОВ

## Кто скрывается в тени: контуры темной экклезиологии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-61-89>

*Andrey Shishkov*

### **Who Is Hiding in the Shadows: The Outlines of Dark Ecclesiology**

**Andrey Shishkov** — School of Theology and Religious Studies of the University of Tartu (Estonia). [andrey.v.shishkov@gmail.com](mailto:andrey.v.shishkov@gmail.com)

*The article describes dark ecclesiology, a new theological theory of the church. According to the author, it represents a strategy of emancipation of the ecclesiastical thought and practice from clericocentrism. For centuries, ecclesiology focused on describing hierarchical structures that shaped normativity within the church. Everything strange and abnormal remained in the shadows. “Invisible” groups (women; queer people; unbaptized; human embryos; animals and other non-human living beings) fall into the shadow area and are excluded by the clerical authorities from the scope of ecclesiology. Dark ecclesiology allows for a fresh look at the church. As a theological research method, it reconsiders the church’s composition, structure, and boundaries; it provides an opportunity to speak about earlier excluded church actors and things, avoiding their forced normalization within the framework of mainstream ecclesiological theories. The critical potential of dark ecclesiology makes it possible to reveal the contingency of church norms and the arbitrariness of the exclusion from the church of those who consider themselves to be church members. Shadow actors are described through theological infra-language, which is a way of correlating different perspectives and narratives in one space through which they express their belonging to the church. Dark ecclesiology refers to a flat ontology that asserts the ontological equality of all actors, including God. Methodologically, it uses the ideas of object-oriented philosophers (T. Morton, G. Harman, and others) and B.*

Статья подготовлена при поддержке Estonian Research Council, grant PRG 1274.

*Latour's actor-network theory. In dark ecclesiology, in Latour's terms, the reassembly of the church community takes place.*

**Keywords:** Bruno Latour, contextual theologies, dark ecclesiology, declericalisation, flat ontology, Graham Harman, infra-language, object-oriented ontology, Timothy Morton.

**Р**ЕЗОНАНСНЫЕ события и тенденции последних лет, оказавшие большое влияние на общественную мысль и поведение, такие как пандемия коронавируса, выступления в поддержку движения *Black Lives Matter* (BLM), феминистские акции и движение против насилия под хештегом *#metoo*, задавшая новую перспективу экологической повестке речь Греты Тунберг в ООН, затронули и мировое христианство. Например, в июне 2020 г. архиепископ Кентерберийский Джастин Уэлби, реагируя на BLM, напомнил, что Иисус не был белым, а в алтаре Сент-Олбанского собора появилась фреска работы художницы Лорны Мэй Уодворт, где Христос изображен чернокожим. Рефлексируя о пандемии коронавируса, папа Франциск в своих катехизических поучениях говорит о взаимосвязи человечества и всего творения. Христианские богословы стремятся все больше контекстуализировать евангельское послание в конкретных обстоятельствах современной жизни.

Контекстуальные теологии появились в 1960–1970-х гг. и сегодня занимают значительную часть пространства христианской богословской мысли. Их возникновение стало ответом на неспособность традиционных теологических подходов продемонстрировать универсальность христианства в разных культурных, социальных и политических средах. Доминировавший в церкви белый, буржуазный, европоцентричный, мужской, клерикальный взгляд на вопросы веры и церковной практики не мог ответить на многочисленные проблемы, возникавшие перед христианами в разных культурных, социальных и политических контекстах: социальное неравенство, различные формы угнетения, расизм, сексизм, загрязнение окружающей среды. В самом традиционном богословском взгляде на церковь и мир содержались элементы структурного насилия, не дававшие увидеть эти проблемы. Ему на смену пришло разнообразие перспектив: феминистская, постколониальная, черная, квир- и экотеология; все эти подходы значительно расширили поле богословской работы и постепенно подвергли критике и вытеснили из мейнстрима «классические» методы. Правда, в тех христианских

конфессиях (таких как православие), где господствуют консервативные и архаичные богословские парадигмы, контекстуальные теологии только начинают развиваться. Популярность и широкое распространение контекстуальных теологий связаны с бурным ростом за последние полвека числа последователей христианства на глобальном Юге, где контекстуальные теологии (например постколониальные) активно развивались все это время. В ответ на развитие контекстуальных теологий, в свою очередь, появились подходы, основная задача которых заключалась в том, чтобы говорить об универсальности христианства не через его погружение в разнообразные контексты, а через переосмысление метафизических оснований христианской веры. Здесь можно упомянуть британского теолога Джона Милбанка и связанное с ним движение «Радикальная ортодоксия».

В этой статье я обращаюсь к теме контекстуализации в экклезиологии — богословской дисциплине, описывающей церковь, и предлагаю новую теоретическую рамку для христианских контекстуальных экклезиологий.

### **Необходимость эмансиpации экклезиологической мысли**

Если попытаться выделить главный мотив контекстуальных теологий (при всем их разнообразии), то это выявление в социальной и церковной структуре силовых линий доминирования и смещение перспективы богословского рассмотрения с позиции доминирующего к позиции угнетенного. Точно такая же работа необходима и в отношении экклезиологии. Дело в том, что властные клерикальные институты через экклезиологию задают такой вариант нормы в «церковном организме», что часть церковных акторов и явлений оказывается угнетенной или даже исключенной из церкви.

Экклезиология определяет то, как церковь осмысливает и описывает саму себя. Расцвет экклезиологии как самостоятельного направления богословской мысли происходит в эпоху Реформации, когда она становится центром теологической мысли своей эпохи<sup>1</sup>. Богословам конфликтующих друг с другом христианских конфессий (католикам и протестантам) понадобилось ответить своим последователям на два вопроса: *что есть церковь и где есть церковь*. Второй период расцвета экклезиологии начался несколько столетий спустя с появлением экуменического движе-

1. Horovitz, C. (2015) *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, p. 69. New York: Palgrave Macmillan.

ния, которое заново поставило те же самые вопросы в глобальном масштабе<sup>2</sup>. На формирование экклезиологии как самостоятельной богословской дисциплины также оказала влияние секуляризация, благодаря которой появилась необходимость различения церковного и светского пространств в обществах модерна и, соответственно, описания первого с позиций церкви.

Наиболее распространенные подходы в экклезиологии описывают церковь через (1) тотальные органические общности (тело Христово, народ Божий); (2) священные иерархии (как связанные с церковным служением, так и иерархии святости); (3) таинства, обряды и коллективные практики (евхаристия, крещение, литургия, чтение Писания и т.д.); (4) священные пространства (храм, церковное собрание, святое место)<sup>3</sup>. Эти подходы, в свою очередь, делятся на те, которые отдают предпочтение «мистическому» или «метафизическому» описанию церкви, и те, которые рассматривают церковь институционально.

Часть экклезиологических подходов представляет собой связи между этими четырьмя пунктами. Например, в классическом обзоре моделей церкви кардинала Авери Даллеса «церковь как институт» связывает священную иерархию с органической общностью народа, а «церковь как таинство» связывает народ и таинства<sup>4</sup>. Иногда все четыре пункта сходятся в одной экклезиологической модели, например в такой как евхаристическая экклезиология, где народ, собираясь на евхаристическое собрание, возглавляемое иерархом, соединяется в единое тело Христово<sup>5</sup>.

2. Kärkkäinen, V.M. (2002) *An Introduction to Ecclesiology*. Downers Grove, IL: IVP Academic, pp. 7–8. Кульминацией экклезиологических изысканий экуменизма стал принятый в 2013 г. Всемирным советом церквей документ «Церковь: к общему видению»: World Council of the Churches (2013) *The Church: Towards a Common Vision*. WCC Publications.
3. См., например: Dulles, A. (1991) *Models of the Church*. New York, NY: Image Books; Kärkkäinen, V.M. *An Introduction to Ecclesiology*; Horovitz, C. *Meta-Ecclesiology*.
4. Dulles, A. *Models of the Church*, pp. 26–38, 55–67.
5. Классические работы по евхаристической экклезиологии: Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. Париж, 1971; Zizioulas, J. (1997) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: SVS Press. Критика — Volf, M (1998) *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Шишкин А. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1(57). С. 25–38; Shishkov, A. (2017) “The Problematic Issues of Eucharist Ecclesiology in the Context of Contemporary Political Theology”, *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*, pp. 189–206. London; New York: Bloomsbury T&T Clark.

Все эти подходы объединяет общая целевая причина существования церкви — спасение ее членов, достижение ими Царства Небесного, участи обетованной Богом в своем Откровении, которое лежит в основании христианского вероучения. Соответственно, одна из задач экклезиологии — определить круг «спасающихся».

На протяжении веков экклезиология концентрировалась на описании церковных иерархических (клерикальных) структур. Именно церковные структуры — поместные церкви, священная иерархия, собор и собрание, народ, община, церковные границы — были в центре внимания богословов. Через них задавалась нормативность в церкви: подлинно церковное должно так или иначе принадлежать к клерикальным структурам<sup>6</sup>. Клерикоцентричность стала отличительной чертой экклезиологии. Клирики стали рассматриваться как избранная часть церковного народа, чье священство давало им преимущество не только практического характера, но и — в каких-то интерпретациях — онтологического<sup>7</sup>.

Попытки деклерикализации экклезиологии нередко предпринимались в логике клерикализма. Так, чтобы ввести в экклезиологию мирян как полноценных участников церкви, Мартину Лютеру понадобилось предложить концепцию всеобщего священства<sup>8</sup>. Точно так же протопресвитер Николай Афанасьев, чтобы ослабить клерикализм в православной экклезиологии, обращается к концепту царственного священства мирян, утверждая, что литургия совершается не одним священником, но всей общиной<sup>9</sup>. Шведский православный теолог Михаэль Хъяльм ставит проблему эмансипации церкви, однако пути решения этой проблемы предлагаются им через литургическое богословие, которое работает в рамках клерикализованного пространства православного богослужения<sup>10</sup>. Архимандрит Кирилл Говорун делает попытку отделить «церковные структуры» от «церковной природы», в ка-

6. См. критический анализ этой темы в: Novotný, C. (2017) *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR: Cascade Books.
7. Здесь имеются в виду экклезиологические представления, согласно которым благодаря священству не просто наделяет священника властью, но и оказывает влияние на его человеческую природу, улучшая ее. Как говорится в чинопоследовании хиротонии, «божественная благодать, всегда немощная врачующая и осуждающая восполняющая».
8. Концепция всеобщего священства верующих появляется в трактате Лютера «К христианскому дворянству немецкой нации» (1520).
9. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. С. 40–41.
10. Hjälm M. (2011) *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Söderköping: Anastasis Media.

честве которой выступает община, но останавливается на самом моменте разделения<sup>11</sup>. Вопрос о месте женщины в церкви тоже традиционно обсуждается в рамках дискуссии о женском священстве, то есть включении женщин в клерикальные структуры.

Такие подходы, в рамках которых некоторые клерикальные функции распространяются на более широкие группы верующих, можно назвать «мягким» клерикализмом. Проблему клерикоцентричного взгляда на церковь они не решают, а может быть, даже усугубляют. Экклезиологический клерикоцентризм усиливается еще и тем, что контроль над различием нормативного и ненормативного (ортодоксии и гетеродоксии) осуществляется клерикальными структурами.

Задачу эмансипации экклезиологической мысли ставят перед собой контекстуальные экклезиологии, которые рассматривают церковь с точки зрения угнетенных групп<sup>12</sup>, однако часть из них тоже следует логике клерикализма. Другая же часть (как большинство феминистских экклезиологий) действительно выявляет проблему угнетения (в данном случае женщин в церкви) и пытается предложить ее решение в рамках экклезиологической теории и практики.

Между тем доминирующим все еще остается подход, в котором то, что не становится частью клерикальных структур, оказывается скрытым. Все странное (*weird, queer*) и ненормативное остается в тени, но при этом продолжает существовать в церкви. Размер этой тени зависит от конфессиональной оптики. Далее я продолжу рассмотрение этой темы в основном с точки зрения конфессиональной оптики православия.

В православии в тени оказываются: женщины; гомосексуалы, трансгендеры и другие квир-люди; некрещеные люди<sup>13</sup>; человеческие эмбрионы<sup>14</sup>; животные и другие нечеловеческие живые существа; священные предметы и вещи. В тени оказываются даже богословы, у которых нет иерархического статуса (священ-

11. См. Hovorun, C. *Scaffolds of the Church*.

12. Обзор контекстуальных экклезиологий см. в: Kärkkäinen, V.M. *An Introduction to Ecclesiology*, pp. 167–230.

13. История церкви знает немало случаев, когда некрещеные люди оказывали серьезное влияние на церковную жизнь; например, император Константин, председательствовавший на I Вселенском соборе, на тот момент не был крещен. Также ряд мучеников, прославленных в лице святых, не были крещены (мч. Виктор и Сосфен, обратившиеся во время истязаний вмч. Евфимии; мч. Каллиник Киликийский и др.). Также здесь следует упомянуть споры об участии некрещеных младенцев.

14. Споры об участии неродившихся младенцев, а также христианская про-лайф аргументация.

ного сана или места в иерархии святости). В то время как на свету — в основном иерархи и клерикальные структуры. При этом влияние на церковную жизнь всех сокрытых в тени остается довольно значительным, а вопрос об их присутствии в Царстве Небесном стоит как никогда остро.

Как правило, в рамках клерикоцентричных экклезиологий условия спасения связаны с клерикальными структурами. Эти экклезиологии строятся на идее, что если человек будет принадлежать правильной юрисдикции, правильно участвовать в правильных богослужениях и таинствах, следовать правильным практикам, соотносить свою веру с ортодоксией, содержание которой контролируют клирики, то он спасется (хотя в таких экклезиологиях всегда содержится дисклеймер «на все воля Божья»). Отсюда главный прагматический вопрос верующих: «А как правильно?». Через это «как правильно?» реализуется властный контроль клерикальных институтов над пространством смыслов и практик.

## Область церковного темного

Концептуализировать область «темного» в церкви попытался русский церковный мыслитель Сергей Фудель (1900–1977) — через образ темного двойника церкви. Фудель обращается к этому образу в рассказе о священнике, объявившем своей пастве об оставлении служения:

В 20-х годах в одном подмосковном храме кончилась литургия. Все шло, как обычно, и священник сделал завершающее благословение. После этого он вышел к народу на амвон и начал разоблачаться. В наступившей тяжелой тишине он сказал: «Я двадцать лет вас обманывал и теперь снимаю эти одежды». В толпе поднялся крик, шум, плач. Люди были потрясены и оскорблены: «Зачем же он служил хотя бы сегодня». Неизвестно, чем бы это закончилось, если бы вдруг на амвон не взошел какой-то юноша и сказал: «Что вы волнуетесь и плачете! Ведь это всегда было. Вспомните, что еще на Тайной Вечери сидел Иуда». И эти слова, напомнившие о существовании в истории темного двойника Церкви, как-то многих успокаивали или что-то объясняли. И, присутствуя на Вечери, Иуда не нарушил Таинства<sup>15</sup>.

15. Фудель С.И. У стен церкви // Собрание сочинений: В 3-х т. Том 1. М.: Русский путь, 2001. С. 120.

Мы видим, что ненормативное и откровенно странное, с точки зрения паствы, поведение священника приводит к смятению и тревоге — «крик, шум, плач». Главный страх — «нарушение таинства», то есть подрыв клерикальной гарантii спасения. Для колонизированного клерикальными экклезиологиями церковного сознания важен не решившийся на честный поступок священник, а «целостность» клерикальной структуры — совершенного им в собрании народа таинства. Восстановление баланса происходит через стигматизацию странного Другого, священник ставится в один ряд с Иудой<sup>16</sup>, предавшим Христа, и это «многих успокаивает», хотя дальше Фудель добавляет: «Эти слова многое объясняют, но они не снимают с нас ни скорби, ни страха»<sup>17</sup>. Темный двойник у Фуделя — это такая сторона церковной жизни, с которой необходимо бороться и которую надо осуждать. Ощущение темного двойника порождает ужас, а борьба с ним непременно имеет клерикальные черты: через причастность к темному двойнику человек отлучает себя от церкви, а воссоединяется с ней с помощью исповеди, после прочтения священнослужителем разрешительной молитвы.

В конце концов Фудель приходит к выводу, что «все искаженное, нечистое, неправильное, что мы видим в церковной ограде, не есть Церковь, и для того, чтобы не иметь с этим общения, совсем не надо выходить за ее ограду, нужно только самому в этом зле не участвовать»<sup>18</sup>. Еще более кратко эта мысль выражается фразой из «Диалогов» священника Валентина Свенцицкого: «Всякий грех в Церкви есть грех не Церкви, но против Церкви»<sup>19</sup>. Вновь, как и в примере выше, на первый план выходит тема чистоты и целостности, однако такой подход не различает этически

16. Не все церковные акторы напрямую связываются с темным двойником, но их причастность к нему описывается через образы темных сил: «Помню, один священник говорил мне, что “оформление” атеизма его дочери совершилось в храме под впечатлением, полученным от злых старух. Борьбы с ними, кажется, никто не ведет. Впрочем, слышал я, что наместник одного монастыря недавно даже отлучил от причастия одну такую ревнительницу устава и человеконенавистницу... И еще я слышал, что один мудрый московскийprotoиерей называет этих женщин “православными ведьмами”» (Фудель С.И. У стен церкви. С. 123).

17. Там же. С. 120.

18. Там же. С. 122.

19. Фудель С.И. Воспоминания // Собрание сочинений: В 3 т. Том 1. М.: Русский путь, 2001. С. 81. У Свенцицкого фраза звучит следующим образом: «Разве тяжкие грехи отдельных представителей Церкви, хотя бы из состава иерархии, могут быть названы грехами Церкви? Это не грехи Церкви, а грехи их перед Церковью»: Свенцицкий В., прот. Диалоги. М.: Отчий дом, 2017. С. 167.

недопустимое и просто странное и ненормативное — все относится к темному двойнику. Здесь также нет различия грешника и греха, что делает эту концепцию этически сомнительной.

Исключающая сила концепции «темного двойника церкви» в целом характерна для многих экклезиологий, которые можно объединить в группу «романтических экклезиологий», то есть возникших под влиянием идей романтизма<sup>20</sup>. Для экклезиологий этого типа характерно рассматривать церковь как «организм», в котором все «темное» (в указанном выше негативном смысле) либо «отсыхает, отмирает и отпадает», либо определяется как болезнь, с которой необходимо бороться и в конечном счете уничтожить. Механизм исключения (впрочем, как и включения) при этом находится под контролем клерикальных структур, которые определяют, что принадлежит церкви, а что должно быть отделено от нее. Актуальные примеры исключенных мы находим в дискуссиях о спасении схизматиков и еретиков; представителей ЛГБТ-сообщества; некрещеных людей, особенно младенцев; человеческих эмбрионов; нечеловеческих живых существ, в первую очередь — домашних животных, живущих с человеком, и др.<sup>21</sup>

## Темная экклезиология

Темный двойник у Фуделя — это не подход к описанию ненормативного и странного, а способ его исключения из церкви. Однако оно все равно остается в церкви как непроясненный экклезиальный феномен, для которого в экклезиологии, которой пользуется Фудель, нет языка описания. Темное выходит за рамки существующих объясняющих стратегий.

20. См. подробнее про православные романтические экклезиологии: Shishkov, A. (2021) “How Modern Orthodox Ecclesiology Hinders the Orthodox-Catholic Theological Dialogue on Uniatism: Romantic Approach, Nationalism, and Anti-colonial Narrative”, *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy?* (Vol. 2), pp. 125–138. Springer Nature — Palgrave MacMillan.

21. Можно также поставить вопрос об эсхатологической части вещей, например тех, которые принято считать культурным наследием. Еще в середине XX в. Георгий Федотов задавался вопросом, означает ли конец времен обязательное уничтожение культуры? И он приходит к размышлению о таком варианте эсхатологии, в котором: «Ничто подлинно ценнее в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града» (Федотов Г. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 55).

Оригинальный подход к «темному» предложил Тимоти Мортон в своем проекте темной экологии<sup>22</sup>. Мортон развивает этот проект на основании объектно-ориентированной онтологии (ООО) — философского подхода, входящего в более общую философскую рамку, названную спекулятивным реализмом<sup>23</sup>. Среди основных принципов ООО — идея конечности человеческого познания (в том числе философского мышления); запрет на прямое постижение реальности (вещи по своей сути изъяты для познания<sup>24</sup>); критика корреляционизма<sup>25</sup>. Для теологии ООО становится онтологическим базисом, как в свое время для отцов церкви им был неоплатонизм<sup>26</sup>.

Мортон пишет, что «мы живем во вселенной конечности и хрупкости, в мире, в котором объекты наполнены и окружены таинственными герменевтическими облаками незнания»<sup>27</sup>. Темная экология, по Мортону, это экологическое сознание, характер-

22. Morton, T. (2016) *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
23. Об объектно-ориентированной онтологии см. подробнее: Харман Г. Спекулятивный реализм: Введение. М.: Рипол-Классик, 2019. С. 287–364; Harman, G. (2018) *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Pelican.
24. Основатель ООО Грэм Харман объясняет это так: «Термин “изъятие” не обозначает никакого беспричинного мистического исчезновения вещей из имманентного пространства, это просто еще один способ сказать, что форма может существовать только в одном месте; она не может быть перемещена — в сознание или куда-то еще, — не будучи переведенной (translated) во что-то совершенно отличающееся от того, чем она была» (Харман Г. Спекулятивный реализм. С. 324–325).
25. Термин «корреляционизм» придумал один из четырех основателей спекулятивного реализма, французский философ Квентин Мейясу. Под ним он понимает такую установку, согласно которой «невозможно мыслить мышление и мир отдельно друг от друга, поскольку они рассматриваются как пара, существующая лишь во взаимной корреляции». Харман утверждает, что эту философскую установку «интересует лишь наш доступ к миру и никогда — сам мир» (Харман Г. Спекулятивный реализм. С. 66–67). Мейясу поясняет, что «под “корреляцией” мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности» (Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный учений, 2016. С. 11). Речь идет о позиции, в которой реальность вещей соотносится с мышлением о них. Или, как говорит Мортон: «[В корреляционизме] смысл возможен только как то, что существует между человеческим разумом и тем, что он мыслит, его “объектами”, хрупкими и слабыми» (Мортон Т. Гиперобъекты: Философия и экология после конца мира. Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 20).
26. Как возможна теология на основе объектно-ориентированной онтологии Хармана и экспериментальной метафизики Бруно Латура, показывает Адам Миллер: Miller, A.S. (2013) *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. New York: Fordham University Press.
27. Morton, T. *Dark Ecology*, p. 6.

ризующееся им как «темно-утягнутое» (*dark-depressing*), «пугающее темно-загадочное» (*dark-uncanny*) и «странным образом темно-сладостное» (*strangely dark-sweet*)<sup>28</sup>. Этот тип сознания возникает из ситуации тревожащей недостаточности наших способов описания окружающего мира, в первую очередь — научных, которые претендуют на роль основных объясняющих стратегий современного мира. В перспективе темной экологии изучаемые ею объекты становятся странными (*weird*), а экологическое сознание при столкновении с ними становится темным. Оно не может проникнуть «вглубь» объектов, поскольку те изъяты для познания. Описанные выше три характеристики экологического сознания — это способы столкновения со странными объектами: осознанное несовершенство описания окружающего мира угнетает, пугает и, одновременно, становится странно притягательным. Странность вещей вызывает беспокойство, а попытки избавиться от него приводят к насилию через навязывание объясняющих стратегий, которые в свою очередь оказываются так же несовершенны<sup>29</sup>. Мортон описывает этот процесс как петлю, порочный круг или уророс. Методология Мортона применяется в самых различных областях знания — от экологии до *urban studies*, в каком-то смысле она становится универсальной эпистемологией странного и темного.

Этот процесс столкновения со странным мы находим и у Фуделя и его героев: оно вызывает скорбь, страх и ужас<sup>30</sup> (*dark-depressing*), отождествляется с грехом (*dark-uncanny*). Попытка избавиться от ужаса перед темным двойником приводит их к исключающему насилию через обращение к нормативной экклезиологической рамке, заданной клерикальными структурами. Тот же самый ужас перед странным мы находим в истории внутрицерковной борьбы с различными видами гетеродоксии и гетеропраксии. За их искоренение отвечали все те же клерикальные структуры, которые, в свою очередь, задавали норму. Однако новое обнаружение в церкви ненормативного и гетеродоксального, несмотря на попытки его искоренить, вновь вызывает скорбь, страх и ужас, создавая порочный круг. Этот подход не принимает во внимание, что странное и темное принадлежит к церковному бытию, а не инородно по отношению к нему. Соответственно, попытка его искоренения может быть квалифицирована как экклезиологическая.

28. Ibid., p. 5.

29. Ibid., p. 78.

30. Об ужасе от темного двойника см.: Фудель С.И. У стен церкви. С. 220.

зиальная ошибка или грех. При этом сам процесс формирования нормы в традиции можно охарактеризовать как случайный и зависящий от произвола властных инстанций<sup>31</sup>.

Таким образом, перед современной экклезиологией стоит задача поиска такого богословского языка, который, во-первых, описывал бы феномены, попадающие в область церковной тени; во-вторых, делал бы это ненасильственным образом; и, в третьих, предлагал бы общую метафизическую рамку для их описания. Контекстуальные экклезиологии способны справиться с первыми двумя задачами, но не с третьей. Несмотря на попытки создать кросс-контекстуальные (интерсекциональные) подходы, такие как экофеминистские, общей метафизики в них нет (возможно, пока). Подход, который способен объединить в себе все три задачи, я называю *темной экклезиологией*. Он призван показать неоднозначность, странность и контингентность наших представлений о церкви через рассмотрение феноменов, не попадающих в «освещенную» область, связанную с нормативным описанием и заданную клерикоцентричными экклезиологиями.

Темная экклезиология не ставит перед собой задачу вывести теневых акторов «на свет», то есть включить в нормативные описания — это невозможно без насилия. Скорее речь идет о размыvании самого понятия церковной нормы через превращение церковной границы из «тонкой карандашной линии»<sup>32</sup>, как о ней пишет Говорун, в «плоскость с градиентом». В этой связи важным методологическим моментом становится опасность «засветки» теневой области, что означает властное вмешательство «света разума», приводящее к искажению предмета исследования. Об этой проблеме пишет и Мортон, когда задается вопросом о том, как мы проживаем экологические данные, а не только оперируем ими<sup>33</sup>.

Полина Ханова, отталкиваясь от идей Мортона, но уже в области *urban studies*, тоже пишет о проблеме «засветки»: «как го-

31. Контингентность возникновения церковных норм демонстрируют догматические и литургические споры. Например, Русская церковь в XVII в. анафематствовала тех православных христиан, которые совершали крестное знамение двумя перстами, однако в XX в. отменила эту анафему. Точно так же в 1965 г. предстоятели Константинопольского патриархата и Римско-католической церкви сняли взаимные анафемы, которые в 1054 г. привели к расколу между церквами. В обоих случаях анафемы предполагали, что благая посмертная участь находящихся под ними, как минимум под вопросом.

32. Hovorun, C. *Scaffolds of the Church*, p. 11–49.

33. Мортон Т. Стать экологичным. М.: Ад Маргинем, 2019. С. 18.

ворить о темном, оставив его темным?»<sup>34</sup>. Она проводит параллель с размышлениями Жака Деррида о том, как можно говорить от имени безумия, которое не говорит, не превращая его в очередную вариацию разума. В своих размышлениях Деррида обращается к образу «черного света», который он называет «бдением “сил неразумия” вокруг *Cogito*»<sup>35</sup>. В каком-то смысле это «бдение “сил неразумия”» совпадает с мортоновскими «тайныственными герменевтическими облаками незнания». Можно сказать, что эти «тайныственные облака» излучают «черный свет».

Для христианской теологии идея «черного света» не нова. Она может быть представлена через метафорику божественного мрака, представленную в апофатическом богословии. Тогда «черный свет» можно соотнести с «сверхсущностным лучом Божественного мрака» Ареопагита<sup>36</sup>. Уже у апостола Павла мы находим идею, схожую с «облаком незнания»: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор 13:12); а также — попытку говорить «от имени безумия»: «мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор 1:23). Григорий Нисский продолжает эту традицию христианской апофатики и говорит о «светозарном мраке», в который вошел Моисей на Синайской горе для беседы с Богом, и добавляет: «В том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы некиим мраком, объято отовсюду непостижимостью»<sup>37</sup>.

Кэтрин Келлер пишет, что «светозарная тьма (luminous dark) сопротивляется доминированию и его языку»<sup>38</sup>. Ханова спра-

34. Ханова П. Темные города: темная экология и *Urban Studies* // Логос. 2019. Т. 29. № 5. С. 73.
35. Деррида Ж. *Cogito* и история безумия // Письмо и различие. СПб: Академический проект, 2000. С. 81.
36. Подробнее про христианское святоотеческое богословие божественного мрака см.: Лосский В. По образу и подобию // Богоявление. М.: АСТ, 2006. С. 570–581.
37. Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя//Творения святого Григория Нисского. Часть 1. М.: Типография В. Готье, 1861. С. 316. Ср. с фрагментом из Ареопагита: «И тогда Моисей отрывается от всего зрячего и во мрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-незнанием сверхразумное уразумевая» (Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алея; Издательство Олега Абышко, 2002. С. 745).
38. Keller, C. (2003) *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, pp. 204. London, New York: Routledge.

ведливо отмечает, что темную сторону «нельзя кодифицировать как объекты, структуры или практики»<sup>39</sup>, она требует иной логики описания: «логика черного света — полумрак, который призван “скрывать очертания тел и выявлять трепет души”<sup>40</sup>»<sup>41</sup>. Мортон считает, что преимущественной стратегией описания темной экологии становится искусство, ведь «красота дает нам фантастический невозможный доступ к недоступным, ушедшим в себя, не до конца определенным качествам вещей, к их таинственной реальности»<sup>42</sup>. Поэтому он называет темную экологию, помимо прочего, арт-проектом<sup>43</sup>. В темной экклезиологии защита области церковной тени от «засветки» также относится скорее к методам теологической эстетики (темная теоэстетика).

### Плоская онтология

Один из ключевых методологических моментов в темной экклезиологии — это плоская онтология. Американский философ Йен Богост описывает плоскую онтологию следующим образом: «Все вещи одинаково существуют, хотя они и не существуют одинаково»<sup>44</sup>. Плоская онтология предполагает, что ни одному объекту нельзя отдать онтологический приоритет: «бытие не иерархично»<sup>45</sup>.

Термин «плоская онтология» впервые появляется в работе Роя Бхаскара «A Realist Theory of Science» (1975), в 1990-е использу-

39. Ханова П. Темные города. С. 74.

40. Интересно, что Ханова цитирует С.С. Аверинцева, который, в свою очередь, говорит о полумраке внутри церковного храма и его эстетической соотнесенности с «божественным мраком»: «Блеск драгоценного убранства, мелодии напевов, красноречие проповеди, благоухание ладана создавали мощное синтетическое воздействие чувственного порядка; “театральность” богослужения не уступала по своей продуманности высшим достижениям зрелищного искусства древности — на место залившего солнцем и открытого ветрам греческого театра встает церковный полумрак, пронизанный мерцанием свечей и лампад. Этот полумрак (зримое соответствие того незримого “божественного мрака”, о котором говорил Псевдо-Ареопагит) был призван скрывать очертания тел и выявлять трепет души» (Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 57).

41. Ханова П. Темные города. С. 74.

42. Мортон Т. Стать экологичным. С. 48.

43. Morton, T. *Dark Ecology*. P. xi.

44. Богост Й. Чужая феноменология, или Каково быть вещью? Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 21.

45. Там же. С. 34.

ется в дискуссиях вокруг работ Делёза и Гваттари, но отправной точкой в современном употреблении этого термина становятся работы Мануэля Деланды — «Intensive Science and Virtual Philosophy» (2002) и «A New Philosophy of Society» (2006).

Деланда считает, что плоская онтология образуется «уникальными, сингулярными индивидуальными сущими, отличающимися друг от друга своим пространственно-временным масштабом, а не онтологическим статусом»<sup>46</sup>. Этим «индивидуальным сущим» может быть как отдельный организм, так и целый биологический вид, уникальная индивидуальность которого формируется в процессе истории. Несмотря на то, что организм и вид в пространственно-временном отношении неравны, они равны онтологически как одинаково существующие и должны рассматриваться на одной плоской «онтологической шкале». Другой пример — это человеческий организм и составляющие его клетки. В пространственно-временном масштабе они не равны, но онтологически нельзя сказать, что клетка человеческого тела первична по отношению к человеку в целом, и наоборот<sup>47</sup>. При этом меньшие индивидуальные сущие образуют «вложенные множества» в больших, а также их действующие части<sup>48</sup>. Плоская онтология, по словам Деланды, «не содержит в себе тотальностей, всеобъемлющих целостностей, чье существование просто постулируется без прояснения их исторического происхождения»<sup>49</sup>.

В области социального Деланда отказывается от таких «реифицированных тотальностей», как общество или культура. Он пишет:

Порой социальные ученые оправдывают разговор об «обществе как целом», возрождая гегелевские тотальности, иной раз — используя в качестве метафоры организм и рассматривая общество как функциональное целое. В каждом из этих случаев они склонны допускать существование систематичности, распространяющейся на все общество. Онтология индивидуальных сущих, напротив, требует каждый раз выяснения, какой конкретный исторический процесс дал начало целому, или, что то же самое, каков источник систематичности<sup>50</sup>.

46. Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. 2017. № 3. С. 39.

47. См. DeLand, M. (2013) *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Rev. ed, pp. 85–86. London, New York: Bloomsbury Academic.

48. Деланда М. Новая онтология для социальных наук. С. 43.

49. Там же. С. 43.

50. Там же. С. 43.

Иными словами, каждое конкретное общество или социальный институт складывается в процессе исторической индивидуации и может как содержать вложенные множества других индивидуальных сущих, так и само быть вложенным множеством в более масштабном индивидуальном сущем. Все они «могут рассматриваться как существующие в одном онтологическом плане и тем самым способные взаимодействовать друг с другом, несмотря на то, что каждый из них подчинен собственному историческому ритму»<sup>51</sup>. Одна из таких тотальностей — церковь, понятая не в конкретно историческом ключе, а как некое функциональное целое, объединенное общей системой.

В объектно-ориентированной онтологии (ООО) понятие «плоская онтология» используется «в том же самом смысле, что и у Деланды»: как онтология, которая «трактует все объекты одинаково, а не предполагает, что для разных типов объектов необходимы совершенно различные онтологии»<sup>52</sup>. Но в отличие от Деланды, чья «онтология индивидуальных сущих» работает с «материальными» объектами, основатель ООО Грэм Харман радикально расширяет круг объектов, включая в него также метафизические и воображаемые сущности. Важным референсом для Хармана становится творчество Альфреда Норта Уайтхеда (1861–1947), оригинального мыслителя, повлиявшего на становление процесс-теологии. Уайтхед задолго до всех упомянутых философов считал, что человеческие и нечеловеческие сущности обладают одинаковым онтологическим статусом, и тем самым предвосхитил идею плоской онтологии<sup>53</sup>.

В подходе принадлежащего к ООО философа Леви Брайанта

плоская онтология отрицает любую онтологию трансцендентности, или присутствия, наделяющую какой-либо один тип сущностей привилегированным положением в качестве начала всех прочих сущностей и в качестве того, что полностью налично (present) для самого себя<sup>54</sup>.

Это значит, что

51. Там же. С. 51–52.

52. Harman G. *Object-Oriented Ontology*, pp. 54.

53. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 54.

54. Брайант Л. Демократия объектов. Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 251.

нет никаких суверенных сущих, таких как Бог, сила, платоновские формы, Благо, *cogito*, трансцендентальная субъективность, языки, знаки, жизнь и так далее, которые действуют как иерархии бытия, определяя всех других существ<sup>55</sup>.

С одной стороны, в ООО существование Бога одинаково реально с существованием людей, животных, химических элементов, с другой — интерпретация места Бога в плоской онтологии бросает вызов традиционным христианским онтологиям, где он рассматривается как первопричина всего сущего. По словам Леви Брайанта,

если Бог существует, он не суверен, как великий архитектор Лейбница, который спроектировал и создал этот мир как лучший из всех возможных миров, а скорее мастер-самоучка (tinkerer), как и все мы, который должен иметь дело с запросами других машин<sup>56.57</sup>.

На эту проблему указывает и Харман<sup>58</sup>, но в его понимании плоская онтология — это лишь стартовая точка: «это — идея, что философия должна начинаться с забрасывания как можно более широкой из возможных сетей в своем стремлении говорить обо всем»<sup>59</sup>. По его мнению, главный враг плоской онтологии — «таксономическое предубеждение, что мир должен быть разделен на небольшое количество радикально различных типов сущностей (entities)»<sup>60</sup>. К такого рода предубеждениям он относит также «средневековое» деление мира на «Бога и все остальное», которое характерно для традиционного христианского теизма.

Адам Миллер пишет: «Объектно-ориентированная метафизика исключает возможность традиционного, всемогущего, бесстрастного, всецело трансцендентного Бога, сотворившего мир из ничего»<sup>61</sup>. Однако сам Миллер не предлагает никакой концепции, в рамках которой можно было бы рассматривать Бога на одной онтологи-

55. Bryant, L. (2014) *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*, pp. 115. Edinburgh: Edinburgh University Press.
56. «Машина» в терминологии Брайанта может быть понята как аналог «объектов» Хармана или «индивидуальных сущих» Деланды.
57. Bryant, L. *Onto-Cartography*, p. 115.
58. Harman, G. *Object-Oriented Ontology*, p. 55–56.
59. Ibid., p. 256.
60. Ibid., p. 256. При этом Харман оговаривается, что плоская онтология может быть для философии «хорошим началом, но разочаровывающим концом» (Ibid., p. 54).
61. Miller, A. *Speculative Grace*. P. 132.

ческой плоскости с тварными сущностями. Он упоминает Уайтхеда и Латура<sup>62</sup>, но скорее риторически, чем концептуально. Между тем, именно метафизика Уайтхеда, получившая развитие в процесс-теологии, становится ключом к решению этой проблемы. Уайтхед говорит о Боге как одновременно трансцендентном и имманентном по отношению к тварному миру и его объектам:

Сказать, что Бог постоянен, а Мир изменчив, так же верно, как и что Мир постоянен, а Бог изменчив.

Сказать, что Бог един, а Мир множественен, так же верно, как и Мир един, а Бог множественен.

Сказать, что по сравнению с Миром Бог в высшей степени актуален, так же верно, как и то, что в сравнении с Богом Мир в высшей степени актуален.

Сказать, что Мир имманентен Богу, так же верно, как и что Бог имманентен Миру.

Сказать, что Бог трансцендентен миру, так же верно, как и то, что Мир трансцендентен Богу.

Сказать, что Бог творит Мир, так же верно, как и что Мир творит Бога<sup>63</sup>.

Латур, вторя Уайтхеду, также считает, что «религия — не про трансцендентность, не про Духа свыше, она вся — про имманентность»<sup>64</sup>.

Другой вариант включения плоской онтологии может быть осуществлен через комплекс теологических подходов, генетически связанных с «теологией после Аушвица», оказавшей большое влияние на возникновение контекстуальных теологий. Эти подходы, как и процесс-теология, бросают вызов традиционному христианскому теизму, рассматривающему Бога как всемогущего, неизменного, бесстрастного и онтологически превосходящего мир властителя, по сравнению с которым бытие творений ничтожно. Юрген Мольтман, один из христианских теологов, работавших с темой «теологии после Аушвица», пишет, что событие Христа Распятого представляет собой умаление Бога в ничто (смерть на кресте), через которое онтологическая ничтожность творения

62. В частности, его богословскую работу: Latour, B. (2011) “‘Thou Shalt Not Take the Lord’s Name in Vain’: Being a Sort of Sermon on the Hesitations in Religious Speech”, *RES: Anthropology and Aesthetics* 39: 215–234.

63. Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. D.R. Griffin, D.W. Sherburne (eds.), p. 348. New York: Free Press.

64. Latour, B. “‘Thou Shalt Not Take the Lord’s Name in Vain”, p. 219.

устраняется, что «меняет общее впечатление о бренности всех вещей на перспективу надежды и освобождения всех вещей»<sup>65</sup>.

Классический вопрос в рамках «теологии после Аушвица»: «Где был Бог, когда страдали невинные люди?» — получает здесь неожиданный для традиционной христианской метафизики ответ: «Он страдал вместе с ними». Бог спускается на один уровень существования с человеком. Он страдает вместе с евреями в газовых камерах, с бедняками — в трущобах латиноамериканских фавел, с женщинами — в патриархальном обществе, со всеми живыми существами — в мире, страдающем от загрязнения окружающей среды.

Процесс-теологию<sup>66</sup> и «теологию после Аушвица» объединяет тема сострадательной любви Бога, которая несовместима с образом бесстрастного всемогущего властителя. Ее мы также находим в различных теологиях освобождения, а также в «слабой теологии»<sup>67</sup>. Эта же идея сострадательной любви Божией становится основанием для интеграции в христианскую теологию плоской онтологии: она предполагает, что любое живое существо, любое творение обладает ценностью, равной самому Богу. В этом смысле образ мастера-самоучки у Брайанта — это описание кенозиса, совершенного Богом из любви к творению.

Плоская онтология позволяет также объяснить изменчивость церковных норм в истории (например, когда некоторые догматические разделения перестают рассматриваться как существенные для спасения). В этом случае Бог перестает рассматриваться как всевластный монарх в церкви (чей образ используется клерикальной властью для своей легитимации), а становится одним из участников совещательного (делиберативного) процесса формирования церковных норм, который может быть описан как постоянное перезаключение завета Бога и его народа (церкви). Здесь перспективным может стать подход, рассматривающий церковь как *res publica* (в широком смысле слова), объединенную принципом свободы как не-доминирования.

65. Moltmann, J. (1993) *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, pp. 218. Minneapolis, MN: Fortress Press.
66. См.: Cobb, Jr., J.B., Griffin, D.R. (1976) *Process Theology: An Introductory Exposition*, pp. 41–62. Philadelphia: The Westminster Press.
67. Примечательно, что на «слабую теологию» Джона Капуто оказала влияние Кэтрин Келлер, которая в свою очередь обращается к процесс-теологии; см., например: Keller, C. (2008) *On the Mystery: Discerning God in Process*. Minneapolis, MN: Fortress Press. См. также статью С. Коначевой в настоящем номере журнала.

## Инфраязык описания церкви

Темная экклезиология — это прежде всего *инфра-язык*, нарратив, не претендующий на властное описание окружающего мира с позиции только лишь того, кто описывает. По словам Бруно Латура, смысл инфраязыка заключается в том, что «он позволяет перемещаться из одной системы координат в другую», чтобы избежать риска «сделать всех акторов немыми»<sup>68</sup>. Эти системы координат — (1) язык исследователей «для выражения того, что, как они утверждают, говорят акторы» и (2) «собственный развитый и вполне рефлексивный язык акторов»<sup>69</sup>. Инфраязык предполагает «самоиллюстрирование вместо самореференции», то есть такой рассказ, который «не требует для себя привилегий»<sup>70</sup>. У Латура это принципиально «бедный, ограниченный, краткий и простой»<sup>71</sup> язык описания, который напоминает скорее карту, а не богатый ландшафт. Достоинство такого бедного описания заключается в том, что ты «не рискуешь поверить в то, что сам мир состоит из линий и точек»<sup>72</sup>. Инфраязык появляется для того, чтобы избежать редукционизма. В противоположность этому Латур предлагает ирредукционистскую установку, согласно которой мы еще не знаем, как связаны между собой изучаемые нами акторы, но уже утверждаем, что они могут вступать в ассоциации, оказывая друг на друга влияние<sup>73</sup>.

В клерикоцентричных экклезиологиях система координат задается клерикальными акторами, тогда как остальные члены церкви не имеют собственного голоса и даже подвергаются обезличиванию<sup>74</sup>. В темной экклезиологии нормативность, задаваемая клерикальными институтами, размывается через соотнесение в одном пространстве множества перспектив (систем координат). Такими перспективами

68. Латур Б. Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 46.

69. Там же. С. 45–46.

70. Широков А. Политика объяснения и стратегия описания Бруно Латура. С. 208.

71. Латур Б. Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 191.

72. Там же. С. 187.

73. Латур Б. Пересборка социального. С. 151.

74. Здесь можно вспомнить остроумное замечание Мирослава Вольфа о том, что евхаристическая экклезиология митрополита Иоанна Зизиуласа рискует обратить каждую личность в «человеческого клона Христа»: Volf, M. *After Our Likeness*, pp. 181–182. См. также: Шишков А. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии. С. 30–35.

становятся личные нарративы людей, определяющих свою принадлежность к церкви (в метафизическом смысле, а иногда и в юрисдикционном). Причем эта принадлежность к церкви может проживаться акторами по-разному — от агностического сомнения до полной уверенности. Установленные церковной иерархией нормативные процедуры, такие как обязательность крещения и прочее, здесь оказываются вторичны по отношению к самоиллюстрирующим нарративам (некрещеные святые мученики<sup>75</sup> — подтверждение этого тезиса).

В отличие от метаязыка<sup>76</sup>, который предполагает описание церкви *после* (мета) формирования различных нормативных экклезиологических теорий и который сам начинает задавать нормативность, стратегия темной экклезиологии позволяет описывать церковных акторов и явления *до* (инфра)<sup>77</sup> того, как клерикальные институты вынесли суждение об их эсхатологической судьбе путем включения в свои нормативные теории. И здесь возникает множество точек пересечения с контекстуальными теологиями, часть из которых можно охарактеризовать как самоиллюстрирующие нарративы теневых акторов.

Например, православный ЛГБТ-активист Михаил Черняк сообщает в преамбуле к своей статье в сборнике по православной инклузии: «Я пишу эту статью не как профессиональный богослов, но как православный христианин, хорошо знакомый с православным богословием, а также как активист с верой в то, что всегда можно предложить конструктивное решение и найти выход из тупика»<sup>78</sup>. В его

75. Некрещеные святые мученики — это темные святые: с одной стороны, они признаются церковной учительной властью святыми, с другой — размывают своим примером границы заданной этой властью церковности. Для объяснения того, как они вступили в церковь без крещения, придумываются различные способы замены крещения, такие как «крещение кровью». Еще один тип темных святых — это святые схизматики или еретики (в православии, например, — св. Исаак Сирин). Третий тип — святые, чье поведение не соответствует моральной норме церкви (например, гомосексуалы, как католический святой кардинал Джон Генри Ньюман).
76. Кирилл Говорун предпринял попытку исследовать возможность создания мета-экклезиологии (Hovorun, C. *Meta-Ecclesiology*). На мой взгляд, результатом его исследования стала демонстрация того, что метаэкклезиология невозможна (Шишков А.В. В поисках новой экклезиологической парадигмы // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 268–273).
77. Идея *инфра*- как *до* и *мета*- как *после* взята из: Широков А.С. Политика объяснения и стратегия описания Бруно Латура: как писать инфрарефлексивные тексты // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 1. С. 204.
78. Черняк М. Возможность ЛГБТИ-аффирмативного дискурса в Православной церкви: сложности и перспективы // «Ибо я дивно устроен»: сборник текстов о православии и инклузии ЛГБТ-людей. Амстердам: Европейский форум ЛГБТ-христианских групп, 2018. С. 157.

статье не только содержатся аналитические инструменты и процедуры, позволяющие делать те или иные умозаключения, но и описывается личный опыт бытия гомосексуалом в Православной церкви. Примечательно, что в своем нарративе Черняк описывает свое место представителя ЛГБТ-сообщества в церкви, обращаясь к понятиям апофатики, икономии и тайны замысла Божия, то есть к понятиям, традиционно размыгающим «свет» богословского разума. При этом в тексте статьи нет призыва к включению ЛГБТ в нормативное описание церкви. Здесь граница тоже описывается размыто и апофатически — через двойное отрицание: «Не все запрещено из того, что не разрешено явным образом»<sup>79</sup>. Темная экклезиология интерпретирует нарратив Черняка как простое (бедное) «я здесь — внутри церкви». Этот нарратив описывает состояние самоопределения актора до заданной церковной учительной властью нормативности. В логике темной экклезиологии теолог не может игнорировать это самоопределение, даже если церковная власть исключает этого актора из церкви<sup>80</sup>. При этом важно понимать, что инфраязык предполагает описание конкретного актора, а не конструирование некой обобщенной фигуры. Та же гомосексуальность церковного актора может иметь в церкви самые разные проявления — от позиции угнетенного до позиции угнетателя, и каждое ее проявление требует собственного описания.

В том же сборнике, посвященном вопросам инклузии в православии, анонимный архиерей размывает сексуальную нормативность в церкви, также обращаясь к апофатике, тайне и проч. Этот представитель учительной власти выступает как теневой актор еще более явно — скрывая свою личность<sup>81</sup>. Для церковной власти такая самоиллюстрация церковного гомосексуала, как в случае Черняка, одновременно пугающа и притягательна, поэтому ее зацикленность на вопросах регулирования человеческой сексуальности можно, по-мортоновски, назвать *dark-sweet*.

79. Черняк М. Возможность ЛГБТИ-аффирмативного дискурса в Православной церкви. С. 167.

80. Темная экклезиология также размывает проблематику формального членства в церкви и тему «воцерковленности»/«расцерковленности». Голос тех, кого церковная власть (а вслед за ней и исследователи церкви, изучающие ее из задаваемой клерикальными акторами перспективы) называет «захожанами», «культурными православными» и т.д., тоже должен быть услышан.

81. Анонимный православный архиерей. Православие и сексуальность: опыт церковного размышления о Боге и человеке // «Ибо я дивно устроен»: сборник текстов о православии и инклузии ЛГБТ-людей. Амстердам: Европейский форум ЛГБТ-христианских групп, 2018. С. 20–29.

С гораздо более сложной ситуацией мы сталкиваемся в таких контекстуальных теологиях, которые описывают тех, кто не может предложить самоиллюстрирующего нарратива, — например, нечеловеческих живых существ. В рамках темной экологии Мортон решает эту проблему через критику понятия «природы», которым описывается вся совокупность нечеловеческих живых существ, противопоставленная человеческому обществу<sup>82</sup>. Здесь человек может встать на позицию онтологически равного нечеловеческим живым существам и описать себя как представителя общей с ними экосистемы, не отделяясь от них.

В христианском богословии вопрос о попадании нечеловеческих живых существ в Царство Небесное остается дискуссионным. С одной стороны, достаточно распространена точка зрения, что животные и другие нечеловеческие живые существа не обладают бессмертной душой, а потому не будут восстановлены, как человек; в эсхатоне живые существа будут сотворены заново. С другой стороны, существует альтернативная точка зрения, которая предполагает именно восстановление конкретных нечеловеческих живых существ, а не их замену. Первая позиция не предполагает онтологического равенства людей и не-людей. Она находит свое выражение в церковной практике. Например, совершенно различно воспринимается прикосновение к святыне двух живых существ. Муха, попавшая в евхаристическую чашу, подлежит сожжению как нечто скверное<sup>83</sup>, а человек, пьющий из этой чаши, напротив, «очищается», даже если делает это несознательно, как младенец, принимающий причастие.

Вторую позицию мы находим в христианской экотеологии. Например, один из основателей экотеологии Линн Таунсенд Уайт-мл. предлагает обратиться к «глубоко религиозному, но еретическому» опыту Франциска Ассизского и его последователей. По его словам, Франциск хотел «свергнуть монархическую власть человека над тварным миром и установить демократию всех Божьих творений»<sup>84</sup>. Эта позиция коррелирует с демократи-

82. См.: Morton, T. (2007) *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

83. «Если насекомое попадет в чашу по освящении Святых Даров, их следует потреблять обычным порядком, а насекомое предварительно вынуть со всеми предосторожностями так, чтобы не упала на что-нибудь капля Крови Христовой, трижды промыть вином над другим сосудом, завернуть в бумагу или тряпичку, а по окончании литургии сжечь и вместе с вином вылить в проточную воду»: Настольная книга священнослужителя. Т. 1. М.: Издание Московской Патриархии, 1977. С. 422–423.

84. White, L. (1967) “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science* 155 (3767): 1207.

ей объектов Леви Брайанта<sup>85</sup> и демократией людей и не-людей в политической экологии Бруно Латура<sup>86</sup>.

Необходимость включения нечеловеческих живых существ в церковь связана с тем, что утверждение их равнодостоинства и равнозначности с человеком в рамках христианского дискурса оказывается возможным только через их «воцерковление». Например, классический христологический тезис «не воспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасется»<sup>87</sup>, подразумевающий воспринятие Богом во Христе человеческой природы, переосмысливается в экотеологических подходах через идею «глубинного воплощения» (*Deep Incarnation*), в которое включены и нечеловеческие живые существа<sup>88</sup>. Инфраязык темной экклезиологии принимает во внимание перспективу условной мухи, попавшей в евхаристическую чашу, и включает ее в экклезиологическое описание.

### **Заключение: пересборка церковного коллектива**

Темная экклезиология позволяет по-новому взглянуть на церковь. Как метод теологических исследований церкви она заново ставит вопрос о ее составе, устройстве и границах. Темная экклезиология начинается с утверждения, что в церкви находится много неоднозначного и странного, а существующие в традиции представления о ней противоречивы, складывались случайно и зависят от произвола церковных властных инстанций. Клерикальные структуры, присваивая себе власть определять церковную норму, осуществляют насилие над теми, кого они исключают из церкви.

Критический потенциал темной экклезиологии позволяет вскрывать контингентность церковных норм и произвольность исключения из церкви тех, кто сам относит себя к церкви. Включение в экклезиологическое описание ранее исключенных из него приводит к переосмыслению границ церкви, ее структуры и способов осуществления власти в ней. Обнаружение области «церковной тени» позволяет говорить о церковных акторах

85. Брайант Л. Демократия объектов. Пермь: Гиле Пресс, 2019.

86. Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию? М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

87. Григорий Богослов, св. Послание 1-е К пресвитеру Кледонию против Аполлинария.

88. См.: Gregersen, H.N. (2015) “The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation”, *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, pp. 225–253. Minneapolis: Fortress Press.

и вещах без их исключения из церкви или насильтственной нормализации в рамках нормативных эклезиологических теорий. Они описываются средствами богословского инфраязыка, который представляет собой способ соотнесения в одном пространстве разных перспектив и нарративов, важное место среди которых занимают самоиллюстрирующие нарративы, через которые исключенные акторы описывают свою принадлежность к церкви. Этот инфраязык позволяет также проводить между церковными акторами и вещами гораздо большее число связей, чем те языки, что задаются властными клерикальными нарративами (например рассматривать евхаристию не только в рамках клерикально заданных ролей). В темной эклезиологии происходит, если пользоваться терминологией Латура, пересборка церковного коллектива<sup>89</sup>.

Плоская онтология, которая лежит в основании темной эклезиологии, позволяет рассматривать акторов и вещи как онтологически равные друг другу, что исключает различные виды эклезиального эсценциализма (например отнесение квир-людей к «грешникам по природе», не имеющим благой части в эсхатологической перспективе, или нечеловеческих живых существ — к сущностям, не наследующим Царства Небесного). Кроме того, плоская онтология позволяет рассматривать Бога не как статичного властителя мира, который возвещает данные раз и навсегда истины, проводниками которых становятся клерикальные институты, а как одного из равных участников совещательного процесса по выявлению истины. Это, с одной стороны, дает возможность объяснить изменчивость церковных норм (в том числе догматических и этических), а также разнообразие подходов к ним. Например, в одну эпоху то или иное явление может квалифицироваться как грех, препятствующий спасению в вечности, а в другую — как норма. Так, часть христианских церквей больше не считает го-

89. Латуровский термин «коллектив», на мой взгляд, удачно подходит для описания той общности, которая возникает в церкви, с точки зрения темной эклезиологии. С одной стороны, оно отличается от традиционного понятия «община» или «сообщество», имеющего в клерикоцентричных эклезиологиях эсценциалистские черты. Оно выходит за пределы понимания церкви, как выходит за рамки традиционного «общества людей», соединенных верой, законом Божиим, священномонашеством и таинствами (Филарет, свт. Пространный христианский катехизис Православной кафолической восточной церкви. М.: Сибирская благозвонница, 2013. С. 64). С другой — как и у Латура, оно означает такую общность, в которую входят не только люди, но и другие живые существа, ангелы и духовные сущности, вещи и, наконец, Бог. См. подробнее о коллективе у Латура: Латур Б. Политики природы. С. 269.

мосексуальность греховной и допускает этот формат отношений в качестве церковной нормы, освящая однополые браки в таинстве венчания. С другой стороны, это позволяет разработать принципиально иной подход к формированию церковной нормы, чем тот, что задается клерикальными институтами, — сделать процесс их выработки более демократичным и делиберативным.

Описанная выше методология может быть востребована в контекстуальных теологиях как объединяющий их фрейм, дающий, с одной стороны, общий методический базис для их разработки (критика церковных структур, онтологическое равенство акторов, предоставление голоса акторам и т.д.), а с другой — представляющий достаточно пространства и свободы для контекстуальных теологических дискурсов (темная экклезиология — это не ландшафт, а карта; ср. с Латуром).

Для дальнейших исследований в парадигме, задаваемой темной экклезиологией, на мой взгляд, наиболее актуальны следующие темы: (1) дальнейшее обоснование плоской онтологии (место Бога); (2) защита области церковной тени от «засветки» (темная теоэстетика); (3) разработка теории церковной власти и действия (темная соборность); (4) разработка темы Бога как теневого политического актора (темная политическая теология); (5) создание контекстуальных нарративов на основе темной экклезиологии — феминистских, квир-, постколониальных, энвайронменталистских и др.; (6) описание церковных практик через темную экклезиологию (например, литургия людей и вещей).

## Библиография / References

- Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 17–64.
- Анонимный православный архиерей. Православие и сексуальность: опыт церковного размышления о Боге и человеке // «Ибо я дивно устроен»: сборник текстов о православии и инклюзии ЛГБТ-людей. Амстердам: Европейский форум ЛГБТ-христианских групп, 2018. С. 20–29.
- Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-Press, 1971.
- Богост Й. Чужая феноменология, или Каково быть вещью? Пермь: Гиле Пресс, 2019.
- Брайант Л. Демократия объектов. Пермь: Гиле Пресс, 2019.
- Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. 2017. № 3. С. 35–56.
- Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию? М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

- Латур Б. Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями//Логос. 2017. Том 27. № 1. С. 173–200.
- Лосский В. По образу и подобию//Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 570–581.
- Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2016.
- Мортон Т. Гиперобъекты: Философия и экология после конца мира. Пермь: Гиле Пресс, 2019.
- Мортон Т. Стать экологичным. М.: Ад Маргинем, 2019.
- Настольная книга священнослужителя. Том. 1. М.: Издание Московской Патриархии, 1977.
- Свенцицкий В., прот. Диалоги. М.: Отчий дом, 2017.
- Федотов Г. Эсхатология и культура//Новый Град. 1938. № 13. С. 45–56.
- Филарет, свт. Пространный христианский катехизис Православной кафолической восточной церкви. М.: Сибирская благозвонница, 2013.
- Фудель С.И. Собрание сочинений в 3-х томах. Том 1. М.: Русский путь, 2001.
- Ханова П. Темные города: темная экология и Urban Studies//Логос. 2019. Том 29. № 5. С. 71–86.
- Харман Г. Спекулятивный реализм: Введение. М.: Рипол-Классик, 2019.
- Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015.
- Черняк М. Возможность ЛГБТИ-аффирмативного дискурса в Православной церкви: сложности и перспективы//«Ибо я дивно устроен»: сборник текстов о православии и инклюзии ЛГБТ-людей. Амстердам: Европейский форум ЛГБТ-христианских групп, 2018. С. 157–173.
- Широков А.С. Политика объяснения и стратегия описания Бруно Латура: как писать инфрарефлексивные тексты//Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 1. С. 186–217.
- Шишков А.В. В поисках новой экклезиологической парадигмы//Вопросы теологии. 2019. Том 1. № 2. С. 268–273.
- Шишков А. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии//Вестник ПСТГУ Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1(57). С. 25–38.
- Nastol'naia kniga sviashchennosluzhitelia. Tom. 1. [Handbook for Clergy. Vol. 1] (1977).*  
М.: Izdatie Moskovskoi Patriarkhii.
- Afanas'ev, N. (1971) *Tserkov' Dukha Sviatogo* [The Church of Holy Spirit]. Paris: YMCA-Press.
- Anonymous (2018) “Pravoslavie i seksual'nost’: opyt tserkovnogo razmyshleniya o Boge i cheloveke” [Orthodoxy and Sexuality: Some Random Reflections on the Doctrine of God and Anthropology], “Ibo ia divno ustroen”: sbornik tekstov o pravoslavii i inkliuzii, LGBT-liudei pp. 18–26. Amsterdam: Evropeiskii forum LGBT-khristianskikh grupp.
- Averintsev S.S. (1976) “Sud’by evropeiskoi kul’turnoi traditsii v epokhu perekhoda ot antichnosti k Srednevekov’iu” [“The Fate of the European Cultural Tradition in the Era of Transition from Antiquity to the Middle Ages”], in *Iz istorii kul’tury Srednikh vekov i Vozrozhdeniia*, pp. 17–64. Moscow: Nauka.
- Bogost, I. (2012) *Alien Phenomenology, or What It’s Like to Be a Thing*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

- Bryant, L. (2014) *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bryant, L.R. (2011) *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press.
- Cherniak, M. (2018) “Vozmozhnost’ LGBTI-affirmativnogo diskursa v Pravoslavnoi tserkvi: slozhnosti i perspektivy” [Potential LGBTI-Affirmative Discourse of the Orthodox Church: Challenges and Hopes], “Ibo ia divno ustroen”: sbornik tekstov o pravoslavii i inkliuzii LGBT-liudei, pp. 141–156. Amsterdam: Evropeiskii forum LGBT-khristianskikh grupp.
- Cobb Jr., J.B., Griffin, D.R. (1976) *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: The Westminster Press.
- DeLanda, M. (2013) *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Rev. ed. London, New York: Bloomsbury Academic.
- DeLanda, M. (2017) “Novaia ontologiiia dlja sotsial’nykh nauk” [A New Ontology for the Social Sciences], *Logos* 3: 35–56.
- Dulles, A. (1991) *Models of the Church*. New York, NY: Image Books
- Fedotov, G. (1938) “Eskhatologiiia i kul’tura” [Eschatology and Culture], *Novyi Grad*. 13: 45–56.
- Filaret, st. (2013) *Prostrannyi khristianskii katekhizis Pravoslavnoi kafolicheskoi vostochnoi tserkvi* [The Large Christian Catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church]. M.: Sibirskaia blagozvonniitsa.
- Fudel’, S.I. (2001) *Sobranie sochinenii v 3-kh tomakh. Tom 1*. [Collected Works Issued in Three Volumes. Vol. 1]. M.: Russkii put’.
- Gregersen H.N. (2015) “The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation”, *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, pp. 225–253. Minneapolis: Fortress Press.
- Harman G. (2018) *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Pelican.
- Harman, G. (2011) *The Quadruple Object*. Winchester, U.K.; Washington, D.C.: Zero Books.
- Harman, G. (2018) *Speculative Realism: An Introduction*. London: Polity.
- Hjälm M. (2011) *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Södertälje: Anastasis Media.
- Hovorun, C. (2015) *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan. 2015.
- Hovorun, C. (2017) *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Kärkkäinen, V.M. (2002) *An Introduction to Ecclesiology*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Keller, C. (2003) *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London, New York: Routledge.
- Keller, C (2008) *On the Mystery: Discerning God in Process*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Khanova, P. (2019) “Temnye goroda: temnaia ekologiiia i Urban Studies” [Dark Cities: Dark Ecology and Urban Studies], *Logos* 5: 71–86.
- Latour, B. (2017) “Ob aktorno-setevoi teorii. Nekotorye raz”iasneniia, dopolnennye eshche bol’shimi uslozhneniiami” [On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More than a Few Complications], *Logos* 1: 173–200.
- Latour, B. (2004) *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2011) “Thou Shalt Not Take the Lord’s Name in Vain”: Being a Sort of Sermon on the Hesitations in Religious Speech’, *RES: Anthropology and Aesthetics* 39: 215–234.

- Lossky, V. (2006) "Po obrazu i podobiu" [In the Image and], in *Bogovidenie*, pp. 570–581. Moscow: AST.
- Meillassoux, Q. (2010) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Miller A.S. (2013) *Speculative Grace: Bruno Latour and Objekt-Oriented Theology*. New York: Fordham University Press.
- Moltmann, J. (1993) *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Morton, T. (2016) *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Morton, T. (2007) *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press
- Morton, T. (2013) *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Morton, T. (2017) *Being Ecological*. Penguin Books.
- Shishkov A. (2015) "Struktura tserkovnogo upravleniya v evkharisticheskoi èkklesiologii" [Structure of the Church Government in the Eucharistic Ecclesiology], *Vestnik PST-GU Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya* 1(57): 25–38.
- Shishkov, A. (2017) "The Problematic Issues of Eucharist Ecclesiology in the Context of Contemporary Political Theology", *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*, pp. 189–206. London; New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Shishkov, A. (2021) "How Modern Orthodox Ecclesiology Hinders the Orthodox-Catholic Theological Dialogue on Uniatism: Romantic Approach, Nationalism, and Anti-colonial Narrative", *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy?* (Vol. 2), pp. 125–138. Springer Nature — Palgrave Macmillan.
- Shishkov A.V. (2019) "V poiskakh novoi èkklesiologicheskoi paradigm" [Searching for a New Ecclesiological Paradigm], *Voprosy teologii* 2: 268–273.
- Shirokov A.S. (2019) "Politika ob"iasneniya i strategiya opisanii Bruno Latura: kak pisat' infrarefleksivnye teksty" [The Politics of Explanation and Strategy of Description of Bruno Latour: How to Write Infra-reflexive Texts], *Sotsiologicheskoe obozrenie*. 1: 186–217.
- Sventsitsky, V. (2017) *Dialogi* [Dialogues]. M.: Otkhii dom.
- Volf, M (1998) *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdemans.
- White, L. (1967) "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science* 155(3767): 1203–1207.
- Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. D.R. Griffin, D.W. Sherburne (eds.). New York: Free Press.
- World Council of the Churches (2013) *The Church: Towards a Common Vision*. WCC Publications.
- Zizioulas J. (1997) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: SVS Press.

ЭМИ МАДЛЕН УОЛТЕРС

## Элизабет Шюсслер Фиоренца и поиск исторического Иисуса

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-90-106>

*Amy Madeleine Walters*

### **Elisabeth Schüssler Fiorenza and the Quest for the Historical Jesus**

**Amy Madeleine Walters** — University of Nottingham (UK). [walters.amym@gmail.com](mailto:walters.amym@gmail.com)

*The feminist theological and historical work of Elisabeth Schüssler Fiorenza has been met with diverging responses. For feminist biblical scholars, Schüssler Fiorenza is essential reading, with even her works from the 1970s and 1980s still standing as key reference points. For mainstream (“malestream”) biblical scholarship, however, her entire body of writing is typically ignored, including within historical Jesus research (HJR), despite its value in both problematising and advancing the so-called Quests for the Historical Jesus. By evaluating and synthesising Schüssler Fiorenza’s HJR work on fundamentalism, feminism, and anti-Semitism, this article situates the effects of Schüssler Fiorenza’s work and the credibility of her critics within the Quests. While the themes Schüssler Fiorenza addresses, such as feminism and Judaism, are key features of the Third Quest, her proposals with regard to HJR, including the politics of interpretation, the shift to memory and orality studies, and the evaluation of meaning-making itself, are theoretically critical and self-reflexive in a way which the Third Quest has rarely been. Given the emphasis Schüssler Fiorenza places on self-evaluation, and her critical examination of the work of her peers in HJR, one is led to consider the possibility that her work may represent a Third Quest Critical-Stream, or even a Fourth Quest.*

Перевод с английского по изданию: Walters, A.M. (2020) “Elisabeth Schüssler Fiorenza and the Quest for the Historical Jesus”, *Open Theology* 6: 468–474. Публикуется с разрешения издателей.

**Keywords:** quests for the historical Jesus, feminist biblical scholarship, Elisabeth Schüssler Fiorenza, historical Jesus research, critical theory, feminism, anti-Semitism, fundamentalism.

## От редакции

СТАТЬЯ Эми Мадлен Уолтерс посвящена Элизабет Шюсслер Фиоренца — профессору Школы богословия (*Divinity School*) Гарвардского университета и одной из самых известных представительниц феминистской теологии. В особенности Шюсслер Фиоренца известна своими новаторскими трудами в области библейских исследований, в которые она привнесла феминистическую перспективу, что вызвало неоднозначную реакцию со стороны многих авторитетных ученых (преимущественно мужчин). Эми М. Уолтерс анализирует основные направления методологии Шюсслер Фиоренцы, такие как политика интерпретации, исследования памяти и устной традиции. Будучи весьма критически настроенной по отношению к прошлым и современным исследованиям исторического Иисуса, Шюсслер Фиоренца, тем не менее, не отвергает их, но призывает ученых к тому, чтобы они отдавали себе отчет в мотивах, побуждающих их реконструировать историю именно так, а не иначе, то есть к рефлексии по поводу собственного теологического и культурно-исторического контекста. Сама она призывает к следованию такой этике исследований, которая была бы способна отвергать разного рода идеологические дискурсы, в частности, такую интерпретацию отношения Иисуса к женщинам, которая бы допускала антисемитизм и антифеминизм.

Для раздела в этом номере журнала, посвященного контекстуальной теологии, статья Эми М. Уолтерс представляет особый интерес, поскольку в ней контекстуальный подход Шюсслер Фиоренцы рассматривается как минимум в нескольких смыслах. Во-первых, это интерпретация христианской теологии в целом и теологии Библии, в частности, с точки зрения представленности в ней социально-культурной позиции женщин. Во-вторых, это исследование Иисуса в Новом Завете в контексте движения Божественной мудрости, которое должно поставить под вопрос существующее пренебрежение феминистскими подходами в библейской науке, где господствуют мужчины. В-третьих, Шюсслер Фиоренца, настаивая на важности еврейских корней христианства, подчеркивает необходимость изучать его в свете истории

еврейских женщин и их представлений. Наконец, в силу сосредоточенности на современных проблемах, ее исследования следуют рассматривать в рамках ее собственного контекста, которым является озабоченность положением женщин в сегодняшнем мире, поскольку главное в ее аргументации заключается в прямой связи между признанием роли женщин в раннем христианстве и улучшением их сегодняшнего положения.

В то же время исследования Шюсслер Фиоренцы демонстрируют определенные проблемы и трудности, порождаемые абсолютизацией контекстуального подхода в теологии. Прежде всего, это преувеличение одной из характеристик контекста (в данном случае — роли женщин) за счет всех других, которая определенным образом оказывается на исследовательских выводах. Например, приведенное в статье утверждение Шюсслер Фиоренцы о том, что «больше нельзя утверждать, что женщины (*wo/men*) не влияли на связанные с Иисусом традиции и движения», несмотря на то, что «религиозные тексты и традиции были сформулированы с точки зрения мужской элиты и не отражали взгляды и опыт женщин», является в достаточной степени противоречивым. Получается, что участие в феминистских христологических дискуссиях возможно только в случае согласия с особой точкой зрения на роль женщин в формировании христианства, которое заранее отмечает всякие сомнения в альтернативных версиях этой истории.

Таким образом, статья Эми М. Уолтерс является хорошим примером как особенностей и достижений, так и недостатков и ограничений, связанных с контекстуальным подходом в теологии.

*E. Степанова*

\* \* \*

Уже более пятидесяти лет деятельность Элизабет Шюсслер Фиоренцы направлена на признание и усиление влияния феминистских исследований в библеистике. Меди Энн Вольпе связывает эту ее многолетнюю работу с «борьбой за признание в сфере, где доминируют мужчины», которая началась сразу же после того, как она получила католическое теологическое образование в университете Вюрцбурга<sup>1</sup>. Вольпе приходит к выводу, что в основе

1. Volpe, M.A. (2013) “Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938–)”, in I.S. Markham (ed.) *The Student’s Companion to the Theologians*, pp. 712–714. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd.

работы Шюсслер Фиоренцы лежит «восстановление женских голосов в истории церкви именно в феминистско-теологическом ключе»<sup>2</sup>. На мой взгляд, это является прекрасным обобщением всей ее научной и общественной деятельности. Однако в этой статье я ограничусь областью, в которой ее работа не получила должного внимания, и буду говорить о ее роли в так называемых поисках исторического Иисуса<sup>3</sup>. В связи с этим я буду часто ссылаться на «третий поиск» [исторического Иисуса] и на его участников<sup>4</sup>. Под этим следует понимать период с 1980 г. по настоящее время, когда сам этот поиск был связан с открытием и публикацией свитков Наг Хаммади и Мертвого моря, а также с осознанием недостаточности прежней оценки разнообразия иудаизма начала I в. и значения этого факта для изучения исторического

2. Ibid., p. 712.
3. Подробно про «поиски исторического Иисуса» (*Quests of the historical Jesus*) и их основные этапы см.: Ястребов Г.Г. «Поиск исторического Иисуса»: выход из тупика? // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2014. № 12. С. 11–33; Brown, C. (2019) *Quests of the Historical Jesus*. Bloomsbury T&T Clark. — Примеч. ред.
4. Сразу следует отметить, что в последние годы наблюдается отход от использования языка «поисков». Я допускаю, что этот язык может быть источником некоторой «путаницы и разногласий», но считаю, что концепция «поиска исторического Иисуса» уместна для характеристики некоторых аспектов исторических исследований, касающихся Иисуса, и собираюсь доказать, что она делает их понятнее. Я согласна с тем, что выражения «старый поиск» (*Old Quest*) и «без поиска» (*No Quest*) неточны и несправедливы, но разговор о «третьем поиске» (*Third Quest*) не означает соучастия в этой неточности, равно как и согласия с тем, что «первая половина XX столетия — это период, когда исследований не было». Более того, характеризуя исследования в контексте «поисков», я не хочу сказать, например, что исторический подход использовался *только* в «третьем поиске» или что для него характерен *только* исторический интерес в противоположность теологическому. Напротив, следует отметить, что исторические исследования значительно увеличились и стали теперь ассоциироваться с определенным этапом «поисков». Шюсслер Фиоренца была не первой из тех, кто побуждал исследователей выходить за пределы текстов, написанных библейскими авторами. Еще более 200 лет назад Джозеф Пристли был известен своей «эгалитарной тенденцией, поскольку стремился вернуть женщин и социальных маргиналов в стадо». Это не значит, что Джозефа Пристли можно отнести к «третьему поиску» или что работа Шюсслер Фиоренцы больше соответствует «старому поиску». В этой статье ссылка на «третий поиск» имеет целью сопоставить исследования Шюсслер Фиоренцы с исследованиями ее современников, чтобы показать, что ее работа больше соответствует «третьему критическому поиску» (*Third Quest Critical-Stream*). Bermudo-Rubio, F. (2009) “The Fiction of the Three Quests: An Argument for Dismantling a Dubious Historical Paradigm”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7(3): 234; Birch, J. C. P. (2019) “Revolutionary Contexts for the Quest: Jesus in the Rhetoric and Methods of Early Modern Intellectual History”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 17: 35–80.

контекста Иисуса<sup>5</sup>. Многообразие тем, которых Шюсслер Фиоренца касалась в своих исторических исследованиях, посвященных Иисусу, а также критика ее работы не позволяют отнести ее к какому-то одному жанру или к одному этапу «поисков».

Монография Шюсслер Фиоренцы «Иисус и политика интерпретации» (*Jesus and the Politics of Interpretation*), как и более ранняя одноименная статья, посвящены критике состояния исторической науки об Иисусе и защите альтернативного метода исследования. Ключевой момент этой критики связан с существующей среди ученых «третьего поиска» тенденцией рассматривать тему с двух разных точек зрения. Первый подход, либеральный (как у Джона Доминика Кроссана), Шюсслер Фиоренца критикует на протяжении всей своей работы. Элоиза Розенблatt характеризует его как «устаревший вследствие его опоры на европейский идеал мужественности XIX века, который предполагает „понимание Иисуса как исключительной личности, харизматического гения и великого героя“»<sup>6</sup>. А.К.М. Адам резюмирует этот аспект критики Шюсслер Фиоренцы, указывая на постоянную борьбу, имевшую место в исторических исследованиях Иисуса, между «идентификацией с Иисусом» (которая позволяет ученым использовать его как средство для достижения собственных целей) и другим подходом, в котором Иисус рассматривается как «принципиально иной (и, таким образом, как безопасно вытесненный другой)»<sup>7</sup>. Альтернативное решение Шюсслер Фиоренцы заключается в следующем:

[Исторические дискурсы об Иисусе] должны сместить свой теоретический фокус и систему координат от Исторического Иисуса как исключительного человека и харизматического лидера к освобождающему движению Божественной Мудрости (*Divine Wisdom*), частью которого он являлся, и ценностями и представлениями которого он был в значительной степени сформирован<sup>8</sup>.

5. Bond, H. (2012) *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed*, p. 19. Edinburgh: T&T Clark.
6. Rosenblatt, E. (2002) “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, *Theological Studies* 63(1): 204–205.
7. Adam, A.K.M. (2002) “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, *Modern Theology* 18(3): 419–422.
8. Schüssler Fiorenza, E. (2000) *Jesus and the Politics of Interpretation*, p. 21. New York: Continuum.

Эта цитата позволяет нам не только подытожить соответствующие исследования Шюсслер Фиоренцы, но и понять ее место в поисках исторического Иисуса. Хелен Бонд относит ее к «третьему поиску» и показывает, что ее методы приводят к представлению об Иисусе как об «учителе мудрости, проповедующем радикальный эгалитаризм», который она называет «движением Божественной Мудрости»<sup>9</sup>. Тем не менее, на мой взгляд, отнесение Шюсслер Фиоренцы к какому-либо «поиску» является более сложной задачей, чем это может показаться на первый взгляд.

Сущность ее исследовательской работы заключается в критическом подходе, что делает выявление сходства между ней и ее современниками и предшественниками хотя и более трудным, но вполне возможным делом. Книга Барта Эрмана «Утраченные христианства» (*Lost Christianities*) начинается с анализа и описания апокрифических текстов. Выполнение этой задачи, по мнению Джонатана Ч.П. Берча, «направлено на популяризацию факта древнего христианского многообразия и одновременно на проблематизацию всего вопроса об авторитете Писания»<sup>10</sup>. Как и Шюсслер Фиоренца, Эрман выявляет реальность разнообразия христианства.

В своей статье я упоминаю разных авторов, которые согласны с аргументами Шюсслер Фиоренцы и у которых ее работа не вызывает серьезных возражений. В то же время ее мало цитируют<sup>11</sup>. На примере реакции Кроссана на работу Шюсслер Фиоренцы можно увидеть, что она признается представителем «третьего поиска», но ее вклад не принимается во внимание, так как не вписывается в соответствующие рамки. В то же время, анализируя критику Шюсслер Фиоренцы в адрес Кроссана, я делаю следующий вывод: она обращает внимание на то, что «пренебрежение феминистской работой является не исключением, а правилом

9. Bond, H. *The Historical Jesus*, p. 21.
10. Ehrman, B. (2003) *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faith We Never Knew*, pp. xi–xv. Cary: Oxford University Press; Birch, J.C.P. (2014) *Cracking the Canon: John Toland, “Lost” Gospels and the Challenge to Religious Hegemony*, in A.K.M. Adam, S. Tongue (eds) *Looking Through a Glass Bible: Post Disciplinary Interpretations from the Glasgow School*, pp. 85–112. Leiden: Brill.
11. Ссылок на Шюсслер Фиоренцу нет в главных трудах Джона Майера (Meier, J.P. (1991) *A Marginal Jew, Volume 1: Rethinking the Historical Jesus – The Roots of the Problem and the Person*. Yale University Press; Meier, J.P. (2009) *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Volume IV: Law and Love*. Yale University Press) или Дейла Аллисона (Allison, D. (2009) *The Historical Christ and the Theological Jesus*. Wm. B. Eerdmans Publishing).

в библейской науке, в которой господствуют мужчины (*male-stream*)», и утверждает, что Кроссан упускает из виду феминистскую работу просто потому, что она отсутствует в его собственном «методе и способе реконструкции»<sup>12</sup>. Защищая Кроссана, Адам пишет, что Шюсслер Фиоренца — всего лишь одна из многих ученых, работающих в этой научной области, поэтому вопрос можно поставить так: «Так ли уж виноваты конвенциональные ученые, когда упускают из виду ее работы и отдают предпочтение публикациям тех ученых, которые играют по обычным правилам?»<sup>13</sup>. Тем не менее, я считаю, что подобная защита позиции Кроссана также является и защитой позиции Шюсслер Фиоренцы, поскольку она посвящает свою работу разоблачению этих «конвенциональных правил» в качестве кириархальных (*kyriarchal*)<sup>14</sup>. В отличие от Адама, Розенблatt разделяет разочарование Шюсслер Фиоренцы по поводу того, что ее мало цитируют, и пишет: «Несомненно, вполне оправданно раздражение феминисток, вызванное тем, что ученые-мужчины не ссылаются на многочисленные работы ученых-женщин последних двадцати лет»<sup>15</sup>. Разнообразие реакций на работы Шюсслер Фиоренцы, на мой взгляд, является свидетельством ценности (хотя и неоднозначной) предлагаемых ею изменений в библейской науке.

Ее научная деятельность охватывает как время «нового поиска», так и время «третьего поиска», поэтому размышления по поводу ее места в «поисках» должны учитывать ее собственное отношение к темам, характерным для этих периодов. На мой взгляд, мы не можем отнести исследования Шюсслер Фиоренцы к «новому поиску», для которого характерно использование различных критериев в критике форм (*form criticism*) и отделение Иисуса от иудаизма. Например, это критерий различий (*dissimilarity*), который «кажется специально разработанным для того, чтобы представить Иисуса странным образом отделенным как от его еврейского окружения, так и от церкви, которая возникла после

12. Schüssler Fiorenza, E. (1997) “Jesus and the Politics of Interpretation”, *The Harvard Theological Review* 90(4): 343–358.

13. Adam, A.K.M. “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, p. 421.

14. *Кириархат* — важный термин феминизма, обозначающий структуры доминирования, которые рассматриваются в единстве, и включающий в себя расизм, сексизм, эйджизм и т.д. — Примеч. перев.

15. Rosenblatt, E. “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, p. 204.

него»<sup>16</sup>. Шюсслер Фиоренца проводит важное различие между двумя «поисками» в смысле антииудаистской тональности в библейской науке. Она пишет:

В отличие от «старого поиска» и «нового поиска», новейший, или «третий поиск» не стремится реконструировать исторического Иисуса в его противостоянии с иудаизмом I века, но рассматривает его как полностью интегрированного в свое время и культуру<sup>17</sup>.

Несмотря на это, Шюсслер Фиоренца утверждает, что «третий поиск» не годится для межрелигиозного диалога, потому что дискурсы его участников остаются кириархальными<sup>18</sup>. Она связывает свою критику «дуалистической риторики “научного” дискурса исторических исследований Иисуса» с продвижением «политического консерватизма, маргинализации женщин (*wo/men*) и антисемитизмом»<sup>19</sup>. Эта дуалистическая риторика, вводящая в исторические исследования Иисуса дилемму «или-или» вместо того, чтобы признать, что библейские исследования предполагают самые разные реконструкции, по мнению Шюсслер Фиоренцы, лишь способствует разделениям между группами, которые можно было бы объединить. Эми-Джилл Левин обращает особое внимание на интерпретацию Шюсслер Фиоренцей темы «Иисус и иудаизм» в противовес ученым, работающим в сфере женских библейских исследований, которые считают, что «Иисус и его последователи вряд ли ставили под вопрос доминирующие патриархальные институты своего времени»<sup>20</sup>. Эта точка зрения опирается на характерное для «третьего поиска» представление о том, что Иисус был благочестивым евреем, соблюдавшим Тору, которое тем самым помещает его в патриархальный контекст, свойственный его эпохе<sup>21</sup>. Такая позиция, по мнению Шюсслер Фиоренцы, порождает антиеврейскую аргументацию, поскольку исторически акцент делался на уникальности Иисуса в смысле продвижения

16. Bond, H. (2012) *The Historical Jesus*, pp. 17–18.

17. Schüssler Fiorenza, E. *Jesus and The Politics of Interpretation*, p. 40.

18. Schüssler Fiorenza, E. (2015) *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, p. 73. London: Bloomsbury Publishing.

19. Levine, A.-J. (2003) “Review of Jesus and The Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, *The Journal of Religion* 83(1): 110–111.

20. Schüssler Fiorenza, E. *Jesus and The Politics of Interpretation*, p. 41.

21. Ibid., p. 40.

им радикально иной этики. Это автоматически предполагает, что Иисус выступал именно против иудаизма, что отразилось в его готовности пожертвовать собой ради противостояния «ритуалистическому или легалистскому иудаизму»<sup>22</sup>. Здесь Шюсслер Фиоренца использует тему антисемитизма в христианских феминистских исследованиях, чтобы подчеркнуть разнообразие иудаизма Второго храма и вывести рассмотрение соблюдения Торы из новозаветного контекста<sup>23</sup>. Используя герменевтику памяти, она призывает исследователей признать еврейские корни христианства и помнить, «что основополагающая феминистская христианская история — это история еврейских женщин и их представлений»<sup>24</sup>. Розенблatt, резюмируя предостережения Шюсслер Фиоренцы, адресованные исследовательницам-феминисткам, пишет:

Феминистские подходы к Новому Завету должны противостоять тенденции к повторению антисемитских предрассудков. Иудаизм просто устраивается, если ученые противопоставляют освободительное отношение Иисуса к женщинам ложному пониманию «легализма» древнего Израиля. Феминистки должны внимательно следить за своими интерпретациями, чтобы не допускать в них антисемитизма<sup>25</sup>.

Не менее важно и то, что Шюсслер Фиоренца критикует «третий поиск» за его позитивизм. Вольпе обращает внимание на предложенный Шюсслер Фиоренцой сдвиг «в риторическое пространство интерпретации, который позволял бы избегать позитивистского подхода к библейским или историческим текстам»<sup>26</sup>. Розенблatt пишет о том, что Шюсслер Фиоренца бросает вызов «ложной презумпции» социологов в отношении объективности их данных и затем описывает ее позицию так: она отвергает «по-

22. Ibid., p. 43.

23. Шюсслер Фиоренца цитирует «Женскую Библию» (*The Women's Bible*) как источник антисемитизма: «Негативные комментарии в „Женской Библии“, касающиеся иудаизма, сосредоточены на дискуссиях относительно т.н. Ветхого Завета, особенно относящихся к избранности еврейского народа». Schüssler Fiorenza, E. (1998) *Sharing Her Word*, p. 68. Edinburgh: T&T Clark.

24. Schüssler Fiorenza, E. (1995) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, p. 107. London: SCM.

25. Rosenblatt, E. “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, p. 205.

26. Volpe, M.A. “Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938–)”, p. 712.

иск доказательств» и настаивает на том, что «внимание должно быть сосредоточено на самой работе памяти как реконструктивной парадигме»<sup>27</sup>. Для отказа от «поиска доказательств» Шюсслер Фиоренца отстаивает исследовательский подход, основанный на «политике интерпретации», «смыслопорождении» (*meaning-making*) и памяти.

Предложенный Шюсслер Фиоренцой переход к «памяти» в качестве теоретической основы «третьего поиска» подразумевает отказ от понимания Иисуса «как исключительного человека» и побуждает исследователей к работе «с памятью в ученичестве равных (*memory in the discipleship of equals*)»<sup>28</sup>. Рассматривая учение Иисуса с точки зрения того, что оно могло означать для его слушателей, Шюсслер Фиоренца отстаивает свое понимание сердцевины учения Иисуса: все люди равны<sup>29</sup>. Следствием этого сдвига, доказывает она, будет следующее: «Больше нельзя утверждать, что женщины (*wo/men*) не влияли на связанные с Иисусом традиции и движения», несмотря на то, что «религиозные тексты и традиции были сформулированы с точки зрения мужской элиты и не отражали взгляды и опыт женщин»<sup>30</sup>. Далее в той же статье она показывает, что представление об Иисусе как подвергнувшем сомнению убеждения своих современников преувеличено, и делает акцент на том историческом факте, что Иисус не был первым, кто бросил вызов «доминирующему кириархальному структурам общества и религии в античности»<sup>31</sup>. Шюсслер Фиоренца не описывает детали какого-либо из таких альтернативных движений (что было бы весьма кстати). Однако ее точка зрения вполне ясна: чтобы нести освободительное послание, реформатор не обязательно должен быть «Богом, шагающим по земле»<sup>32</sup>.

Парадигма памяти, используемая Шюсслер Фиоренцей, подразумевает помещение «практик, систематических структур и жен-

27. Rosenblatt, E. “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, p. 204; Schüssler Fiorenza, E. *Jesus and The Politics of Interpretation*, p. 6.

28. Schüssler Fiorenza, E. “Jesus and the Politics of Interpretation”, p. 354.

29. Schüssler Fiorenza, E. (1984) *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, pp. 91–92. Boston: Beacon Press.

30. Schüssler Fiorenza, E. *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, p. 74.

31. Schüssler Fiorenza, E. “Jesus and the Politics of Interpretation”, p. 355.

32. Ibid., p. 354.

щин (*wo/men*) в центр исторической реконструкции» ради лучшего понимания движения Иисуса с точки зрения того, что оно значило для непосредственно затронутых им людей и что оно значит для тех, кого оно затрагивает сегодня<sup>33</sup>. В предисловии к книге «Иисус: сын Мириам, пророк Софии» (*Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*) Шюсслер Фиоренца пишет, что ее работа не обязательно имеет ценность для христологии. Скорее, это «попытка критически исследовать лингвистические и теоретические основания, которые служат линзами для чтения Писания и участия в феминистских христологических дискуссиях»<sup>34</sup>. Она прямо заявляет, что эта книга не предлагает «поиск» иной версии Иисуса из Назарета, но в ней высказывается критика теоретических оснований подобного дискурса<sup>35</sup>.

Шюсслер Фиоренца считает: если исследователи исторического Иисуса последуют «эмансипаторской политике интерпретации», то они «перестанут поддерживать научные дискурсы господства»<sup>36</sup>. Таким образом, политика интерпретации имеет отношение к выявлению «смыслопорождения» (*meaning-making*) в самой сердцевине исследований исторического Иисуса. При этом она призывает ученых взглянуть на движение Иисуса в контексте «современных социальных движений», которые тем самым становятся частью библейских исследований<sup>37</sup>. Это происходит потому, что библейская интерпретация не может ограничиться выяснением того, что автор изначально имел в виду. Для того, чтобы текст был точно реконструирован, интерпретация должна учитывать его нынешнее теологическое значение<sup>38</sup>. В отношении важности литературной композиции Берч демонстрирует значительное сходство с Шюсслер Фиоренцей, например, когда он утверждает, что на содержание Библии напрямую влияли особенности контекста сообществ античного Ближнего Востока и греко-римского мира; соответственно, приоритеты исторических авторов, несомненно, отличались от приоритетов авторов, которые

33. Ibid.

34. Schüssler Fiorenza, E. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, p. ix.

35. Ibid., p. 4.

36. Schüssler Fiorenza, E. *Jesus and The Politics of Interpretation*, p. 29.

37. Ibid.

38. Schüssler Fiorenza, E. *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, p. 32.

пишут для современной аудитории<sup>39</sup>. Подобным же образом для Джона Бартона библейская критика — это «в первую очередь литературная операция», а «истина текста вторична по отношению к основной критической функции понимания»<sup>40</sup>. Этот подход свидетельствует о сходстве с политикой интерпретации Шюсслер Фиоренцы; для выяснения функции текста он должен быть исторически оценен/реконструирован. Следовательно, исследователи должны признать, что библейские писания являются пастырскими теологическими ответами на ситуации и проблемы времени своего написания<sup>41</sup>.

Подобным же образом Халвор Мокснес обнаруживает в исторических исследованиях Иисуса тенденцию к дихотомичности. Он пишет: «Итак, различные подходы [к историческим исследованиям Иисуса] отражают различные современные интересы и, явно или неявно, различные политики интерпретации»<sup>42</sup>. Тем не менее, этот подход имеет своих критиков. Например, Джон Х. Эллиott считает, что ученые должны «избегать навязывания древним источникам чуждых и неподходящих современных категорий»<sup>43</sup>. Однако работа Шюсслер Фиоренцы состоит не просто в извлечении исторических фактов из древних источников; как теолог она выступает за этический подход, который признает влияние этих источников на реальную жизнь. Вопрос о том, навязывает ли она тем самым «чуждые» категории этим источникам, является предметом субъективной оценки. Но, на мой взгляд, для того чтобы исторические исследования Иисуса оставались актуальными, они должны стремиться реконструировать древние тексты таким образом, чтобы они были понятны сегодня.

39. Birch, J.C.P. (2016) “Gospel Narratives, Miracles, and the “Critical” Reader: The Eclipse of the Supernatural — Case Studies in Eighteenth and Nineteenth Century Biblical Hermeneutics”, *Relegere: Studies in Religion and Reception* 5(1): 61–93; Birch, J.C.P. (2019) “Revolutionary Contexts for the Quest: Jesus in the Rhetoric and Methods of Early Modern Intellectual History”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 17: 36.
40. Birch, J.C.P. “Gospel Narratives, Miracles, and the “Critical” Reader: The Eclipse of the Supernatural — Case Studies in Eighteenth and Nineteenth Century Biblical Hermeneutics”, pp. 70–71.
41. Schüssler Fiorenza, E. *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, p. 39.
42. Moxnes, H. (2013) “Jesus in Discourses of Dichotomies: Alternative Paradigms for the Historical Jesus”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 13(1): 130–152.
43. Elliott, J.H. (2002) “Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory”, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 32(2): 75–91.

В сущности, ключевой особенностью исследований Шюсслер Фиоренцы является сосредоточенность на современных проблемах. Очевидно, что для ее работы важным является влияние исторических исследований Иисуса на религию и общество. Это позволяет нам поместить ее в собственный исторический контекст, хотя он не обязательно совпадает с историческим местом как участника «третьего поиска». Шюсслер Фиоренца активно критикует своих современников и подчеркивает социально-политическую обусловленность позиции исследователей исторического Иисуса. Например, она цитирует Дитера Георги, который связывает «новый поиск» (как и «старый») с его «социальной локацией в рамках эволюции буржуазного сознания»<sup>44</sup>. Далее Шюсслер Фиоренца показывает, что новейший поиск исторического Иисуса совпадает с «подъемом правых политических партий и возрождением религиозного фундаментализма», что подтверждает учреждение «Семинара Иисуса» (*Jesus Seminar*)<sup>45</sup> в качестве реакции. Это яркий пример того, как она деконструирует нарративы, отстаиваемые теми, кто претендует на «истину», показывая, что контекст, лежащий в основе любого исследования, неизбежно оказывает влияние на само исследование. Нарративы могут быть деконструированы с помощью подхода политики интерпретации, а герменевтика подозрительности необходима для того, чтобы исследователи могли признать, что библейские тексты являются результатом андроцентричного конструирования библейской истории<sup>46</sup>. Этот момент имеет фундаментальное значение для ее работы, поскольку историческая наука об Иисусе имеет прямое влияние не только на жизнь христианских женщин, но и на очернение еврейских женщин<sup>47</sup>. Таким образом, центральный пункт аргументации Шюсслер Фиоренцы состоит в следующем: если бы

44. Schüssler Fiorenza, E. “Jesus and the Politics of Interpretation”, p. 346.

45. Ibid., p. 349. “Семинар по Иисусу” (*Jesus Seminar*) — исследовательская группа, возникшая в США в 1985 г. и активно действовавшая до середины 2000-х гг. Семинар объединил несколько десятков специалистов по Новому Завету и энтузиастов, которые решили разобраться в том, что из слов и поступков Иисуса соответствует действительности; в рамках семинара были опубликованы несколько томов, отражающих результаты исследований. См.: Степанова Е.А. Отголоски Реформации: альтернативное христианство в литературе и кино // Богословские размышления. 2017. № 19. С. 128–149. — Примеч. ред.

46. Schüssler Fiorenza, E. *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, p. 15.

47. Schüssler Fiorenza, E. *Jesus and The Politics of Interpretation*, p. 42.

ученые признали роль женщин в Новом Завете, то и сегодняшнее положение женщин улучшилось бы<sup>48</sup>.

С ее точки зрения, дискурсы об Иисусе «переплетены с гегемонистскими культурными и социальными идеологиями». Ее политика смысла (*politics of meaning*) направлена на решение этой проблемы через рассмотрение исследований, посвященных Иисусу, в свете их влияния не только на религиозные сообщества, но и на «западные культуры»<sup>49</sup>. Сами исследования исторического Иисуса должны озабочиться свойственной им «интернализацией гегемонистского знания об Иисусе», чтобы осознать способы, которыми их методы поддерживают кириоцентрическое (*kyriocentric*) поведение. «Жесты дистанцирования» и методы, применяемые исследователями исторического Иисуса, служат лишь для того, чтобы оправдать постоянные вторжения ученых в эту проблематику и появление новых интерпретаций Иисуса»<sup>50</sup>. Например, Шюсслер Фиоренца отмечает, что доктринальная парадигма представляет собой проблематичный исследовательский подход, потому что рассмотрение Библии как прямого откровения Бога ограничивает возможности ее интерпретации и реконструкции<sup>51</sup>.

Что касается места Шюсслер Фиоренцы в «поисках», то, несмотря на ее масштабную критику их участников, она стремится найти консенсус среди исследователей и «прояснить различные сегодняшние позиции, которые могли бы быть актуальными для наших современников»<sup>52</sup>. Дает ли это стремление к консенсусу и готовность признать убедительность некоторых общих утверждений возможность отнести Шюсслер Фиоренцу к «третьему поиску»? Прежде чем мы попробовали ответить на этот вопрос, она сама прояснила свою позицию: даже общепринятые высказывания об Иисусе не являются фактами; они все еще открыты для критики и должны быть подвергнуты критике, чтобы оставаться авторитетными. Шюсслер Фиоренца считает, что даже тексты, которые ученые считают «первичными», все еще подлежат обсуждению, потому что они сами являются интерпретацией

48. Volpe, M. A. “Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938–)”, p. 712.

49. Schüssler Fiorenza, E. *Jesus and The Politics of Interpretation*, p. 42.

50. Adam, A.K.M. “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, p. 420.

51. Schüssler Fiorenza, E. *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, p. 28.

52. Schüssler Fiorenza, E. “Jesus and the Politics of Interpretation”, p. 344.

(возможно, даже контаминацией) того или иного события независимо от того, происходило оно в действительности или же содержалось в мифологическом воспоминании<sup>53</sup>.

В заключение следует сказать, что вся деятельность Шюсслер Фиоренцы направлена на выявление недостатков в современных (а в некоторых случаях и в исторических) трендах библейских исследований. Она делает это путем выделения ряда основных областей, подлежащих реформированию, основываясь на подходе к исследованиям исторического Иисуса в парадигме «политики интерпретации». Исследователи должны подвергать критике свою работу, ответив на следующие четыре ключевых вопроса:

1. Сохраняется ли / воспроизводится ли антиеврейская предвзятость?
2. Дает ли реконструкция верное описание женщин в соответствующий исторический период?
3. Учитываются ли колониальные или западные предустановки?
4. Признается ли тот факт, что глобализация «способствует политики исключения, неполноценности, предрассудков и дегуманизации в формировании культурной или религиозной идентичности»?<sup>54</sup>

По поводу позиции Шюсслер Фиоренцы в «поисках» исторического Иисуса я считаю, что ее следует отнести к «третьему поиску», хотя ее работы настолько отличаются от работ ее современников и настолько радикальны, что в данном случае вполне можно говорить о «четвертом поиске» или о «третьем критическом поиске» (*Third Quest Critical-Stream*). Постоянные ссылки Шюсслер Фиоренцы на следствия, вытекающие не только из ее собственных исследований, но и из исследований ее коллег, занимающихся изучением исторического Иисуса, а также на самопонимание как отдельных людей, так и целых сообществ, свидетельствует об уникальности ее подхода. Шюсслер Фиоренца указывает на далеко идущие последствия исследований исторического Иисуса и старается побудить к этому своих современни-

53. Schüssler Fiorenza, E. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, p. 5.

54. Schüssler Fiorenza, E. “Jesus and the Politics of Interpretation”, p. 352. Со времени выхода статьи Шюсслер Фиоренцы в 1997 г. «глобализация» приобрела множество значений, многие из которых предполагают ее понимание не как источника дегуманизации, но, скорее, как источника освобождения. В данном случае я бы предложила вместо «глобализации» использовать такой термин как «белое пре-восходство» или даже собственный термин Шюсслер Фиоренцы — «кириархат» (*kyriarchy*).

ков. Та «напористость», с которой она это делает, является основной причиной критики в ее адрес. Так, Адам пишет, что ее критика настолько остра, что она может оттолкнуть даже тех, кто ей симпатизирует, и заставляет задуматься о том, стоит ли прислушиваться к ее выводам<sup>55</sup>. Несмотря на это, во всех прочитанных мною отзывах о работах Шюсслер Фиоренцы я вижу общее признание того, что она делает свою работу во благо своих современников. Хотя ее тексты трудно читать, интерпретаторы Библии, прочтя их, становятся «более мудрыми и здравыми»<sup>56</sup>.

*Перевод с английского Александра Кырлежева*

## Библиография / References

- Adam, A.K.M. (2002) “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, *Modern Theology* 18(3): 419–422.
- Allison, D. (2009) *The Historical Christ and the Theological Jesus*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Bermejo-Rubio, F. (2009) “The Fiction of the Three Quests: An Argument for Dismantling a Dubious Historical Paradigm”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7(3): 211–253.
- Birch, J.C.P. (2014) “Revolutionary Contexts for the Quest: Jesus in the Rhetoric and Methods of Early Modern Intellectual History”, in A.K.M. Adam, S. Tongue (eds) *Looking Through a Glass Bible: Post Disciplinary Interpretations from the Glasgow School*, pp. 85–112. Leiden: Brill.
- Birch, J.C.P. (2016) “Gospel Narratives, Miracles, and the “Critical” Reader: The Eclipse of the Supernatural — Case Studies in Eighteenth and Nineteenth Century Biblical Hermeneutics”, *Relegere: Studies in Religion and Reception* 5(1): 61–93.
- Birch, J.C.P. (2019) “Revolutionary Contexts for the Quest: Jesus in the Rhetoric and Methods of Early Modern Intellectual History”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 17: 35–80.
- Bond, H. (2012) *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed*. Edinburgh: T&T Clark.
- Ehrman, B. (2003) *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faith We Never Knew*. Cary: Oxford University Press.
- Elliott, J.H. (2002) “Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory”, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 32(2): 75–91.
- Levine, A.-J. (2003) “Review of Jesus and The Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, *The Journal of Religion* 83(1): 110–111.

55. Adam, A.K.M. (2002) “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, p. 421.

56. Levine, A.-J. (2003) “Review of Jesus and The Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, p. 111; Adam, A.K.M. (2002) “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, p. 422.

- Meier, J.P. (1991) *A Marginal Jew, Volume 1: Rethinking the Historical Jesus — The Roots of the Problem and the Person*. Yale University Press.
- Meier, J.P. (2009) *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Volume IV: Law and Love*. Yale University Press.
- Moxnes, H. (2013) “Jesus in Discourses of Dichotomies: Alternative Paradigms for the Historical Jesus”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 13(1): 130–152.
- Rosenblatt, E. (2002) “Review of Jesus and the Politics of Interpretation, by Elisabeth Schüssler Fiorenza”, *Theological Studies* 63(1): 204–205.
- Schüssler Fiorenza, E. (1984) *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1995) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London: SCM.
- Schüssler Fiorenza, E. (1997) “Jesus and the Politics of Interpretation”, *The Harvard Theological Review* 90(4): 343–358.
- Schüssler Fiorenza, E. (1998) *Sharing Her Word*. Edinburgh: T&T Clark.
- Schüssler Fiorenza, E. (2000) *Jesus and the Politics of Interpretation*. New York: Continuum.
- Schüssler Fiorenza, E. (2015) *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. London: Bloomsbury Publishing.
- Volpe, M.A. (2013) “Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938–)”, in I.S. Markham (ed.) *The Student’s Companion to the Theologians*, pp. 715–717. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd.

СЕЛЮСЬЕН Л. ДЖОЗЕФ

## Джеймс Х. Коун и черная теология

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-107-142>

*Celucien L. Joseph*

### **James H. Cone and Black Theology**

**Celucien L. Joseph** — Indian River State College (USA). [cjoseph@irsc.edu](mailto:cjoseph@irsc.edu)

*For many critics, James H. Cone (1938–2018), “The Father” of Black liberation theology, was America’s most important (Black) theologian in the twentieth-century who had energetically engaged the urgent issues of America’s race relations, justice, Black suffering, and civil rights. He wrote and spoke loudly against what he called “America’s Original Sin”, (White) racism, and thus pressed upon White Americans, especially White Christians in America, to stop practicing anti-Black racism and to alter their scornful feeling toward Black people. Cone also summoned White American Christians and the White church to embody the liberative message of the biblical prophets and Jesus Christ, as well as God’s categorical demands to Christians to practice justice, do what is right, and to hate oppression. In the same vein, through his politico-theological and ethical writings, he awakened the American conscience to the forces and systems that oppress and dehumanize Black people and alienate other marginalized groups in America from the opportunities and privileges in society.*

**Keywords:** James H. Cone, Black theology, Black suffering, White racism, White American Christianity.

**28** апреля 2018 г. исследователи христианской теологии и черной религии по всему миру потеряли одного из самых блестящих богословских умов, порожденных

Перевод с английского по изданию: Joseph, C.L. (2020) “The Meaning of James H. Cone and the Significance of Black Theology: Some Reflections on His Legacy”, *Black Theology* 18(2): 112–143 (сокращенный вариант статьи). Права на перевод и издание предоставлены издательством *Taylor and Francis*.

Соединенными Штатами в истории американского христианства. Возможно, Джеймс Коун был наиболее важным и противоречивым теологом Америки в XX в. Он родился 5 августа 1938 г. в Фордайсе (штат Арканзас) и вырос в сегрегированном и расистском обществе, которое дегуманизировало черных людей, демонизировало черных женщин и лишало их политической справедливости и человеческих прав. Коун создал особый теологический дискурс об опыте черных и о борьбе за свободу в США и одновременно трансформировал американский теологический ландшафт, особенно в христианстве.

Эта статья представляет собой попытку критического рассмотрения наследия Джеймса Коуна с акцентом на актуальности черной теологии освобождения. Мы постараемся прояснить идеи Коуна, касающиеся трех взаимосвязанных тем: (1) теологической идентичности, (2) теологической антропологии и (3) теодицеи.

Три составных части нашей аргументации заключаются в следующем: (1) хотя черная теология освобождения Коуна имеет своими основными источниками Библию и опыт черных, он не считал черные источники адекватными для решения проблемы черной теодицеи. Чтобы установить символическую связь между историческими страданиями и болью черных и историческими страданиями и болью Иисуса Христа, Коуну пришлось разработать христологию присвоения и реляционности.

Мистерия черной теодицеи разрешается в черной христологии Коуна; (2) поэтому критическая черная теологическая антропология становится теологией единения и отождествления со Христом. Если Христос был повешен на деревянном кресте, что стало формой заместительного искупления грехов мира, то и черных людей вешали на дереве линчевания, чтобы тем самым унять белый страх и искупить гнев белого мира.

Оба эти события имели космическое значение, поскольку, во-первых, превосходство белых (*White supremacy*) как универсальный и глобальный феномен является главной причиной человеческих страданий и смертей в современном мире — в силу завоеваний и господства белых над уязвимыми людьми и развивающимися народами. Верховенство белой расы также было главным источником колонизации, превращения африканцев в рабов и линчевания черных тел на американской земле. Во-вторых, крест Христов имеет высшую ценность для Коуна и его народа; с богословской точки зрения, Коун истол-

ковывал крест как средство, с помощью которого Бог распространяет справедливость на черных людей, искореняет угнетение со стороны белых и принимает искупительные страдания за черную расу.

В то же время эта позиция не отменяет настоятельного призыва Коуна к освобождению черных людей от угнетения белыми и от белого расизма. Три символических столпа черной теологии освобождения Коуна — это Исход, Пророки и Иисус. Коун утверждал, что они являются центром черной религии и в своем единстве выступают как освободительное событие в черной теологии<sup>1</sup>. Наконец, (3) в своей теории познания жизни черных Коун решительно отказывает белой эпистемологии и белому разуму в праве определять черные ценности и черное достоинство. Согласно Коуну, черные обладают внутренней ценностью, поскольку они также созданы по образу Божию для свободы. Смысл жизни черных людей укоренен в Боге, который предопределил их существование и включил черную расу в глобальную человеческую семью. Стремление Коуна к утверждению достоинства черных и к их освобождению было интеллектуальным крестовым походом, который бросил вызов расизму, направленному против черных, и белому превосходству.

Три основные силы создавали контекст и способствовали появлению черной теологии освобождения в американском обществе: движение за гражданские права 1950-х и 1960-х гг., связанное с революционной политической теологией и активизмом Мартина Лютера Кинга; публикация в 1964 г. новаторского и противоречивого текста Джозефа Вашингтона *Black Religion* («Черная религия»); движение «Черная власть» (*Black Power*), опирающееся на радикальную политическую философию черного национализма и на социальный активизм Малькольма Икса<sup>2</sup>. По словам Гэри Доррьена, в рамках этих исторических траекторий и революционных времен «Коун был апостолом революционного поворота в американской теологии, который отдавал предпочтение теме освобождения»<sup>3</sup>.

1. Cone, J.H. (2018) *Said I Wasn't Gonna Tell Nobody: The Making of a Black Theologian*, pp. 66–68, 81, 125. Maryknoll: Orbis Books.
2. См.: Cone, J.H. (1991) *For My People: Black Theology and the Black Church*, pp. 5–52. Maryknoll: Orbis Books.
3. Dorrien, G. (2018) *Breaking White Supremacy: Martin Luther King Jr. and the Black Social Gospel*, p. 457. New Haven: Yale University Press.

## Детство в Бердене и теологическая идентичность

Коун провел детство в Бердене (штат Арканзас). Его религиозные убеждения, черная идентичность и ранняя интеллектуальная активность формировались под влиянием социальной среды и черной церкви. Он рано осознал свою черную идентичность и связал ее с бедными и угнетенными черными жителями Бердена. Позже в своих работах он позиционировал себя в качестве их совести, голоса и посла в американском обществе. В теологических текстах Коун говорит о своей роли — быть голосом разума во взаимосвязанных областях религии, расы, этики и антропологии черных. Вот как он описал свою связь с черной общиной: «Я должен был дать голос чувству ярости в негритянском (*Negro*) сообществе и особенно ярости внутри меня самого... Я был слишком одержим своим призванием быть теологическим свидетелем борьбы за свободу черных»<sup>4</sup>. С одной стороны, он как молодой черный человек, выросший в Бердене, столкнувшись с расизмом, направленным против черных, превосходством белых и их насилием по отношению к черным, изменил свое отношение к белым и к американскому обществу. С другой стороны, в Бердене он стал свидетелем бремени, которое несли черные, опыта их страданий и боли, характерного для истории США.

Во всех своих трудах Коун будет стремиться найти как теологическое решение, так и моральный ответ на проблему зла и страданий в черной общине, которую можно назвать «черной теодицеей». Эти поиски были продиктованы желанием найти смысл в страданиях черных людей, если это вообще возможно.

Также Коун считал: если белые люди в Америке хотят исцелиться от своих расистских ран, то им следует обращаться с черными гражданами как с людьми, обладающими равным достоинством, а не как с врагами и чужаками. Джеймс Болдуин, интеллектуальный наставник Коуна, утверждал, что белые люди должны будут изменить свои «античеловеческие установки, которые так долго правили в этой стране и фактически препятствовали неграм»<sup>5</sup> в пользовании политическими правами и благами американской демократической системы. Другая проблема, с ко-

4. Cone, J.H. *Said I Wasn't Gonna Tell Nobody: The Making of a Black Theologian*, pp. 8, 21.
5. Baldwin, J. (1989) “The Last Interview (1987) by in Quincy Troupe”, in Qu. Troupe (ed.) *James Baldwin: The Legacy*, p. 140. New York: Simon and Schuster/Touchstone.

торой сталкиваются черные, по мнению Болдуина, состоит в том, что они исключены из американского нарратива: «Вся американская реальность основана на необходимости держать черных людей подальше от нее. Нас не существует. Кроме как на их условиях, а их условия неприемлемы»<sup>6</sup>. Коун призвал белую Америку включить черных в свою историю, потому что история Америки – это история и черных людей тоже. Джеймс Болдуин напоминал, что черные живут здесь с самого возникновения Американской республики. Однако для Коуна исключение черных из американской истории является намеренным. Оно становится теологической проблемой, так как религия и раса в американском опыте всегда переплетаются.

Коун стремился исследовать экзистенциальный вопрос в связи с возможным смыслом Бога для черных людей: «Если Бог благ, а также силен, как говорят черные церковники, почему к черным относятся так плохо?»<sup>7</sup>. Коуновская версия *черной теодицеи* определила богословскую грамматику и радикальную риторику его трех фундаментальных текстов: *Black Theology & Black Power* («Черная теология и черная власть», 1969), *A Black Theology of Liberation* («Черная теология освобождения», 1970) и *God of the Oppressed* («Бог угнетенных», 1975). Поиск смысла страданий черных и равнодушие белого христианства к их боли стали для Коуна одновременно и предметом теологического исследования, и моральной проблемой. Коун не мог смириться с молчанием белых церквей и белых теологов по поводу страданий и дегуманизации черных в американском обществе.

В конечном счете, его детский опыт в Бердене помог ему прийти к определенному пониманию расовых отношений между черными и белыми американцами, проблемы экономического неравенства и черной бедности, соотношения расы и американского христианства, черной свободы и учения о Боге, связи между Божьей справедливостью и американской системой правосудия. Некоторые выводы, которые сделал Коун, были для него «шокирующими», но другие – (потенциально) освобождающими и утешительными. Эти основные социальные и моральные темы будут определять теологическую методологию и дискурс Коуна.

6. Baldwin, J. (1989) “Dialogue in Black and White (1964–1965) by James Baldwin and Budd Schulberg”, in Qu. Troupe (ed.) *James Baldwin: The Legacy*, p. 210.
7. Cone, J.H. (1999) *My Soul Looks Back*, p. 18. Maryknoll: Orbis Books.

Поиски конструктивной теологии справедливости, свободы и искупления от имени угнетенного афроамериканского населения продолжались до последнего дня жизни Коуна на земле, проклявшей его народ, — до 28 апреля 2018 г. Он не только хотел сформулировать теологию освобождения для черных, но и с энтузиазмом трудился над освобождением от «белой» теологической гегемонии.

Со временем Коун поставил под вопрос те идеи, которые сформировали его взгляды в процессе теологического образования (а именно, идеи К. Барта и П. Тиллиха). Он пишет об этом так:

Четвертой и последней слабостью, которую я хочу прокомментировать, была моя чрезмерная методологическая зависимость от неоортодоксальной теологии Карла Барта. Многие из моих критиков (черных и белых) подчеркивали этот момент. Это законная критика, и я не могу ничего возразить, кроме того, что для меня неоортодоксия была тем же, чем либеральная теология была для Мартина Лютера Кинга-мл. — единственной теологической системой, которая подходила мне в интеллектуальном плане и представлялась совместимой с центральной ролью Иисуса Христа в черном церковном сообществе. И тогда, и сейчас я знал, что неоортодоксия неадекватна моим целям и что большинство американских теологов будут яростно отвергать мое использование Карла Барта для интерпретации черной теологии. Однако у меня не было времени для разработки совершенно новой теологической перспективы<sup>8</sup>.

Для Коуна Евангелие Иисуса просто и категорично означает полное освобождение бедных и обездоленных людей от всех сил угнетения в обществе. Он настаивал на том, что евангельское проповедание не вписывается в сложные теологические абстракции и теории. Учение Иисуса было освобождающим и принесло окончательную победу, конкретную надежду и практическую эмансипацию тем, кто страдал и становился жертвой виктимизации. Коун также считал, что Евангелие призывает всех людей к окончательному решению жизненных и моральных вопросов. Евангелие требует от нас встать на определенную сторону, то есть быть солидарными с пострадавшими, лишенными средств к существованию и экономически обездоленными. Согласно Коуну, люди, которые выбирают сторону угнетателя и обидчика, являются

8. Cone, J.H. *My Soul Looks Back*, p. xvii.

ся не только врагами Евангелия, но и антихристами и противниками благополучия бедных и неимущих. Он пишет об этом с риторическим равновесием и интеллектуальной точностью:

Христианская теология — это теология освобождения. Это *рациональное исследование бытия Бога в мире — в свете экзистенциальной ситуации угнетенного сообщества, связывающее освободительные силы с сущностью Евангелия, то есть с Иисусом Христом*. Это означает, что единственный смысл теологии — ясно говорить о деятельности Бога в мире, чтобы сообщество угнетенных осознало, что его внутреннее стремление к освобождению не только согласно с Евангелием, но оно и есть Евангелие Иисуса Христа<sup>9</sup>.

Однако для того, чтобы внести существенный вклад в дело свободы черных и избавить Америку от ее расовой раны, Коун должен был как интерпретировать доминирующую белую культуру, так и искать источники вдохновения в маргинализированной черной культуре.

Во-первых, он узнал от своего отца, что «выживание черных требует постоянной борьбы и что ни один черный никогда не должен ожидать справедливости от белых»<sup>10</sup>. Во-вторых, Коун понял, что расовая проблема Америки связана с практикой белого христианства и античеловеческим отношением к черным и цветным. Так, он утверждает:

Истребление индейцев, гонения на евреев, притеснение американцев мексиканского происхождения и все другие проявления бесчеловечности во имя Бога и страны — эти зверства могут быть интерпретированы как неспособность белых американцев увидеть человеческое начало в людях с другим цветом кожи<sup>11</sup>.

В-третьих, внимательное чтение библейских повествований, особенно учений пророков и Иисуса, убедили его в том, что Бог выступает за свободу угнетенных черных масс и всех бедняков мира: «Все черные надеются, что Бог на нашей стороне и против сатанинской силы белого превосходства. Мы не нуждаемся в одобре-

9. Cone, J.H. (1970) *A Black Theology of Liberation*, p. 1. Philadelphia: Lippincott.

10. Cone, J.H. *My Soul Looks Back*, p. 20.

11. Cone, J.H. *A Black Theology of Liberation*, p. 8.

нии белых теологов и говорим о том, что белые ошибались и морально, и юридически»<sup>12</sup>.

В-четвертых, еще одним важным импульсом для Коуна стал «теологический шок», который он испытал, видя противоречивое сочетание веры и несправедливости в белых церквях и христианских институциях Америки<sup>13</sup>. На пике движения за гражданские права 1960-х гг. белые церкви не участвовали в дискуссиях о справедливости и равенстве и не поддерживали черных граждан.

Наконец после того, как в 1965 г. Коун получил степень доктора систематической теологии в Северо-Западном университете Гаретт (Garrett-Northwestern University), он начал ставить под сомнение актуальность полученного им белого теологического образования для будущности черных людей. Он также задумался о том, может ли преподаваемая в университете белая теология способствовать избавлению его народа и обеспечению его политических прав в американском обществе:

Какое отношение Барт, Тиллих и Бруннер имеют к молодым черным девушкам и парням, приехавшим с хлопковых полей Арканзаса, Теннесси и Миссисипи в поисках нового будущего? Это был главный вопрос для меня. И все это усиливалось борьбой за гражданские права. Я всем своим существом глубоко переживал противоречие между теологией как дисциплиной и борьбой за свободу черных на улицах<sup>14</sup>.

Белые теологические формулировки и понимание этики, присущие в трудах богословских наставников Коуна (К. Барта, П. Тиллиха, Э. Бруннера), не могли удовлетворительно ответить на экзистенциальные проблемы черных. Со своей стороны, Коун утверждал, что именно черная церковь в его родном городе стала катализатором формирования его идентичности и источником выживания для черных масс; соответственно, черная церковь является антитезой белого превосходства и белых версий Евангелия. Черная «Македонская африканская методистская епископальная церковь» (*Macedonian African Methodist Episcopal Church*), членами которой были Коун и его семья, обеспечивала черным людям ресурсы для социально-политической борьбы и облегчения

12. Cone, J.H. *My Soul Looks Back*, p. 25.

13. Ibid., pp. 27, 30.

14. Ibid., pp. 38–39.

их положения. Черная церковь была символом сопротивления черных белой несправедливости и расовому террору.

Политико-теологические работы Коуна сформировали у многих поколений черных мыслителей, занимавшихся черной религией и черной теологией, новое сознание, определяемое его утверждением о том, что теология всегда является политической, партикулярной и контекстуальной. Но теология также является сексистской, расовой и гегемонистской. Так же интеллектуальная деятельность Коуна придала значимость теологическому мышлению черных. Он передал активистский менталитет и риторику ярости многим сторонникам черной теологии освобождения и феминистской теологии. Как и Коун, они выступают за освобождение, защиту, права и достоинство черных мужчин и женщин и решительно выдвигают лозунг «Жизнь черных имеет значение» (*Black Lives Matter*)<sup>15</sup>.

### Источники и отправные точки

Черная теология имеет множество источников и исторических траекторий, которые предшествовали движению за гражданские права 1950-х и 1960-х гг. и движению «Черная власть» 1960-х гг. В своем исследовании *Shoes that Fit our Feet* («Ботинки, которые нам впору», 1993) теолог Дуайт Н. Хопкинс возводит происхождение черной теологии к религиозной культуре порабощенных африканцев, к тому, как через песни и народные сказки они выражали свое понимание Бога, человечества, греха и Иисуса, а также к присущему им стремлению к свободе, совместимому со стремлением Бога к освобождению порабощенных<sup>16</sup>. Хопкинс пишет:

Белые богословские запреты служили для рабов негативным стимулом к самостоятельному религиозному мышлению. Черные ощущали мощное живое божественное присутствие посреди своих неизгод... собираясь вместе в форме «невидимого института» (*invisible institution*) церкви. Этот радикальный религиозный опыт определил их библейскую экзегезу, и таким образом возникла теология освобождения... Американские рабы открыли для себя Бога как

15. См.: Lebron, C.J. (2017) *The Making of Black Lives Matter: A Brief History of an Idea*. New York: Oxford University Press; Francis, L.G. (2019) *Faith Following Ferguson: Five Years of Resilience and Wisdom*. St Louis: Chalice Press.
16. См.: Hopkins, D.N. (1993) *Shoes That Fit Our Feet: Sources for A Constructive Black Theology*, pp. 13–48. Maryknoll: Orbis Books.

Того, Кто видит страдания угнетенных, слышит их плач и ведет к свободе<sup>17</sup>.

В различных работах, особенно в труде *The Spirituals and the Blues* («Спиритуэлс и блюзы», 1972) Коун исследует содержание, язык и теологию религии рабов, пытаясь найти исторические источники теологии освобождения. Он обнаружил истоки черной теологии в эстетике спиритуэлс и блюза и предположил, что спиритуэлс отражали коллективный опыт порабощенного черного населения США и его стремление освободиться от рабства и беглого терроризма: «Ощущение Бога охватывало всю жизнь рабов — их радости и надежды, горести и разочарования. Их основная вера заключалась в том, что Бог не оставил их одних и что Он освободит их от рабства. Такова центральная теологическая идея религии черных рабов, отраженная в спиритуэлс»<sup>18</sup>.

В работе *God of the Oppressed* («Бог притесняемых») Коун дает обзор африканской космологии и культуры рабов, на которые они опирались для достижения двух взаимосвязанных целей: демократизации американских институтов и реализации прогрессивных идеалов Америки в интересах черного населения страны. Эти унаследованные от предков религиозные и светские источники были для черного населения средствами выживания и экзистенциальной надежды в эпоху рабства, линчевания и законов Джима Кроу о расовой сегрегации. Коун писал об этом так:

Американские черные имеют свои собственные традиции, которые восходят к Африке и ее традиционным религиям. Мы — африканский народ, по крайней мере, потому что наши бабушки и дедушки приехали из Африки, а не из Европы. Они принесли с собой свои истории и соединили их с христианской историей, создав уникальную североамериканскую черную религиозную традицию. Африканская культура оказала влияние на восприятие черными людьми христианства и сделала невозможным для многих рабов принять такую интерпретацию истории Иисуса, которая входила в противоречие с их стремлением к свободе. Пассивный Христос белого христианства в сочетании с африканской культурой стал Освободителем угнетенных<sup>19</sup>.

17. Hopkins, D.N. *Shoes That Fit Our Feet*, pp. 22–23.

18. Cone, J.H. (1972) *The Spirituals and the Blues*, p. 43. New York: Seabury Press.

19. Cone, J. H. (1975) *God of the Oppressed*, p. 105. New York: Seabury Press.

Согласно Коуну, богатство культуры черных позволило им перестроить свою идентичность и достичь целостности. Африканские культурные практики и религиозные традиции помогли угнетенным рабам отвергнуть Бога своих хозяев; благодаря оптимистическому содержанию черной религии они вновь подтвердили свою человечность и поверили в то, что Бог — это Бог справедливости и что Он на их стороне. Коун утверждает, что страдающие африканцы эпохи рабства верили в Бога, который является не угнетателем, но Освободителем. По-видимому, рабы верили в то, что конец рабства связан с освободительным действием Бога в истории от имени страдающего, затерроризированного и эксплуатируемого населения Соединенных Штатов. Они верили, что Бог борется за них — против их белых угнетателей и христиан-рабовладельцев.

Однако после провозглашения всеобщего освобождения от рабства в 1865 г. бывшие рабы в Эпоху реконструкции (1865–1877 гг.) стали испытывать на себе другие формы порабощения и террора: ритуальное и публичное линчевание, исполнение законов Джима Кроу, а затем и массовое лишение свободы.

### **Между рабством и судом Линча**

Рабство было не только институтом, который терзал африканское население в Соединенных Штатах и на остальной части американского континента; оно также позволило черным людям обрести утешение и свободу через их собственное религиозное мировоззрение и политическую активность. Они верили в Бога-воителя, который властно сокрушит их белых врагов и колонизаторов. Важно обратить внимание на исторический контекст колониального общества Америки, для которого были характерны расовое насилие и смерть, колониальная жестокость и расизм, направленный против черных. Белые колонизаторы и рабовладельцы подрывали культуру порабощенных африканцев:

[Они] унижали священные сказания черных людей, высмеивали их мифы и презирали их священные обряды. Они оценивали людей в соответствии с европейскими стандартами, желая, чтобы их жестокость по отношению к африканцам выглядела как стремление цивилизовать дикарей<sup>20</sup>.

20. Ibid., pp. 23–24.

Многие историки, например, Джон Х. Франклин, Лерон Бен-нет-мл., Дэвид Б. Дэвис, Робин Блэкберн, Эрик Фонер, Маркус Редикер, Эдвард Э. Бэптист и другие, свидетельствуют о том, что рабство на американском континенте было расовой и экономической, сексуальной и политической системой, оказывающей вредное психическое воздействие на рабов и рабовладельцев<sup>21</sup>.

Коун считал, что «опыт черных в Америке — это история рабства и сопротивления, выживания в стране смерти. Это история жизни черных в цепях и того, что это значило для их душ и тел»<sup>22</sup>. Для белых возможность утверждать ценность черных и их равенство с белыми была немыслима. Афроамериканский теолог Дж. Камерон Картер добавляет, что современное национальное государство было основано «на новом типе антропологии, в основе которой лежал дискурс расы... связанный с “рациональной” интерпретацией христианства в политической экономии модерна»<sup>23</sup>. Не только белые супрематисты и рабовладельцы отрицали, что черные рабы разделяют с ними врожденные человеческие качества, но и белые колонизаторы, и (пост)колониальное правительство на американском континенте использовали правовую систему для того, чтобы оспаривать полноту человечности рабов и отрицать их человеческое достоинство.

Отрицание субъектности черных людей привело к другой форме мучительного белого террора по отношению к черной плоти: публичному линчеванию черных. Коун в своей работе *The Lynching Tree and the Cross* («Дерево линчевания и крест», 2011) выразил праведный гнев черных по поводу внутренней связи между американским рабством и практикой линчевания — самыми страшными моментами американской истории. Коун истолковал линчевание черных исторически и теологически: белые тер-

21. См.: Franklin, J. (2000) *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*. New York: Knopf; Davis, D.B. (2006) *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*. New York: Oxford University Press; Rediker, M. (2008) *The Slave Ship: A Human History*. New York: Penguin Books; Foner, E. (2010) *The Fiery Trial: Abraham Lincoln and American Slavery*. New York: W.W. Norton & Company; Blackburn, R. (2013) *The American Crucible: Slavery, Emancipation and Human Rights*. New York: Verso; Baptist, E.E. (2014) *The Half Has Never Been Told: Slavery and the Making of American Capitalism*. New York: Basic Books; Bennett, L. (2018) *Before the Mayflower: A History of the Negro in America, 1619–1962*. New York: Martino Fine Books.

22. Cone, J.H. *God of the Oppressed*, p. 20.

23. Carter, J.K. (2008) *Race: A Theological Account of Race*, p. 80. Oxford: Oxford University Press.

рористы публично выставляли черную плоть как форму замещения и искупления подобно тому, как римские солдаты выставили на позор Иисуса, еврейского Мессию, повесив его тело на крест. Как Римская империя повесила тело Иисуса на кресте, так Американская империя вешала тела черных на дереве линчевания:

Дерево линчевания является самым мощным символом беды, которая случилась с черными, но о которой они не говорят, потому что боль воспоминаний — видения черных тел, свисающих с южных деревьев, окруженных издевающейся белой толпой — слишком сильна, чтобы об этом вспоминать<sup>24</sup>.

Жестокая смерть афроамериканцев через линчевание должна была служить примером социального спасения и ритуалом расовой чистки. Многие белые в ту эпоху верили, что очищение американской земли предполагает полное уничтожение черных жизней путем инструментализации заранее организованных церемоний линчевания. Следовательно, линчевание черных в качестве жертвенного искупления приводило к избавлению белого народа от присутствия на этой земле черных тел.

Парадоксально, но жестокое обращение с телами черных и уничтожение черных жизней в американском обществе создавали эксклюзивную идентичность белых, а отвержение и демонизация черного населения устанавливали расовое различие между черными и белыми американцами. Эта американская форма «беллизмы» была сильным обоснованием расового неравенства и особыго представления о человечестве.

Однако в отличие от искупительной смерти Христа, которая имеет универсальное значение для спасения всех людей, линчевание черных американцев — определенной расовой группы или народа — как форма расового искупления есть нечто особенное и ограниченное. Линчевание черных как ритуал было проявлением культурного кризиса, потому что белые американцы неправильно понимали (человеческую) природу черных и отказывались сосуществовать с ними на одной земле. Жертвы американской системы линчевания, как это было во времена рабства, воспринимались в смысле заместительной смерти ради утоления страха белых перед черными, а также укрощения гнева белого населения Америки. Таким образом, линчевание стало теологиче-

24. Cone, J.H. (2011) *The Cross and the Lynching Tree*, pp. 2–3. Maryknoll: Orbis Books.

ской ересью, подчеркивающей великую нравственную дилемму Америки. Коун пишет:

Линчевание было способом силой напомнить черным людям об их неполноценности и бессилии. Быть черным означало, что белые могут сделать с вами и вашим народом все, что пожелают, и что ни вы, ни кто-либо другой не смогут ничего этому противопоставить... Это было внутрисемейным развлечением, ритуальным праздником превосходства белых, где женщинам и детям часто первыми давали возможность пытать черных жертв — сжигая черную плоть и отрезая гениталии, пальцы и уши в качестве сувениров<sup>25</sup>.

Линчевание черных американских граждан установило противоречивую связь между памятью, гражданством и расой в американской социальной истории и исторической теологии. Также оно в значительной степени раскрывает историю американского белого христианства и эксклюзивную природу белого теологического дискурса, совершенно сознательно стершего историю линчевания из учебников теологии и образовательных религиозных программ. Белые церкви молчали о повешении, удушении и сожжении черных тел на дереве линчевания. В результате как белые теологи, так и белые церкви оказались виновными в этом страшном американском зле, которое продолжает преследовать их по сей день. Коун прав, говоря, что Евангелие Иисуса Христа не может спокойно сосуществовать с превосходством белых и что библейское христианство не может одобрять или замалчивать белый террор и расизм, направленный против черных.

### **Проблема черной теодицеи: *Доколе, Господи?***

Коун рассматривал линчевание черных как серьезную проблему, порожденную искажением теологического нарратива и библейского понимания доктрины божественного пророчества и теологической антропологии:

Утверждение, что белые имеют право контролировать черное население посредством самосуда и других незаконных форм насилия со стороны толпы, опиралось на религиозное убеждение в том, что

25. Ibid., p. 9.

Америка является белой нацией от Бога, призванной свидетельствовать о превосходстве «белых над черными»<sup>26</sup>.

В современном мире колониальная система, институт рабства (аукционы рабов) и практика линчевания принесли неисчислимые страдания и боль народам африканского происхождения. Эти исторические события и процессы привели к кризису черной теодицеи, который оказал влияние на христианскую теологию и на дискурс черной теологической антропологии и этики. Соответственно, черная теологическая антропология должна критически и ответственно отреагировать на катастрофу черной теодицеи (выражение «черная теодицея» здесь относится к кажущемуся отсутствию Бога в страданиях черных и к проблеме зла в черном мире<sup>27</sup>), на боль истории черных и «Голгофу» черных страданий в современном мире.

Джеймс Коун признавал кажущееся бездействие Бога в бедственной ситуации его (черного) народа: «Ни одна историческая ситуация не была более вызывающей, чем эпоха линчевания, когда казалось, что Бога-освободителя нигде нет»<sup>28</sup>. Он все время пытался понять причины божественного отсутствия в страданиях черных и невмешательства Бога в черные жизни, но в то же время допускал возможность искупительных страданий.

Со своей стороны, теолог Стефани Митчем отрицает возможность искупительных страданий в контексте божественного проявления в истории. Она вместе с теологом Эмили Таунс поднимает проблемы коммодификации тела черной женщины и зла и страдания в обществе. Таунс в своей работе *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil* («Вуманистская этика и культурное воспроизведение зла», 2006) предлагает глубокий комментарий к черной теологической антропологии с особым вниманием к различным формам структурного зла и сконструированным культурным стереотипам о черной женственности<sup>29</sup>. Она выделяет некоторые репрезентативные стереотипы о черных женщинах, в которых воплощается проявление зла как культурного продукта

26. Ibid., p. 7.

27. Подробнее о черной теодицеи см.: Jones, W.R. (1973) *Is God a White Racist: A Preamble to Black Theology*. New York: Anchor Books.

28. Cone, J.H. *The Cross and the Lynching Tree*, pp. 27–28.

29. Townes, E.M. (2006) *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil*. New York: Palgrave Macmillan, p. 6.

американского общества. Эти негативные ярлыки не только отражают пренебрежение к телу черной женщины и бесчестят черную женственность, но и идентифицируют черную женщину как собственность и товар, а также как объект белого взгляда — как это было во времена линчевания и продажи рабов<sup>30</sup>.

Таунс соотносит понятия собственности/товара с жизнями черных, что приводит к продаже черной плоти как элемента западного капиталистического порядка и экономической эксплуатации черных тел на невольничих рынках Нового Света. Она пишет:

Согласно современной концепции собственности, последняя является экономическим ресурсом, позволяющим делать деньги; при этом нужды государства расцениваются как отток ресурсов и как угроза праву человека делать со своей собственностью то, что он хочет. Это подразумевает понимание свободы как невмешательства со стороны государства<sup>31</sup>.

Выразительная риторика Таунс о коммодификации черной плоти может быть понята в смысле процесса девальвации черной человечности. Это совпадает с точкой зрения Коуна, касающейся линчевания и дегуманизации черных. Как говорилось выше, искаженный взгляд на черную плоть как на что-то нечеловеческое был характерен для белых семей и их друзей. В южных штатах такой взгляд имел и экономические коннотации:

Коммодификация тел мутировала в коммодификацию идентичности — черная история, черная культура, черная жизнь — черная идентичность. Эта черная идентичность как собственность означает, что некое сообщество людей было сведено к меновой стоимости, которой можно манипулировать ради получения экономической выгоды<sup>32</sup>.

Таким образом, тема черной теодицеи — это не просто теологическая проблема. Это тема междисциплинарного диалога в рамках интеллектуальной традиции Черной Атлантики (*Black Atlantic Intellectual Tradition*), а также критических исследований «Африка-на» (*Africana Critical Studies*). Черные мыслители африканской

30. См.: *Ibid.*, pp. 42–43.

31. *Ibid.*, pp. 43–44.

32. *Ibid.*, p. 44.

диаспоры и континентальной Африки много пишут на тему страданий черных как глобальной проблемы в истории человечества и эффекта глобального превосходства белых. Например, Льюис Гордон утверждает:

Американское рабство было согласованным дегуманизирующими проектом. Именно это придало ему специфический *расистский* характер, направленный против черных... Расизм... — это отрицание человечности у группы людей либо по признаку расы, либо по цвету кожи... Это отрицание требует отказа в присутствии другим человеческим существам и превращает их в такую форму присутствия, которая, как это ни парадоксально, является отсутствием человеческого присутствия<sup>33</sup>.

Рабство исказило жизнь черных людей, разделило африканские семьи, изменило природу африканской нации в черной диаспоре. Исторические документы подтверждают, что африканские женщины и мужчины подвергались сексуальным домогательствам и изнасилованиям. В то же время рабовладельцы и колонизаторы использовали силу христианства для умиротворения рабов. Черные рабы в обеих Америках обратились к религиозным источникам, чтобы спастись от кошмара белого превосходства. Поэтому для Джеймса Коуна и других черных мыслителей стремление восстановить позитивный образ черных в рамках черной теологии освобождения стало важным интеллектуальным предприятием. Коун начал этот долгий путь в 1969 г. с публикации своего первого текста, посвященного черной теологии освобождения. В изданной посмертно автобиографии Коун пишет:

Как теолог я считал своим долгом написать манифест, обращенный к белым церквам, и заявить, что негры больше не могут терпеть посягательства на их достоинство. Я должен был озвучить чувство ярости негритянского сообщества и особенно ярость, которая клокотала во мне самом... Это был *экзистенциальный* вопрос о достоинстве черных — о политическом освобождении черных от угнетения белыми<sup>34</sup>.

33. Gordon, L.R. (2000) *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, p. 61. New York: Routledge.

34. Cone, J.H. *Said I Wasn't Gonna Tell Nobody: The Making of a Black Theologian*, p. 13.

## Черная (позитивная) антропология Коуна

Черную теологическую антропологию Коуна можно резюмировать в четырех пунктах. Во-первых, она основывается на общей расовой концепции, связывающей черное человечество с тем, что Виктор Андерсон назвал «онтологической чернотой»<sup>35</sup>. Эта теологическая герменевтика оказала влияние на понимание Коуном человеческой природы и смысла существования черных людей в США и в современном мире. Он прямо утверждал, что «черная теология подчеркивает право черных быть черными и тем самым участвовать в образе Бога»<sup>36</sup>. Утверждение Коуна о сущности черноты как расовой категории ясно выражено в таких словах: «Присить их [черных] обрести “высшую” идентичность через отрицание своей черноты означает потребовать от них принять ложную идентичность и отвергнуть реальность, как они ее знают»<sup>37</sup>.

Смелое утверждение Коуна о том, что «черные прекрасны», напоминает веру сторонников доктрины негритюда об эстетике «черноты» и концептуальной красоте «черного мира». Эта фраза свидетельствует о вере в то, что «черной расе» присущи особые достоинство и интеллект — таков был консенсус среди радикальных мыслителей движения «Черная сила». Чарльз Лонг интерпретирует высказывание «черные прекрасны» как способ отрицания авторитета белого мира и определения черной реальности и черного опыта как метафоры для теории познания<sup>38</sup>. Другими словами, Коун отвергает белую эпистемологию и разум как то, что должно направлять мышление и действия черных в мире. Убежденность Коуна в полной человечности черных мужчин и женщин, вероятно, основана на теологической эстетике библейского рассказа о творении (Быт 1:27; 2:7, 21–22).

Наставая на том, что черное человечество несет в себе божественный отпечаток, Коун подчеркивает ценность свободы как основы бытия. Для него свобода является фундаментальной добродетелью, ассоциирующейся с человеческой природой; он утвер-

35. См.: Anderson, V. (1999) *Beyond Ontological Blackness: An Essay on African American Religious and Cultural Criticism*. New York: Continuum International Publishers Group.

36. Cone, J.H. *A Black Theology of Liberation*, p. 92.

37. Cone, J.H. (1969) *Black Theology and Black Power*, p. 117. San Francisco: Harper & Row.

38. Long, Ch.H. (1999) *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, p. 206. Aurora: The Davies Group Publishers.

ждаст, что Бог не лишил черных людей свободы — заветного идеала западной цивилизации:

Библейское понятие образа означает, что человеческие существа созданы такими, что они не могут подчиняться деспотическим законам и при этом оставаться людьми. Быть человеком — значит быть по образу Бога, то есть быть творческим: восставать против всего, что противоречит человечности... Образ Божий указывает на то, как Бог хочет, чтобы люди жили в этом мире. Поэтому образ Божий — больше чем разумность, больше, чем то, что так называемые неоортодоксальные теологи именуют богочеловеческой встречей<sup>39</sup>.

Коун отвергает традиционное богословское определение «образа Божьего», согласно которому этот образ есть дар Божий всем людям, включающий в себя (1) разум или рациональность, (2) человеческую ответственность и (3) власть человека над естественным порядком. Он творчески контекстуализировал библейское понятие нетеологическим и нетеоретическим образом, чтобы обратить внимание на исторические страдания и императив практической свободы для черных. Подчеркивая, что образ Божий означает экзистенциальную и практическую свободу от угнетения и контроля, Коун не ставит под сомнение способность черных мыслить и брать на себя данную им Богом ответственность быть хорошиими распорядителями тварного порядка.

Европейские мыслители приписывали разум, нравственность и ведущую роль в деле завоевания и господства арийской расе / белым людям, что привело к глобальному господству последних над людьми с другим цветом кожи. При этом западные мыслители никогда не приписывали черному народу способность к рациональному мышлению. Однако, как утверждал афроамериканский теолог Джеймс Эванс, «когда Бог решил создать человечество по своему образу и подобию, главным элементом человеческого существования стала свобода»<sup>40</sup>.

Для Коуна учение Иисуса приносит черным людям освобождение от белого угнетения. Смысл Евангелия заключается в безоговорочном освобождении угнетенных и маргинализированных, в радикальном преобразовании общества через уничтожение си-

39. Cone, J.H. *A Black Theology of Liberation*, pp. 93–94.

40. Evans, J.H. (1992) *We Have Been Believers: An African-American Systematic Theology*, p. 110. Minneapolis: Fortress Press.

стем угнетения и структурного расизма. Коун писал: «Если содержание Евангелия — это освобождение, то человеческое существование следует понимать как “пребывание в свободе”, что означает восстание против любой формы порабощения всего сотворенного»<sup>41</sup>. В нашем анализе мы подчеркиваем, что история народов африканского происхождения была поиском холистической/эмансипативной свободы и катарсического исцеления (как на личном, так и на коллективном уровне) от катастрофических феноменов «отчуждения, кризиса, борьбы, сопротивления и выживания — а не преуспеяния, процветания и исполнения. Их самоидентификация всегда была связана с белым расизмом и культурой выживания»<sup>42</sup>.

Коун выделяет три проявления черной свободы, связанные с черной антропологией: черные религиозные тексты спиритуэлс; светские песни, такие как блюз; ветхозаветные пророческие тексты и учение Иисуса. Как мы уже говорили выше, через спиритуэлс африканские рабы, живущие в Америке, предвосхищали свободу как практическую реальность. Они также воспринимали свободу в эсхатологическом смысле как то, что они обретут в загробной жизни, когда покинут этот мир.

Второй аспект черной теологической антропологии Коуна связан с решением Бога сообщить черным людям дар бытия и управления. Коун поддержал теологическую позицию, согласно которой черные, как и другие люди в Божьем творении, являются протагонистами и деятелями, сотрудничающими с Богом в мире. Соответственно, все человеческие индивиды и этнические группы являются различными проявлениями божественного образа, энергии и благодати. Иными словами, черные люди существуют по воле Божией, и Бог создал их для того, чтобы они могли участвовать в жизни Бога и, подобно другим народам, наслаждаться жизнью в мире благодаря божественным дарам (космического) управления, распоряжения и новаторства. Коун не верил, что черные обречены на неудачи и трагедии, бросив вызов расистским теологическим представлениям о том, что Бог предназначил потомков хамитов быть рабами белой расы.

В Эпоху реконструкции (1865–1877 гг.) введение расовой сегрегации посредством законов Джима Кроу было призвано сло-

41. Cone, J.H. *A Black Theology of Liberation*, p. 87.

42. Anderson, V. *Beyond Ontological Blackness: An Essay on African American Religious and Cultural Criticism*, p. 87.

мить душу черных, ограничить их будущее и потенциал и унизить их человечность. Коун верил в силу протеста и риторики, которые могут бросить вызов в первую очередь белым теологам, белой церкви и американскому правительству. Он использовал теологию как риторику протеста, чтобы выступать от имени черных масс и побуждать их к осознанию своего социально-экономического положения. Коун считал, что функция черной теологии состоит в том, чтобы восстанавливать образ черных и артикулировать позитивное представление об их жизни. Поэтому черная антропология Коуна является оружием против глобального белого превосходства, расового насилия и триумфа белых в новейшей истории:

Черная теология должна серьезно отнестись к реальности черных — к их жизни в страдании и унижении... Если человек является черным и живет в обществе, пронизанном белой расистской властью, он может говорить о Боге только с точки зрения социально-экономических и политических условий, в которых живут черные<sup>43</sup>.

Правильное понимание черной идентичности должно привести к признанию черного человечества в белом мире. Это понимание опирается на позитивный замысел Бога о черных людях и об их призвании в мире. Поэтому Коун призывает черных отвергнуть ценности белых и их представление о роли черных в обществе.

Как было сказано выше, идея черного человечества является производной от представления о Боге как подателе жизни. Согласно Коуну, именно Бог определяет черную личность. Поэтому Коун связал третий аспект черной теологической антропологии с отцовством Бога и верой в то, что Бог включил черную расу в сотворенную им единую вселенскую человеческую расу. Черные люди принадлежат к глобальному сообществу и инклузивной человеческой семье Бога. Для Коуна эта вера была неоспоримым теологическим фактом и интеллектуальной реальностью. В то же время он считал, что именно личность Иисуса сообщает черным людям достоинство и ценность.

Поэтому третий аспект черной теологической антропологии Коуна связан с учением о соединении со Христом. На дереве линчевания черные соединялись со Христом, ибо он сам страдал, был

43. Cone, J.H. *Black Theology & Black Power*, p. 117.

повешен и умер на деревянном кресте. Коун толковал воплощение Бога в историческом Иисусе из Назарета как значимое событие в истории человечества, которое легитимирует черную человечность. Через воплощение открылась воля и пророчество Бога о благополучии и освобождении черного народа и угнетенного мира. Он пишет:

Задача черной теологии заключается в том, чтобы проанализировать положение черного человека в свете Божьего откровения в Иисусе Христе с целью возникновения у черных нового понимания их достоинства и того воодушевления, которое позволит уничтожить белый расизм... Черная теология твердо верит в то, что откровение Бога во Христе может сохранить свой предельный смысл только через утверждение такого Христа, который ныне живет в черных людях<sup>44</sup>.

Иисус Христос предназначен для угнетенных и бедных мира. Поскольку черные люди в США маргинализированы и угнетены, Иисус — для них. Он защищает их права и достоинство. Освобождающий аспект божественного воплощения как радикального акта божественной свободы и любви состоит в стремлении освободить тех, кто подвергается тирании, актам зла и дегуманизации. Черные в Америке в прошлом сталкивались с этими проблемами и продолжают испытывать нечто подобное в настоящее время, поэтому бого воплощение для них все еще актуально. Через воплощение любовь Бога стала неослабевающей и восстанавливающей силой для исцеления ран угнетенных. Таким образом, Коун соединяет в единое целое учение о божественном пророчестве, божественное откровение в воплощении, существование черных и смысл рождения и жизни Христа (христологию). Воплощение имеет универсальное и межкультурное значение.

Христос Коуна — черный, и поэтому он испытывает страдания и маргинализацию. Но быть черным в белом мире — значит испытывать страдания, демонизацию и отчуждение. Точно так же «черный мессия» Иисус страдал в римском мире, был демонизирован своими врагами и отчужден от тех, кто его презирал. Именно в этот момент Коун формулирует христологию символического присвоения и «онтологической черноты», если использовать выражение Виктора Андерсона, и утверждает, что черная теология

44. Ibid., p. 117–118.

призывает черных людей к вере в Бога и во Христа искупительных страданий и неуничтожаемой надежды:

[Черная теология] призывает черных людей утверждать Бога, потому что Он утверждает нас. Его утверждение черных людей открывается не только через избрание угнетенного Израиля, но особенно через пришествие Бога к нам и Его отвержение во Христе за нас. Событие Христа говорит нам о том, что угнетенные черные — это его народ потому и только потому, что они олицетворяют собой его самого<sup>45</sup>.

Коун понимает (черную) критическую теологическую антропологию в рамках христологии символического представительства и соотносительности. Человечество Иисуса очень избирательно, оно является расовым и классовым. Бог воспринял человеческую плоть, чтобы проявить солидарность с бедными и относиться к ним как к своим детям в их страданиях и стремлении к освобождению:

Иисус — это не человек для всех людей; он человек для угнетенных людей, чья идентичность обнаруживается через их освобождение. Поэтому наше определение человека должно быть ограничено тем, что значит быть освобожденным от человеческого угнетения. Любой другой подход не учитывает реальности страданий в бесчеловечном обществе<sup>46</sup>.

Дилемма «черноты» мучительна, бесконечна и экзистенциальна: «Когда ты пытаешься общаться как личность, мир требует, чтобы ты отвечал как вещь. Что делать в ситуации этого экзистенциального абсурда? Надо ли реагировать, исходя из того, как ты знаешь сам себя, или же из того, чего требует от тебя мир?»<sup>47</sup>. Единственная надежда — обратиться к черному Христу за утешением.

Таким образом, можно сделать следующий вывод: Коун акцентировал значение Христа-Освободителя и его искупительную силу, чтобы построить оптимистическую черную теологическую антропологию. Он пишет:

45. Ibid., p. 118.

46. Cone, J.H. *God of the Oppressed*, pp. 85–86.

47. Cone, J.H. *Black Theology & Black Power*, p. 11.

Сущность Евангелия Христа неразрывно связана с вопросом о черном человечестве, и никакая церковь или иная институция не может быть ассоциирована с этим Евангелием, если она поддерживает или терпит расизм в любой форме<sup>48</sup>.

Для Коуна христология белой церкви не является христологией надежды для черных. Он бросает вызов христианским сторонникам белого превосходства в частности и американским расистам в целом, когда заявляет о том, что чернота — это образ Бога в черных людях. Коун пытался разгадать таинственную природу теодицеи — а точнее, черной теодицеи — в событии Христа как вызывающем и освобождающем для тех, кто страдает, в том числе и для черного народа.

### **Смыслы Коуна, или приданье смысла теологии**

Именно образ Бога в черных людях придает им значимость и стимул сопротивляться угнетению и расизму белых. Коун считал, что в стремлении черных людей к смыслу и свободе необходимым элементом является автономия. Черные теологи и мыслители должны бросать вызов любой силе или расовой власти в обществе, которые стремятся уничтожить коллективную оптику и автономию черных.

Для Коуна расизм — это не только системное и структурное явление. Это первое преступление и первородный грех Америки, совершенный нацией в момент ее рождения. В то же время расизм является продуктом превосходства белых, которое отождествляется с созданием Соединенных Штатов. При этом в основе белого нарратива лежала христианская религия. Америка была основана на геноциде «первой нации» (коренных американцев) и постепенном уничтожении черных с помощью принудительного труда (рабства), что нашло выражение в законах о сегрегации Джима Кроу и массовом заключением в тюрьму черного населения.

Первое преступление Америки имеет четыре измерения: расовое, политическое, теологическое и моральное. Американское белое христианство не осуждало правительство, а, наоборот, приветствовало соответствующую политику. Поскольку Коун в первую очередь теолог, а не политолог, он выделяет грех расизма как главную богословскую проблему Америки: для него раса — это

48. Cone J.H. *A Black Theology of Liberation*, p. 14.

теологическая головоломка. Коун говорит: «Для черного человека, который родился на Юге и чья церковь возникла из-за расизма, неспособность обсуждать его [расизм] как центральную проблему в теологии кажется мне странной и расистской»<sup>49</sup>.

Джеймс Коун выдвинул идею о том, что белые христиане должны быть сторонниками божественной справедливости и любви в американском обществе и воплощать библейскую веру, соответствующую учению Христа. Это неотделимо от понятия божественной справедливости и отцовства Бога. Отказ от справедливого отношения к черным в Америке является посягательством на их человечность и очевидным проявлением неповиновения Богу. Коун никогда не разделял вопросы социальной справедливости и гражданских прав черных и экономически обездоленного американского населения, с одной стороны, и христианское Благовестие, с другой. Он отождествлял евангельское провозвествие с борьбой за справедливость в обществе и делал акцент на том, что именно белое христианство должно быть озабочено социальной справедливостью и гражданскими правами<sup>50</sup>, поскольку «христианская этика напрямую связана с проблемой расизма»<sup>51</sup>.

Кроме того, Коун понимал свои политico-теологические идеи и моральные требования как реакцию на триумф американского превосходства белых, насилие белых в отношении черных граждан и вину белых американских церквей и теологов. В статье под названием *Black Theology and the Black Church: Where Do We Go from Here?* («Черное богословие и черная церковь: куда нам двигаться?», 1993) Коун определил свой черный теологический дискурс как «радикальный ответ изнутри американской религиозной истории на мейнстрим белого христианства»<sup>52</sup>. Можно с уверенностью утверждать, что теология освобождения черных — это настоятельный призыв к расистски настроенным белым американским христианам и к белым церквам использовать свою власть и влияние для построения нового американского общества и радикально изменить свое расистское поведение по отно-

49. Cone, J.H. *My Soul Looks Back*, p. 37.

50. Ibid., p. 39.

51. Ibid.

52. Cone, J.H. (1993) “Black Theology and the Black Church: Where Do We Go from Here?”, in J.H. Cone, G.S. Wilmore (eds) *Black theology: A Documentary History. Vol. 1: 1966–1979*, p. 272. Maryknoll: Orbis Books.

шению к угнетенным черным и маргинализированным группам населения.

Целью черной теологии освобождения является борьба против всех форм человеческого угнетения, а также против всех сил отчуждения и разрушения по отношению к униженным слоям населения. Она говорит об их полном освобождении, о человеческом процветании, о реализации человеческого потенциала и создании нового человеческого сообщества. В книге *A Black Theology of Liberation* Коун утверждал:

Теология не может быть отделена от сообщества, которое она представляет. Она предполагает, что истина была открыта общине в момент ее рождения. Ее задача состоит в том, чтобы анализировать вытекающие из этой истины следствия и убедиться, что община остается верной тому, что определяет ее существование<sup>53</sup>.

Итак, теология Коуна — это дискурс, в основе которого лежит коллективная ответственность и священная задача христианских церквей отстаивать справедливость, бороться со злом и утверждать человеческое достоинство. Она опирается на говорение правды и публичное свидетельство — в духе риторики Джеймса Болдуина и Черной радикальной традиции.

В то же время черные теологи и черные женщины — теологи и специалисты по этике, находящиеся как внутри, так и вне черной теологии освобождения — критиковали Коуна. Эта критика касается его самых ранних работ — 1960-х и отчасти 1970-х гг. Можно выделить пять направлений такой критики:

Во-первых, критики отмечали, что в своем теологическом дискурсе Коун фокусируется на белом расизме как форме угнетения черных.

Во-вторых, некоторые критики утверждали, что Коун придерживался фиксированного, неизменного и эсценциалистского понятия о расе («белизна», «чернота»).

В-третьих, бывшие студентки Коуна обвиняли его в том, что в своей теологии он недостаточно полно представлял черных женщин и их страдания. Они также отмечали, что Коун игнорировал вопрос о гендерном притеснении / сексизме как еще одной форме мужского давления, направленного против женщин.

53. Cone, J.H. *A Black Theology of Liberation*, p. 9.

В-четвертых, другие критики говорят, что освобождение черных у Коуна — это обратная сторона расизма, но теперь уже по отношению к белым людям, поскольку он использовал западные теологические модели для построения черной теологии освобождения. Однако нельзя разоружить хозяина, используя его собственные средства.

Например, Виктор Андерсон использует понятия «онтологической черноты» и «символической черноты» для критики теологического нарратива Коуна. Андерсон указывает на несколько серьезных недостатков в представлении Коуна о расе и черноте:

Чернота превратилась в тотальный смысл. Она не может указывать на какой-либо трансцендентный смысл за пределами себя без фрагментации... По существу, новое черное бытие остается связанным белым. С политической точки зрения, чернота остается несбыточной, поскольку онтологически определяется как опыт страдания и выживания<sup>54</sup>.

Далее, Андерсон утверждает, что в теологии Коуна есть внутренние противоречия и концептуальные проблемы: (а) чернота является признаком онтологии и соответствует опыту черных; (б) черный опыт определяется как опыт страдания и восстания против белизны. Однако (в) страдания черных онтологически создаются и провоцируются белизной как необходимым условием черноты. Наконец, (г) белизна оказывается основой опыта черных, и, следовательно, черная теология оправдывает себя в качестве радикально оппозиционной белизне; тем не менее, она требует белизны, белого расизма и белой теологии для самораскрытия нового черного бытия и его легитимации<sup>55</sup>.

Кроме того, черные женщины-теологи Келли Б. Дуглас и Жаклин Грант протестовали в связи с неспособностью черной теологии решить проблему сексизма в теологии, в американской культуре и в черной церкви. По словам Грант, хотя сторонники черной теологии освобождения и утверждали, что они имели в виду совокупный опыт черных американцев, однако коллективный опыт черных женщин не обсуждался и даже не опознавался в черном теологическом дискурсе. Грант утверждает, что чер-

54. Anderson, V. *Beyond Ontological Blackness: An Essay on African American Religious and Cultural Criticism* Anderson, pp. 89–90.

55. Ibid., p. 91.

ные женщины в черной теологии «невидимы» по двум причинам. Во-первых, черные женщины не участвовали в этом теологическом предприятии. Во-вторых, черные мужчины-теологи считали, что вполне могут говорить от имени черных женщин. Помимо неспособности черной теологии выявить черную женскую субъектность в богословском дискурсе, Грант подчеркивает тот факт, что в теологических исследованиях существует мужское доминирование, что отражает более глубокую патриархальность американской культуры, как и культуры всего мира. Она пишет:

Черные женщины были невидимы в теологии, потому что она не входила в сферу деятельности женщин... в рамках исторической ориентации доминирующей культуры. Если женщинам нет места в теологии, то естественной прерогативой мужчин становится монополизация теологических проблем, в том числе, касающихся женщин... Расизм и сексизм взаимосвязаны так же, как и все формы угнетения. Однако сексизм имеет свою собственную специфику, поскольку он представляет собой своеобразную форму угнетения: черные женщины тоже испытывают страдания, причиняемые им черными мужчинами<sup>56</sup>.

В свою очередь, Дуглас говорит, что женская теология возникла отчасти из-за неспособности черной теологии решить проблемы черных женщин. В то же время она признает, что «черная теология открыла черным женщинам доступ к систематическому теологическому мышлению»<sup>57</sup>.

Уильям Р. Джонс, один из наиболее влиятельных критиков черной теологии, писал о ее неспособности дать убедительный ответ на проблему черной теодицеи, на вопрос о причинах страданий черного населения, а также интерпретировать благость и сущность Бога:

Если освобождение черных является целью черной теологии, то страдание черных, в конечном счете, является ее отправной точкой. Рассмотрение освобождения как *suntum bonum* означает, что противоположное, то есть страдание как угнетение, — это аспект

56. Grant, J. (1993) “Black Theology and the Black Woman”, in *Black Theology: A Documentary History*, Vol. 1: 1966–1979, pp. 326–327.

57. Douglas, K.B. (1993) “Womanist Theology: What is Its Relationship to Black Theology?”, in J. Cone, G.S. Wilmore (eds) *Black Theology: A Documentary History*, Vol. 2: 1980–1992, p. 292. Maryknoll: Orbis Books.

*sumptum malum*. Предпосылкой освобождения черных как цели черной теологии является предварительное утверждение о страдании черных как следствии угнетения<sup>58</sup>.

Джонс полагает, что Коун избегал строгого подхода к вопросу о теодицеи, потому что допускал «бесконечность страданий черных»<sup>59</sup>. Однако теодицея Коуна не объясняет адекватно, почему черные страдают; он лишь «удовлетворялся тем, что видел причину в белом расизме»<sup>60</sup>. Более того, по мнению Джонса, не существует эмпирических доказательств того, что Бог выступает за освобождение угнетенного черного населения США. Нет никакой эсхатологической надежды на то, что Бог освободит именно черный народ от угнетения со стороны белого населения и расизма в США.

В своих поздних работах, начиная с 1970-х гг. и до своей смерти в 2018 г., Коун прямо или косвенно ответил на многие критические замечания, высказанные в его адрес. Тем не менее, тема черной теодицеи остается серьезной проблемой в черной теологии освобождения. В целом, теодицея представляется одной из самых неразрешимых теологических и философских проблем в гуманитарных и социальных науках. В нижеследующей цитате сформулирована попытка Коуна (1993 г.) привлечь внимание к теме теодицеи с онтологической, сoterиологической и христологической точек зрения:

Во-первых, страдание — это источник веры. Без человеческих страданий не было бы необходимости в христианском Евангелии в частности или в религии в целом... Если бы в мире не было зла, не было бы необходимости в христианском учении о спасении... Во-вторых, христианская вера возникает из страданий, но страдания — это самое серьезное противоречие веры. В этом и заключается парадокс. Если Евангелие Бога — это ответ на человеческие страдания, то почему люди продолжают страдать? На этот вопрос нет простого ответа<sup>61</sup>.

58. Jones, W.R. (1993) “Theodicy and Methodology in Black Theology: A Critique of Washington, Cone, and Cleage”, in *Black Theology: A Documentary History* Vol. 1: 1966–1979, p. 142.
59. Ibid., p. 146.
60. Ibid.
61. Cone, J.H. (1993) “Epilogue: An Interpretation of the Debate Among Black Theologians”, in *Black Theology: A Documentary History*, Vol. 1: 1966–1979, p. 437.

## Черная теология освобождения и (черная) либеральная теология

Наконец, представители «евангелического лагеря», особенно белые богословы-евангелики, объявили черную теологию освобождения «либеральной теологией», а Джеймса Коуна — еретиком. Чтобы внести некоторую ясность, ниже я дам краткий сравнительный анализ этих двух теологических традиций и указу на разницу между черной теологией освобождения и либеральной теологией.

Существует множество параллелей между ними. Черная теология является контекстуальным богословским дискурсом, который основывается на истории, культуре, жизни и опыте черных людей в США. Теологические труды Джеймса Коуна обнаруживают очевидное влияние таких белых либеральных теологов, как Пауль Тиллих и Рейнхольд Нибур. В то же время Коун многим обязан религии рабов и африканской космологии, черной истории, черной литературе и движению Черной власти. Черные интеллектуалы — Джеймс Болдуин, Малькольм Икс, Мартин Лютер Кинг и другие — предоставили Коуну интеллектуальную платформу и культурные инструменты, необходимые для артикуляции теологии освобождения.

Черная теология освобождения также связана с Черной радикальной традицией и с соответствующей критической традицией (*Africana Critical Tradition*). Эта теология стремится реинтерпретировать Библию и опыт черных людей в свете их борьбы за свободу, политические права и социальную справедливость в американском обществе. Кроме того, теология Коуна также связана с революционным движением *Black Social Gospel Movement* («Черное движение социального Евангелия»), которое Гэри Дорриен блестяще описал в своих книгах<sup>62</sup>.

Если черная теология освобождения делает акцент на опыте черных, то либеральная теология отвергает некоторые основополагающие элементы ортодоксального христианства — такие как девственное рождение Иисуса, божественность Иисуса Христа и проч. Таким образом, теология освобождения и либеральная теология — это две разные теологические системы с разной мето-

62. См.: Dorrien, G. (2015) *The New Abolition: W.E.B. Du Bois and the Black Social Gospel*. New Haven: Yale University Press; Dorrien, G. (2018) *Breaking White Supremacy: Martin Luther King Jr. and the Black Social Gospel*.

дологией. У них разное происхождение, они занимаются разными богословскими вопросами и практическими проблемами, а также обращаются к разным аудиториям.

Либеральная теология — это евроцентрическая теологическая модель, созданная для белой аудитории, в основном для образованных белых интеллектуалов. Как любая европейская теологическая система, либеральная теология, как правило, озабочена теологическими абстракциями и фундаментальными доктринальными проблемами. Но она не затрагивает вопросы социальной справедливости и прав человека в интересах тех, кто находится на обочине, в том числе в интересах угнетенного черного населения мира. Черная теология освобождения, напротив, — это теология самих черных, которые и являются его основной аудиторией; она непосредственно говорит об их проблемах и борьбе в американском обществе. Это теология не для буржуазного класса, а для экономически обездоленных черных, которые ежедневно сталкиваются с бременем американского расизма и белого угнетения, с реальностью политического отчуждения и социальной несправедливости как с экзистенциальными проблемами.

Черная теология освобождения стремится интерпретировать бедственное положение черных людей и наиболее уязвимых слоев общества с теологической и политической точек зрения и в рамках весьма специфической социальной системы и культурной среды. Коун утверждал, что черный теолог тщательно изучает христианское Писание и другие источники вдохновения, чтобы узнать, что Бог говорит об опыте черных людей в мире, об их свободе в обществе, которое контролируют белые. Эта теология стремится ответить на три фундаментальных вопроса:

(1) Что значит быть черным (существование черных) и угнетенным (угнетение черных)?

(2) Находится ли Бог на стороне угнетенных? Другими словами, солидарен ли Бог с «черными» и бедными в их страданиях и притеснениях?

(3) Найдет ли угнетенный справедливость и будет ли Бог оправдывать угнетенных и судить угнетателя?

Как мы уже отмечали, Коун верил, что Бог Библии — это Бог угнетенных и что Бог, пребывающий в отношениях с Божиим народом, всецело озабочен его благоденствием и безопасностью. Бог — для слабых и наиболее уязвимых людей и социальных групп. Любое проявление или деяние человека, вызывающее страдания и боль, является теологическим вопросом, требующим

нравственной оценки. Любой вид греха (структурный, системный, культурный, политический, расовый, экономический, сексуальный) подлежит рассмотрению через призму освободительного послания христианского Евангелия и демократической политики, ориентированной на социальную справедливость.

Как и в любом богословском мировоззрении, в черной теологии освобождения есть много позитивного. Во-первых, это современное интеллектуальное предприятие, которое подчеркивает императив свободы и активности черных в обществе, где их жизнь и достоинство постоянно ставятся под вопрос. Во-вторых, эта теологическая система стремится содействовать благополучию черных людей в целом. Она поддерживает идею о том, что жизнь черных в современном американском обществе стоит того, чтобы ее защищать, и что черные — это люди, обладающие ценностью, автономией, свободой действий, желаниями, мечтами и будущим. В-третьих, черные теологи этого направления продолжают традиции движения «социального евангелия» в смысле устремленности к лучшей жизни для черных в Америке. Черная теология освобождения и ее союзница черная вуманистская теология выступают за равный доступ к лучшему трудуустройству и жилью, к лучшему образованию, здравоохранению, продвижению по службе и экономической мобильности для всех черных людей.

В-четвертых, эта теология опирается на различные источники и традиции. Библия для нее — не единственный авторитет в вопросах веры и практики. Наконец, черная теология освобождения поддерживает неевропейскую теологическую науку и библейскую экзегезу, выступая за развитие более инклузивного экуменического, транснационального, транскультурного и междисциплинарного диалога. Джеймс Коун не только является отцом черной теологии освобождения — она сама создала Джеймса Коуна. Теологический либерализм обеспечил ему как теологический язык, так и интеллектуальную силу для развития поистине мощного теологического дискурса, отвечающего эзистенциальным потребностям самой униженной группы и расы Америки.

### **Заключительные размышления**

Джеймс Коун помог целому поколению черных и цветных ученых в Америке и других странах мира серьезно отнестись к библейскому представлению о Боге как Боге справедливости, преывающем в отношении с людьми, предельная миссия которого

включает в себя: (1) избавление угнетенных мира от притеснения и боли, причиняемых людьми; (2) радикальную приверженность целостной справедливости и преобразованию несправедливых социальных систем и деспотических структур, наносящих ущерб благополучию бедных слоев населения мира и экономически маргинализированных людей. В своих работах Коун подчеркивал актуальность практического измерения теологии и настаивал на том, что последователи Иисуса Христа должны воплощать и демонстрировать в своей жизни его освободительное учение. Коун заявлял, что «Бог был черным», потому что Бог намеренно выбрал солидарность с бессильными, с теми, кто находится на обочине, с «исторически угнетенными», особенно с черными жертвами белого расизма в Соединенных Штатах.

По мысли Коуна, для того чтобы американское христианство стало по-настоящему освободительной верой для черных и цветных в этой стране, оно должно быть антагонистом белизны и дистанцироваться от белого мира. Коун утверждал, что белые церкви в Америке должны отвергнуть расистские структуры, которые были присущи белому американскому христианству с самого его возникновения. До конца жизни Коун повторял, что христианство и расизм противоречат друг другу и не могут существовать. Другими словами, нельзя быть настоящим христианином и практиковать расизм, направленный против черных. Коун верил, что преданный последователь Иисуса — друг угнетенных и бедных.

Громадный вклад Коуна в черную теологию освобождения, в христианскую теологию в целом и в исследования в области прав человека — это еще одна грань его влиятельного наследия. Он всегда бросал вызов тем, кто занимал властные и влиятельные позиции, в том числе теологам, говоря об угрозах и катастрофических последствиях белого превосходства и белого расизма в американском обществе. Равным образом Коун критиковал американскую военную интервенцию в разных частях мира и враждебное, ксенофобское отношение к иммигрантам и политическим беженцам.

Более того, Коун утверждал, что теологическое мышление — это предприятие, в основе которого лежат ценности, отношение, воображение и мировоззрение конкретного теолога. Нельзя заниматься христианской теологией, не имея мировоззрения. Для него христианская теология не является набором абстрактных принципов, которые формулирует и продвигает теолог. Библейское христианство не позволяет разводить теологию и этику, веру и дела.

Следуя теологическим истинам, содержащимся в откровении Бога человечеству, мы не должны игнорировать ту среду, в которой Бог сообщает свою волю, свой замысел и свое послание человечеству. В работе *God of the Oppressed* Коун пишет, что откровение приходит к нам в контекстуализированной форме, в мире и опыте бедных и угнетенных. Следовательно, все теологические системы являются контекстуализированными выражениями создавшей их личности. Бог всегда говорит в контексте человеческого опыта и культуры людей, которые являются восприемниками Божественного откровения. Точно так же Бог говорил с черными людьми в контексте их собственной культуры. Бог не отсутствует (и не отсутствовал) ни в одной культуре мира, открыв Себя прежде всего бедным и угнетенным, о чем нам сообщила латиноамериканская теология освобождения.

Наконец, для Коуна недостаточной и фальшивой является такая теология, которая делает акцент на академических исследованиях, игнорируя практические аспекты, то есть Божью страсть к справедливости и Божью заповедь заботиться о бедных, угнетенных, сиротах, вдовах и проявлять сострадание и гостеприимство по отношению к странникам и нуждающимся. Коун научил нас, что евангельские вопросы — это не просто «социальные вопросы», но человеческие проблемы, которые затрагивают самую глубину божественного сердца и ума.

Мы можем сделать вывод, что Коун осознавал свое многообразное призвание как публичного черного теолога и интеллектуала, страстного интерпретатора опыта черных и яростного критика превосходства белых и белого американского христианства. Вот ключевые слова, которые могут выразить теологическую миссию Коуна: это свидетельство, говорение правды, черное достоинство, протест, ярость, освобождение и страсть.

*Перевод с английского Александра Кырлежева*

## **Библиография / References**

- Anderson, V. (1999) *Beyond Ontological Blackness: An Essay on African American Religious and Cultural Criticism*. New York: Continuum International Publishers Group.
- Baldwin, J. (1989) “Dialogue in Black and White (1964–1965) by James Baldwin and Budd Schulberg”, in Qu. Troupe (ed.) *James Baldwin: The Legacy*, pp. 185–217. New York: Simon and Schuster/Touchstone.

- Baldwin, J. (1989) "The Last Interview (1987) by in Quincy Troupe", in Qu. Troupe (ed.) *James Baldwin: The Legacy*, pp. 235–254. New York: Simon and Schuster/Touchstone.
- Baptist, E.E. (2014) *The Half Has Never Been Told: Slavery and the Making of American Capitalism*. New York: Basic Books.
- Bennett, L. (2018) *Before the Mayflower: A History of the Negro in America, 1619–1962*. New York: Martino Fine Books.
- Blackburn, R. (2013) *The American Crucible: Slavery, Emancipation and Human Rights*. New York: Verso.
- Carter, J.K. (2008) *Race: A Theological Account of Race*. Oxford: Oxford University Press.
- Cone, J.H. (1969) *Black Theology and Black Power*. San Francisco: Harper & Row.
- Cone, J.H. (1970) *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia: Lippincott.
- Cone, J.H. (1972) *The Spirituals and the Blues*. New York: Seabury Press.
- Cone, J.H. (1975) *God of the Oppressed*. New York: Seabury Press.
- Cone, J.H. (1991) *For My People: Black Theology and the Black Church*. Maryknoll: Orbis Books.
- Cone, J.H. (1993) "Black Theology and the Black Church: Where Do We Go from Here?", in J.H. Cone, G.S. Wilmore (eds) *Black Theology: A Documentary History. Vol. 1: 1966–1979*, pp. 266–275. Maryknoll: Orbis Books.
- Cone, J.H. (1993) "Epilogue: An Interpretation of the Debate Among Black Theologians", in J.H. Cone, G.S. Wilmore (eds) *Black Theology: A Documentary History. Vol. 1: 1966–1979*, pp. 425–439. Maryknoll: Orbis Books.
- Cone, J.H. (1999) *My Soul Looks Back*. Maryknoll: Orbis Books.
- Cone, J.H. (2011) *The Cross and the Lynching Tree*. Maryknoll: Orbis Books.
- Cone, J.H. (2018) *Said I Wasn't Gonna Tell Nobody: The Making of a Black Theologian*. Maryknoll: Orbis Books.
- Davis, D.B. (2006) *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*. New York: Oxford University Press.
- Douglas, K.B. (1993) "Womanist Theology: What is Its Relationship to Black Theology?", in J.H. Cone, G.S. Wilmore (eds) *Black Theology: A Documentary History, Vol. 2: 1980–1992*, pp. 290–300. Maryknoll: Orbis Books.
- Dorrien, G. (2015) *The New Abolition: W.E.B. Du Bois and the Black Social Gospel*. New Haven: Yale University Press.
- Dorrien, G. (2018) *Breaking White Supremacy: Martin Luther King Jr. and the Black Social Gospel*. New Haven: Yale University Press.
- Evans, J.H. (1992) *We Have Been Believers: An African-American Systematic Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Francis, L.G. (2019) *Faith Following Ferguson: Five Years of Resilience and Wisdom*. St. Louis: Chalice Press.
- Franklin, J. (2000) *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*. New York: Knopf.
- Foner, E. (2010) *The Fiery Trial: Abraham Lincoln and American Slavery*. New York: W.W. Norton & Company.
- Gordon, L.R. (2000) *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- Grant, J. (1993) "Black Theology and the Black Woman", in J.H. Cone, G.S. Wilmore (eds) *Black Theology: A Documentary History. Vol. 1: 1966–1979*, pp. 266–275. Maryknoll: Orbis Books.

- Hopkins, D.N. (1993) *Shoes That Fit Our Feet: Sources for A Constructive Black Theology*. Maryknoll: Orbis Books.
- Jones, W.R. (1973) *Is God a White Racist: A Preamble to Black Theology*. New York: Anchor Books.
- Jones, W.R. (1993) “Theodicy and Methodology in Black Theology: A Critique of Washington, Cone, and Cleage”, in J.H. Cone, G.S. Wilmore (eds) *Black Theology: A Documentary History. Vol. 1: 1966–1979*, pp. 141–152. Maryknoll: Orbis Books.
- Lebron, C.J. (2017) *The Making of Black Lives Matter: A Brief History of an Idea*. New York: Oxford University Press.
- Long, Ch.H. (1999) *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*. Aurora: The Davies Group Publishers.
- Rediker, M. (2008) *The Slave Ship: A Human History*. New York: Penguin Books.
- Townes, E.M. (2006) *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil*. New York: Palgrave Macmillan.

Сильвия МАРКОС

## **Teología India: вклад коренных народов Мексики в контекстуальную теологию**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-143-157>

*Sylvia Marcos*

### **Teología India: Indigenous Contributions to Context Theology in Mexico**

**Sylvia Marcos** — Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (Mexico city, Mexico). smarcost@gmail.com

*This article is a review of several of the implicit philosophical epistemic tenets of Teología India as it is lived, believed and practiced in the highlands of Chiapas, Southeast Mexico, among the Mayan peoples of the region. Some of these philosophical characteristics and practices — which set Teología India significantly apart from other forms of Liberation Theologies — are: expressions of an “embodied theology” present in a constellation of practices; the status, meanings and interpretations of dreams for faith; myths as revelation of historical truth; local languages as conceptual systems for the understanding of reflections on faith; sacred indigenous music, dance, chants and textiles as an epistemic presence much beyond the conventional understandings of inculuration.*

**Keywords:** Teología India, indigenous people, embodied theology, episteme, Sabiduría India, mythology, practice.

### **Введение**

**С**ОГЛАСНО Дж. Смиту, термин *религия* впервые был «распространен в исследовательской литературе на нехристианские примеры, в частности для описания сложных ци-

Статья прислана в редакцию автором.

вилизаций Мезоамерики»<sup>1</sup>. Однако в отличие от той формы христианства, которую принесли на континент испанские колонизаторы в XVI в., религиозные представления майя складывались под воздействием целого комплекса эпистемических особенностей, связанных с восприятием и пониманием гендера, времени и места, земли и природы, «я» и сообщества, которые были характерны для этой конкретной культуры.

На наш взгляд, *Teología India* выходит далеко за рамки «предпочтительного отношения к бедным» — одного из базовых принципов теологии освобождения. Теология коренных народов ориентирована на выстраивание теологической перспективы, находящейся в гармонии со вселенной майя. *Teología India*, или *Sabiduría India* («индейская мудрость»), как ее предпочитают называть местные священники, дополняет католическую литургию практиками и размышлениями о вере, на которые оказало влияние мезоамериканское философское наследие.

Этот новаторский теологический проект основан на серьезном и уважительном отношении к мировоззрению коренных сообществ майя (*pueblos*), которые живут на территории католической епархии и включены в сферу пастирской заботы в муниципалитете Сан-Кристобаль-де-лас-Касас мексиканского штата Чьяпас. Многое из того, что я расскажу далее, основано на подробном интервью с покойным доном Самуэлем Руисом, в прошлом епископом этого диоцеза, который служил в Сан-Кристобале более сорока лет<sup>2</sup>. Также я поделюсь своими соображениями по поводу «воплощенного мышления» (*embodied thought*)<sup>3</sup> и расскажу о некоторых уроках, которые я извлекла из длительного присутствия в регионе. Дон Самуэль впервые пригласил меня посетить свою епархию в 1974 г., и с тех пор я более-менее регулярно была связана с проектами, касающимися *Teología India* и церквей аборигенов в Чьяпасе.

1. Smith, J. (1998) “Religion, Religions, Religious”, in M. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 269–284, p. 270. Chicago: University of Chicago Press.
2. Католический епископ Самуэль Руис был главным защитником коренного населения в своей епархии, в юго-восточном мексиканском штате Чьяпас. Вместе со своими сотрудниками он разработал «пастирское руководство для индейцев» (*pastoral indigena*), которое позволило ему сформулировать понятие *Teología India* и развивать его на протяжении более чем сорока лет своего служения в епархии Сан-Кристобаль-де-лас-Касас.
3. Marcos, S. (1998) “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, *Religion* 28(4): 28.

Этот католический проект развивается постепенно, и в ходе своего развития возникает новое понимание веры, а также того, как мы можем жить вместе и с уважением относиться к земле и, кроме того, — ко множеству самых разных религиозных и культурных практик и верований, распространенных в данном регионе. Так в этом культурном пространстве возникает обновленная католическая церковь, открывая новациям и приверженная справедливости. Чьяпас — крохотная точка на земле — вселяет надежду.

### Теология как совокупность практик: церемония в лесу Чьяпаса

«О, Ты, благодаря которому мы живем и движемся,  
ничто, сказанное нами здесь,  
не является реальным.

То, что мы говорим на этой земле, похоже на сон.

Мы лишь бормочем, словно только что пробудились...»

(*Cantares Mexicanos*, Bierhorst<sup>4</sup>)

«Ипальнемохуани — это Бог, благодаря которому мы живем».

(Нецауалькойотль, Вождь тольтеков и поэт XIII в.<sup>5</sup>)

«Тлокенаяуаке — это Владыка окружающего пространства (*del cerca y del junto*)».

(M. Leon Portilla<sup>6</sup>)

Меня пригласили на мессу по случаю восемнадцатой годовщины создания Центра комплексного обучения коренных народов (*Centro Indígena de Capacitación Integral — CIDECI*) в Университете Тьерра в Сан-Кристобаль-де-лас-Касас. Часовня (*ermita*) заполнена. Я вижу людей, собирающихся у алтаря. Рядом с епископом стоят священники, которые будут ему сослужить, а за ними — мужчина со своей женой, пожилые люди из племени цоциль народа майя. Они — диаконы (на языке майя — *tunnehel*). Вместе мужчина и женщина воплощают собой мезоамериканскую концепцию «дуальности», и они — как служители — призваны участ-

4. Bierhost, J. (1985) *Cantares Mexicanos Songs of the Aztecs*. Trans. from Nahuatl with Introduction and commentary, p. 170. Stanford: Stanford University Press.
5. León-Portilla, M. (1969) *Pre-Columbian Literatures of Mexico*, p. 7. Norman, University of Oklahoma Press.
6. León-Portilla, M. (1990) *Aztec Thought and Culture*, p. 63. Norman and London, University of Oklahoma Press.

вовать в богослужении. Облаченные в свои местные одеяния, они гордо стоят рядом с епископом.

Музыка, которая звучит во время этой католической мессы, — это ритуальная священная музыка жителей окрестных деревень. Да, мы видим структуру Евхаристии, но при этом нас могут смутить и многоцветье, и тягучий, повторяющийся ритм местных священных мелодий, и сама эта коллективность в совершении мессы. Несколько священников и рукоположенных индейских диаконов сгрудились впереди. Писание читают женщины — на трех языках: испанском, цоцильском и целтальском. Кто предстоятель на этом богослужении? Я бы ответила так: все вместе, коллективно.

Этот конкретный пример позволяет увидеть даже неподготовленному наблюдателю многие принципы *Teología India* и проекта «автохтонных церквей». Это — примеры определенных практик. Пастырская работа епархии Чьяпаса растет и развивается в направлении уважения и признания ценностей, духовности, религиозных обрядов и ритуальных практик коренных народов этого региона. Ниже я представлю не столько законченный анализ некоторой устоявшейся реальности, сколько исследование, отражающее расплывчатую реальность и процесс постоянного изменения.

### Колониальные влияния

Мы должны учитывать то, как коренные народы приспособились к условиям колониального существования, воспринимали христианскую иерархию, впитывали и синтезировали новые идеи и верования. Сегодня индейцы считают себя отдельным народом<sup>7</sup> и осознают свое общее прошлое, которое отчасти подавлялось и отчасти фрагментировалось колониализмом. Они участвуют в процессе культурного возрождения, призванного объединить прошлое как политическую и религиозную силу с настоящим. Мы видим трансформации самой местной религии, которые происходят не насильственно посредством обращения и гибридизации и тем более не через коммерциализацию, а в силу внутренних процессов концептуальных миграций и метаморфоз.

Перефразируя Мориса Годелье, можно сказать, что отношение между концептуальным и не-концептуальным не может быть истолковано как отношение между отражением и отраженной реаль-

7. Warren, K., Jackson, J.E. (2002) *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, p. 13. Austin: University of Texas Press.

ностью. Мышление не отражает реальность, но оно придает смысл ситуациям, причины и движущие силы которых не относятся исключительно к сфере сознательного или бессознательного. Мысль изобретает, производит и вносит смыслы посредством конструирования систем интерпретаций, которые порождают символические практики. Важность анализа концептуальной составляющей *Teología India* проистекает из того, что мышление не только презентирует общество, но и вносит вклад в его воспроизведение<sup>8</sup>.

### Эпистемический контекст *Teología India*

Системы знаний пронизывают все наше мышление, влияют на наши представления о причинно-следственных связях и координируют чувственное восприятие. Мы постоянно вовлечены в концептуальную систему, которая организует способ восприятия нами окружающего материального мира, а мир, в свою очередь, соответствует этой системе<sup>9</sup>. Изучая *Teología India* (или *Sabiduría India*), мы различаем лежащую в ее основе концептуальную структуру, которая тесно связана с туземной космологией. Некоторые особенности коренных религий заключаются в следующем: в представлениях о природе и о божественном происходит слияние трансцендентности и имманентности; существует вера во взаимный обмен духовными силами между миром божеств и миром людей; средствами передачи скрытых смыслов являются метафоры; верования воплощены в практики, и поэтому они выражены скорее неявно, чем явно. «Слово приходит и уходит, уходит и возвращается, слово блуждает... в поисках единства, как говорят местные жители»<sup>10</sup>.

Пьер Бурдье и Мишель Фуко писали о незаметном способе, которым эпистемическая конфигурация действует и выражает себя. Она «тихо» обретает существование через практики и действия. *Epistemè* воплощается и тем самым существует. Как говорит Бурдье, «действия приводят к реинтерпретации и переформулированию»<sup>11</sup>. Верование и мысль проявляются через телесность. Без

8. Godelier, M. (1986) *The Mental and the Material: Thought, Economy and Society*. Verso.
9. Marcos, S. (1988) *Cognitive Structures and Medicine*, in *Curare*. Vol. 11, pp. 87–96. Wiesbaden: Vieweg.
10. Местная жительница Алисия Гомес 79 лет говорит: «*La palabra va y viene, se va y vuelve, la palabra camina... para alcanzar la unidad dicen los indígenas*» (Ruiz, S., Torner C. [2002] *Como me convirtieron los indígenas*. Santander Sal Terrae, p. 79).
11. Цит. по: Moore, H. (1994) *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, p. 155. Bloomington: Indiana University Press.

физикальности не существует питательной среды и основы для идей, убеждений, мыслей и особенно для «размышлений о вере». Здесь мы ухватываем одну из основных установок коренной духовности и тем самым межкультурного проекта *Teología India*. Это можно назвать «воплощенной теологией» (*Embodied Theology*). Телесные практики и включенное в них знание неразрывно связывают материальное и символическое.

Воплощенность является также причиной того, что зачастую эта духовность воспринимается извне как изменчивый набор практик. Самуэль Руис утверждает, что

коренные народы предпочитают понятие *sabiduria* (мудрость) теологии, говоря: *sabiduría india...* Теология систематична, абстрактна... [и я могла бы добавить *развоплощена*. — С.М.], и эта абстрактность чужда индейцам... которые привыкли к общинному существованию. Они пытаются созерцанием и размышлениями о природе, мифах и снах<sup>12</sup>.

### **Сновидение как пророчество**

Размышляя о значении и месте сновидений в жизни общины племени цоцилей, Самуэль Руис добавляет:

Местные жители Актеаля, изгнанные из своей деревушки<sup>13</sup>, решили вернуться домой. Но некоторые из них видели сны, у них были предчувствия. Это были старуха, старик и еще трое людей. Все пятеро согласно интерпретировали свои сны как предзнаменование: «Сейчас неподходящее время для возвращения... Мы не можем вернуться»<sup>14</sup>.

Для местных жителей сны — это закодированные сообщения, связывающие их с мудрыми духами — покровителями рода. Дон Самуэль слышал от местных жителей толкования, которые понимал и ценил с учетом их контекста. Он даже называл эти сны «проро-

12. Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduria India, interview of Don Samuel Ruiz”, in *Revista Académica para el Estudio de las Religiones, Tomo II: Chiapas el Factor Religioso*. Mexico: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.

13. Он имеет в виду убийство сорока пяти человек, членов христианской общины *Las Abejas* («Пчелы»), совершенное полу военными формированиями при поддержке правительства штата.

14. Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduria India, interview of Don Samuel Ruiz”.

ческими» и советовал следовать им<sup>15</sup>. Люди, о которых он рассказывал, тогда не вернулись в свою деревню<sup>16</sup>.

### Мифы как нити истории

Мифы — это История, которая постоянно конструируется и реконструируется. Мифы рассматриваются как факты. Дон Самуэль рассказывает мне о кофейном зерне, которое *el Señor* (Господь) дал людям в начале времен, чтобы помочь им выжить. Но хорошо известно, что кофе завезли в этот регион в начале прошлого века. Как это интерпретировать?

Рассказывая или пересказывая свои мифы, туземцы актуализируют «местную мудрость», которая была передана им через стариков... Источники, благодаря которым можно ощутить присутствие Бога, заключены в местной культуре... Рефлексия над мудростью, проис текающая из этих источников, основана не на философии, но скорее на мифологии. Миф — это форма «абстрактного» размышления о вещах<sup>17</sup>.

Перефразируя Диану Белл, скажем, что «совокупность мудрости, которую посторонние часто называют “мифами”, для майя является действительностью»<sup>18</sup>.

### Долг, который церковь обязана вернуть

Дон Самуэль улыбается и вызывающе смотрит на меня: «Евангелие прибыло в Америку не с тремя каравеллами Христофора Колумба. Господь был здесь раньше»<sup>19</sup>.

Нельзя недооценивать важность рефлексии туземцев. Она инициирует диалог на темы, которые никогда не поднимались в тече-

15. Ibid.

16. Хотя этот комментарий выходит за рамки основного повествования, тем не менее, я решила его оставить: в то время и в тех обстоятельствах это было наилучшее решение из всех возможных.

17. Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduría India, interview of Don Samuel Ruiz”.

18. Bell, D. (1997) “Desperately Seeking Redemption”, *Natural History* 106(2): 52.

19. Marcos, S. (2001) “The Seeds of the Word in Indigenous Wisdom, Interview with D. Samuel Ruiz”, Manuscrut, translation Jean Robert, p. 3. Unpublished.

ние пятисот лет, прошедших с первой евангелизации. Чтобы донести Благую весть, местной культуре была навязана чужая культура. Но не было никакого желания вслушаться в местную культуру... в нехристианской религии не могли увидеть ничего положительного... Попросту говоря, то, что было коренным, не имело для нас никакой ценности и должно было быть искоренено. Только теперь, после Второго Ватиканского собора, мы начинаем исправлять эту серьезную ошибку<sup>20</sup>.

Дон Самуэль часто говорил о том, «как коренные жители обратили его»<sup>21</sup>. Очевидная ирония некоторой инверсии власти, подразумеваемая в этом высказывании, дает ключ к пониманию глубины его решимости обновить присутствие Католической церкви в Мексике, а также изменить способ проповеди Евангелия.

### **Воплощенная теология**

Я проанализировала одну из главных характеристик мышления мезоамериканских индейцев майя. Это мышление не основано на взаимоисключающих категориях, в нем материя неотделима от духа, земля от неба, смерть от жизни. Это воплощенное мышление<sup>22</sup>. Одна из его главных черт — восприятие вещей в состоянии изменения как текучих и смешивающихся друг с другом. Представление о непрерывном перетекании друг в друга материального и духовного, о вечном колебании между двумя полюсами дуальности является основой для более глубокого понимания установок *Teología India*, которую лучше всего принимать как «конstellацию практик».

Эти практики включают в себя не только ритмы местной музыки, пение, танцы и такие ритуалы, как «*el caracol*» («Улитка»)<sup>23</sup>, но также поклонение божествам в пещерах и проведение обрядов в священных местах на горных вершинах. Постижение этих практик *Teología India* в пастырской работе не может быть достигнуто лишь на основе традиционных христианских стратегий «инкуль-

20. Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduria India, interview of Don Samuel Ruiz”, p. 37.

21. Ruiz, S., Torner, C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*. Santander Sal Terrae.

22. Marcos, S. (1998) “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, *Religion* 28.

23. В мифологии древней Мезоамерики глубоководные раковины были символом «нового начала».

турации», понимаемой как миссионерский проект по включению местной музыки и искусства в католическое богослужение<sup>24</sup>. Сегодня для постижения *Teología India* предпринимаются серьезные усилия, включающие совместные размышления о вере, консультации с пожилыми людьми (мужчинами и женщинами), которые рассматриваются как носители местных религиозных традиций.

*Teología India* — это способ соединить силу Бога и силу старииков и благодаря этому противостоять распрыям и исцелять надеждой. Эту работу делают сами жители, которые разговаривают со стариками, передающими им древние слова<sup>25</sup>.

Эта деятельность выходит далеко за рамки «предпочтительно-го выбора в пользу бедных». Местная теология исходит из уважения к концептуальным и философским основам космоса майя и стремится выстраивать «теологическую перспективу» в гармонии с ними. Христианская философская и религиозная традиция, пришедшая на континент вместе с миссионерами, была исполнена пренебрежения к материальной стороне бытия и отвергала земное измерение жизни, что противоречит изначальной христианской вере в воплощение Христа. Католики, пересмотревшие свое отношение к индейской мудрости, отказываются от таких разворачивающих установок, чтобы увидеть Вселенную, в которой земля и материя священны, где природные сущие выражают божественное, а духовное и материальное не разделены.

Согласно представлениям майя о космосе, человеческая жизнь тесно связана с окружающей средой. Все пространство наполнено жизнью, поэтому оно священно. Мы соприкасаемся с землей, горами, долинами, пещерами, растениями, животными, камнями, водой, воздухом, луной, солнцем и звездами, которые разделяют с нами сакральность мира<sup>26</sup>. По словам Карлоса Камарены, иезуита, служившего в миссии в Бачахоне (штат Чьяпас) с 1963 г., «для

24. Gifford, P. (2007) “The Nature and Effects of Mission Today: A Case Study from Kenya”, *Social Sciences and Missions* 20(1): 122.

25. Алисия Гомес: «La Teología India es una manera de reunir la fuerza de Dios, la fuerza de los abuelos, y gracias a esta fuerza, hacer frente a los conflictos y conservar la esperanza. Son los propios indígenas los que hacen el trabajo. Son ellos los que hablan con los Abuelos» (Ruiz S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*, Santander Sal Terrae, p. 79).

26. Hunt, E (1977) *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*. New York: Cornell University Press.

коренных народов материальная и духовная реальность — это одно и то же»<sup>27</sup>. Эухенио Маурер, приходской священник-иезуит, преданный коренному населению, говорит:

Для жителей Гуакитеека все горы «живые» в том смысле, что они являются источником жизни: на их склонах — кукурузные поля, оттуда — дрова, там берут начало источники... Горы — это место обитания священных существ... и у них есть собственная сила<sup>28</sup>.

Для туземцев мир не находится «где-то там», он не создан извне и независимо от них. Мир существует внутри них и даже «через» них. *Teología India* прямо утверждает это. Теология для них — это не абстрактные размышления, происходящие из чистого духа или чистого ума. Она укоренена в практиках, действиях, ритуалах, обрядах, шествиях, вышиваниях, танцах и пении. Все эти практики должны воплощаться в телах, которые сами рождаются в круговороте эманаций и воздействий как материального, так и нематериального миров. Как таковые тела из плоти и крови сплетены с божественным и принадлежат к сакральной сфере<sup>29</sup>.

По словам Андре Обри, «здесь вы не можете провести разграничение между Богом и миром, между Богом и его творением»<sup>30</sup>. Таким образом, *Teología India* обнаруживается в бесчисленных воплощениях, посредством которых туземцы выражают свои верования. «Для культуры коренных народов характерно единство, — добавляет Обри. — В том числе единство между смертью и жизнью»<sup>31</sup>. Здесь мы снова обнаруживаем дуальность и перетекание между противоположными и в то же время взаимодополняющими полюсами<sup>32</sup>.

27. «Para los indígenas las realidades espirituales y materiales son lo mismo» (Ruiz S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indígenas*, p. 88).

28. Gossen, G. León-Portilla, M. (1997) *South and Meso-American Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, p. 232. New York: Crossroad Publishing.

29. Marcos, S. (1998) “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”.

30. «Aquí no se puede distinguir entre Dios y el mundo, entre Dios y su obra» (Ruiz S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indígenas*, p. 63). Андре Обри — французский историк, который с 1974 г. занимался координацией *Archivo Diocesano* (архив епархии Сан-Кристобаль-де-лас-Касас).

31. «Las culturas indígenas se caracterizan por su unidad...unidad también entre la muerte y la vida» (Ruiz S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indígenas*, p. 67).

32. Marcos, S. (2006) *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston: Brill Academic Press.

## Языки коренных народов

Концептуальный источник *Teología India* — языки коренных народов. Обри утверждает, что «язык — это концептуальная система». В качестве примера он приводит отсутствие в языке индейцев племени цоциль аналога глагола «быть» (исп. *ser*, англ. *to be*). Для сравнения рассмотрим еще один близкий по значению испанский глагол *estar* (находиться) и его отличие от *ser* (быть). *Estar* подразумевает «быть в отношении» с кем-либо другим, или с ситуацией, или с природным окружением (*entorno*). В языке цоцилей нет онтологии, в которой существующий воспринимался бы сам по себе, как единичный, отдельный, описываемый глаголом *ser*.

*Teología India* в значительной степени опирается на смыслы, значения и синтаксические особенности, присущие языкам майя. Сущность *Teología India* в Чьяпасе невозможно понять вне этих языков, которые дают ей основание. В пастырской работе епархия постоянно обращается к одному или нескольким местным языкам, что позволяет использовать присущие им смыслы.

## *Teología India* как результат

«*Teología India* — это результат пастырского служения»<sup>33</sup>. Эта теология и ее практики — не итог некоего проекта, начатого по воле епископа, священников, монахинь, пастырей епархии Сан-Кристобаль. Они не собирались и не обсуждали эту теологию и то, как ее претворить в жизнь. *Teología India* — это следствие их пастырского подхода к общинам туземцев и глубокого уважения к местным религиозным вселенным. Эти вселенные исключительно богаты, но в прошлом ими пренебрегали. *Teología India* — это конечный результат многих лет сближения с коренными народами и общинами, проявления внимания к ним и соответствующего отношения. Особенно важным является отношение пастырей, которые прислушиваются к местным эпистемическим мирам и стараются их освоить, чтобы работать с ними и через них. Возможно, за этим словами прячется моя собственная мысль о том, что те, кто занимается пастырской работой, — монахини, священники и сам епископ, в этом взаимодействии открывают но-

33. Marcos, S. (2001) “The Seeds of the Word in Indigenous Wisdom, Interview with D. Samuel Ruiz”.

вый способ переживания и восприятия Бога, который обогащает их собственный опыт.

### Коллективный способ понимания Бога

*Teología India* — это коллективный опыт, и она должна быть такой. Она реализуется в общем материальном пространстве богослужения<sup>34</sup>. Христианству исторически свойственно сильное чувство общности. В этом отношении раннехристианские собрания всегда были для нас образцом, они питают наши надежды на укрепление католического сообщества. Однако опыт общинной жизни коренных народов основан на таком понимании коллективности, которое с трудом воспринимается людьми с западным менталитетом. Легко очароваться, когда видишь, как они поступают, живут и веруют в контексте общинности, — это представляется нам идеалом. Некоторые из первых католических миссионеров, прибывших в Америку, описывали эти общинные узы как «христианство индейцев»<sup>35</sup>.

Даже сегодня коренные народы этих мест не воспринимают сообщество как собрание индивидов, в соответствии с западной схемой, обозначенной Луи Дюмоном в его «Очерках индивидуализма»<sup>36</sup>. Для западного менталитета *целое* (греч. *holon*) — это совокупность индивидов (греч. *atomoi*). Соответственно, европейцы, североамериканцы, а также вестернизированные мексиканцы оказались в ловушке *атомистического холизма*, который представляет человека как узел в сети отношений, а его место в мире — как *tonos в космосе*.

Для коренных жителей Мезоамерики полноценная личность всегда несет в себе элемент коллективности: *calpulli* («большая семья») как способ организации поселения), *Junta de Buen Goberno* («совет по надлежащему самоуправлению»), *pueblo* («народ»).

34. Именно по этой причине дон Самуэль был категорически против того, чтобы интервьюировать о *Teología India* только его одного. Именно поэтому в своей книге «Как меня обратили коренные жители» (*Como me convirtieron los indigenas*) он настаивал на том, чтобы помимо него были опрошены несколько пастырей епархии.
35. Некоторые из этих ранних колониальных источников — это воспоминания брата Бернардино де Сахагуна и братьев Диего Дюрана и Мотолинии, восхищавшихся коллективной сплоченностью и чувством общности у коренных жителей, которых они катехизировали.
36. Dumont, L. (1992) *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago: University of Chicago Press.

Это означает, что некоторая часть личности мужчины или женщины принадлежит сообществу, частью которого она является. Без этой части личность неполноценна. Если она эту часть утратит, это будет переживаться как потеря жизненно важной части тела, без которой невозможна целостность и завершенность человеческого существа.

Эту включенность человека в коллектив нельзя понять, исходя из представления об *эго* как совершенно отдельном индивидуальном существе с телом и душой. Наши представления о единичной душе, идентичности или субъективности человека не позволяют вполне осознать, чем коллективность является для коренных народов. Мы можем лишь постараться это сделать.

В таких католических религиозных организациях, как *Las Abejas* («Пчелы»), мы можем обнаружить тип коммунитаризма, похожий на мир коренных народов. Сотообразная структура этих организаций позволяет им быть максимально гибкими, что проявилось в трагической ситуации в деревушке Актеаль (муниципалитет Ченальхо в штате Чьяпас)<sup>37</sup>. Можно считать этот случай одним из самых заметных результатов пастырского служения епархии. Эта коллективная структура позволяет входящим в нее общинам модифицировать стратегию поведения в ответ на атаки со стороны федеральной полиции, полиции штата и военизованных формирований. Благодаря этой структуре коллективный режим самоорганизации смог распространиться в регионы. Коренные народы в самопровозглашенных автономных областях Северного Чьяпаса и в тропических лесах Лакандона, а также в приграничных деревнях горных муниципалитетов (*municipios autónomos*) фактически практикуют коллективную автономность.

В своей пастырской деятельности епархия опирается на эти местные практики. Духовность соединена с коммунитаристским духом, в соответствии с которым все существа взаимосвязаны и дополняют друг друга. Это характерно для духовных и политических практик, которые связаны с панмайанским (*Pan-Mayan*) движением<sup>38</sup>. В повседневной жизни коренные народы стремятся к автономии через *Juntas de Buen Gobierno* — «советы по надлежащему самоуправлению». Эти советы действуют в духе местной коллективности и обеспечивают самоуправление на традици-

37. Как отмечалось выше, сорок пять членов этой общины были убиты. См. сноску 13.

38. Nash, J. (2001) *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York: Routledge.

онных территориях. Практики, основанные на принципе *mandar obedeciendo* («руководить, повинуясь»), напоминают о раннехристианских общинах, модели которых местные повстанцы и их сторонники воплощают в наши дни.

### **Заключительные размышления**

Вместо ориентации на принцип инкульпации, пастырское служение епархии в Чьяпасе прокладывает новый путь к построению подлинного межкультурного диалога, который мы называем *Teología India* или *Sabiduría India*. Этот проект основан на совокупности практик, которые следует понимать в контексте взаимосвязи материи и духа, воплощенной сакральности живых существ, земли, природы и людей, а также с учетом эпистемических философских оснований, характерных для туземных сообществ. Миссия Католической церкви в Чьяпасе заключается в уравновешивании веры и политики, теологии и справедливости, благочестия и прав человека, ума и тела, ортодоксии и инкульпации.

*Перевод с английского Яна Моисеенко под редакцией Александра Кырлажева и Елены Степановой*

### **Библиография / References**

- Bell, D. (1997) “Desperately Seeking Redemption”, *Natural History* 106(2): 52–53.
- Bierhost, J. (1985) *Cantares Mexicanos Songs of the Aztecs*, trans. from Nahuatl with Introduction and commentary. Stanford: Stanford University Press.
- Dumont, L. (1992) *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gifford, P. (2007) “The Nature and Effects of Mission Today: A Case Study from Kenya”, *Social Sciences and Missions* 20(1): 117–147.
- Godelier, M. (1986) *The Mental and the Material: Thought, Economy and Society*. Verso.
- Hunt, E. (1977) *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. New York: Cornell University Press.
- Marcos, S. (1988) «Cognitive Structures and Medicine», in *Curare*. Vol. 11, pp. 87–96. Wiesbaden: Vieweg.
- Marcos, S. (1998) “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, *Religion* 28(4): 371–382.
- Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduría India, interview of Don Samuel Ruiz”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones, Tomo II: Chiapas el Factor Religioso*, pp. 33–59. Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.

- Marcos, S. (2001) "The Seeds of the Word in Indigenous Wisdom, Interview with D. Samuel Ruiz", Manuscript, translation Jean Robert. Unpublished.
- Marcos, S. (2006) *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston: Brill Academic Press.
- Nash, J. (2001) *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York: Routledge.
- Moore, H. (1994) *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ruiz, S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*. Santander Sal Terrae.
- Smith, J. (1998) "Religion, Religions, Religious", in M. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 269–284. Chicago: University of Chicago Press.
- Warren, K., Jackson J.E., (2002) *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

ЛОРЕЛ ШНАЙДЕР

## Гомосексуальность, квир-теория и христианская теология

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-158-176>

*Laurel C. Schneider*

### **Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology**

**Laurel C. Schneider** — Vanderbilt University (USA). laurel.c.schneider@vanderbilt.edu

*The author shows the complex interplay between the advocacy for inclusion of homosexuals, on the one hand, and queer theory, which, as a product of postmodernism, seeks to question heteronormativity as such, as a historical and cultural system. Based on the material of various works, mainly by American authors, the paper further examines the place of queer theology, which, relying on the general queer theory, tries to rethink the foundations of the Christian message in a more inclusive spirit.*

**Keywords:** queer theory, queerness, homosexuals, Christian theology, heteronormativity, inclusion.

**К**ОГДА «вопрос о гомосексуализме» и его современный академический аналог — квир-теория — сталкиваются с религией, теологией и с другими аспектами религиоведения, возникает множество проблем. Одна из проблем связана с определением гомосексуальной идентичности и, собственно, квирности (*queerness*), о которой идет речь. Другие проблемы касаются статуса гомосексуальности в истории, а также отношения различных форм гомосексуальности, как бы их ни определять, с религиозными традициями, теологией и духовностью. Что интересно с академической религиоведческой точки зрения, так это

Перевод с английского по: Schneider, L.C. (2009) “Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology”, in B. Krondorfer (ed.) *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, pp. 63–76. London: SCM-Press. Права на перевод предоставлены издателем.

появление некоторых ключевых политических и методологических различий между, с одной стороны, тем, что можно назвать освободительной гей-лесбийской литературой внутри религий, и, с другой стороны, между квир-теорией и христианской теологией<sup>1</sup>. В первом случае речь идет о проблеме исключения, о восстановлении справедливости в отношении геев, лесбиянок, бисексуалов и трансгендеров как полноценных личностей, которые должны быть уравнены с гетеросексуальными членами тех или иных религиозных сообществ. Во втором случае в фокусе внимания находится вся парадигматическая система значений, которая порождает гетеросексуальность и гомосексуальность и в рамках которой религиозные идеи рассматриваются как культурные механизмы воспроизведения самой этой системы.

На первый взгляд, гомосексуальность просто указывает на тех людей, которые находятся в физической любовной связи с представителями своего пола и идентифицируют себя в качестве геев или лесбиянок. Дискуссии о гомосексуальности, понятые таким образом, как правило, сосредоточены на вопросах социального, политического и культурного статуса, естественного и политического права и т.д., которые имеют отношение к истории и положению лесбиянок и геев в обществе и в религиозном пространстве. Квир-теория, появившаяся после публикации в 1985 г. на английском языке первого тома «Истории сексуальности» Мишеля Фуко, выдвигает на первый план роль исторических и социальных конструктов в производстве того, что мы считаем сексуальной природой. Таким образом, квир-мышление является более сложным феноменом, чем собственно гомосексуальность конкретных людей.

Следовательно, квирность указывает на нечто более трансгрессивное, порождающее больше различий и в большей степени разрушительное для стабильных, нормативных сексуальных идентичностей, чем то, что мы имеем в виду, когда используем термины «гей», «лесбиянка» или «гомосексуал». Квир-теория не только подрывает значение «гомосексуальности» как устойчивого означающего (*signifier*) для определенных групп мужчин или женщин, считающих себя гомосексуалами; она также подрывает стабильность и естественность гетеросексуальности —

1. Говоря о теологии, мы в этой статье имеем в виду прежде всего христианских авторов. Это не означает, что нет исследований, касающихся гомосексуализма, квир-теории и теологии, посвященных другим религиозным традициям. Тем не менее, большинство работ на сегодняшний день посвящены христианскому богословию, и поэтому именно они являются предметом данного исследования.

и это становится серьезным вызовом для «религиозных правых». Квир-теория «остраняет», делает «квирными» наши сами собой разумеющиеся культурные ассоциации, касающиеся сексуальной идентичности, обнаруживая их уязвимость и изменяемость.

Это означает, что те, кто выступает за включение геев и лесбиянок в религиозные общины на основе «естественной» гомосексуальности, сталкиваются с вызовами с двух противоположных сторон. С одной стороны, как мы знаем из газет, они должны защищать себя от тех, кто считает секс между мужчинами или между женщинами греховным и мерзким. Аргументы в пользу гомосексуальности как естественного явления в человеческой жизни являются сильной позицией против таких взглядов и объясняют стремление обнаружить некий «гей-ген», хотя такой поиск вызывает беспокойство у тех, кто опасается вмешательства евгеники как инструмента конструирования генетического единообразия. В то же время освободительная стратегия, направленная на утверждение естественной гомосексуальности, испытывает вызов со стороны квир-теории, которая настаивает на социальном конструировании сексуальной идентичности и расширении спектра сексуальных и гендерных возможностей. Социально-конструктивистские теории сексуальности подрывают политическую и доктринальную ценность любых «аргументов от природы».

Важно, однако, избегать слишком жесткого разграничения между тем, что я называю освободительной стратегией геев и лесбиянок, которая *подчеркивает* идентичность, и квир-теорией, которая идентичность *подрывает*. Обе эти стратегии, ориентированные на открытие в религии, политике и повседневной жизни пространства, свободного от ненависти, постоянно развиваются и оказывают влияние друг на друга. Тем не менее, такое разграничение имеет смысл, особенно в религиозных исследованиях, из-за той жесткой позиции, которую в дебатах о гомосексуальности занимают религиозные люди. Гей/лесбийские теологии, а также квир-теории в исследованиях религии во многом отражают эволюционные процессы и нынешние споры в академическом феминизме. В конце концов, и то, и другое связано с гендером, историей, угнетением, идентичностью и освобождением. Однако, как и академический феминизм, исследования, касающиеся положения геев и лесбиянок в религиозной сфере, сталкиваются с важной внутренней критикой со стороны квир-теории, критикой, которая может привести к еще более болезненным разделениям в религиозных сообществах и грозит катастрофой для тех

геев и лесбиянок, которые просто хотят быть включенными в церковь. Но я убеждена, что без той внутренней критики, которую предлагает квир-теория, освободительные стратегии геев и лесбиянок в теологии не дадут им возможности отказаться от мимикрии, которая обуславливает включение гомосексуалов в гетеронормативное сообщество. Другими словами, им придется отстаивать права «хороших» гомосексуалов, которые и выглядят, и ведут себя вполне как «хорошие» гетеросексуалы, но при этом они будут оставлять за бортом всех остальных.

Гомосексуальность и квир-теория в настоящее время являются популярными исследовательскими темами как потому, что они относительно новы для академии, так и потому, что они вызывают большой ажиотаж в политической, религиозной и социальной сферах. Широкое участие гомосексуалов в религиозной жизни делает текущие дебаты о гомосексуальности в ее отношении к религии и вполне понятными, и в то же время довольно странными. Причины некоторой истерии в этой области могут быть объяснены различными социальными теориями, согласно которым страх перемен заложен на глубоком символическом уровне. Действительно, квир-теория угрожает всей структуре социальных смыслов, которая в современном мире определяется гетеронормативностью. Пока остается до конца не выясненным и публично оспариваемым социальный статус гомосексуальности — как преступления, естественного состояния, греха, выбора, психомедицинского состояния, генетической вариации, идентичности, поведения, хип-фэнси (hip fancy), как порождения капитализма, или патриархата, или феминизма, или соперничества Фила Донахью и Опры, а также как че-го-то еще; пока все это происходит, тема гомосексуальности сохранит популярность в публичном пространстве. Однако за рамками этих публичных споров содержание собственно *академических* исследований, посвященных положению геев и лесбиянок и квир-теории, обнаруживает теоретическую глубину настоящего культурного анализа, ценность которого сохранится в будущем — и это особенно верно для специалистов по религии.

Исследования гомосексуальности как таковой — подобно взрывному росту исследований, посвященных женщинам — отчасти являются реакцией на отсутствие соответствующей информации. О существовании гомосексуалов в западной истории известно так мало, что уместность самого термина вызывает горячие споры. Ограничена ли гомосексуальность только культурами Европы, Запада? Очевидно, что нет, но при этом все зависит от того,

как определяется гомосексуальность — как практика, идентичность, природа или все вышеперечисленное вместе. Существовали ли гомосексуалы, скажем, до XIX века? Некоторые, как классицист Дэвид Гальперин<sup>2</sup>, следуют за Фуко и говорят «нет». Другие, как Адриенна Рич, Джон Уинклер<sup>3</sup> и Джон Босвелл<sup>4</sup>, предполагают обратное. Конечно, гомосексуальность, как мы ее понимаем сегодня (если предположить, что мы ее понимаем), не существовала *как таковая* на протяжении всей истории. Это досадная проблема для ученых, которые зависят от старой генеалогии идей, даже если они пытаются найти новые. Историки-феминистки, по крайней мере, не обязаны доказывать, что на протяжении всей патриархальной истории женщины существовали: само наличие женщин (даже если значение термина «женщина» меняется с течением времени) никем не оспаривается. С гомосексуалами проблема более сложная.

Ученые, занимающиеся темой лесбиянок и геев, а также квир-теорией, в первую очередь интересуются тем, насколько сексуальность влияет на культуры, в которых есть соответствующие правила и нормы. В основе квир-теории лежат вопросы, касающиеся порождаемых гомосексуальностью культурных различий. Тем самым усиливаются и углубляются и без того жаркие дебаты в рамках теологии и религиоведческих исследований об источниках и авторитете традиций, которые определяют социальные нормы и человеческую идентичность с точки зрения греха, искупления, добра и зла, в особенности в связи с вопросами гендера и расы. С одной стороны, гомосексуалы — это дополнительные «другие» в числе тех, кто подвергается остракизму в рамках господствующих социальных норм, восходящих к облаку древних мифов и кодифицированных в религиозных доктринах и традициях. С другой стороны, гомосексуальность лишь теперь порождает некую совокупность проблем и идей, которые будоражат теологию и науку.

Во введении к *The Lesbian and Gay Studies Reader* Гейл Рубин пишет:

2. Halperin, D.M. (1989) *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love* (The New Ancient World Series). New York: Routledge; Halperin, D.M. (1991) *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press.
3. См.: Rich, A. (1993) “Compulsory Heterosexuality”, in H. Abelove, M.A. Barale, D.M. Halperin (eds) *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge. Winkler, J. “Double Consciousness in Sappho’s Lyrics”, *Ibid*.
4. См. статью John Boswell в: Comstock, G.D., Henking, S. (eds). (1997) *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*. New York: Continuum.

Современные конфликты из-за сексуальных ценностей и эротического поведения имеют много общего с религиозными спорами предыдущих веков. Они приобретают огромный символический вес. Споры о сексуальном поведении часто становятся средством вытеснения социальных тревог и разрядки сопутствующей им эмоциональной напряженности<sup>5</sup>.

Гомосексуальность и, может быть, в более широком смысле — *квирность*, обретают форму в ходе современных дебатов, в атмосфере этой напряженности, и, безусловно, подпитываются ею. Поскольку сам статус гомосексуальности является частью проблемы, сфера его изучения неизбежно оказывается лишенной четких границ. Иными словами, гомосексуальность и *квирность* определяют содержание дебатов, в ходе которых происходит поиск самого этого спорного предмета, так как предмет обсуждения не является само собой разумеющимся.

Это напряжение явно прослеживается в литературе. *Квирность* указывает на определенный вид различия, который выходит за пределы нормативной сексуальной идентичности и противоречит ей, а потому не просто относится к мужским или женским гомосексуальным парам. Именно в качестве различия *квирность* с трудом поддается теоретизированию и исследованию, даже если все начинается с теории. Могут ли многообразные проявления гомосексуальности быть поняты как особый вид различия в ряду других видов, например, различий по признаку расы, этнической принадлежности, класса и т.д.? Исследования, касающиеся лесбиянок и геев, а также квир-теории, начались слишком недавно, чтобы внести какую-либо ясность в этот вопрос. Еще меньше достижений в области серьезного теоретического обоснования таких различий. Так, например, Эвелин Хэммондс указывает на то, что в данном случае важно учитывать расовый аспект, включающий властную составляющую, поскольку гомофобия — и сексуальность — в случае черных лесбиянок значительно отличается от того, с чем сталкиваются белые лесбиянки<sup>6</sup>. Это не просто вопрос о включении или исключении опыта чернокожих лесбиянок в соответствующие исследования; по мнению Хэммондс, это вопрос о том, насколько

5. Abelove, H., Barale, M.A., Halperin, D.M. (eds). (1993) *The Lesbian and Gay Studies Reader*, pp. 3–4.
6. Hammonds, E. (1997) “Black (W)hole and the Geometry of Black Female Sexuality”, in E. Weed, N. Schor (eds) *Feminism Meets Queer Theory*. Bloomington: University of Indiana Press.

различия, связанные с расой (или классом, этнической принадлежностью и т.д.), влияют на само теоретизирование о сексуальности. Хэммондс также отмечает отсутствие постановки этого вопроса на теоретическом уровне в *The Lesbian and Gay Studies Reader*.

Похоже на то, что большинство белых теоретиков (а большинство авторов, пишущих о сексуальности, являются белыми) до сих пор мыслят категориями простого включения, и потому квир-теория по большей части продолжает отделять сексуальность от других формирующих ее факторов. Может ли эта теория охватить динамическую конstellацию взаимосвязанных проблем более осмысленным и, осмелимся сказать, более систематическим образом? Когда следует обращать внимание на расовую и этническую принадлежность, а когда — на классовую? Когда надо учитывать политику контроля за болезнями (*disease politics*) или экологию, а когда — секс и сексизм, религию или другие конфигурации культурных значений? Существуют ли какие-то приоритетные теоретические идеи, которые определяли бы исследования, посвященные геям и лесбиянкам или квирности? [...]<sup>7</sup>

Включение в квир-теорию феминистской рефлексии (а именно, такого феминизма, который обращает внимание на порождаемые гендером различия) приводит к утверждению, что люди, не соответствующие гетеросексуальной норме, не просто живут по-другому; они вообще — *другие*, воспринимают мир по-другому и обнаруживают такое различие, которое как поддерживает, так и подрывает норму как данность. Иными словами, постоянное конструирование гомосексуализма — буквально усилиями самих гетеросексуалов — обнаруживает не сущностное, а произвольное, сконструированное измерение самой гетеросексуальности (и, возможно, гомосексуальности), которое в то же время поддерживает нормативность гетеросексуальности через постоянное напоминание о том, чем гетеросексуальность не является.

Много лет назад Розмари Рэдфорд Рютер утверждала<sup>8</sup>, что сексизм опирается на глубокий культурный дуализм, который фе-

7. Более подробное обсуждение существенной связи между феминизмом и квир-теорией см. в полной версии настоящей статьи Schneider, L. (2000) “Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology”, *Religious Studies Review* 26/1: 5–6. Для Шнайдер важно, чтобы связь с феминизмом не игнорировалась учеными, работающими с темой мужчин и маскулинности, особенно с точки зрения квир-теории. См.: Fulkerson, M.M. (1994) *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress. (Прим. редактора англ. оригинала.)
8. Ruether, R.R. (1975) *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Boston: Beacon.

минизирует зло и потому требует подчинения женщины ради сохранения ценности маскулинного добра. Также и Ева Кософски Седжвик считает, что нормативная гетеросексуальность *нуждается* в гомосексуальности для сохранения своего нормоопределяющего статуса. В этом смысле скрытый гомосексуализм (*closet*), собственно, и определяет гетеросексуальность как норму<sup>9</sup>. Квир-теория расширяет и критически заостряет феминизм; вместе они представляют собой серьезный вызов для религии именно потому, что обращают внимание на те самые исключения, которые определяют религиозные идеи и от которых эти идеи зависят. Эти дебаты создают интеллектуальную рамку для восприятия гомосексуальности как пространства различия и проливают свет на религию и религиозные идеи, что может быть полезным, хотя иногда и выбивающим из колеи. Здесь, пожалуй, наибольшее напряжение существует между квир-теорией, дестабилизирующей гомосексуальную идентичность, и теологией геев и лесбиянок, которая, наоборот, стремится создать для них определенное пространство. В то же время эта напряженность создает возможность для более глубокого критического мышления в исследованиях религии.

### Квир-мышление и религия

[...] В целом квир-теоретики, озабоченные культурным производством нормативной гетеросексуальности и тем самым культурным производством (и подавлением) гомосексуальности, выявляют, говоря философски, акцидентальные (случайные) качества всех социальных формаций, значений и идентичностей. Это вновь и вновь порождает напряжение между квир-теорией и освободительными стратегиями геев и лесбиянок. Авторы, занимающиеся соотношением гомосексуальности и религии, до сих пор с большой осторожностью касаются историчности, социальной обусловленности и перформативности соответствующих представлений, стараясь поддержать тех христиан — геев и лесбиянок — которые борются за место под солнцем, апеллируя к некоей стабильной гомосексуальной идентификации.

Когда квир-мышление сталкивается с религией, как это происходит в антологии *Que(e)rying Religion*, результат оказывается не-

9. Abelove, H., Barale, M.A., Halperin, D.M. (eds) *The Lesbian and Gay Studies Reader*, pp. 45–61; Sedgwick, E.K. (1990) *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.

однозначным. Совсем не всегда в исследованиях положения геев и лесбиянок в религиозном пространстве присутствуют утверждения гомосексуальной идентичности в том смысле, о котором говорит Мэри МакКлинток Фулкерсон, называя их «терапевтическими и научными дискурсами современности»<sup>10</sup>, однако лишь немногие из авторов этой антологии занимают такую критическую или историцистскую позицию. Некоторые, как Босвелл, понимают и придерживаются историцизма и идеи социального конструирования гомосексуальности, но при этом тот же Босвелл отмежевывается от более радикальных выводов, касающихся присутствия гомосексуальности в истории<sup>11</sup>. Однако в целом нельзя сказать, что авторы этой антологии используют квир-теорию для исследования религии. Напротив, в ней звучат разные голоса, которые по большей части документируют своего рода историю гомосексуальности внутри религий, описывая присутствие гомосексуальности в религиозных общинах или выступая за включение гомосексуалов в эти общины.

Возможно, именно потому, что западные религиозные институции в настоящее время охвачены истерией по поводу гомосексуальности, трудно развивать и поддерживать теоретическую дискуссию о тонкостях отношения квир-теории к религии. Действительно, когда речь заходит о гомосексуальности, споры о добре и зле, грехе и искуплении, а также о том, что значит быть христианином, превращаются из довольно спокойных, иногда кулуарных и часто анонхронических медитаций в истеричные публичные разбирательства. Бесчисленное множество клириков и мирян — геев и лесбиянок — продолжает подвергаться, как кажется, бесконечному насилиственному исключению в своих собственных деноминациях и общинах, хотя громкие церковные суды над гетеросексуальными пасторами получают все большую огласку. [...]

Так где же встречаются квирность и христианство? Своего рода взрыв, который произвела недавняя монография, посвященная соотношению религии и гомосексуальности, указывает на то, что религия, наконец, становится предметом анализа с точки зрения квир-теории. [...] Речь идет о скрупулезной исторической работе Марка Джордана «Изобретение содомии в христианском богословии»<sup>12</sup>. В ней автор прослеживает изобретение и развитие понятия

10. Comstock, G.D., Henking, S. (eds) *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*, p. 189.

11. Ibid., pp. 116–129.

12. Jordan, M.D. (1997) *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press.

«содомии» в христианской теологии начиная с жесткой полемики Петра Дамиани и до системного подхода Фомы Аквинского, для которого содомия — это «Порок, который не может быть назван»<sup>13</sup>. Работа Джордана показывает, как гомосексуальность конструировалась в процессе эволюции христианской гетеронормативной этики. То, что поражает в этом проекте, так это его собственная «квирность». Джордан выяснил, что термины «содомия» и «содомит» — это средневековое изобретение Петра Дамиани, который затем приписал мужчинам, совершающим гомосексуальные акты, относительно устойчивую криминальную идентичность. У «содомитов» их гомосексуальное желание и поведение в корне деформируют личность. Джордан убедительно доказывает, что Дамиани устанавливает связь между актом и сущностью, тем самым впервые обозначая гомосексуальную идентичность, которую помещает в свой список зверей и демонов. «Этот переход от акта к личности, — пишет Джордан, — удобнее всего осуществляется с помощью понятия некой сущности. Измыслив абстрактный термин [содомия] для того, чтобы объединить серию актов, Петр Дамиани сделал переход от акта к агенту почти автоматическим. Деяния обнаруживают сущность — сущность содомии»<sup>14</sup>.

История содомии, изложенная Джорданом, является провокативной для квир-теории и для религиоведения, поскольку в ней измышленные идентичности исследуются через отрижение. В отличие от Босвелла<sup>15</sup>, Джордан отчетливо видит гомосексуальность через призму полемического изобретения «содомита». Он не пытается доказывать существование гомосексуалов, которые понимали бы себя в качестве таковых в средневековой Европе, а документирует развитие логики идентичности и сущности в ходе полемики по поводу соответствующего запрета и в контексте систематического богословского конструирования. Именно поэтому его выводы выглядят столь провокативными на фоне сегодняшних дебатов об истории утверждения гомосексуальной идентичности!

Вывод Джордана о том, что содомия является средневековым изобретением, не удивляет квир-теоретиков и не оказывает влияния на тех авторов, которые работают над переформулированием

13. Ibid., p. 150.

14. Ibid., p. 44.

15. Boswell, J. (1981) *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the fourteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press; Boswell, J. (1994) *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Vintage.

традиционных христианских запретов в отношении гомосексуальности. Его критический анализ этого аспекта исторического развития христианской мысли как раз легко укладывается в эту работу, ибо он приводит соответствующие свидетельства и рассуждения. Возможность того, что домодерное приписывание гомосексуальности сущности может быть выведено из развития содомитской идентичности (хотя Джордан и указывает, что концепты идентичности у Петра Дамиани и у нас не тождественны), представляет собой интересный поворот в теме о социальном конструировании гомосексуальности. [...]

Отважные сторонники квир-теории, стремящиеся искоренить гомофобию на самых глубинных ее уровнях, должны в какой-то момент обратиться к религии, но из-за настойчивого сопротивления со стороны самой религии они вынуждены тщательно выбирать свои политические инструменты. Гомосексуалы, которые хотят подтвердить свою принадлежность к религиозным традициям и ныне существующим христианским общинам, должны доказать, что опыт лесбиянок и геев является законным с христианской точки зрения. Последнее, как правило, означает переосмысление представлений о человеческой природе с целью включения в него гомосексуального желания, чтобы таким образом гомосексуальность оказалась под защитой благой божественной воли. Сама эта задача создает методологическую напряженность с квир-теорией, которая с подозрением относится к любым представлениям о некоей «естественной» идентичности. [...]

Авторы, занимающиеся формулированием теологии и этики, которые начинают с предположения, что гомосексуальность — это хорошо, все же должны обосновать это предположение, учитывая противоречащие ему традиционные тексты и практики. Такие теологи-лесбиянки, как Картер Хейвард<sup>16</sup>, Мэри Хант<sup>17</sup> и Вирджиния Рэйми Молленкотт<sup>18</sup>, а также такие геи-теологи, как Гэри Комсток<sup>19</sup>,

16. Heyward, C. (1984) *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation*. Cleveland: Pilgrim; H.C. (1989) *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice*. Cleveland: Pilgrim.

17. Hunt, M.E. (1991) *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York: Crossroad.

18. Mollenkot, V.R. (1992) *Sensuous Spirituality: Out from Fundamentalism*. New York: Crossroad.

19. Comstock, G.D. (1996) *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing: Lesbian/Bisexual/Gay People Within Organized Religion*. New York: Continuum.

Дж. Майкл Кларк<sup>20</sup> и Джон Макнил<sup>21</sup>, работают в этом направлении уже больше десятилетия. Их усилия в немалой степени подстегивала эпидемия СПИДа, порождавшая параллели с библейской прокажой, жертв которой, как хорошо известно, Иисус принимал в свои объятия. Учитывая всю историю запретов и демонизации в отношении гомосексуальности, по крайней мере, с начала Нового времени, задача создания христианского теологического богословского пространства для гомосексуальности была немаловажной.

В целом, однако, диапазон богословских исследований, посвященных гомосексуализму и квир-теории, пока довольно узок. Как указывает Л. Дж. Тессье<sup>22</sup>, это преимущественно апологетика. Большинство авторов выступают за реформирование взгляда на идентичности геев и лесбиянок и за понимание этих идентичностей как естественных и богоданных. Так, гей-теология Джона МакНила, изложенная в его трилогии, которая завершается книгой *Freedom, Glorious Freedom* (1995), является развернутым аргументом в пользу включения геев и лесбиянок в христианское духовное сообщество на том основании, что церковная (в особенности католическая) доктрина ошибочна в своем отношении к гомосексуалам. МакНил предлагает терапевтический подход, рассматривая включение лесбиянок и геев в христианское общение как реабилитацию христианства, его превращение в более жизнеутверждающую, в конечном счете, более христианскую религию. С его точки зрения, геи и лесбиянки — христиане не нарушают логику христианства, а являются его неотъемлемой частью.

По мнению МакНила, гомосексуальность — это активная, а не культурно обусловленная идентичность (*productive but not a culturally produced identity*). Он утверждает, что «Бог с начала времен видел, что наша лесбийская или гейская реальность хороша, и через уникальный акт любви пожелал, чтобы мы существовали»<sup>23</sup>. Гомосексуальность в данном случае не относится

20. Clark, J.M. (1996) *Beyond Our Ghettos: Gay Theology in Ecological Perspective*, Cleveland: Pilgrim; Clark, J.M. (1997) *Defying the Darkness: Gay Theology in the Shadows*. Cleveland: Pilgrim.
21. McNeill, J.J. (1988) *Taking a Chance on God: Liberating Theology for Gays, Lesbians, and Their Lovers, Families, and Friends*. Boston: Beacon; McNeill, J.J. (1993) *The Church and the Homosexual*. Boston: Beacon; McNeill, J.J. (1995) *Freedom, Glorious Freedom: The Spiritual Journey to the Fullness of Life for Gays, Lesbians, and Everybody Else*. Boston: Beacon.
22. Tessier, L.J. (1997) *Dancing after the Whirlwind: Feminist Reflections on Sex, Denial, and Spiritual Transformation*, p. 165. Boston: Beacon.
23. McNeill, J.J. *Freedom, Glorious Freedom*, p. 147.

к квирности и даже не порождена исторически. Она не нарушает естественный закон, поскольку является частью божественно определенного естественного закона. Таким образом, богословская задача, стоящая перед МакНилом, остается той же, какой была со времен Фомы Аквинского: выводить из естественного порядка знание о путях Божиих, а также нормативные требования к людям, которые стремятся жить и действовать, повинуясь воле Божьей о них. Гомосексуальность — это одна из форм Божьей воли, и потому она входит в сферу нормативного. Подобно Роберту Госсу, который связывает квир-личностей с радикальным служением Иисуса<sup>24</sup>, МакНил рассматривает гомосексуалов как истинных субъектов христианского богословия именно из-за их статуса аутсайдеров, но при этом делающих особый акцент на любви. С этой точки зрения, быть хорошим геем христианином или лесбиянкой христианкой — это почти то же или даже совсем то же самое, что быть хорошим христианином гетеросексуалом. Здесь нет никакого проявления квирности, если только сама сердцевина христианского богословия не является «квирной» — и такая возможность становится весьма отчетливой.

Подобная аргументация в пользу включения гей/лесбийской идентичности в церковные общины характерна и для Гэри Комстока<sup>25</sup>. Проведенное им широкое социологическое исследование о гомосексуалах в организованных религиозных общинах США фиксирует их присутствие, активность и вклад в американскую религиозную жизнь. Если учитывать открытую враждебность столь многих современных религиозных традиций к гомосексуальной практике и жизни, то поразительно, что в столь многих религиозных общинах так много геев, лесбиянок или бисексуалов. Исследование Комстока подтверждает старое «клозетное» выражение о том, что геи и лесбиянки являются членами хора. Нередко они в буквальном смысле слова составляют хор, но также являются членами номинационных комитетов, управляющих советов, диаконических служб и всех других административных подразделений религиозных организаций (и даже клириками). «Очевидно, что гомосексуалы принимают активное участие в жизни своих религиозных организаций и служат людям с их нуждами в более

24. Goss, R. (1993) *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto*. San Francisco: Harper San Francisco.

25. Comstock, G.D. *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing: Lesbian/Bisexual/Gay People Within Organized Religion*.

широких сообществах. Однако... факт их участия и служение часто не признается и отвергается»<sup>26</sup>.

Результаты исследования Комстока, однако, говорят о том, что все же большинство американских геев, лесбиянок и бисексуалов покинули религиозные организации. Активное участие в руководстве таких организаций тех, кто остался, может быть результатом естественного отбора. Для того чтобы для квир-персон вообще был смысл оставаться в столь турбулентной среде, необходим высокий уровень их вовлеченности в общину. Неудивительно, что наибольшее число геев и лесбиянок являются членами церковных общин в тех деноминациях (таких как *United Church of Christ* и *Metropolitan Community Church*), в которых гомосексуальность воспринимается как допустимая христианская идентичность. Для тех же, кто является членами более конфликтных религиозных сообществ (таких как *United Methodist Church* или *Presbyterian Church*) и чья вовлеченность в жизнь общин меньше, есть гораздо больше оснований покинуть их. [...]

Дэниел Спенсер предлагает связать этическую основу духовности геев и лесбиянок с религиозными аргументами в пользу экологической реформы<sup>27</sup>. Он считает, что духовное здоровье должно быть глобальным, а не только антропоцентрическим. Опираясь в основном на работы лесбиянок (Картер Хейвард, Мэри Хант), Спенсер берет на вооружение аргументы соотносимости (*arguments for relationality*), чтобы переосмыслить плотскость (*embodiment*) и эротизм в экологических и освободительных терминах. По его мнению, признание гомосексуальности может произойти только в рамках более масштабного видения экологической, эротической, воплощенной целостности. Следует делать акцент не на том, чтобы как-то вписать геев и лесбиянок в существующие структуры мышления, а на том, чтобы изменить сами структуры мышления (это он называет «основами» — *groundings*), для того чтобы включить в них жизненный опыт геев, лесбиянок и бисексуалов.

Спенсер вполне согласен с аргументами, выдвигаемыми феминистками и сторонниками квир-теории относительно сконструированного характера гендера, и поэтому не утверждает, как это делает МакНил, что Бог с начала времен определил место для та-

26. Ibid., p. 95.

27. Spencer, D. (1996) *Gay and Gaia: Ethics, Ecology, and the Erotic*. Cleveland: Pilgrim.  
См. также: Say, E.A., Kowalewski, M.R. (1998) *Gay, Lesbian, and Family Values*. Cleveland: Pilgrim.

кой гомосексуальности, какую мы знаем сегодня. Вместо этого он выступает за некую процессуальную соотносительность (*relationality*), которая предполагает исторические изменения и социальное конструирование, касающиеся всех форм идентичности — от бинарных гомосексуальных и гетеросексуальных оппозиций до квир-множественности в отношениях, имеющих место в животном, человеческом и планетарном масштабах. Его идея состоит в том, что гомосексуальность не является одной из аутсайдерских идентичностей, противостоящих статус-кво. Он хочет понять разные возможные сексуальности как неотъемлемые выражения полноты жизни как таковой, той целостности, которая не исключает каких-либо проявлений телесности. Гомосексуальность или квирность всегда будут принижены, всегда будут оставаться вне доминирующей нормы, пока восприимчивость квирности не станет частью более широкой экологической чувствительности. [...] Спенсер ставит под вопрос те виды гомосексуальности, которые служат укреплению гетеронормативности, то есть те устойчивые гомосексуальности, которые зеркально, от противного, являются отражением гетеросексуальности и тем самым обосновывают ее доминирование. Отход Спенсера от вопросов идентичности и переход к экологическому видению (вполне в духе квир-теории) может создать более жизнеспособное пространство для геев, лесбиянок, бисексуалов, трансгендеров и гетеросексуалов, а потому и более плодотворное, хотя и проблемное, пространство для квир-религии.

### Пространство для квир-теологии?

В каком-то смысле все эти теологические идеи и теории, независимо от намерений их создателей, могут быть обозначены термином «квир». То есть соотношение «гомосексуальностей», представляемых то как акт, то как идентичность, то как публичное заявление, то как инакомыслие, остается неясным и во многом неразрешимым. Пресловутая нестабильность сексуальных идентичностей становится проблемой только тогда, когда их не удается определить и зафиксировать. О чем же идет речь? С одной стороны — об определении гетеросексуальности. Но также, конечно, и об определении гомосексуальности. На карту поставлено и место бисексуальности — и понимание того, как тело соотносится с полом и гендером. Далее речь идет о понятиях творения и божественной воли. Кроме того, есть и более интимные вещи, такие

как стремление к любви, эротическому общению, дружбе, наконец, политическому действию.

Мы не можем избежать того напряжения, которое лежит в основе всей этой дискуссии. В академическом смысле это — как я уже отмечала — напряжение между стратегиями освобождения лесбиянок и геев, с одной стороны, и переосмыслением мира в духе квир-теории, с другой. На совершенно другом, более непосредственном, «грубом» уровне освобождение лесбиянок и геев может быть связано с наущными и глубинными потребностями — потребности во включенности, признании, идентичности, ради удовлетворения которых можно отчасти пожертвовать гетеронормативностью. Квир-теология может означать попытку творчески вообразить такие возможности, при которых мы не можем быть узнаваемы, но при этом и не просим о признании (*we are no longer recognizable, but no longer beg for recognition either*). Цена свободы и целостности велика, но, с другой стороны, риск утраты тоже весьма реален и неприемлем.

Это — мощное, творческое и динамичное напряжение, но в то же время оно обладает большим разрушительным потенциалом. Потребность в том, чтобы быть человеком в самом высоком и одновременно подлинно социальном смысле, втягивает нас в консервативные стратегии, которые смягчили бы вызов гетеронормативности в случае нормализации гомосексуальности (тем самым мы успокоили бы наши семьи, соседей, работодателей, ученых и потенциальных убийц). Как тут поступить? Мы так мало знаем о себе и вокруг столько домыслов, что реальная квирность, возможно, только еще начинает заявлять о себе. [...]

Освободительные попытки геев и лесбиянок бросить вызов христианской вере, ее реформировать и переориентировать, чтобы она позволяла ценить, благословлять и включать опыт квир-людей, просто смехотворны с точки зрения более радикальной квир-теории. Позиции освободителей геев и лесбиянок, с одной стороны, и квир-теоретиков, с другой, определяются совершенно разными ключевыми представлениями о христианской вере и ее содержании. Для «либерационистов» христианская вера — это нечто принципиально истинное и реальное, хотя она, может быть, (и была)искажена. Объектом веры, освобождающей геев, является Иисус как возмутитель спокойствия (*Act-Up*), который проповедовал сверхрадикальную доброту и нарушал все возможные правила, касающиеся включения и исключения. В рамках таких представлений религиозная реформа имеет определенный смысл.

С этой точки зрения, Богочеловек христианской веры скорее всего будет ассоциироваться с «пидорами» и «дайками». Он может даже называть их своей «семьей» (не так ли было с его любимым учеником?). Такой взгляд придает объекту христианской веры статус истины, которая требует переосмысления в современных терминах.

Однако в перспективе квир-теории, по существу, порожденной постмодернистской литературной критикой, с объектами религиозной веры никоим образом нельзя разобраться усилиями самих субъектов веры. Религия и ее содержание указывают на механизмы культурной формации и принудительной гетеросексуальности, потому что сама религия является локусом этого принуждения. Развитие новых теологий, которые включают и даже защищают гомосексуальность, может дать возможность некоторым христианам гомосексуалам почувствовать себя лучше, но принудительный аспект религии останется неизменным, и потому квирность всегда будет исключаться — даже после того, как гомосексуалы будут приняты в своем собственном качестве. [...]

Битвы по поводу гомосексуальности сегодня наиболее ожесточенно и публично ведутся на религиозных площадках, хотя местами сражений оказываются также общежития колледжей, одноклассники заборы Вайоминга, маленькие городки Алабамы, а также некоторые законодательные собрания. Христианские деноминации и общины политически поляризованы и разыгрывают спектакль для забавы остального общества. По иронии судьбы, попытки штатов и федеральных властей принять законодательные меры против дискриминации освобождают религиозные организации от ответственности. Законы, защищающие геев и лесбиянок от дискриминации в общественной сфере, не распространяются на органы, принимающие решения о расположении для церковного служения, на церковные колледжи или приходские учреждения. Освободительная литература, посвященная защите геев и лесбиянок, имеет важнейшее значение в ходе этих сражений, поскольку битвы, в первую очередь, касаются прав и привилегий, основанных на модернистской логике идентичности и общности. Если геи и лесбиянки в качестве ученых, занимающихся вопросами религии, смогут показать, что существуют ясные моральные основания для понимания гомосексуальности как блага, тогда можно будет утверждать, что они проделали большую работу, подрывающую позиции их противников.

Теология геев и лесбиянок, связанная с представлением о прореторическом аутсайдерском служении Иисуса, утверждает леги-

тимность гомосексуальности в рамках христианского учения, но она также предлагает особый тип христианского богословия, в котором акцент переносится с традиции и заповедей на справедливость и инклузивность. Эта теология подчеркивает не чистоту как основу христианской жизни, а общение и милосердие. И это не просто квир-теология; это особый вид этической теологии. Квир-теория как интеллектуальная акробатика различия и перформанса не может сделать такого шага, не может даже и начать приближаться к нему. Но теология, которая делает акцент на «Иисусе *Act-Up*», Иисусе-бросающим-вызов, Иисусе опасно-добром, — такая теология, безусловно, является именно квир-теологией, которая не нуждается в исправлении или ограничении (*cannot be fixed, in any sense of that word*).

Поэтому квир-теология все еще ждет, чтобы ее сформулировали. [...] В той мере, в какой религия порождает и узаконивает нормы принуждения, квир-теология должна ее критиковать и держаться от нее в стороне. В той мере, в какой религия трансформирует страх в жизнь, а отрицание — в риск, квир-теология должна ее артикулировать и поддерживать. В качестве критической и ангажированной теории и своего рода пророчества квир-теология должна быть готова и к поражению, и к победе, не ожидая при этом, что в самом скором времени для квир-мышления откроется свободное пространство. Гомосексуалы, вовлеченные в жизнь религиозных общин, воюют за место под солнцем и потому не могут уделять много сил чему-либо, кроме самого противостояния и попыток укрепления своей идентичности, как это бывает в условиях боевых действий. Перед квир-теоретиками в области религии стоит задача показать сложность противоборствующих позиций, не упуская при этом из виду ставки, сделанные теми, кому они могут помочь. Используя метафору с хлебом, можно сказать, что когда люди голодают, проповедь и выпечка хлеба — это одно и то же. Квир-теологии нужна и критическая установка, которую предлагает общая квир-теория, но и профетическая идея инклузии, на которой делают акцент либерационисты. В конце концов, полное *включение* может означать, что ни гомосексуальность, ни гетеросексуальная норма не останутся незатронутыми. Действительно, вполне возможно, что христианство не для квир-людей, хотя, может быть, для них есть квир-Иисус. Как призывает Л. Тессье, подчинитесь, разойдитесь и танцуйте.

Перевод с английского Александра Кырлежева

## Библиография / References

- Abelove, H., Barale, M.A. and David M. Halperin (eds). 1993. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.
- Boswell, J. (1981) *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the fourteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boswell, J. (1994) *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Vintage.
- Clark, J.M. (1996) *Beyond Our Ghettos: Gay Theology in Ecological Perspective*, Cleveland: Pilgrim.
- Clark, J.M. (1997) *Defying the Darkness: Gay Theology in the Shadows*. Cleveland: Pilgrim.
- Comstock, G.D. (1996) *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing: Lesbian/Bisexual/Gay People Within Organized Religion*. New York: Continuum.
- Comstock, G.D., Henking, S. (eds) (1997) *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*. New York: Continuum.
- Fulkerson, M.M. (1994) *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress.
- Goss, R. (1993) *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Halperin, D.M. (1989) *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love* (The New Ancient World Series). New York: Routledge.
- Halperin, D.M. (1991) *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press.
- Heyward, C. (1984) *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation*. Cleveland: Pilgrim.
- Heyward, C. (1989) *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice*. Cleveland: Pilgrim.
- Hunt, M.E. (1991) *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York: Crossroad.
- Jordan, M.D. (1997) *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- McNeill, J.J. (1988) *Taking a Chance on God: Liberating Theology for Gays, Lesbians, and Their Lovers, Families, and Friends*. Boston: Beacon.
- McNeill, J.J. (1993) *The Church and the Homosexual*. Boston: Beacon.
- McNeill, J.J. (1995) *Freedom, Glorious Freedom: The Spiritual Journey to the Fullness of Life for Gays, Lesbians, and Everybody Else*. Boston: Beacon.
- Mollenkot, V.R. (1992) *Sensuous Spirituality: Out from Fundamentalism*. New York: Crossroad.
- Ruether, R.R. (1975) *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Boston: Beacon.
- Say, E.A., Kowalewski, M.R. (1998) *Gay, Lesbian, and Family Values*. Cleveland: Pilgrim.
- Sedgwick, E.K. (1990) *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- Spencer, D. (1996) *Gay and Gaia: Ethics, Ecology, and the Erotic*. Cleveland: Pilgrim.
- Tessier, L.J. (1997) *Dancing after the Whirlwind: Feminist Reflections on Sex, Denial, and Spiritual Transformation*. Boston: Beacon.
- Weed, E., Schor, N. (eds) (1997) *Feminism Meets Queer Theory*. Bloomington: University of Indiana Press.

ГИЛЬЕРМО КЕРБЕР

## Экологическая проблематика в контекстуальной и межконтекстуальной политической теологии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-177-200>

*Guillermo Kerber*

### **The Case of Ecology in Contextual and Inter-Contextual Political Theology**

**Guillermo Kerber** — Atelier Oecuménique de Théologie (Genève, Switzerland). [guillermo.kerber@cath-ge.ch](mailto:guillermo.kerber@cath-ge.ch)

*Although some theologians have been advocating for a thorough consideration of ecological issues for more than twenty years, it is only recently that it has become an important matter for some churches and for political theology. In a 1995 book, “Cry of the earth, cry of the poor,” Leonardo Boff argued that together with social and justice concerns for the poor, the church and the society should look and respond to the destruction of the environment. Boff echoed the “Justice, Peace and Integrity of Creation” project led by the World Council of Churches. The climate crisis later became a locus theologicus but also a topic for national and international advocacy. It became an ecumenical and interfaith concern expressed through various initiatives. Pope Francis’ encyclical Laudato si’, 2015, catalyzed these reflections and actions and constituted a turning point in the social doctrine of the Catholic Church. The COVID-19 pandemic raised new ecological concerns. However, despite all these developments, most of the churches have not yet mainstreamed ecology in their discourse and their pastoral action.*

**Keywords:** ecology, political theology, ecumenism, ethics, justice, climate change, advocacy.

Статья прислана в редакцию автором.

## Введение

**В**ПОСЛЕДНИЕ годы во многих регионах мира такие экологические проблемы, как сокращение биологического разнообразия, загрязнение воздуха, почвы и воды и изменение климата, стали «горячими» и даже «модными». В то же время такие определения технологий, как «зеленые» (*green*), «экологичные» (*environmentally friendly*), «ресурсосберегающие» (*sustainable*), воспринимаются как политкорректные выражения, применяемые по отношению к самым разным вещам, например, когда речь идет об энергии, одежде, автомобилях или продуктах питания. Экологическая тематика обсуждается на международных конференциях, а на улицах многих городов мира молодежь митингует по поводу климатических проблем.

Экологические проблемы ставятся и решаются во многих книгах, посвященных разным направлениям христианской теологии. Различные труды по доктринальской или систематической теологии посвящены переосмыслению учения о Боге как творце Вселенной, а в антропологической перспективе — переосмыслению представления о месте человека в творении и пересмотру двух историй творения из Книги Бытие с позиций новой библейской герменевтики. Теологическая этика, находящаяся в тесной связи с этими направлениями, поставила вопросы о том, что из себя представляют (новые) ценности и императивы, которые должны руководить поведением людей в их отношении к другим созданиям.

В этой статье я предлагаю свои размышления о развитии теологических дискуссий на эти темы с позиций политической или публичной теологии. Некоторые авторы проводят различие между этими двумя теологическими дискурсами, но я буду использовать их оба для обозначения теологии, которая, будучи основанной на библейских и доктринальных исследованиях, обращается не к внутрицерковным вопросам (например, о смысле Евхаристии или о расположении женщин), а к проблемам, обсуждаемым в публичном пространстве с целью изменить общество. Тем самым теологи стремятся содействовать установлению более справедливой политической системы и более справедливого общества для всех. Я покажу, что поиск справедливости, и особенно справедливости для наиболее уязвимых категорий (как людей, так и других биологических видов), имеет решающее значение для цитируемых мною авторов.

Я начну свое исследование с контекстного анализа событий, произошедших тридцать лет назад. В 1990-х гг. представитель ла-

тиноамериканской теологии освобождения Леонардо Бофф написал несколько книг по экологии и проблемам окружающей среды. Сосредоточившись преимущественно на одной из этих проблем, я выделю некоторые аспекты, недавно затронутые в межконтекстуальном экологическом манифесте, а именно, в энциклике папы римского Франциска *Laudato si'* — «Хвала Тебе! Забота о нашем общем доме». Энциклика, будучи органической частью социальной доктрины Католической церкви, цитирует авторов со всего мира и тем самым оказывается открытым приглашением к диалогу со всеми людьми и особенно с представителями других христианских церквей. Так, в ней особенным образом упоминается Патриарх Константинопольский Варфоломей. Через четыре года после публикации энциклики Синод католических епископов Амазонии в Латинской Америке использовал «интегральную экологию» (*integral ecology*), предложенную папой Франциском, в качестве ключевой концепции для анализа ситуации в этом регионе и определения соответствующей стратегии.

Далее в статье я выйду за рамки Католической церкви, чтобы рассмотреть подходы к экологической проблематике ведущей экуменической организации — Всемирного совета церквей (ВСЦ), который объединяет англиканские, православные и протестантские церкви. Обсуждение экологической темы насчитывает уже несколько десятилетий — после объявления программы «Справедливость, мир и целостность творения». Особое внимание я уделю деятельности по защите окружающей среды, проводимой ВСЦ на уровне ООН и связанной с изменениями климата, в рамках понятия «климатическая справедливость» (*climate justice*). В заключение я суммирую ключевые моменты статьи, опишу некоторые уроки, полученные в ходе обращения христианских церквей к обсуждаемой теме, а также выскажу некоторые критические замечания по этому поводу.

## **1. «Раннее предупреждение»: слушайте бедных, внимайте голосу Земли! Экология в латиноамериканской теологии освобождения**

### **1.1. Немного истории**

Может показаться, что теологический интерес к вопросам экологии и проблемам окружающей среды возник лишь в последнее время и в основном это касается Европы и Северной Америки. Дей-

ствительно, за последнее время в этих регионах опубликовано значительное количество теологических исследований по экологической тематике. Однако уже более тридцати лет в южных теологиях, в частности в Латинской Америке, происходит осмысление экологического кризиса, что я покажу в следующих параграфах.

Например, в 1989 г. в Монтевидео (Уругвай) прошла первая встреча, посвященная культуре, этике и религии, на которой поднимались экологические проблемы. За первой встречей последовали две другие — в Буэнос-Айресе (Аргентина) в 1990 г. и в Порту-Алегри (Бразилия) в 1992 г. Эти встречи были посвящены проблемам социальной экологии, экологическому и социальному кризису и в особенности оценке этого кризиса с точки зрения справедливости. Серия конференций была организована Францисканским центром в Монтевидео (*Centro de Investigación y Promoción Franciscano y Ecológico, CIPFE*)<sup>1</sup>. Первая из этих конференций проводилась в рамках Первого латиноамериканского экологического конгресса, собравшего более тысячи участников со всего мира. Две другие встречи были самостоятельными мероприятиями, организованными в сотрудничестве со многими партнерами<sup>2</sup>.

Эти инициативы следует рассматривать в рамках того, что принято называть теологией освобождения — теологического движения, развивавшегося в Латинской Америке в 1970-е гг., а затем распространившегося в других регионах глобального Юга. Движение было сосредоточено на теме угнетения народов континента и борьбы за их освобождение. С самого начала эта теология была в высшей степени практической, даже политической. Она разработала свою действенную методологию, использовавшую общественные науки, библейскую герменевтику и теологическую традицию.

Теология освобождения активно развивалась в начале 1970-х и в 1980-х гг. в русле рецепции решений II Ватиканского собора (1962–1965) и Конференции католических епископов в Медельине (Колумбия, 1968). С середины 1980-х гг. представители теологии освобождения и движение в целом подвергались преследованиям со стороны Ватикана в период понтификата папы Иоанна Павла II и пребывания кардинала Йозефа Ратцингера во главе ватиканской Конгрегации доктрины веры. Эта Конгрегация

1. *Cultura, ética y religión frente al desafío ecológico* (1989) Montevideo: CIPFE.

2. *Crisis, ecología y justicia social* (1991) Montevideo-Buenos Aires: CIPFE — Fundación del Sur.

в 1984 г.<sup>3</sup> и в 1986 г.<sup>4</sup> обнародовала две «инструкции», осуждающие теологию освобождения. Несмотря на критику со стороны Ватикана и многих епископов в Латинской Америке, теология освобождения продолжила свое существование, распространяясь в последующие годы и до сего дня в регионе и по всему миру.

### **1.2. Экологические взгляды Леонардо Боффа**

Одним из главных представителей теологии освобождения является Леонардо Бофф, бразильский теолог, в 1995 г. опубликовавший книгу под названием «Крик Земли, крик бедных» (*Cry of the Earth, Cry of the Poor*)<sup>5</sup>, переведенную в 1997 г. на английский язык. Уже во введении Бофф пишет: «Цель этой книги — сделать крик угнетенных созвучным крику Земли. Крик угнетенных вызвал мощный поток размышлений, рожденных освободительной практикой солидарности. Именно из этих практик и возникла теология освобождения... Земля тоже взвыает к нам»<sup>6</sup>.

Внимание к проблемам бедных является выражением принципа, который Католическая церковь в Латинской Америке называет «выбором в пользу бедных». По словам Боффа, «выбор в пользу бедных, направленный на преодоление их бедности и на их освобождение, составлял и продолжает составлять сердцевину теологии освобождения»<sup>7</sup>.

В своей книге Бофф использует понятие экологии в трех смыслах. Во-первых, экология знаменует собой один из основных элементов новой возникающей парадигмы. Во-вторых, это наука и практика. Наконец, в продолжение вышесказанного, экология — это зародыш новой духовности и нового мистицизма. Рассмотрим эти три смысла экологии подробнее.

Автор утверждает, что экологический кризис, который переживает мир, свидетельствует о кризисе современной парадигмы в развитии нашей цивилизации. Парадигма модерна использует науку и технологии как важнейшее орудие для господства над народом.

3. Congregation for the Doctrine of the Faith (1984) *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
4. Congregation for the Doctrine of the Faith (1986) *Instruction on Christian Freedom and Liberation*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
5. Boff, L. (1997) *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. New York: Orbis Books.
6. Ibid., p. xi.
7. Ibid., p. 107.

ми и природой. Эта парадигма власти следует трем принципам современной глобализированной культуры: умаление человеческой личности и общества, подавление женского начала и недостаток уважения к людям, которые отличаются от нас, а также к природе.

Бофф использует понятие «парадигмы» в том значении, которое ему придал Томас Кун, то есть как организованного, систематического и актуального способа отношения к себе и ко всему, что нас окружает. Парадигма — это модель и образец оценки и объяснения окружающей нас реальности и действия в ней<sup>8</sup>. В этом смысле, с точки зрения Боффа, мы должны вступить в новую парадигму и в новый способ ведения диалога со всеми живыми существами. В этой вновь возникающей парадигме экология играет центральную роль. Как следствие, становится необходимым «экологизировать» все, что мы делаем и о чем думаем, то есть отвергать идеи, замкнутые на самих себя, не доверять выводам, опирающимся только на одну причину, стремиться быть инклюзивным перед лицом всех исключений, придерживаться холистического подхода в ответ на всяческие редукционизмы и ценить сложность вопреки всем упрощениям.

Говоря об экологии как о науке и практике, Бофф обращается к введенному Феликсом Гваттари различию между «тремя экологиями»<sup>9</sup>. Это экология окружающей среды (*environmental ecology*), связанная с природой и с отношениями, которые исторически выстраивали с ней разные общества. Далее, это социальная экология (*social ecology*), согласно которой социальные отношения — это часть экологических отношений. Наконец, это ментальная экология (*mental ecology*), которая начинается с признания того, что природа находится не вне людей, но внутри них, в их сознании, в форме психических энергий, символов, архетипов и образцов поведения, которые воплощают либо агрессивное отношение к ней, либо уважение и принятие. Согласно Гваттари, эти три различных типа экологии имеют научный характер, связанный с происхождением экологии из биологии. Но в них также есть практический аспект, который можно проследить в рассуждениях Боффа об экологической демократии, о чем я скажу ниже.

Новая парадигма, новый способ понимания науки и призыв к действию являются для Боффа источником третьего смысла эко-

8. См.: Kuhn, T. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press [русск. пер.: Кун Т. Структура научных революций. М.: ACT МОСКВА, 2009].  
9. Guattari, F. (1989) *Les trois écologies*. Paris: Galilée.

логии — новой духовности и нового (космического) мистицизма. Все это не уводит человека от повседневности; напротив, забота об окружающей среде и особенно нынешнее космологическое понимание мира опирается на интеграционную духовность, которая требует чуткого и серьезного отношения к проблемам, с которыми мы сталкиваемся в жизни и которые побуждают нас к действию.

Как уже отмечалось, Бофф видит связь между экологией и теологией освобождения. Они пересекаются в контексте мирового порядка, которым правит капитал, и в условиях глобализации и неолиберализма, которые привели к удивительному материальному прогрессу в сфере компьютерных и коммуникационных технологий как продуктов третьей научной революции. Однако с другой стороны, этот прогресс сопровождался негативными социальными последствиями: многие работающие люди и целые регионы мира остаются «за бортом». По мнению Боффа, в этом контексте в самой большой опасности находятся не киты<sup>10</sup>, а бедные, которые обречены на преждевременную смерть. Эта человеческая трагедия является исходной точкой в рассмотрении экологических проблем с позиций теологии освобождения. Отталкиваясь от этого, христианская теология углубляет понимание того, как люди — самые сложные из сотворенных существ — относятся друг к другу, а также к другим природным существам.

Далее Бофф утверждает:

Мы сталкиваемся с криком угнетенных и отринутых. Мы остро нуждаемся в минимуме социальной справедливости, гарантирующей жизнь и связанное с ней достоинство. Как только этот базовый уровень социальной справедливости (в социальных отношениях между людьми) будет достигнут, можно будет поставить вопрос об экологической справедливости (в отношениях людей с природой)<sup>11</sup>.

Таким образом, для Боффа экологическая справедливость дополняет социальную, поскольку она влечет за собой «новый звезд между людьми и другими существами», новое трепетное отношение к творению, формирование этики и мистики родственных связей со всем космическим сообществом. «Земля тоже стонет», истязаемая смертоносными механизмами нашего общества.

10. В экологической теологии часто и много говорится о необходимости защиты китов, прекращении китобойного промысла и т.д. — Примеч. ред.

11. Boff, L. (1997) *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, p. 112.

Услышать эти два взаимосвязанных крика и увидеть, что их порождает одна и та же причина, — значит добиться «интегрального освобождения»<sup>12</sup>.

Итак, Бофф призывает внимать крику бедных и крику Земли. Теология должна выйти за рамки только социального и политического освобождения как своей цели и включить в себя новую космологию, выраженную в экологическом дискурсе, которая понимает Землю как живой сверхорганизм, связанный со всей Вселенной в космогенезе, и рассматривает миссию людей — мужчин и женщин — как требование самой Земли и как проявление существующего во Вселенной принципа интеллигibility [manifestations of the principle of intelligibility existing in the universe].

Проблемы, о которых идет речь, касаются как глобального Севера, так и Юга. Для новой парадигмы «связанности» (*re-ligation*) всего со всем взаимодействие теологии с экологией не только возможно, но и необходимо. Другими словами, «все взаимосвязано» — именно эта идея станет лейтмотивом энциклики папы Франциска *Laudato si'*, которую я прокомментирую ниже.

Учитывая глобальный характер экологического кризиса, Бофф выступает за «планетарную экологическую и социальную демократию»<sup>13</sup>. Нас не должны удивлять эти требования, если принять во внимание опыт диктатур в Бразилии и в большинстве стран Латинской Америки в 1970-е и 1980-е гг. Экологические требования для построения экологической и социальной демократии выходят за пределы антропоцентрической точки зрения; они означают принятие инаковости всего существующего в творении и акцент на взаимосвязи и взаимодополняемости всех существ.

Бофф подчеркивает важность межпоколенческой солидарности для экологической и социальной демократии, поскольку будущие поколения имеют право унаследовать сохраненную Землю и здоровую биосферу. Люди и все существа, которые придут на смену нынешнему поколению, имеют право на будущее. Таким образом, для Боффа существует связь между социальной и экологической справедливостью, которая касается не только людей:

В такой экологической и социальной демократии гражданами являются не только люди, но и все существа, образующие мир человеческой социальности... Все существа в природе являются гражданами,

12. Ibid.

13. Ibid., p. 131.

обладают правами и заслуживают уважения и почтения... Соответственно, на смену традиционно понимаемой демократии приходят «биократия» и «космократия»<sup>14</sup>.

В этой перспективе должен быть пересмотрен и смысл экономики, поскольку цель «экологической экономики» состоит в том, чтобы привести экономию людей в соответствие с экономией Земли, имея в виду устойчивость и качество жизни мира, людей и всех других существ в природе.

Эта политическая перспектива подчинена также и этике. Экологическая этика воплощает в себе два базовых принципа: ответственность и сострадание. Оба они предполагают признание инаковости. В приведенной выше цитате сказано, что все существа, особенно живые, заслуживают того, чтобы их принимали и даже уважали в их инаковости.

Если не только политика, но и технология подчиняется этике, то этика, в свою очередь, требует духовности и мистики. Речь идет о целостном видении как основе сильных убеждений, которые придают людям энергию и внутренний энтузиазм для того, чтобы найти смысл жизни, понять значимость всей Вселенной и действовать соответствующим образом.

Прислушиваться к воплю бедных и к воплю Земли, бороться за экологическую и социальную справедливость, углублять понимание и развивать экологическую и социальную демократию, основанную на этических принципах ответственности и сострадания, продвигать новую духовность и мистицизм — таково предложение, сформулированное Л. Боффором в 1990-е гг. Оно поставило некоторые вопросы, которые не устарели и по прошествии более чем двадцати лет.

### **1.3. Позднейшее развитие экотеологической темы**

Интуиции, размышления и призывы к действиям, высказанные Леонардо Боффором, не были уникальными. Дискуссии подобного рода происходили в различных формах и на различных форумах. Уже в XXI в. два сетевых сообщества в Латинской Америке продолжили активно обсуждать экологическую проблематику с точки зрения теологии: латиноамериканское отделение «Экуменической ассоциации теологов третьего мира» (*Ecumenical Association of Third World Theologians*)

14. Boff, L. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, pp. 132–133.

*ciation of Third World Theologians – EATWOT*) и ее издание *Voices*, и «Всемирный форум по теологии и освобождению» (*World Forum on Theology and Liberation – WFTL*)<sup>15</sup>.

За последние пятнадцать лет экологической теологии были посвящены несколько выпусков журнала *Voices*. Вот названия некоторых тематических выпусков журнала: «Эко-кризис. Теологические видения» (2009), «Экология и религия в момент планетарного кризиса» (2011), «Глубинная экология, духовность и освобождение» (2014), «*Laudato si'* и экология» (2016)<sup>16</sup>.

На «Всемирном форуме по теологии и освобождению» (*WFTL*), с момента его возникновения в начале 2000-х гг. в качестве части Всемирного социального форума, активно обсуждались экотеологические проблемы. Третий форум организации проходил в 2009 г. в центре Амазонии — городе Белен (Бразилия) и был посвящен исключительно экологии. Теологические дебаты на форуме показали, что вера, духовность и сакральные ценности — это обоюдоострый меч: они могут способствовать как разрушению, так и спасению Земли. С одной стороны, сакрализация человека и его доминирования, присвоения им природных богатств и неограниченного экономического роста разрушает природу. С другой стороны, духовные традиции несут в себе потенциал особого внимания к святости каждой формы жизни, включая человеческую плоть<sup>17</sup>.

Собрания *WFTL* в Тунисе в 2013 и 2015 гг. проходили в совершенно ином политическом и культурном контексте, где важнейшим вопросом повестки была роль религии в обществе, особенно христианства и ислама. На этих собраниях обсуждались, в частности, экологические проблемы и в особенности проблема изменения климата. Дискуссии происходили в рамках семинаров по климату (*Climate Space*), организованных Всемирным социальным форумом<sup>18</sup>.

15. Kerber, G. (2019) “Recent Latin American and Caribbean eco-theological initiatives – a reading guide”, in L. Andrianos et al (eds) *Kairos for Creation. Confessing Hope for the Earth*. Solingen: Foedus.
16. “Eco-crisis. Theological visions” (2009), “Ecology and Religion in this hour of planetary emergency” (2011), “Deep Ecology, Spirituality and Liberation”, (2014), “*Laudato si'* and ecology” (2016). Электронные версии теологического журнала *Voices* доступны по адресу <http://eatwot.net/VOICES/>
17. Susin, L.C., Dos Santos, J.M. (2011) *Nosso planeta, nossa vida. Ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas.
18. См.: Boodoo, G.M. (2016) *Religion, Human Dignity and Liberation*. São Leopoldo: WFTL — Oikos.

## 2. «Все взаимосвязано». Влияние энциклики папы Франциска *Laudato si'*

### 2.1. Неожиданный «бестселлер»

Опубликованная Ватиканом в 2015 г. энциклика папы Франциска *Laudato si'* — «Хвала Тебе! Забота о нашем общем доме»<sup>19</sup> привлекла беспрецедентное внимание средств массовой информации. Энциклику цитировали и комментировали далеко за пределами Католической церкви. Среди тех, кто высоко оценил документ, были главы государств, ученые и Генеральный секретарь ООН. Энциклика появилась в тот же год, когда международное сообщество должно было одобрить «Цели в области устойчивого развития» (*Sustainable Development Goals*) и ожидало принятия амбициозного и обладающего юридической силой соглашения на Конференции ООН по изменению климата. (К сожалению, принятые в декабре 2015 г. Парижское соглашение соверенно не оправдало вышеупомянутых ожиданий.) Однако энциклику приветствовали не все. Некоторые кардиналы и другие консервативные католики подвергли ее резкой критике, заявив, что церковь не должна обсуждать экологические вопросы.

Попробуем суммировать идеи, высказанные в энциклике. Как я показал в предыдущем разделе, Леонардо Бофф призывал прислушаться к крику бедных и крику Земли. Папа не цитирует Боффа напрямую, но он тоже подчеркивает, что «подлинный экологический подход всегда является социальным подходом; он должен включать тему справедливости в дебаты об окружающей среде, чтобы слышать как крик Земли, так и крик бедных»<sup>20</sup>.

Действительно, *Laudato si'* — это поворотный момент в социальной доктрине Католической церкви, поскольку экологическая проблема рассматривается здесь как основная забота церкви. Энциклика следует методологии «видеть — судить — действовать» (*See — Judge — Act*), рекомендованной папой Иоанном XXIII в его энциклике *Mater et Magistra*<sup>21</sup> для социального действия церкви:

19. Pope Francis. (2015) *Laudato si'. Encyclical Letter on Care for our Common Home*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
20. LS. 49. Курсив присутствует в тексте энциклики. Для удобства читателя здесь и далее ссылки на этот и другие церковные документы я привожу в виде аббревиатур, за которыми следует номер абзаца.
21. Pope John XXIII. (1961) *Encyclical Mater et Magistra*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

В практическом воплощении социальных принципов есть три этапа. Во-первых, следует рассмотреть конкретную ситуацию; во-вторых, сформировать суждение о ней в свете этих же принципов; в-третьих, принять решение по поводу того, что в данных обстоятельствах можно и нужно сделать для реализации этих принципов. Эти три стадии обычно описываются тремя терминами: видеть, судить, действовать<sup>22</sup>.

Методология «видеть — судить — действовать» использовалась движением «Католическое действие» еще с 1930-х гг. Она была воспринята теологией освобождения, о чем можно судить по докторской диссертации Клодовиса Боффа, защищенной им в Лувенском католическом университете в 1978 г. и опубликованной на английском языке в 1987 г.<sup>23</sup> Главы энциклики укладываются в следующую схему, учитывающую эту методологию:

- Видеть: «Что происходит с нашим домом» (глава 1);
- Судить: «Евангелие творения» (глава 2); «Человеческие корни экологического кризиса» (глава 3); «Интегральная экология» (глава 4).
- Действовать: «Некоторые ориентиры и направления действия» (глава 5), «Экологическое воспитание и духовность» (глава 6).

В главе «Что происходит с нашим домом» рассматривается экологический кризис: загрязнение окружающей среды, изменение климата, проблема водоснабжения, сокращение биологического разнообразия. Все это неразрывно связано с бедностью и неравенством. Папа Франциск снова и снова говорит о бедных, брошенных, отверженных<sup>24</sup>.

В главе 2 папа признает сложность экологического кризиса и множественность его причин и утверждает, что нам всем следует с уважением относиться к различным подходам к его интерпретации. Для этого наука и религия призваны вступить в интенсивный диалог, плодотворный для обеих сторон<sup>25</sup>. Христиане также должны внести вклад в поиски решений, основываясь на собственных убеждениях, в которых ключевую роль играет теология творения<sup>26</sup>. Эффективный ответ на экологический

22. ММ. 236.

23. Boff, Cl. (1987) *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*. New York: Orbis.

24. LS. 53.

25. LS. 62–63.

26. LS. 65–100.

кризис должен быть обращен, в первую очередь, на технократическую парадигму<sup>27</sup>, чрезмерный антропоцентризм<sup>28</sup> и финансово-экономическую систему<sup>29</sup>, которые истощают землю и усугубляют неравенство.

В главе 4 в качестве такого ответа предлагается «интегральная экология». Она основана на различных аспектах экологии (биологическом, социальном, человеческом), на принципе общего блага и особенно на ответственности перед будущими поколениями. Кризисная ситуация требует немедленных действий (этап «Действовать»). Последнее подразумевает изменения в нашем образе жизни<sup>30</sup>, а также в локальной, национальной и международной политике<sup>31</sup>. Интересно отметить, что папа признает некоторые успехи Базельской конвенции о контроле за перевозкой опасных отходов, Венской конвенции по защите озонового слоя и связанного с ней Монреальского протокола, но, тем не менее, утверждает, что достижения Конвенции об изменении климата весьма ограничены<sup>32</sup>.

Последняя глава энциклики посвящена образованию и духовности. Эти две сферы имеют решающее значение для радикального преобразования, в котором нуждается мир. Углубляя понимание духовности творения, папа цитирует святого Франциска Ассизского, чей «Гимн творений» дал название энциклике, но также обращается к другим католическим мистикам и к мусульманскому писателю-мистику IX в. Али аль-Хавасу.

В целом, на мой взгляд, энциклика папы Франциска *Laudato Si'* содержит несколько отсылок к идеям латиноамериканской теологии освобождения<sup>33</sup>.

## 2.2. Применение «интегральной экологии»

Через четыре года после появления энциклики *Laudato Si'* Синод католических епископов по проблемам Амазонии в «Заключи-

27. LS. 106.

28. LS. 116.

29. LS. 189.

30. LS. 203.

31. LS. 164–181.

32. LS. 168–169.

33. Я писал об этом в другой работе: Kerber, G. (2018) “Latin American and Ecumenical Insights in Laudato Si’”, *The Ecumenical Review* 70(4).

тельном документе» (*Final Document – FD*) сформулировал свои соображения по поводу концепции интегральной экологии, предложенной папой Франциском<sup>34</sup>. Эта концепция отражена в названии документа и двадцать два раза упоминается в его тексте, где обозначается связь «проявления заботы о природе с заботой о справедливости для самых бедных и обездоленных на земле, тех, которые всегда являются предпочтительным выбором Бога в истории откровения»<sup>35</sup>. Более того,

в условиях напряженной экологической ситуации на всей планете и в Амазонии в частности, интегральная экология — это не просто еще один способ, который церковь выбирает для будущего этой территории, но единственно возможный способ, поскольку нет другого действенного пути для спасения региона<sup>36</sup>.

Признавая драматизм ситуации разрушения Амазонии, а именно сокращение ее территории [из-за эрозии почвы] и исчезновение жителей, особенно коренных народов, *FD* подчеркивает, что «жертвами кризиса оказываются самые уязвимые слои общества: дети, молодежь, женщины и сестра Мать-Земля»<sup>37</sup>. Это признание неизбежно ведет к действиям как на уровне локального общества, так и на международном уровне:

Церковь как часть международного сообщества должна содействовать признанию за природной зоной Амазонки центральной роли в балансе климата на всей планете, поощрять международное сообщество к предоставлению новых экономических ресурсов для ее защиты и продвижения справедливой модели развития, ориентированной на поддержку нуждающихся, когда во главу угла ставится непосредственное участие местных сообществ и коренных народов на всех этапах — от разработки подхода до реализации плана, а также укреплять инструменты, разработанные под эгидой Рамочной конвенции ООН об изменении климата<sup>38</sup>.

34. Synod on the Amazon. (2019) “The Amazon: New Paths for the Church and for an integral ecology” [<https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-02/final-document-synod-amazon.html>, accessed on 24.05.2021].

35. FD. 66.

36. FD. 67.

37. FD. 10.

38. FD. 68.

В названиях всех глав FD включены такие ключевые понятия, как «обращение» (*conversion*) и «новые пути» (*new ways*). «Обращение» — это ключевое понятие христианской теологии, которое расширено здесь до «интегрального обращения»: пастырского, культурного, экологического и синодального. Обращение и новые пути подразумевают назревшие изменения, в которых нуждается не только этот регион, но и весь мир. Таким образом, Заключительный документ является важной вехой во всем синодальном процессе, который начался много лет назад и будет продолжаться в будущем. Этот документ, написанный с позиций интегральной экологии, посвящен рассмотрению жгучих проблем в конкретном регионе мира.

### **2.3. За пределами Католической церкви**

В энциклике *Laudato Si'* папа Франциск призывает к диалогу между наукой и религией и между всеми людьми, но особое внимание в ней уделяется другим христианским церквам и сообществам, которые выразили глубокую озабоченность экологическим кризисом и выдвинули ценные идеи по этому поводу. В качестве примера папа Франциск цитирует Вселенского Патриарха Варфоломея, который на протяжении десятилетий обращал внимание на этические и духовные корни экологических проблем<sup>39</sup>.

Важной вехой в участии Константинопольского патриархата в решении экологических проблем стал 1989 г., когда покойный патриарх Димитрий установил, что 1 сентября — новолетие, или начало церковного года в Православной церкви — также будет днем, «когда следует возносить молитвы за все Божье творение и мольбы за возмещение ущерба, нанесенного окружающей среде». Затем в 2007 г. на III Европейской экуменической ассамблее в Сибиу (Румыния) эта инициатива была преобразована во «Время творения», длящееся с 1 сентября по 4 октября (до дня памяти св. Франциска Ассизского), и подтверждена на глобальном уровне Всемирным советом церквей. В настоящее время многие церкви мира используют этот период, чтобы сосредоточиться на заботе о Творении посредством молитв, размышлений и действий. После кончины патриарха Димитрия его преемник патриарх Варфоломей взял на себя ведущую роль в обсуждении экологическо-

39. LS. 7–9.

го кризиса, так что его даже стали называть «зеленым патриархом» (*the Green Patriarch*)<sup>40</sup>.

В энциклике *Laudato si'* папа Франциск цитирует обращение патриарха Варфоломея на Симпозиуме по окружающей среде, который состоялся в Санта-Барбаре (Калифорния, США) в ноябре 1997 г.<sup>41</sup> Стоит привести эту цитату полностью:

Совершить преступление против природы — это грех. Стать причиной вымирания биологических видов и умалять разнообразие Божьего творения, нарушать целостность Земли, вызвав изменения в ее климате, лишать Землю естественных лесов или осушать ее, стать причиной заражения других людей, загрязнять воды Земли, ее почву, воздух и жизнь ядовитыми веществами — все это человеческие грехи<sup>42</sup>.

Патриарх Варфоломей также подчеркивал ранее отмеченную мною связь между экологией, бедностью и судьбой будущих поколений, особенно в связи с изменением климата:

Изменение климата касается социальной и экономической справедливости. Среди тех, кто непосредственно и серьезно пострадает от изменения климата, будут самые бедные и уязвимые страны... а также молодое поколение и будущие поколения... Существует тесная связь между экономией бедных и потеплением на нашей планете<sup>43</sup>.

Экологический кризис неизбежно влечет за собой социальные и политические последствия. В 2010 г. патриарх Варфоломей заявил:

Таким образом, мы считаем, что в наши дни особенно остра необходимость сочетать общественные санкции и политические инициативы ради изменения направления в сторону жизнеспособного и устойчивого экологического развития<sup>44</sup>.

40. Chryssavgis, J. (2009) *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*. Grand Rapids: Eerdmans.

41. LS. 8.

42. Chryssavgis, J. *Cosmic Grace, Humble Prayer*, p. 190.

43. Ecumenical Patriarch Bartholomew (2006) *Statement for the WCC Working Group on Climate Change*. Geneva: WCC Publications.

44. Patriarch Bartholomew (2010) “Message on the Day of the Protection of the Environment”. [<https://tinyurl.com/dh3wmwax>, accessed on 24.05.2021].

Наряду с ежегодно выпускаемыми в сентябре энцикликами и другими заявлениями, патриарх Варфоломей организовал несколько международных научных экологических симпозиумов: на о. Патмос (1995), по поводу Черного моря (1997), реки Дунай (1999), Адриатического моря (2002), Балтийского моря (2003), реки Амазонки (2006), Арктики (2007), реки Миссисипи (2009)<sup>45</sup>. В Греции состоялся симпозиум, посвященный «Зеленой Аттике» (2018). Созданный в 1991 г. Институт теологии и экологии при Православной академии на Крите также организовывал многочисленные конференции, что помогло углубить понимание научных, этических и теологических аспектов экологического кризиса.

### **3. Экуменические инициативы, касающиеся экологии и бедных: пример Всемирного совета церквей**

#### **3.1. Связь экологии с проблемами справедливости и мира**

Способность слышать «крик бедных и крик Земли» и видеть угрозы экологического кризиса — все это также находилось в центре внимания экуменического движения, особенно Всемирного совета церквей, объединяющего более 300 христианских церквей, деноминаций и церковных содружеств. Хотя основателями ВСЦ были преимущественно европейские и североамериканские церкви, сегодня большинство составляют церкви-члены из Африки, Азии, Карибского бассейна, Латинской Америки, Ближнего Востока и Тихоокеанского региона.

ВСЦ был одной из первых признанных на международной арене неправительственных организаций, ее Комиссия по международным делам получила генеральный консультативный статус в ООН. Эта комиссия ВСЦ имеет большой опыт международной деятельности — адвокации [*advocacy*] в разных областях<sup>46</sup>. Вопросы защиты окружающей среды и экологии находились в центре внимания ВСЦ. В 1970-е гг. ВСЦ организовал серию консультаций на весьма необычную для того периода тему «устойчивых сообществ» (*sustainable communities*). В 1980-е гг. эти консультации трансформи-

45. См.: The Ecumenical Patriarch Bartholomew [[http://www.globalthinkersforum.org/embeds/em\\_profile\\_modal/236](http://www.globalthinkersforum.org/embeds/em_profile_modal/236), accessed on 24.05.2021].

46. Nurser, J.S. (2005) *For All Peoples and All Nations. The Ecumenical Church and Human Rights*. Washington: Georgetown University Press.

ровались в особый процесс под названием «Справедливость, мир и целостность творения» (*Justice, Peace and the Integrity of Creation, JPIC*), в рамках которого экологический кризис был напрямую связан с вопросами социальной справедливости и мира. Многие христианские группы и организации (даже и не входящие в ВСЦ) идентифицируют себя с лежащими в его основе идеями.

Кульминацией JPIC стала Всемирная конвокация в Сеуле в 1990 г. Ее участники подчеркивали

угрозы, с которыми сталкивается нынешнее поколение перед лицом новых сложных и взаимосвязанных вызовов, таких как укоренившиеся опасные формы несправедливости, широко распространенное насилие и стремительная деградация окружающей среды. *Подлинная опасность заключается во взаимоналожении этих вызовов.* Вместе они свидетельствуют о глобальном кризисе<sup>47</sup>.

Эти идеи перекликаются напрямую с тем, чем много раз упоминает энциклика *Laudato Si'* — «все взаимосвязано»<sup>48</sup>. Заключительный текст также содержал и критику антропоцентризма:

Мы будем сопротивляться утверждению, что все присутствующее в творении представляет собой лишь ресурс для эксплуатации человеком. Мы будем противиться процветанию человечества за счет исчезновения других видов, потребительству и вредному производству, загрязнению земли, воздуха и воды, всякой человеческой деятельности, которая в настоящее время ведет к быстрому изменению климата, а также политике, способствующей утрате творением своей целостности<sup>49</sup>.

Стоит напомнить, что с момента публикации знаменитой статьи Линна Уайта-младшего, в которой христианство обвинялось в провозглашении господства человека над природой, антропоцентризм стал одним из основных направлений критики иудеохристианской традиции. Уайт подчеркивал, что «христианство, особенно в его западной форме, является самой антропоцентрической религией, которую когда-либо видел мир»<sup>50</sup>.

47. Niles, P.D. (1992) *Between the Flood and the Rainbow*, pp. 164–165. Geneva: WCC Publications.

48. LS. 70, 92, 117, 120, 137, 142, 240.

49. Niles, P.D. *Between the Flood and the Rainbow*, p. 173.

50. White L. Jr. (1967) “The historical roots of our ecologic crisis”, *Science* 155(3767): 1205.

### 3.2. От теологических размышлений к практической деятельности

Вдохновленная политической теологией деятельность ВСЦ не ограничивалась лишь теологическими размышлениями. Важной частью его миссии была практическая деятельность — адвокация, особенно на международном уровне. Адвокация разрабатывалась в качестве юридического понятия, но постепенно она превратилась в особую концепцию, имеющую более широкое значение. Экуменическое движение понимает адвокацию как влияние на социальную, экономическую и политическую сферы, связанные с наиболее уязвимыми слоями населения, а также усилия по созданию предпосылок для мира, справедливости, устойчивого развития, соблюдения прав человека и уважения человеческого достоинства.

Адвокация в области экологии имеет долгую историю, связанную с экуменической деятельностью ВСЦ в рамках ООН<sup>51</sup>. Христианское понимание такой деятельности основывается на библейской концепции «обращения» (*conversion*), которая упоминается в «Заключительном документе», разработанном Синодом католических епископов по Амазонии. Обращение (на греческом языке Нового Завета: *μετάνοια*) одновременно означает «покаяние» и «перемену взглядов». Это понятие было использовано для призыва к изменениям в международном праве и в нынешней модели развития общества, что, в свою очередь, связано с идеей новой парадигмы, высказанной Боффом.

Важной вехой в адвокации в вопросах экологии стало активное участие представителей разных экуменических и межрелигиозных организаций в Конференции ООН по окружающей среде и развитию (*UN Conference on Environment and Development, UNCED*) в 1992 г., на которой были приняты три так называемых конвенции *Rio UN*<sup>52</sup>: Конвенция о биологическом разнообразии, Конвенция по борьбе с опустыниванием и Рамочная конвенция ООН об изменении климата.

В качестве примера соответствующей деятельности ВСЦ посмотрим на заголовки некоторых заявлений, сделанных на так называемых Конференциях сторон (*Conference of Parties, COP*) в кон-

51. Kerber, G. (2013) “International advocacy for climate justice”, in R.G. Veldman, A. Szasz and R. Haluza-DeLay (eds) *How the World’s Religions Are Responding to Climate Change. Social Scientific Investigations*, pp. 278–293. London–New York: Routledge.

52. Конференция проходила в Рио-де-Жанейро (Бразилия).

тексте Рамочной конвенции ООН об изменении климата<sup>53</sup>, а также на организованные там мероприятия. Заявление ВСЦ, сделанное на COP-2 в Женеве в 1996 г., называлось «Серьезный этический и духовный вызов» (*A Profoundly Ethical and Spiritual Challenge*). В следующем году на COP-3 в Киото было сделано межрелигиозное заявление «Вопрос справедливости» (*A Matter of Justice*). Через несколько лет (2002) заявление, сделанное на COP-8 в Нью-Дели, было посвящено жертвам изменения климата, а в 2004 г. заявление называлось «Выход за рамки Киотского протокола на основе равенства, справедливости и солидарности» (*Moving beyond Kyoto with Equity, Justice and Solidarity*). В этих заявлениях уделялось внимание этическим и духовным проблемам, связанным с изменением климата, а также в связи с более общей идеей справедливости, поскольку речь шла о наиболее уязвимых сообществах, которые оказываются жертвами изменения климата. Важнейшая из этой серии конференций состоялась в Копенгагене в 2009 г., где была организована встреча под названием «Обновление лица Земли — подход к климатической справедливости на основе веры» (*Renew the Face of the Earth — Faith-based Approach to Climate Justice*). Его инициаторами были ВСЦ и католическая организация «Каритас» при поддержке Церкви Швеции, Национального совета церквей Дании, Всемирного церковного служения (*Church World Service*) и Сообщества действий мусульман Азии (*Asian Muslim Action Network*).

Всемирная кампания гражданского общества под лозунгом «Время для климатической справедливости» (*The Time for Climate Justice*) началась в процессе подготовки конференции в Копенгагене и продолжилась в последующие годы. Участники кампании уделяли особое внимание поддержке бедных в развивающихся странах, которые в первую очередь страдают от последствий изменения климата, хотя они меньше всего повинны в возникновении этих проблем. Лидеры богатых стран обязаны предпринять эффективные меры, чтобы остановить катастрофические последствия кризиса. Тогда же Межрелигиозная декларация об изменении климата (*Interfaith Declaration on Climate Change*), подготовленная ВСЦ, была одобрена многими религиозными организациями и лидерами, в том числе Далай-ламой, архиепископом Десмондом Туту и кардиналом Уилфридом Напье-

53. Abramides, E.C., Taffi, J.A. (2012) “WCC participation in UN Conferences on Climate Change”, in D.G. Hallman (ed.) *Spiritual Values for Earth Community*, pp. 153–160. Geneva: WCC Publications.

ром из ЮАР, а также индийским гуру Шри Шри Рави Шанкаром из Бангалора (Индия). Декларация провозглашает:

Сегодня наши религии едины в своем призывае заботиться о Земле и защищать бедных и страждущих. Необходимость решительных действий в борьбе с изменением климата соответствует принципам и традициям нашей веры, коллективному состраданию, мудрости и человечности... Помощь уязвимым сообществам и биологическим видам в выживании и адаптации к изменениям климата отвечает нашему призыву к мудрости, милосердию и высшим человеческим моральным и этическим ценностям<sup>54</sup>.

В 2014 г., на Климатическом саммите в Нью-Йорке было принято Межрелигиозное заявление о климате (*Interfaith Climate Statement*), которое подтвердило идеи, высказанные в цитированной выше Декларации. Заявление подписали тридцать религиозных и духовных лидеров буддистов, христиан, индуистов, представителей коренных народов, иудеев, мусульман, сикхов и др. В нем говорилось: «Когда те, кто меньше всего повинен в изменении климата, страдают больше всех других, возникает проблема несправедливости, которая срочно требует принятия соответствующих решений»<sup>55</sup>. Еще одно аналогичное межрелигиозное заявление было сделано в 2015 г. на конференции ВЦС в Париже; в нем говорилось:

Наши религиозные убеждения, социальные нормы и обычаи требуют от нас заботы о тех, кто уязвим. Изменение климата ведет к беспрецедентной экологической катастрофе, которая особенно затрудняет жизнь и поиск средств к существованию для наиболее уязвимых слоев населения. Неоспоримым моральным долгом всех правительств является согласование конкретных и ясных шагов на пути к глобальной климатической справедливости, а также партнерство перед лицом климатических изменений. Поэтому [наша конференция] есть самый подходящий момент для обеспечения климатической справедливости<sup>56</sup>.

54. *Interfaith Declaration on Climate Change* (2009) [<http://www.interfaithdeclaration.org/index.html>, accessed on 24.05.2021].
55. *Interfaith Summit on Climate Change* (2014) [<https://interfaithclimate.org/the-statement/>, accessed on 24.05.2021].
56. *Statement from Religious Leaders: United Nations Climate Change Conference* (2015) [<https://www.unitingjustice.org.au/news/item/1102-statement-from-religious-leaders-united-nations-climate-change-conference>, accessed on 24.05.2021].

## Заключение

Озабоченность состоянием окружающей среды и другими экологическими проблемами, выраженная через призму политической теологии, имеет уже достаточно долгую традицию. С начала 1990-х гг. в латиноамериканской контекстуальной теологии обозначалась связь между экологией и бедностью, на что указывало такое понятие, как «экологическая справедливость» (*ecological justice*). Следуя принципам теологии освобождения, экологическая теология вышла за пределы академических кругов и стала частью дискурса гражданского общества. Призыв к переменам был поддержан Всемирным советом церквей. Несмотря на отказ от участия в этой работе со стороны консервативных христиан, она продолжает оставаться частью миссии церквей и религиозных деятелей.

Религиозные лидеры и деятели имеют непосредственный доступ к информации о том, как экологический кризис влияет на те или иные сообщества. Очевидно, что некоторым церквам деятельность на международной арене представляется слишком далекой от их повседневной жизни. Однако с течением времени многим становится ясно, что решения, принимаемые (или не принимаемые) на международном уровне, а также соответствующие действия могут повлиять на жизнь местных сообществ. Многие церкви в различных регионах мира осознают, что необходима эффективная поддержка локальных сообществ, пострадавших от экологических бедствий, как на национальном, так и на международном уровне.

Энциклика папы Франциска *Laudato si'* стала катализатором этого процесса, подтвердив, что в критике современной цивилизации «крик земли» и «крик бедных» всегда взаимосвязаны. Обвинения в антропоцентризме, выдвинутое Линном Уайтом в 1960-е гг., были поддержаны и развиты другими авторами, упомянутыми в этой статье. По другим вопросам между ними также обнаружились точки соприкосновения, например, по поводу заботы о будущих поколениях. Рассмотрение этой проблемы с этической точки зрения приводит к выводу об экологическом измерении межпоколенческой справедливости, которая имеет также и множество других последствий<sup>57</sup>.

В своей энциклике папа Франциск призывает к «экологическому обращению» (*ecological conversion*). Экуменические усилия та-

57. Gosseries, A., Meyer, L.H. (2009) *Intergenerational Justice*. Oxford: Oxford University Press.

кого рода следует рассматривать как выражение этого призыва. Однако нельзя ограничиваться лишь энцикликами, заявлениями и декларациями. Для придания убедительности и последовательности своим посланиям церкви и другие религиозные сообщества должны демонстрировать проповедуемое ими «обращение» с помощью реальных усилий по изменению образа жизни верующих. К сожалению, подавляющее большинство религиозных сообществ по-прежнему воспринимают экологию и экологические проблемы как нечто весьма далекое от их религиозной практики.

Сегодня пандемия COVID-19 поставила перед миром немыслимые прежде вопросы, во многом схожие с экологическими проблемами. Резкое сокращение авиасообщения и уличного движения открыло нам чистое небо, а уровень загрязнения в различных мегаполисах резко снизился. Уже раздаются голоса в поддержку новых форм мобильности и, в более широком смысле, новых способов производства и использования энергии.

Но снова, как и в случае экологического кризиса, от тяжелых последствий экономического кризиса и проблем в здравоохранении пострадали наиболее уязвимые люди. Извлекут ли правительства, бизнес и граждане уроки из этого кризиса? Произойдет ли (хотя бы частичное) *обращение*? Мне бы очень хотелось получить ответы на эти вопросы.

*Перевод с английского Яна Моисеенко под редакцией Александра Кырлекезова и Елены Степановой*

## **Библиография / References**

- Abramides, E., Taffi, J.A. (2012) “WCC participation in UN Conferences on Climate Change” in D.G. Hallman (ed.) *Spiritual Values for Earth Community*, pp. 153–160. Geneva: WCC Publications.
- Ecumenical Patriarch Bartholomew (2006) *Statement for the WCC Working Group on Climate Change*. Geneva: WCC Publications.
- Patriarch Bartholomew (2010) *Message of on the Day of the Protection of the Environment* [<https://tinyurl.com/dh3wmwax>, accessed on 24.05.2021].
- Boff, C. (1987) *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*. New York: Orbis.
- Boff, L. (1997) *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. New York: Orbis Books.
- Boodoo, G. M. (ed) (2016) *Religion, Human Dignity and Liberation*. São Leopoldo: WFTL – Oikos.
- Chryssavgis, J. (ed) (2009). *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cultura, ética y religión frente al desafío ecológico* (1989) Montevideo: CIPFE.

- Crisis, ecología y justicia social* (1991) Montevideo-Buenos Aires: CIPFE — Fundación del Sur.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1984) *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1986) *Instruction on Christian Freedom and Liberation*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Pope Francis (2015) *Laudato si'. Encyclical Letter on Care for our Common Home*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana
- Gosseries, A., Meyer, L.H. (eds) (2009) *Intergenerational Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Guattari, F. (1989) *Les trois écologies*. Paris: Galilée.
- Pope John XXIII (1961) *Encyclical Mater et Magistra*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Interfaith Declaration on Climate Change* (2009) [<http://www.interfaithdeclaration.org/index.html>, accessed on 24.05.2021].
- Interfaith Summit on Climate Change* (2014) [<https://interfaithclimate.org/the-statement/>, accessed on 24.05.2021].
- Kerber, G. (2013) "International advocacy for climate justice", in R.G. Veldman, A. Szasz, R. Haluza-DeLay (eds) *How the World's Religions Are Responding to Climate Change. Social Scientific Investigations*, pp. 278–293. London–New York: Routledge.
- Kerber, G. (2018) "Latin American and Ecumenical Insights in *Laudato Si'*", *The Ecumenical Review* 70(4): 627–636.
- Kerber, G. (2019) "Recent Latin American and Caribbean eco-theological initiatives — A reading guide", in L. Andrianos et al (eds) *Kairos for Creation. Confessing hope for the earth*, pp. 271–274. Solingen: Foedus.
- Kuhn, T. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Niles, P.D. (1992) *Between the Flood and the Rainbow*. Geneva: WCC Publications.
- Nurser, J.S. (2005) *For All Peoples and All Nations. The Ecumenical Church and Human Rights*. Washington: Georgetown University Press.
- Statement from Religious Leaders: United Nations Climate Change Conference* (2015) [<https://www.unitingjustice.org.au/news/item/1102-statement-from-religious-leaders-united-nations-climate-change-conference>, accessed on 24.05.2021].
- Susin, L.C., Dos Santos, J.M. (eds) (2011) *Nosso planeta, nossa vida. Ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas.
- Synod on the Amazon (2019) *The Amazon: New Paths for the Church and for an Integral Ecology* [<https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-02/final-document-synod-amazon.html>, accessed on 24.05.2021].
- White, L., Jr. (1967) "The historical roots of our ecologic crisis". *Science* 155(3767): 1203–1207.

ИЕРЕЙ АЛЕКСИЙ ВОЛЧКОВ

## Скопцы царствия. Интерпретация Мф 19:12 в раннехристианском движении

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-201-231>

*Alexey Volchkov*

### **Eunuchs of the Kingdom. Interpretation of Matthew 19:12 in the Early Christian Movement**

**Alexey Volchkov** — St. Petersburg Theological Academy (Russia).  
volchkov.81@gmail.com

*Many biblical texts mention eunuchs (ευνοῦχος, ♂). In the Hebrew Bible the term sārīs appears mainly as an element of the administrative apparatus. In the New Testament the image of the eunuch becomes the subject of theological reflection. In the Gospel of Matthew, Christ says that there are “Eunuchs who have made themselves Eunuchs for the kingdom of heaven” (Matthew 19:12). The article examines this verse, its Sitz im Leben, and traces its influence on both Christian theology and the religious practice of the followers of Christ. For a long time, the eunuchs in Matthew 19:12 have been seen by commentators as a model of chastity, an ideal member of the Christian Church, a prototype of a monk. However, the analysis of ancient texts shows how morally ambiguous the image of the eunuch was. In the ancient Mediterranean, the eunuch was the epitome of transgression of all norms related to family and sexual life. Through this image, everything that seemed eternal and reasonable was called into question. Hence, the image of eunuch given as a positive ideal denied the triumphant heterosexual binary model in which such things as family, gender, and gender identity were inscribed.*

**Keywords:** eunuch, castratus, asceticism, monasticism, early Christianity, Bible, Gospel of Matthew, homosexuality, gender, queer theology.

**X**РИСТИАНСКОЕ богословие во все эпохи своего существования было ориентировано на контекст. Этот контекст нередко оказывался тем *medium*, который оказывал

определяющее влияние на само *message*, содержание христианской веры. Исследование того, как по-разному понимались элементы предания в разные исторические периоды христианства, может вызвать у теолога разочарование. Если христианское богословие является настолько «гибким», что в различных исторических ситуациях оно способно к формулированию диаметрально разных позиций по одному поводу, то не свидетельствует ли это об отсутствии серьезного внутреннего стержня в религии последователей Иисуса Христа. Но данное наблюдение можно истолковать и иным образом — подобная гибкость являлась важным конкурентным преимуществом исторического христианства. В отличие от своих соперников, с которыми христианство сталкивалось в разные эпохи (иудаизм, гностицизм, манихейство, различные формы язычества, новейшие формы крипторелигиозных идеологий наподобие марксизма), христианство одновременно старалось оставаться явлением консервативным, стремившимся сохранить верность идеям, изложенным в своих базовых текстах, но при этом было открыто ко всевозможным модификациям и инновациям, которые облегчали исторической Церкви выживание в сложных условиях. Исследованию вопроса о подобной контекстуальной обусловленности того, как читалось известное место из Евангелия от Матфея в разные периоды античного христианства, посвященная настоящая статья.

Большинству читателей новозаветного текста кажется, что с логией о скопцах (Мф 19:12) все понятно (см. сам текст и подробный разбор его ниже). Этими словами Христос устанавливает определенную иерархию среди тех, кто желает следовать за ним. В этой связи наивысшим достоинством обладают те, кто избрал путь воздержания и всецелого следования за своим учителем. Можно сказать, что таким образом трактовал речение Христа уже автор Евангелия от Матфея. Но какова «археология» данного стиха? Что конкретно имел в виду Иисус, когда говорил о «скопцах Царства»?

В статье мы начнем с вопроса о том, как понимается образ «евнуха» в Ветхом Завете. Затем перейдем к попытке реконструировать оригинальный *Sitz im Leben* речения. В течение долгого времени проповедь Христа сохранялась в устной форме, ее хранители выступала коллективная память общин, связывавших себя с персоной Учителя. Естественно, эта память обладала большой степенью выборочности, а также творчески интерпретиро-

вала то учение, которое восходило к Иисусу. Эти элементы предания были собраны и опубликованы авторами канонических Евангелий. К концу I века н.э. христианская весть утверждается в античных полисах Средиземноморья. Члены христианских экклесий являлись по большей части выходцами из языческого общества. Они едва ли слышали о ветхозаветных *sārīšîm* (см. подробный разбор термина ниже), зато были неплохо знакомы с евнухами, которые в изобилии населяли города Римской империи. В этих условиях логия о скопцах зазвучала по-иному, вследствие чего большое распространение получила практика самооскоплений. Церковные писатели первоначально относились к этому обычью довольно терпимо или даже с явным одобрением. Лишь с второй половины III века н.э. кафолическая Церковь начинает борьбу за интерпретацию Мф 19:12 в аллегорическом ключе. В результате евангельский евнук оказался выразителем мужских христианских добродетелей (выдержка, терпение, самоконтроль, воздержание), идеальным же евнухом стал не кастрат, а монах.

### История вопроса. Евнухи в библейском мире

Всплеск интереса к данному стиху и, шире, ко всем прочим вопросам, связанным с темой гендера и сексуальной жизни, начинается со второй половины XX в. Значительным фактором, обусловившим этот интерес, стали новейшие течения в богословской мысли (деконструктивизм, феминизм, квир-теология)<sup>1</sup>. Приверженцы данной парадигмы видят в логии о скопцах манифест, свидетельствующий о преодолении всех бинарных гетеросексуальных парадигм<sup>2</sup>.

Но и помимо этих новых богословских направлений очевиден рост интереса к указанным темам в антиковедении и антропологии. Медицинская литература античности, наставления философов-моралистов, изучение популярной литературы — все это

1. Vanhoozer, K.J. (2003) *The Cambridge Companion To Postmodern Theology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.; Adam, A.K.M. (2000) *Handbook Of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis, Mo.: Chalice.
2. Hester, J.D. (2005) “Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19:12 and Transgressive Sexualities”, *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1): 13–40; Moxnes, H. (2003) *Putting Jesus In His Place: A Radical Vision Of Household And Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox Press.; Talbott, R. (2006) “Imagining the Matthean Eunuch Community: Kyriarchy on the Chopping Block”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 22(1): 21–43.

значительно обогатило наше представление о гендерных взаимоотношениях, представленных в античном обществе. Выводы исследователей продемонстрировали, насколько непростой и противоречивой является «логия о скопцах». В настоящее время существует несколько фундаментальных работ, посвященных скопцам в контексте истории гендера и сексуальности в античном мире<sup>3</sup>. Феномен скопчества всесторонне исследуется в этих работах.

Еврейское *sārīs* встречается в масоретском тексте 45 раз<sup>4</sup> и в большинстве случаев означает «чиновник», «придворный», «вельможа». Само слово является заимствованием из аккадского языка (*ša rēši*), в котором это был титул придворного (дословно — «одна из голов (царя)». Подобным титулом обладал библейский Потифар (Быт 37:36; 39:1; 40:7), многие из упомянутых царедворцев израильских и иудейских царей (3 Цар 22:9; 4 Цар 8:6,15). Был ли этот вельможа Потифар оскоплен? Еврейские авторы, безусловно, знали об обычаях оскоплять лиц, которые занимали ответственные посты в царской администрации, распространенных в Ассирии, Вавилонии и Персии. Но трудно представить, чтобы подобная практика была бы распространена в израильском обществе, ведь мужчина-кастрат, согласно с нормами Моисеева законодательства, был исключен из собрания «сыновей Израиля» (Лев 22:24; Втор 23:2). Любопытно, что в стихах, где идет речь непосредственно о кастрации (Втор 23:1)<sup>5</sup>, слово *sārīs* отсутствует.

Все более близкое знакомство иудеев с привычкой оскоплять важных чиновников, распространенной в Месопотамии, привело к семантической трансформации этого слова. В текстах, написанных после Вавилонского плены, *sārīs* означает уже именно скопца, но не вельможу. Например, говорится о том, что Господь в си-

3. Guyot, P. (1980) *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*. Klett-Cotta.; Scholten, H. (1995) *Der Eunuch in Kaiser nähe: Zur politischen und sozialen Bedeutung des „praepositus sacri cubiculi“ im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt am Main: P. Lang.; Tougher, S., Ra'anan A. (2002) *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. London, Duckworth.; Kuefler, M. (2001) *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.; Stevenson, W. (1995) "The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity", *Journal of the History of Sexuality* 5(4): 495–511.
4. Cornelius, S. (2009) "Eunuchs? The Ancient Background of Eunouchos in the Septuagint", in J. Cook (ed.) *Septuagint and Reception*, p. 321. Brill.
5. «Мужчина с раздавленными яичками или с отрезанным членом не может войти в общину Господа» (перевод РБО).

лах сделать так, что скопцы (в данном случае они уже именуются *sārîs*) перестанут быть «иссохшим деревом» и наряду с иноземцами смогут однажды стать частью общины.

Пусть евнух не говорит: «Я иссохшее дерево!» / Ибо так говорит Господь: / «Тем евнухам, что хранят субботы Мои, / Избирают угодное Мне / и держатся договора со Мной, / я дарую каждому памятник и имя / в Храме Моем, в Моих стенах, / и это будет лучше, чем сыновья с дочерьми. / Каждому их них Я дарую / Вечное имя, которое не исчезнет» (Ис 56:3–5)<sup>6</sup> (Перевод РБО).

Греческое *εὐνοῦχος*, которым чаще всего переводится *sārîs*<sup>7</sup>, образовано из двух слов греческого языка: существительного *εὐνή* (кровать, ложе) и глагола *ἔχω* (иметь). В Новом Завете это существительное встречается в двух различных фрагментах: прежде всего, это уже упомянутая логия Иисуса о скопцах (Мф 19:12, слово встречается 3 раза) и рассказ о евнухе из Эфиопии (Деян 8:27–39, 5 раз).

Непосредственно из этимологии самого слова, как греческого, так и еврейского, не следует, что человек, именуемый *εὐνοῦχος* и *שְׁמִרְגָּל*, был скопцом. Скорее, тут содержится указание на то, что тот, кого называли *εὐνοῦχος* или *שְׁמִרְגָּל*, обладал какой-то должностью. «Иметь ложе», вероятнее всего, значило отвечать за безопасность чьих-то покоя, быть своего рода «постельничим» на службе у какого-либо владыки. Постельничий отвечал за безопасность ночлега, а также заботился о неприкосновенности гарема владыки. Впрочем, для безупречной службы иногда считалась уместной та самая операция, которая в настоящее время устойчиво ассоциируется со словом «евнух». В данном случае евнух оказывался скопцом, кастратом. Считалось, что слуга, лишенный возможности оставлять собственное потомство, являлся более верным семье своего господина. Заметим еще раз, что далеко не все *εὐνοῦχοι*, о которых мы узнаем из сочинений греков, описы-

6. Здесь и далее Ветхий Завет цитируется по современному переводу Российского библейского общества, Новый Завет — по Синодальному переводу.
7. Слово *שְׁמִרְגָּל* встречается в Масоретском тексте 45 раз. Статистика перевода этого слова в LXX такова: 30 раз слово переводится при помощи *εὐνοῦχος*; 2 раза — *στάδων*; 2 раза — *δυνάστας*; 2 раза — личные имена без указания должности; Иер 45:7 — слово не было переведено; стих Иер 39:13 отсутствует в LXX (Ibid., p. 321).

вающих жизни восточных держав, а также из ветхозаветных текстов, фактически являлись *castrati*.

Подобная семантическая неопределенность библейского образа *sārīs* мешает нам понять смысл Иисусовой «логии о скопцах». О ком именно, царедворцах или кастратах, говорил Христос в этом стихе?

### «Логия о скопцах» в Евангелии от Матфея

«Логии о скопцах» предшествует пространное рассуждение о браке, в котором Христос, полемизируя с фарисеями, отстаивает незыблемость брака и недопустимость развода (Мф 19:3–10). После рассуждения о скопцах Христос благословляет детей, приведенных к нему (Мф 19:13–15). Заканчивается глава историей о богатом юноше (Мф 19:16–30).

Характеризуя отрывок в целом, следует заметить, что данное речение отсутствует во всех прочих евангелиях, как канонических, так и среди апокрифов. Этот стих не принадлежит к традиции Q, его не знает апостол Павел. При этом маловероятным является предположение о том, что эта логия была «изобретена» самим евангелистом. Скандалный образ евнуха, скорее, был забыт другими евангелистами, чем выдуман Матфеем. В отличие от других евангелистов, автор Евангелия от Матфея не считает допустимым выкинуть неудобное и двусмысленное речение о евнухах из текста. Вне всякого сомнения, логия о скопцах принадлежит к числу *ipsissima verba Иисуса* (Масоретский текст). В комментарии Дэйвиса — Элисона утверждается, что в апологии Иустина (1 Apol. 15.4<sup>8</sup>) содержится иная версия стиха. Апологет взял его не из Евангелия от Матфея, но получил благодаřия отдельной, возможно, устной, традиции<sup>9</sup>. Причем, по мнению Блинцлера, в версии Иустина логия дошла до нас в изначальном виде.

Приведем текст логии:

8. Εἰσὶ τινες οἵτινες εὐνουχίθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰσὶ δὲ οἱ ἐγεννήθησαν εὐνοῦχοι, εἰσὶ δὲ οἱ εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν («Есть некоторые, которые сделались скопцами от людей, и есть такие, которые сами себя сделали скопцами, ради царствия небесного, но не все могут снести это») (1 Apol. 15.4)
9. Davies, W.D., Allison, D.C. (2004) *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According To Saint Matthew*. Vol. 3. London, New York: T&T Clark International.

## НА 28

11 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον [τοῦτον]  
 ἀλλ’ οἵς δέδοται. 12 εἰσὶν γάρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω.

## Синодальный перевод

11 Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано. 12 ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит.

Исследуемая логия содержит указание на скопцов трех типов:

- ἐκ κοιλίας μητρὸς — евнухи от чрева матери. Речь шла о каких-то врожденных нарушениях в репродуктивной системе, делавших половую жизнь невозможной;
- ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων — ставшие евнухами по воле прочих людей, родителей или хозяев. Имелся в виду распространенный обычай скопить детей или взрослых мужчин;
- εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν — евнухи, которые оскопили сами себя для Царства Небесного.

Первые два типа известны нам и из талмудической традиции. В м. *Yebam.* 8:4; м. *Zabim* 2:1 содержится указание на *sərīs 'ādām* (שָׂרִיס אָדָם) и *sərīs ḥammā* (שָׂרִיס חַמָּה). Третий тип евнухов является уникальным и не имеющим прецедентов — совершенно аутентичным элементом проповеди Иисуса.

Глагол εὐνοῦχίζω стоит в форме аориста, то есть может обозначать законченное действие в прошлом. Скорее всего, сам Иисус не предписывал совершать какую-то хирургическую операцию и заниматься членовредительством. Этот призыв можно понять как еще одну гиперболу, наряду с призывом вырвать глаз (Мф 5:29–30) или отсечь руку (Мф 18:8–9).

Предлог διὰ можно понять двояко. Человек скопил самого себя «по причине» наступившего Царства или же «для того чтобы» войти в него. Различный перевод может придать разный оттенок этому призыву. В первом варианте христианин становился евнухом, поскольку наступившее Царство делало половую жизнь излишней, да и неуместной; духовная жизнь исключает половую. Второе понимание предлога διὰ наделяет стих иным смыслом.

лом: отказ от сексуальной жизни был той ценой, которую необходимо было заплатить, чтобы стать участником христианского движения.

В данном разделе работы мы сначала попытаемся понять то, как интерпретирует дошедшй до него материал редактор Евангелия Матфей. Затем мы перейдем к попытке реконструировать изначальный смысл слов Христа о «евнухах царства».

### Интерпретация логии Матфеем

Для исследования оригинального смысла логии нам необходимо помнить, что канонические Евангелия, дошедшие до нас, появляются спустя несколько десятилетий после описываемых событий. Как правило, евангелист имел дело с отдельными элементами предания, связанного со служением Иисуса. Эти элементы могли существовать как в устной форме, так и в зафиксированной в виде текста (источник Q, собрание логий, рассказы о чудесах Иисуса, ветхозаветные мессианские пророчества и т.д.). Каждый редактор евангелия был вынужден располагать отдельные элементы предания в соответствии со своим пониманием этих элементов. Особенно ярко эта картина предстает в случае с исследуемой логией о скопцах. По мнению исследователей, следует четко различать непосредственный *Sitz im Leben* речения и тот смысл, который попытался придать ему автор Евангелия от Матфея.

Редактор-евангелист связывает Мф 19:12 с предшествующими рассуждениями о непозволительности разводов (Мф 19:3–10). Считается, что рассуждения о евнухах служат яркой и запоминающейся иллюстрацией мысли Христа: развод недопустим, а христианин, живущий жизнью вдовца или разведенного, должен соблюдать целибат. Кроме того, быть подобным евнухам призывается и женатый человек: в данном случае верность одной супруге в течение всей жизни предлагается в качестве такого же радикального и труднодостижимого идеала, как и добровольное оскопление.

Вероятно, подобным образом трактовал логию уже составитель евангелия (логия начинается с γέρ — ибо, потому что). Зная из устного предания о существовании логии о скопцах и при этом не осознавая до конца смысл этой реплики, редактор-составитель посчитал нужным поместить этот сюжет между рассуждениями Христа о браке и благословением им детей. Вызывает уважение работа редактора: его интерпретация касается компози-

ции отрывка, но не самого содержания. Редактор оставляет слово εὐνοῦχος и не заменяет его другими, выражающими мысль Христа более ясно (например, Матфей не использует слово ἄγαμος (1 Кор 7:32) или ἀρθένος — в значении безбрачный или девственник, Откр 14:4).

Композиционно глава, куда поместил Матфей логию о скопцах, выглядит следующим образом:

- 19:3–19:10 — Дискуссия Иисуса с фарисеями о допустимости разводов
- 19:3 — Фарисеи: «По всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?»
- 19:4–6 — Иисус: «Не читали ли вы?» (Быт 1:27; 2:24)
- 19:7 — Фарисеи: «Как же Моисей заповедал давать разводное письмо?»
- 19:8 — Иисус: «Моисей по жестокосердию вашему позволил вам»
- 19:9 — Иисус: Прелюбодействует тот, кто разведется и женится на другой (также и женившийся на разведенной)
- 19:10–11 — Разговор Иисуса с учениками
- 19:10 — Ученики: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться?»
- 19:11 — Иисус: «Не все вмещают слово сие, но кому дано»
- 19:12 — Иисус: Ибо (ὑάρ) есть скопцы... (логия о скопцах)
- 19:13–15 — Тогда приведены были к нему дети....
- 19:16–26 — История о богатом юноше («тяжело богатому войти в Царство Небесное»)

Что можно сказать об отрывке, исходя из общей композиции главы? Прежде всего, во всем большом фрагменте евангельского текста речь идет об ученичестве. Точнее, говорится о высоких требованиях к ученикам и о том, насколько сложно стать таковыми (детям легко, а богатым почти невозможно).

Смысл фрагмента, посвященного теме развода, понятен. Иисус занимает в этом вопросе радикальную позицию, близкую содружательно к школе Шаммая: развод позволителен лишь по причине прелюбодействия жены, развод по иной причине приравнивается к прелюбодействию. В параллельных местах у синоптиков в качестве недопустимого указывается также брак на разведенной (Мк 10:11–12; Лк 16:18).

Вывод, который делают из этого ученики, состоит в предположении о том, что в таком случае лучше вообще не вступать в брак

(ст. 10). Но что означает реакция Иисуса «не все вмещают слово сие, но кому дано»? Этим он подтверждает правоту учеников («лучше не жениться») или же говорит о сложности жизни в браке (что не отменяет необходимости вступать в брак). Возможно, эти слова служат вступлением к дальнейшему рассуждению о скопцах<sup>10</sup>. Частица υἱρ̄ показывает, что логия о скопцах служит иллюстрацией к этому высказыванию Христа.

Если Христос разделяет скепсис учеников, то рассказ о скопцах, сделавшихся таковыми ради Царства Небесного, является призывом к безбрачному житию. Если же речь идет о максимально ответственном отношении к семейной жизни и таком понимании брака, который не допускает развода, то логия о скопцах касается лишь недопустимости повторного брака после состоявшегося развода.

Одной из наиболее популярных трактовок «логии о скопцах» является интерпретация Мф 19:12 как призыва к безбрачному житию. У подобной экзегезы есть серьезные основания. Мы уже говорили о том, что у «логии о скопцах» нет параллелей в текстах других евангелистов. Но если допустить, что рассуждения о евнухах действительно были связаны с дискуссией о браке и разводе, то можно сделать любопытное наблюдение. Дело в том, что «дискурс о браке и разводе» в Мф 19:3–10 все же имеет параллельные места у синоптиков (Мк 12:18–27 и Лк 20:27–39).

Мк 12: 24 Иисус сказал им в ответ: этим ли приводитесь вы в заблуждение, не зная Писаний, ни силы Божией? 25 Ибо, когда из мертвых воскреснут, [тогда] не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах (СП).

Лк 20: 34 Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж; 35 а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, 36 и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения (СП).

После этих рассуждений у Марка и Луки размещены небольшие рассуждения, которые как бы «резюмируют» сказанное прежде.

10. Ibid., p. 20.

В этих стихах «сыны века сего» (οἱ νιοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) ясно противопоставляются тем, кто «сподобился достичнуть того века и воскресения» (οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν). В этом случае призыв Христа подразумевал отказ от образа жизни «сынов века сего», то есть брака. После того как Христос категорически заявляет о недопустимости разводов, его ученики, будучи не в силах вынести радикализм учения своего учителя, говорят о том, что «если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться» (Мф 19:10). Логия о скопцах является ответом ученикам — да, лучше не жениться, поскольку жениться и выходить замуж свойственно «сынам века сего» (Лк 20:34).

В пользу этой интерпретации говорит и соседство «логии о скопцах» с сюжетом благословения детей. О детях, неспособных к деторождению и свободных от половой жизни, говорится: «таковых есть Царство Небесное» (Мф 19:14). Соседство речения о скопцах с сюжетом благословения детей Иисусом может иметь еще один смысл. Возможно, здесь мы встречаемся с намеком, как следует пополнять общину: вместо деторождения следует избрать путь миссионерства и обращения чужих детей.

К. Квиснел<sup>11</sup> не соглашается с радикализмом подобной интерпретации и предлагает следующую реконструкцию: Христос не выступает против семьи и семейной жизни, но предписывает воздерживаться от второго брака после смерти супруга (или развода). Вместо заключения второго брака христианину предписывается жизнь евнуха, то есть целибат. Это толкование имеет основание в рассуждениях Павла — вдовицам и разведенным лучше не вступать снова в брак (1 Кор 7:40).

Апостол Павел нигде не цитирует «логию о скопцах», но его личный выбор говорит о знакомстве с этим элементом в учении Христа. В 1 Кор 7:8 Павел пишет: «безбрачным же и вдовам (άγάφιοις καὶ ταῖς χήραις) говорю: хорошо им оставаться, как я». В седьмой главе послания апостол Павел неоднократно пишет, что вступающий в брак «не грешит» (стихи 28, 36), но в его рассуждениях встречаются многократные призывы не вступать в брак<sup>12</sup>.

11. Quesnell, Q. (1968) ““Made themselves eunuchs for the Kingdom of Heaven” (Mt. 19,12)”, *Catholic Biblical Quarterly* 33(4): 335–358.

12. «Хорошо человеку не касаться женщины» (ст. 1); «хорошо человеку оставаться так [в девстве]» (ст. 26); «остался ли без жены? не ищи жены» (ст. 27); «таковые [вступившие в брак] буду иметь скорби» (ст. 28); «имеющие жен должны быть, как не имеющие» (ст. 30); «неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу, а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (ст. 32–33).

Антибрачна риторика, популярная среди первого поколения христиан, корректируется в более поздних слоях новозаветной традиции. В поздних новозаветных документах встречается робкое напоминание, что «брак честен и ложе непорочно (τίμιος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀγίαντος» (Евр 13:4). Однако все же слово κοίτη (брачное ложе, брачное сожительство) используется апостолом Павлом в Рим 13:13 в негативном значении<sup>13</sup>:

Ночь прошла, а день приблизился: итак, отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света. Как днем, будем вести себя благочинно, не [предаваясь] ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству (μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις), ни ссорам и зависти (Рим 13:12–13).

В 1 Тим 4:1–3 автор обличает «обольстителей» и «лжесловесников», учащих бесовским учениям (βιβασκαλίαις δαιμονίων). Запрет вступать в брак — важный пункт этого учения.

### Да! Мы скопцы!

В своей проповеди Христос нередко приводит определенные категории современного ему общества в качестве идеальных членов созидаемого им Божьего Царства. К числу этих групп можно отнести «мытарей и блудниц» (Мф 21:31), «язычников» (Мк 7:26), «детей» (Мф 19:13). Христос взаимодействует с теми, кто, согласно Закону, был «отлучен» от «общества Господня (*qəhal yhwh*)». Очевидно, что категория «скопцов» (т.е. кастраторов) также относилась к этой же категории людей, неполноценных и находящихся на периферии общества (Лев 22:24; Втор 23:1).

Из текстов, написанных иудеями, можно понять, каким отталкивающим и неприемлемым был образ скопца. Иосиф Флавий пишет: «Следует избегать общества кастраторов и не сходиться с теми, кто лишил себя признаков мужественности или отрезал детородный член свой, который дарован людям Господом Богом для приумножения рода их. Их нужно гнать, так как такие люди виновны как бы в умерщвлении детей своих. Очевидно, что как осколено у них тело, так кастрирована и душа. Равным образом следует относиться и ко всяким так называемым уродствам. Ка-

13. Впрочем, в Рим 9:10 Павел рассуждает о браке Исаака и Ревекки и использует слово κοίτη в позитивном ключе.

страция как людей, так и всяких животных безусловно воспрещена» (Jos. Flav., Ant. 4.8.40).

Отождествляя своих последователей с кастратами (Мф 19:12), Христос реабилитировал эти группы, предоставляя им полноценное членство в том царстве, проповедником которого он выступал.

В истории обращения эфиопского евнуха (Деян 8:27–39) мы также встречаемся с рассказом, который является иллюстрацией к подобной трактовке стиха. Евнух является чужеземцем, вероятно, он оскоплен. Во время встречи с Филиппом он читает книгу пророка Исаии, в которой содержится пророчество об обращении язычников и *sārīsim*. Апостол Филипп охотно крестит эфиопского царедворца, констатируя тем самым условность прежде существовавших преград.

Джозеф Блинцлер предложил любопытную реконструкцию происхождения исследуемой логии<sup>14</sup>. Немецкий исследователь утверждает, что во время своего земного служения Христос был окружен насмешками и издевками. В частности, оппоненты могли критиковать Иисуса и его учеников за отказ от семейной жизни: «Почему у вас нет жен? Вы что, скопцы?». Традиция сохранила ряд примеров таких оскорбительных насмешек: «любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Мф 11:19), «самарянин», «одержимый» (Ин 8:48) (также см. Мк 2:18; Мк 2:23; Мк 7:5). По мнению Блинцлера, Иисус использует это обвинение в позитивном ключе: да, действительно, мы «евнухи», «евнухи царства»! Христа обвиняют в «несоблюдении» очередной социальной нормы, но он наполняет оскорбительный упрек позитивным содержанием. По мнению Блинцлера, логия о скопцах изначально не имела никакого отношения к вопросу о разводах. Эти пассажи были расположены рядом редактором евангелия, который пытался таким образом истолковать неудобную логию о скопцах.

Если в речении Христа имеются в виду никакие не вельможи (*sārīsim*), но самые натуральные *castrati*, то за этим отождествлением своих последователей потенциально стоит новая парадигма взаимоотношения полов. В этом случае можно истолковать Мф 19:12 как призыв выйти за границы строгой гетеросексуальной бинарной парадигмы в понимании взаимоотношения полов.

14. Blinzler, J. (1957) “Εἰσὶν εὐνόῦχοι: Zur Auslegung von Mt 19.12”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 48: 254–270.

За призывом «сделать себя скопцом» стоит целая программа, содержащая в себе вызов для традиционной модели, носителем власти и авторитета в которой являлся тот, у кого был *phallus*. Подобный подход является характерным для сторонников феминизма и квир-теологии<sup>15</sup>.

Современное Иисусу общество основывалось на патриархальных ценностях. Центром общественной морали был мужчина-иудей, чья «мужественность» выражалась в том, что он являлся мужем своей жены и отцом своих детей. Мужчина был призван к исполнению заповедей, изучению Торы, выступал учителем своих детей и «господином» для своей жены. Как и в любом патриархальном обществе, социальные роли мужчин и женщин были четко прописаны, и любые попытки деформировать эти «сценарии» наталкивались на резкое противодействие. Разумеется, большое количество людей постоянно находилось в ситуации, которая диссонировала с общепризнанными идеалами. «Мужественность» тех, кто не был женат, не имел детей, имел телесные недостатки в репродуктивной системе, была под вопросом.

В этом свете сообщество Иисуса представляло собой любопытное явление: группа лиц оставляла свои дома, родителей, добровольно избирала страннический образ жизни. Среди учеников Иисуса были как мужчины, так и женщины. Подобная практика ставила под сомнение универсальность общепринятых патриархальных ценностей. «Скопцы царствия» призваны к тому, чтобы жить жизнью, которая не вписывается в довлеющую модель гендерных моделей и стереотипов. Скопец живет так, как если бы мир состоял не из «мужчин» и «женщин», но имел бы гораздо более сложное устройство. Если Бог принимает даже скопцов (исполняется пророчество Ис 56:3–5), то он определенно принимает и тех, чей статус был гораздо менее двусмысленным (разведенных, несемейных, бездетных, имеющих болезни репродуктивной системы).

Очевидно, что подобная интерпретация «логии о скопцах» бросала вызов общепризнанным представлениям о мужественности. В этом случае Христос призывает христианина перестать отождествлять себя со своим полом, понимаемым как совокупность общепризнанных норм и стандартов. В Царстве небес-

15. Talbott, R. (2006) “Imagining the Matthean Eunuch Community: Kyriarchy on the Chopping Block”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 22(1): 21–43.

ном, которое проповедует Иисус, не будет деления человечества на «мужчин» и «женщин», равно как статус и функции каждого члена не будут обусловлены биологическим полом. Если женщина перестает быть исключительно объектом мужских притязаний (быть потенциальной матерью, женой), то она получает возможность стать ученицей, сестрой и, наконец, свидетелем воскресения<sup>16</sup>.

### Вельможи Небесного Царя

Что если в логии имелись в виду не евнухи, а «вельможи», как чаще всего было в древнееврейских текстах? Данное толкование исходит из того, что Матфей в действительности не знал изначального смысла логии. Это знание было утеряно в тот момент, когда рассказы о Христе стали вестись по-гречески, а не по-арамейски. Если греческое *εὐνοῦχος* это почти обязательно *castratus*, то библейское *sārīs* имеет такой смысл в *меньшинстве* случаев. Если бы Христос делал акцент на половой составляющей, если бы акцент делался на воздержании и безбрачной жизни, то для этого существовало более подходящее слово — *ἄυαμος*, которое активно использует апостол Павел (1 Кор 7:8,11,32,34), или хорошо представленное в новозаветной лексике *ταρθένος*. Но Матфей оставляет *εὐνοῦχος*, а значит, смысл всей логии вообще не связан с половой тематикой.

В отдельных библейских фрагментах указывается на специфическую роль евнуха-вельможи — быть посредником между народом и царем. В книге Есфирь царь Ахашверош приказывает семи евнухам, «служившим перед лицом царя», привести к нему царицу Вастри (Есф 1:10). Слово царя объявляется «через евнухов» (Есф 1:12,15). В книге Даниила царь приказывает Асфеназу, «начальнику евнухов», привести отроков из сынов Израилевых (Дан 1:3). Подобным образом царь израильский (3 Цар 22:9; 2 Пар 18:8) просит евнуха привести пророка Михея. В данном случае евнук оказывается персоной, одновременно охраняющей неприкосновенность царского дворца (или гарема — Есф 2:14) и обеспечивающей доступ к владыке.

Когда Иисус сравнивает верующего с евнухом, кого именно он имеет в виду? Неужели фигура кастрата была такой уж частой в Палестине времен Христа, что могло сделать само срав-

16. См. также: Talbott, Op. cit.

нение понятным аудитории? Предположение о том, что Христос имел в виду языческих жрецов-кастраторов (*galli*), кажется маловероятным<sup>17</sup>.

Таким образом, оригинальный смысл речения мог состоять в следующем: отзовавшиеся на мой призыв станут приближенными и царедворцами самого Бога. Таким образом, они займут место фарисеев, которые препятствуют всем желающим оказаться в этом Царстве (Мф 23:13). Избранный остаток, собравшийся вокруг Иисуса, получит ключи от Царства, а также возможность вершить суд (Мф 16:19; 18:15–18)<sup>18</sup>.

Вероятно, исследуемый нами триколон изначально состоял лишь из третьей части и в дальнейшем был дополнен первыми двумя частями, существовавшими в фарисейской традиции (позднее зафиксировано в Мишне — m.Yebam.8.4).

### Что означало «быть евнухом» в античном обществе?

Ко времени апостольской проповеди евнухи, скопцы, кастры были частью античного общества. С евнухами была знакома еврейская Библия, они составляли большую часть бюрократии восточных держав, были обитателями домов и дворцов, кастры были прослойкой жрецов в отдельных восточных культурах (Кибелы, сирийской Матери). При этом точное понимание логии из Матфея было осложнено многозначностью самого слова.

Образ евнуха (вельможи), который встречался в еврейской Библии, был малознаком христианам античных полисов, выходцам из языческого общества. Евнухи, с которыми им приходилось иметь дело, представляли собой или отдельный класс домашней прислуги, или же жрецов восточных культов. Сложность состояла в том, что эти евнухи не имели ничего общего ни с воздержанием, ни с безбрачием.

17. Мартин Кёфлер цитирует писателей IV–V вв. н.э., которые пишут о существовании святилища Таммуза в Вифлееме (Euseb., *De vita Const.* 3.55; Jeron., *Epist.* 58.3).

Но едва ли это святилище существовало там во времена Христа. Скорее, оно появилось уже после всех безуспешных иудейских восстаний (Kuefler, M. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, And Christian Ideology In Late Antiquity*, p. 385).

18. Llewelyn, S., Gareth J., Bianca, L. (2012) “Guarding Entry to the Kingdom: The Place of Eunuchs in Mt. 19.12”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10 (3): 245.

Представление о том, что евнух воздерживается от сексуальных связей и является целибатом, обусловлено долгой историей христианской интерпретации «логии о скопцах». Окончательное отождествление *ταρθενία* и *εὐνουχία* (девство и скопчество; впервые явно у Athenagor., Suppl. 33) стало возможным лишь после столетий экзегетической работы христианских интерпретаторов, когда евнухи исчезли из европейского общества.

Мудрецы Талмуда допускают, что у евнуха может быть жена (m.Yeb. 8.4). Античные источники сообщают, что личная, сексуальная жизнь у евнухов не только существовала, но носила особые изощренные формы, которые одновременно и притягивали, и вызывали отторжение.

А я слыхала, евнухи до женщин все охотники, / Да силы нет.  
Но на беду тогда мне не пришло на ум! / А знать бы — запереть его,  
не доверять бы девушки! (Terrent., Eun., 665)

Для античных авторов евнух представлял собой монструозное явление, сочетавшее в себе признаки мужчины и женщины:

скопец — не мужчина и не женщина, но нечто составное, смешанное и чудовищное, вне человеческой природы стоящее (Luc., Eunuch. 6);

с самого начала изувечен и является собой существо двусмысленное, подобное галке: не знаешь, куда его причислить — к голубям или к воронам (Ibid., 8)

Получив возможность исполнять функции мужчины и женщины, евнух постоянно привлекал внимание, становился героем романов и эпиграмм и при этом вызывал отвращение и брезгливость. Последнее неудивительно: само существование скопца ставило под вопрос общепринятые представления о норме в общественной жизни. Болезненный интерес к интимной жизни евнухов делал их в общественном сознании настоящими монстрами<sup>19</sup>. Народная молва и бойкие писатели обвиняли евнухов в самых разных пороках (склонность к пассивным гомосексуальным отно-

19. Подробно об интересе к интимной жизни евнухов со стороны римского общества см.: Guyot, P. *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, pp.121-129.

шениям, *fellatio*, развратным действиям по отношению к замужним дамам)<sup>20</sup>. Марциал, Ювенал и Феофраст пишут, что евнухи нравились женщинам и те даже нередко официально выступали в брак с ними: сексуальная жизнь была возможна, а риск забеременеть и понести все тяготы материнства был исключен<sup>21</sup>. Высокий статус евнухов-жрецов постоянно сосуществовал с брезгливым и пренебрежительным отношением к ним со стороны общества. Евнух, приснившийся во сне или встретившийся на дороге, вызывал презрение и обозначал грядущую неудачу<sup>22</sup>. Общество, с одной стороны, было восхищено размером той жертвы, которую принес *gallus* (жрец) во имя религиозных целей, но при этом существовало серьезное сомнение в самой возможности заниматься евнуху чем-то возвышенным и серьезным. Любопытно свидетельство Лукиана:

...в корне непозволительно Багою даже приступать к философии и добродетелям, ею даруемым, ибо он — скопец, а подобных людей он, Диокл, почтает нужным не только от таких занятий отстранить, но и от святилищ самих, от кропильниц очистительных и от всех общественных сборищ, утверждая, что зловещей является и тяжелой встреча, когда, выйдя утром из дома, увидишь этакое существо (Luc., Eunuch. 6).

Следует сказать, что подобная сторона облика евнуха оказывается ко времени рубежа эр известной и евреям. О том, что феминизированный образ кастрированного мужчины является угрозой для общественной морали, пишет Сирах (Сир 20:3: Что — пожелание евнуха растлить девицу, то — производящий суд с натяжкою, СП)<sup>23</sup>, на это указывает и Филон (Philo., De spec.leg., I, 324–325). Свидетельства книги Сираха любопытны тем, что в них образ евнуха оказывается метафорой непреодолимого и порочного сексуального желания.

20. Petronius, Satyricon; graffiti из Помпей (CIL IV. 1825–1827) содержат обвинения в принадлежности к классу евнухов и *fellatores*.

21. Martial, Epigram iii.81; Martial, Epigram iv.67, iii.81; vi.2, 21, 39, 67; x.91; xi.81. См. также: Hieronymus, Adversus Iovinianum i.47; Tertullian, Ad Uxorem ii.8.4

22. Olson, C. (2008) *Celibacy and Religious Traditions*, p. 29. New York: Oxford University Press.

23. Так же см.: Сир 30:21: «Какая польза идолу от жертвы? Он ни есть, ни обонять не может: так преследуемый от Господа, смотря глазами и стеная, подобен евнуху, который обнимает девицу и вздыхает» (СП).

Среди сообществ евнухов, живших в полисах, особую категорию занимали скопцы, ставшие таковыми по религиозным мотивам. Вероятнее всего, именно этот пример повлиял на закрепившееся буквальное восприятие Мф 19:12. Скопцами были жрецы культов, пришедших с Востока (Малая Азия, Фригия, Сирия) и связанных с почитанием божеств женского пола, отвечающих за плодородие. Отсеченный *phallus* являлся подношением почитаемой богине (погребально у Пруденция (Prud., *Peristeph.*, X. 1069–1071).

Есть святодейства, в коих сами режетесь, / И боль обетна члены отсекает вам.

Клинок возносит изувер на длань свою, / Мышц иссеченьем Мать богов он чествует;

Законом таинств мнит кружиться яростно; / Секущу скupo мнит он нечестивой длань;

Стяжать он небо мыслит ран жестокостью. / А сей на жертву хочет пол свой выкосить,

Богов смиряя уда отсечением; / Богине срам свой полумуж приносит в дар,

Которую он, исторгая мужеска / Побега жилу, кровью кормит льющейся.

Ни тот, ни этот пол для божества не мил; / Меж обоими жрец средины держится:

Преставши мужем быть, женой не сделался. / Слуг безбородых Мать богов счастливая

Себе промыслить властна нежной бритвою.

(пер. Р. Шмакрова)

Жрец богини сознательно отказывался от участия в продолжении жизни во имя того, чтобы порождающая мощь богини была еще сильнее<sup>24</sup>. Оскопивший себя *gallus* нередко начинал носить женскую одежду, что означало всю радикальность его посвящения, а также связь с богиней-покровительницей.

Для кастрированного жреца, несмотря на его негативный образ, открывались двери домов, он оказывался выше многих социальных условностей и стереотипов. Лукиан пишет, что «женщины страстно влюбляются в галлов, которые, в свою очередь, безумно к ним стремятся; такая любовь не вызывает ничьей ревности и почитается даже священною» (Luc., *De de Syr.* 22). Царь,

24. Nock, A.D. (1925) *Eunuchs in Ancient Religion*, Teubner., p. 25.

узнав о том, что его слуга Комбаб является скопцом, говорит: «Входи ко мне без доклада, никто тебе не запретит видеть меня, даже когда я возлежу с женой» (Ibid., 25)<sup>25</sup>.

### Как читали Мф 19:12 христиане II–III вв. н.э.

Речение о скопцах, определенно принадлежащее к классу *ir-sissima verba* Иисуса, было сохранено последующей традицией и вскоре оказалось несколько раз переистолкованным. Первый из обнаруженных нами актов интерпретации принадлежит самому Матфею. Составитель Евангелия расположил логию возле рассуждений о недопустимости разводов, рассматривая фигуру евнуха в качестве воплощения идей целомудрия и воздержания. Второй значительный «перевод» этого стиха состоялся на рубеже I–II вв. н.э., когда молодое христианское движение получило наибольшее развитие в городах Римской империи. Новый контекст обусловил изменение смысла самой логии. Члены грекоязычных христианских экклесий, вероятно, воспринимали рассказ о евнухах иначе, чем аудитория самого Иисуса, а также отлично от иудеохристианского контекста, в котором было написано Евангелие от Матфея.

Удивительно, но во II–III вв. н.э. буквальное толкование логии являлось вполне корректным не только для еретических авторов, но и вполне ортодоксальных. Многие христиане решались на самооскопление, желая тем самым угодить Богу и оказаться совершенным. Этот буквализм был вполне объясним сразу по нескольким причинам, многие из которых нами уже были изложены выше:

(1) Сам текст логии давал основания для буквальной интерпретации. Если два первых типа скопчества являлись вполне конкретными, отмеченными на теле человека, то с какой стати третий тип следует понимать духовно, метафорически?

(2) Обычай самооскопления вполне вписывался в общий радикализм античного христианства, представители которого шли на добровольное мученичество, а также нередко были инициаторами гонений. Эрик Доддс пишет, что «импульс самоагрессии», приводивший к самооскоплению, был

25. «Оскопление отняло у них способность к любострастию, вот их и допускают в тे-рема, даже если в действительности они не прочь переспать с женщиной» (Philostr., Apoll. I.33).

общей природы с многочисленными случаями добровольного мученичества<sup>26</sup>.

(3) Для античного христианства было характерно критическое отношение к браку и супружеской жизни. Тема сексуальности воспринималась довольно болезненно, в церковной структуре возникают целые служения, главной чертой которых был отказ от половой жизни (вдовицы, девственницы, монашество). Радикальное решение полового вопроса было вполне созвучно общему недоверию к семейственности, свойственному молодому христианскому движению.

(4) Римское общество было хорошо знакомо с традицией самооскопления во имя религиозных целей: кастратами были служители культа (*galli sacerdotes*) Кибелы, Гекаты и Сирийской богини (Catullus, Attis; Lucian, *De dea Syria*, 19,50).

(5) В свидетельствах самих христиан-евнухов эта практика почти всегда объясняется попыткой избежать подозрений в аморальном поведении со стороны язычников. Кастрация делала возможным взаимодействие с женщинами-христианками в контексте церковной жизни. Евнух мог посещать женщин дома, оставаться с ними наедине, быть их наставником<sup>27</sup>. В IV в. большое распространение приобретает экзотический обычай совместного жития двух христиан разного пола, давших Богу обет девства<sup>28</sup>. Многочисленные злоупотребления приводили к беременности духовной спутницы, в связи с чем кастрация аскета могла видеться прекрасным способом избежать искушений.

(6) При инициации в отдельные античные культуры адепт нередко испытывал острые переживания. Обряды могли серьезно воздействовать на психику участника церемонии, как, например, в случае с тавроболиями<sup>29</sup>. Иногда инициат сталкивал-

26. Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб.: Гуманитарная Академия, 2003. С. 65.

27. Иероним пишет, что женщины-аристократки были окружены «толпами», «армиями», «полками» евнухов (Hieron., Epist. 22.16; 54.13; 56.13; 108.7).

28. Волчков А. Женские служения в раннем христианстве // Богомыслие. 2016. № 18. С. 62–77.

29. Тавроболий (лат. *taurobolium*) — обряд жертвоприношения быков, связанный с культурами сирийских и персидских божеств (Митра, Кибела). Главный момент таинства заключался в крещении кровью убитого быка или барана, которой приписывалась сила возрождать окропленных. На многочисленных античных рельефах, сохранившихся до нашего времени, существуют изображения этого таинства. Участник обряда находился под помостом, на котором животное приносилось

ся с довольно болезненными переживаниями, как, например, в случае с обращением взрослого мужчины в иудаизм. Можно заметить, что в христианстве этот элемент был представлен недостаточно: крещение проходило совершенно «безболезненно». Некоторые экзальтированно настроенные христиане могли ощущать дефицит подобных переживаний. Апостол Павел в Гал 5:12 полемизирует со сторонниками обрезания новообращенных христиан и рекомендует им, если им так хочется кого-то обрезать, оскопить самих себя!<sup>30</sup> То, что казалось Павлу ироничным выпадом против оппонентов, могло восприниматься иначе сто лет спустя. Радикальное обращение нуждалось в наличии маркера этого обращения. Оскопление прекрасно соответствовало этой роли.

Можно сказать, что со времени активного распространения христианства в римском обществе сформировался устойчивый идеологический комплекс представлений, связанный с образом евнуха-жреца. Также в обществе имелись готовые социальные модели для восприятия скопцов и общения с ними. Наконец, существовал необходимый набор практических навыков для того, чтобы операция по оскоплению была достаточно безопасной и даже не очень болезненной<sup>31</sup>. Все это обусловило скорое появление многочисленных «христианских евнухов».

Лишь с середины III в. н.э. лидеры кафолической Церкви начали борьбу с самооскоплением среди христиан, настаивая на аллегорическом толковании Мф 19:12<sup>32</sup>. Как показывают постановления церковных соборов, практика самооскопления была, тем не менее, довольно распространенной и в более позднее время. Отдельные всплески интереса к Мф 19:12 и попытка буквально исполнить призыв Христа характерны и для Средневековья, и для более поздней эпохи<sup>33</sup>.

в жертву. Кровь жертвенного животного стекала на участника инициации (Duthoy, R. *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology*).

30. «О, если бы подвергли себя отсечению возмущающие вас (ὅφελον καὶ ἀτοκόφορτας οἱ ἀναστατοῦτες ὑμᾶς» (перевод еп. Кассиана). Синодальный перевод данного стиха является неверным.
31. В отдельных работах показано, насколько несложной и рутинной для римского общества являлась эта операция (Rousselle, A. (1983) *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, pp. 158–164. Paris: Presses Universitaires de France).
32. Напр.: Apost. Canones 22-24; Basil. Magn. De virgin. 61; Conc. Nic. I)
33. Энгельштейн Л. Скопцы и царство небесное. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

Самое раннее свидетельство о том, что христиане по религиозным соображениям становились скопцами, принадлежит Иустину Философи. В своей *Апологии* Иустин рассказывает о юноше из Александрии, который «подал Александрийскому префекту Феликсу прошение, чтоб он дозволил врачу оскопить его, ибо тамошние врачи говорили, что без позволения префекта им нельзя это делать». После ожидаемого отказа «молодой человек остался девственником и довольствовался своим собственным сознанием» (Iust., Apol., I.29). Своим поступком юноша хотел опровергнуть домыслы, порочащие собрания христиан. Заметим, что в глазах христианина-интеллигента, философа и апологета Иустина в желании юноши нет ничего предосудительного, его поступок вытекает из принципов исповедуемого учения. Также заслуживает внимание то, что философ-христианин отправляет свой труд императору-философи Марку Аврелию, ожидая с его стороны такого же одобрения намерения молодого человека.

В апокрифическом сочинении «Деяния Иоанна», написанном во второй половине II в. н.э., рассказывается о юноше, который был виновен в грехе прелюбодеяния и отцеубийства. Общение с апостолом Иоанном приводит его к раскаянию, в результате чего он собственноручно кастрирует себя (Acta Ioannis, 53–54). Узнав об этом, апостол укоряет его за поспешность в совершенном членовредительстве, но при этом хвалит за раскаяние («кто вложил в сердце твое, юноша, желание убить отца твоего и сдаться прелюбодеем чужой жены, тот же сделал тебе доброе дело, отняв и непокорные члены»). Оскопивший себя юноша становится частью странствующей общины Иоанна.

Мелитон Сардийский, известный церковный писатель II в. н.э., принадлежавший к совершенно ортодоксальному направлению, именуется Поликарпом и цитирующим его Евсевием «Мелитон евнух» (Euseb., Hist. Eccl., V.24.5).

Из «Церковной истории» Евсевия мы узнаем о том, что Ориген оскопил себя, (Euseb., Hist. Eccl. VI.8). Эпизод произошел во время пребывания Оригена в Александрии, примерно два поколения спустя после инцидента, описанного Иустином в его апологии (Iust., Apol., I.29). К подобному поступку Оригена привел исследуемый нами стих Мф 19:12. Евсевий пишет, что Ориген понял слова Иисуса «буквально и по-юношески» (ἀτλούστερον καὶ νεανικότερον), и говорит, что подобная операция была необходима, чтобы избежать сплетен и подозрений («прекратить грязную клевету язычников»), поскольку среди учениц Оригена

были женщины. Иероним пишет, что Ориген «так бегал похотей, что по Божественной ревности (но, однако, не при помощи знания) — обрезал железным орудием родотворные члены» (Jerom., Ep. 84.8 — Письмо 77). Епифаний приводит несколько версий этого самооскопления:

Впрочем, и об этом Оригене рассказывают, что он умыслил нечто против своего тела. Одни говорят, что он оскопил себя, чтобы не волноваться сладострастием, не разжигаться и не распаляться плотскими движениями; иные же говорят не так, а что он придумал прикладывать к известным членам какое-то лекарство и иссушать их. Другие отваживаются взносить на него и нечто другое, напр., будто он отыскал какую-то траву, целительно действующую на память (Epiph., Panar., 64.3.9–13)

Любопытно, как оценили поступок Оригена его современники, епископы соседних городов. Выясняется, что и Дионисий Александрийский, и палестинские епископы, Кесарийский и Иерусалимский, увидели в данном поступке проявление отваги и усердия к вере. Оскопленный Ориген добивается небывалой популярности в Александрии, а палестинские епископы «сочли Оригена достойным высшей части и рукоположили его в пресвитеры». Евсевий, пишущий свою «Церковную историю» в начале IV в. н.э., так оценивает его поступок: «Поступок, свидетельствующий о душе юной, незрелой и в то же время *глубоко верующей и стремящейся к самообузданью*».

Решение оскопить себя в пылу религиозного рвения облегчалось и тем, что само слово «евнух» в христианском обиходе наряжалось всецело положительным содержанием. Можно представить, насколько часто в проповедях за богослужением звучали призывы к целомудрию и воздержанию, в которых цитировалось именно речение о евнухах. Например, Тертулиан именует евнухом Христа («сам Господь открыл небеса евнухам, ведь сам был та-ковым» (ipso domino spadonibus aperiente regna caelorum ut et ipso spadone) (Tertul., De monog., 3.1)). Апостол Павел именуется Тертулианом более однозначно — кастратом (et ipse castratus) (Ibid.).

### **Евнух-аскет в имперской Церкви поздней античности**

Ортодоксальная церковь IV в. н.э. объявляет войну распространенной христианской традиции самооскопления. Евнухи-хри-

стиане становились все более скандальным и неуместным элементом в жизни становившейся все более респектабельной церкви. У этой войны были свои причины, метод и поле боя. Главным трофеем была логия о скопцах, истолкованная в нужном ключе, не допускавшем дальнейших оскоплений. Метод, использовавшийся церковными авторами, — аллегорическая экзегеза.

Парадоксально, но именно Ориген, самый известный христианин-евнух, сделал больше всех для преодоления практики христианского самооскопления<sup>34</sup>. В произведении, написанном уже в зрелый период своей жизни, Ориген замечает, что слова апостола Павла «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:6) хорошо подходят для понимания Мф 19:12 (Orig., Comm. Matt. 15.1). Разочарование в совершенном поступке, осознание, что кастрация не решает проблему самого половогого влечения, — все это серьезно скомпрометировало практику оскопления в среде церковного истеблишмента. Кроме того, Ориген преуспел в популяризации аллегорического подхода в герменевтике.

Аллегорический подход зародился в античной культуре работы с текстом. Античных философов и моралистов смущал образ безнравственных и своенравных богов, с которыми они сталкивались в поэмах Гомера или в мифологических рассказах. Аллегорически истолкованный миф о том, что бог Кронос пожирает своих детей, превращается в философскую сентенцию о стремительном и невозвратном потоке времени. Аллегорический метод позволял сохранить священный статус комментируемого текста и при этом сделать трудные страницы произведения «безопасными». В случае с интересующей нас логией о скопцах аллегорический подход давал возможности читать в этом тексте *не то, что там написано*. Первым писателем, предпринявшим попытку аллегорического истолкования образа евнуха, является Филон (Philo, De spec. leg. I.325). Александрийский иудей видит в образе евнуха, для которого закрыт доступ в сообщество Израиля, образ человека, отсеченного от мудрости Божией (Philo, De spec. leg. I.325). Климент Александрийский, рассуждая о нравах язычников и христиан, очень верно описывает разрушительную для общественной морали деятельность евнухов («заняты

34. Stevenson, W. “The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity”, p. 124.

сводничеством», «другим в делах сомнительной нравственности услуги оказывают» — Clem. Alex., Paed., 3.4.26). Но дальше он вводит идеальный образ «истинного евнуха (εὐνοῦχος δὲ ἀληθῆς)», который на самом деле может прелюбодействовать (поскольку фактически евнухом не является), но «не хочет давать воли своим желаниям». Киприан Карфагенский видит в евангельских евнухах символ девства и целомудрия (Сург., De habitu virg., 23). Иоанн Златоуст трактует образ евнуха как призыв к «истреблению злых помыслов» (Chrys., Hom. Matt. 62.3). Император Юлиан также не остался в стороне от этого тренда на аллегоризацию: обычай самооскопления, практикуемый жрецами Матери богов, он трактует как необходимость отвлечься от телесного и обратиться к постижению высших материй (Julian, Orat. 5.165B-166A)

Обилие канонических постановлений, запрещающих кастрацию, указывает на масштаб проблемы, с которой пришлось столкнуться церкви в IV в. Изучение источников показывает, что даже в это время соответствующая практика не была ни свойственной исключительно еретическим сообществам, ни редкими выходками отдельных экзальтированных юношей<sup>35</sup>.

Собрание канонов Никейского собора начинается с правила, посвященного евнухам<sup>36</sup>. Читатель канона сталкивается с обществом, в котором присутствует немало разнообразных типов евнухов: кастрированные врачами по причине болезни, оскопленные варварами или своими хозяевами (если скопец — раб) и, наконец, оскопившие себя сами. Правило запрещает нахождение в клире лишь последней категории лиц. Текст постановления, замечает Генри Чедвик<sup>37</sup>, никак не касается практики оскопления себя мирянами. Канон одновременно запрещает становиться клириками тем, кто оскопил себя сам, и при этом легитимирует клерикальный статус всех против типов евнухов.

Церковный историк Феодорит Кирский рассказывает, как в нарушение этого канона епископом Антиохийским стал пре-

35. Caner, D. (1997) “The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity”, *Vigiliae Christianae* 51(4): 396–415.

36. *Никодим Святогорец*. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями. В 4-х т. Екатеринбург: Издательство Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.

37. Chadwick H. (2003) *The Sentences of Sextus*. Cambridge: Cambridge University Press.

свите́р Леонтий (Theodoret., Hist. eccl. II, 24). Мотивы, побудившие Леонтия стать скопцом, являются стереотипными: монах Леонтий жил вместе с молодой женщиной по имени Евстолия. Чтобы пресечь порочащие слухи и при этом оставаться с ней и далее, Леонтий оскопил себя. Впрочем, этот поступок не избавил его от подозрений. Вероятно, они были вполне обоснованы, вследствие чего пресвитер Леонтий был низложен. Афанасий Великий враждовал с антиохийским владыкой и распускал слухи о его неблаговидном прошлом. В частности, в своих сочинениях он называет Леонтия ὁ ἀτόκοτος (кастрированный,озвучено с ἐπτόκοτος) (Athanas. Alex., Hist.arian. 28)

Собрание канонических постановлений, известных как «Апостольские правила» (Const. Ap. VIII, 47, 21–24), были предположительно составлены в Антиохии около 380 г. Сразу три правила этого сборника из 85 канонов посвящены вопросу о скопцах. Канон 21 дублирует первое правило Никейского собора, разрешая становиться епископом тому, кто оказался скопцом вопреки своей воле. В правиле 22 запрещается добровольно оскопившим себя становиться клириками. Канон 23 угрожает извержением из сана оскопившему себя клирику. В правилах имеются красноречивая характеристика человека, становящегося скопцом по своей воле: «самоубийца и враг творения Божия» (правило 22).

К началу V в. кастрация превращается в обычай, свойственный исключительно еретическим сообществам. Иоанн Златоуст обвиняет евнухов-христиан в склонности к манихейству (Chrysost., In cap. V Ep. ad Galat. comm. 3, 717). Епифаний описывает жуткие обычай секты скопцов-валисин, обманом или настойчивыми уговорами заставлявших мужчин оскоплять себя и присоединяться к их сообществу (Ephiph., Panar. LVIII).

Иоанн Златоуст уделяет большое внимание в своем комментарии на Евангелие от Матфея речению о скопцах (Chrys., Hom. Matt. 62.3). В сочинении Златоуста присутствует очень важный элемент, повлиявший на трактовку образа евангельского скопца в дальнейшем. Парадоксально, но для Иоанна Златоуста евнух оказывается идеалом мужественности! Истинный евнух занимается «не отсечением членов», «но истреблением злых помыслов». Настоящая добродетель возможна лишь в ходе противостояния тем порочным желаниям, которые могут быть реализованы на практике; в случае же со скопцами такая модель невозможна.

Евнух становится воплощением высших социальных добродетелей, в его жизни выражаются важнейшие принципы неоплатонической философии и, что самое главное, евнух оказывается носителем мужественности! Это переход подробно описан в работе М. Кёфлера<sup>38</sup>. Исследователь указывает, что подобная трактовка способствовала более активному обращению в христианство римской аристократии. Римский классический идеал мужчины требовал постоянных побед над врагами в ходе различных сражений. Христианским моралистам удается «интернализировать» эти сражения, сделав их частью внутренней жизни человека. Победа над собой, а не над противником стала восприниматься как высшее проявление христианской мужественности. Нетрудно догадаться, что лучшими носителями этого качества оказываются монахи (*manly eunuch* в терминологии М. Кёфлера), идеальные христиане-евнухи. С конца IV в. н.э. лучшим выразителем добродетелей евангельского евнуха является монах.

## Заключение

Наше исследование показало, что в каждом отдельном случае смысл библейских стихов о евнухах определялся контекстом. Контекст не просто обладал такой силой, что определял экзегезу и практическое применение этих стихов, но и влиял на значение самого слова. Встречающиеся на страницах Библии *sārīsîm* и *εὐνοῦχοι* в отдельных случаях могли означать и вельмож, и скопленных людей. Подобная контекстуальная обусловленность самого слова создавала неопределенность и в самом значении библейского стиха.

В этой статье мы предложили две возможные реконструкции оригинального смысла «логии о скопцах». Христос мог опираться на тот смысл еврейского слова *sārîs*, который обозначал вельмож и царедворцев. Тогда в устах Иисуса логия содержала в себе призыв войти в Царство Бога и стать приближенными небесного Царя, смеясь при этом священников и книжников. Альтернативная реконструкция предполагает существование насмешек над Христом и его учениками, обусловленных их отказом от бра-

38. Kuefler, M. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*.

ка и семейной жизни. В этом случае Христос наполняет оскорбительное прозвище «скопец» позитивным содержанием: мы воздерживаемся от брака во имя свободы от патриархальных уз и социальных условностей.

Образ, использованный Иисусом, был довольно двусмысленным, и, возможно, по этой причине логия отсутствует в большинстве литературных традиций зарождающегося христианского движения. Автор Евангелия от Матфея помещает логию в текст своего сочинения, но интерпретирует речение как призыв к целомудрию и супружеской верности.

Призыв оскопить себя ради Царства звучал по-разному в иудеохристианских общинах и в тех, которые в основном состояли из жителей античных полисов, мало знакомых с библейским контекстом логии о скопцах. Римские города наполняли галлы, оскопленные жрецы восточных богинь плодородия. Также евнухи занимали важное место в общественной и социальности бытовой жизни жителей античных городов. Скопцы могли быть доверенными лицами состоятельных людей, были вхожи в женские половины домов. В результате начиная с середины II в. н.э. мы встречаемся с настоящим расцветом практики самооскопления среди членов христианских общин.

Активное развитие монашества, а также упадок языческих культов, приведший к исчезновению из городов жрецов-кастраторов, имели своим результатом падение к V в. популярности самооскопления по религиозным соображениям. Впрочем, евнухи не исчезают из средиземноморского региона, еще долгие столетия они будут важной частью общественной жизни в Византии, Османской империи, Италии и прочих областях христианского Запада.

## Библиография / References

- Волчков А. Женские служения в раннем христианстве // Богомыслие. 2016. № 18. С. 62–77.
- Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб.: Гуманитарная Академия, 2003.
- Никодим Святогорец. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями в 4-х томах. Екатеринбург.: Издательство Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.
- Энгельштейн Л. Скопцы и царство небесное. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

- Adam, A.K.M. (2000) *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis, Mo.: Chalice.
- Blinzler, J. (1957) “Εἰοὶ εὐνοῦχοι: Zur Auslegung von Mt 19.12”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 48: 254–270.
- Brown, P. (2008) *The Body and Society: Men, Women, And Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Caner, D. (1997) “The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity”, *Vigiliae Christianae* 51(4): 396–415.
- Chadwick H. (2003) *The Sentences of Sextus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornelius, S. (2009) “Eunuchs? The Ancient Background Of Eunouchos In The Septuagint”, in J. Cook (ed.) *Septuagint and Reception*, pp. 321–333. Brill.
- Davies, W.D., Allison, D.C. (2004) *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 3. London, New York: T&T Clark International.
- Dodds, J.R. (2003) *Iazychnik i khristianin v smutnoe vremia: nekotorye aspekty religioznykh praktik v period ot Marka Avreliia do Konstantina*: [Pagan and Christian in Time of Troubles: Some Aspects of Religious Practices from Marcus Aurelius to Constantine]. Sankt Petersburg: Gumanitarnaia akademija.
- Duthoy, R. (1969) *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology*. Boston: Brill.
- Engel'shtejn, L. (2002) *Skoptsy i tsarstvo nebesnoe* [Skoptsy and the kingdom of heaven]. Moscow: Novoe Literaturnoe obozrenie.
- Guyot, P. (1980) *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*. Klett-Cotta.
- Hester, J. David (2005) “Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities”, *Journal for the Study of the New Testament* 28(1): 13–40.
- Kuefler, M. (2001) *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Llewelyn, S., Gareth J., Bianca, L. (2012) “Guarding Entry to the Kingdom: The Place of Eunuchs in Mt. 19.12”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10(3): 228–246.
- Moxnes, H. (2003) *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Nikodim Svatogorec (2019) *Pidalion: Pravila Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami v 4-h tomakh* [Pidalion: The Rules of the Orthodox Church with Interpretations in 4 Volumes]. Yekaterinburg: Publishing house of the Alexander Nevsky Novo-Tikhvinsky monastery.
- Nock, A. D. (1925) *Eunuchs in Ancient Religion*, Teubner.
- Olson, C. (2008) *Celibacy and Religious Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Quesnell, Q. (1968) ““Made themselves eunuchs for the Kingdom of Heaven” (Mt. 19.12)”, *Catholic Biblical Quarterly* 33(4): 335–358.
- Rousselle, A. (1983) *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe–IVe siècles de l'ère chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Scholten, H. (1995) *Der Eunuch in Kaisernähe: Zur politischen und sozialen Bedeutung des „praepositus sacri cubiculi“ im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr.* Frankfurt am Main: P. Lang.
- Stevenson, W. (1995) “The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity”, *Journal of the History of Sexuality* 5(4): 495–511.

- Talbott, R. (2006) “Imagining the Matthean Eunuch Community: Kyriarchy on the Chopping Block”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 22(1): 21–43.
- Tougher, S., Ra’anan A. (2002) *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. London, Duckworth.
- Vanhoozer, Kevin J. (2003) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Volchkov A. (2016) “Zhenskie sluzheniya v rannem khristianstve [Women’s ministries in early Christianity]”, *Bogomyslie* 18: 62–77.



## Николай Николаевич Селезнев, 1971–2021<sup>1</sup>

**В** НАЧАЛЕ мая этого года в моем телефоне раздался звонок. Не успел распознать номер, ответил. Услышал в трубке совершенно незнакомый, хриплый, приглушенный, какой-то мучительный голос, дозирующий слова короткими фразами: «Александр Сергеевич, добрый день. Это Селезнев. Николай Селезнев. Я из больницы. Я в реанимации. Я в реанимации

1. Фотография взята с сайта Высшей школы экономики.

с ковидом. Моя статья. Я хотел бы спросить о моей статье. Она готова. Она будет?» Я ответил механически, что да, статья давно готова и должна выйти в ближайшем номере. Я говорил намеренно деловым тоном, как и положено отвечать на деловой вопрос, и только позже понял, что это была некая тактика защиты с моей стороны — защиты от эстраординарности момента, требовавшей какой-то другой интонации; защиты даже от просвечивающего в этом разговоре — при всей его повседневной тривиальности — какого-то трагического абсурда. Конечно, наихудший исход я автоматически исключал в этот момент, да и после; но голос Николая был не просто такой, которого я никогда не слышал, но и... совсем другой. Он сказал: «Спасибо. Мне трудно говорить. Простите». И повесил трубку.

Он умер через несколько дней.

У нас было много разговоров, особенно в бытность его в РГГУ; позже много общались по поводу его работ в нашем журнале. Хотя разговоры все более профессиональные и деловые, но и личность, конечно, проявлялась. Он был (...неужели в прошедшем времени...) суперпрофессионалом, образцом академической культуры. Он был пропорционален и систематичен, аккуратен и обязателен, безуокизненно точен. Настоящий филолог и историк классического замеса. Центральная фигура — на мировом уровне — в области ближневосточной медиевистики: начиная с истории сирийской христианской культуры, он двигался и вглубь, и вширь, в последние годы работая над культурными перекрестками — глубинными взаимодействиями между исламом, христианством и буддизмом; стал частью востоковедной классики. Он был вежливо доброжелателен, чуть старомодно обходителен и комплиментарен, при этом немного закрыт и сдержан, но всегда готов сострить и рассмеяться (и да, улыбка почти всегда на лице, как я запомнил!). Его компанией были сирийские, арабские и индийские философы, богословы, книжники — они потеряли в нем доброго и проницательного собеседника. Но вот еще одно: классик-книжник, да, но — никакой архаики: он столь же органично ощущал себя внутри современной цифровой культуры, как и в хитросплетениях старых текстов.

В этом номере журнала — та самая статья, о которой шла речь в последнем нашем разговоре. Образец его метода и авторитета. Образец все той же безупречной академической культуры. Очередная статья...

*A. Агаджанян*

**Кратко о Николае Селезневе:**

Специалитет: религиоведение (2005, Центр изучения религий, Российский государственный гуманитарный университет); кандидат исторических наук (РГГУ, 2006); доктор филологических наук (НИУ Высшая школа экономики, 2020).

Книги: «Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк» (2001); «Христология Ассирийской Церкви Востока» (2002); «Несторий и Церковь Востока» (2005), «*Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке*» (2014); «Йоханнан Бар Зо’би и его “Истолкование тайн”: Критический текст, перевод, исследование» (2016); «Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абу-л-Касимом ал-Хусайном ибн ‘Али ал-Магриби и Послание митрополита Илии везиру Абу-л-Касиму» (2018), «„Книга общности веры“ — средневековый восточнохристианский экуменический трактат» (2018).

НИКОЛАЙ СЕЛЕЗНЕВ

## ***Islamobuddhica: Что если буддизм – религия Писания? «Писание Шакьямуни» в арабском «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина***

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-235-246>

*Nikolai Seleznyov*

### ***Islamobuddhica: What If Buddhism Is a Scriptural Religion? “The Scriptures of Shakyamuni” in the Arabic Compendium of Chronicles of Rashīd al-Dīn***

**Nikolai Seleznyov** (1971–2021) — Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University (Moscow, Russia).

*In the “History of India” of Rashīd al-Dīn (1249/50–1318), which is a part of his “Compendium of Chronicles”, the author mentions “The Scriptures of Shakyamuni”. Rashīd al-Dīn’s informant was the Buddhist monk Kamālashrī from Kashmir. These references are found in several passages of the “History of India”: at the beginning and the end of this book as well as at the beginning of the section about Buddhism. The Buddha is presented in that part as the latest “Prophet” in a series of other “Prophets” (past Buddhas of earlier ages) who established the “Sunna” for his followers, and his words constituted the “Scriptures”—the Abhidharma. Karl Jahn and Johan Elverskog interpreted this as Islamization of the discourse, and Johan Elverskog explicitly denied that the Abhidharma could be called the “Scriptures of the Buddha” or his “revelation”. The present article shows this to be wrong. It is well known that Buddhist sources claim that the Fourth Buddhist Council was held in Kashmir in the reign of King Kanishka, and the Sarvāstivādins declared the Abhidharma-piṭaka as “the words of the Buddha” (buddhavacana) in polemics with the Sūtravādins (Sautrāntika). A similar veneration of the third part of the Buddhist Canon (Abhidhamma) is also witnessed to in Pali sources.*

**Keywords:** Buddhism, Islam, Abhidharma, Scriptures, Rashid al-Din, Kamalashri.

**В** «ИСТОРИИ Индии», входящей в известный «Сборник летописей» Рашид ад-Дйна (1249/50–1318), не раз упоминается «Писание (или Книга — *al-kitāb*) Шакьямуни». Эти упоминания находятся в композиционно значимых местах «Истории Индии»: в начале и в конце этой книги, а также в начале части, посвященной буддизму. Открывается «История Индии» предисловием, в котором Рашид ад-Дйн сообщает, что его труд основан на знаменитой книге об Индии Абу Рейхана ал-Бирюни (973–1048)<sup>1</sup>, историях «султанов Дели» и «султанов Кашмира»<sup>2</sup> и сообщениях кашмирского буддийского монаха Камалашри<sup>3</sup>. Благодаря содействию этого информанта в «Истории Индии» были изложены, как пишет Рашид ад-Дйн,

обстоятельства Шакьямуни, который по их убеждениям пророк и путеводитель индусов и китайцев, со слов *бахий*<sup>4</sup> Камалашри, место рождения и воспитания которого — страна Кашмир, и он знающ и сведущ в содержании и темных местах Писания, называемого «ном»<sup>5</sup> — сочинении Шакьямуни<sup>6</sup>.

1. *Бируни, Абу Рейхан. Индия*. М.: Ладомир, 1995 (репр. с издания 1963 г.).
2. Ogura, S. (2019) “Jāmī‘ al-tawārīh”, in F. Speziale, C. W. Ernst (eds) *Perso-Indica: An Analytical Survey of Persian Works on Indian Learned Traditions*, pp. [1]–[16]. Paris: Sorbonne Nouvelle. Online edition: [http://www.perso-indica.net/work/jami\\_al-tawarikh](http://www.perso-indica.net/work/jami_al-tawarikh)
3. См. о нем: Yoeli-Tlalim, R. (2013) “Rashīd al-Dīn’s Life of the Buddha: Some Tibetan Perspectives”, in A. Akasoy, Ch. Burnett, R. Yoeli-Tlalim (eds) *Rashīd al-Dīn as an Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, pp. 201–204. London: The Warburg Institute, Turin: Nino Aragno.
4. Санскр. *bhikṣu* (монах); тюркск. *bağış* (религ. учитель). Clauson, G. (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, p. 321. Oxford: Clarendon Press.
5. Как напоминает Н.Н. Поппе, слово «ном», пришедшее в монгольский язык из греческого (νόμος) посредством согдийского и уйгурского, использовалось в средние века для обозначения буддийской Дхармы. Poppe, N. (1964) *Grammar of Written Mongolian*, p. 3. Wiesbaden: Harrassowitz. Термин «ном» в этом смысле встречается и в других произведениях арабских и персидских авторов. См., напр.: Molé, M. (1961) “Les Kubrawiya entre le Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l’Hégire”, *Revue des Études Islamiques* 29: 81; DeWeese, D. (2014) “Alā’ al-Dawla Simnānī’s Religious Encounters at the Mongol Court near Tabriz”, in J. Pfeiffer (ed.) *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz. (Iran Studies, 8)*, p. 51, fn. 37; 68. Leiden/Boston: Brill; Martini, G.M. (2018) ‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate (Islamicate Intellectual History, 4), p. 50. Leiden/Boston: Brill.
6. Blair, Sh. S. (1995) *A Compendium of Chronicles: Rashid al-Din’s Illustrated History of the World*, f. 259b. Oxford [etc.]: Oxford University Press; Jahn, K. (1965) *Rashīd*

Изложение этих «обстоятельств» жизни и учения Будды составляет значительную по объему вторую часть «Истории Индии», и в предисловии к ней Рашид ад-Дин уделяет внимание предшествовавшим Шакьямуни «пророкам», т. е. в данном случае буддам прежних эпох<sup>7</sup>, и отмечает:

У Шакьямуни есть Писание, название которого Абхидхарма (*'bdarm*), и значение этого слова — «первая из книг и последняя из них» <...> и, как передает о Шакьямуни *баҳшӣ* Камалашри, все пророки по смыслу — одно, они приходят во всякое время и обновляют их религию, и речи всех их пророков — одно, и смысл всего этого — в книге Абхидхарма, так что если мы будем говорить о религии Шакьямуни, это то же, что говорить обо всех<sup>8</sup>.

Будда — «позднейший пророк», — приводит Рашид ад-Дин слова Камалашри, — и потому «сейчас нам надлежит следовать за Шакьямуни» и «усердствовать в его *сунне*», т.е. образе действий<sup>9</sup>.

В заключение раздела о буддизме, написанном при помощи своего кашмирского информанта, после рассказа о кончине Будды Рашид ад-Дин вновь упоминает буддийское Писание:

И собрали из речей Шакьямуни и его полезных наставлений Писание и назвали его [Абхидхарма]кошавритти (*qšwrdī*)<sup>10</sup>. Затем —

*al-Dīn's History of India*. (Central Asiatic Studies, X), f. 2059r. London, The Hague, Paris: Mouton & Co.; Jahn, K. (1980) *Die Indien geschichte des Rašid ad-Dīn*, f. 2059r (Tafel 43). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. В обоих изданиях К. Яна здесь и далее стороны листов указаны ошибочно: *recto* вместо *verso* и наоборот.

7. О перечислениях предшествовавших Шакьямуни будд см.: Александрова Н.В., Русланов М.А., Комиссаров Д.А. Лалитавистара: Сутра о жизни Будды: Рождение. (Orientalia et Classica, 68) М.: РГГУ, 2017. С. 117–118.
8. fol. 272b по изданию Blair, fol. 2072r по изданиям Jahn 1965 и 1980 (Tafel 69), и fol. 273a по изданию Blair; fol. 2072v по изданиям Jahn 1965 и 1980 (Tab. 70).
9. fol. 272b по изданию Blair, fol. 2072r по изданиям Jahn 1965 и 1980 (Tafel 69). Ср. перс. текст по рукописи Istanbul, Topkapi Sarayi, Hazine 1654 (A.D. 1317), fol. 345v = Tafel 35 по изданию Jahn 1980. См. также: Akasoy, A. (2013) “The Buddha and the Straight Path. Rashid al-Dīn's Life of the Buddha: Islamic Perspectives”, in A. Akasoy, Ch. Burnett, R. Yoeli-Tlalim (eds) *Rashid al-Dīn as an Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, p. 195. London: The Warburg Institute, Turin: Nino Aragno.
10. Röhrborn, K. (1989) «Die islamische Weltgeschichte des Rašīduddīn als Quelle für den zentralasiatischen Buddhismus?», *Journal of Turkish Studies* 13: 130, Anm. 16; Barat, K. (1992) “The Uighur Xuanzang Biography III”, *Journal of Turkish Studies* 16: 5–65, § 0826 (21).

историю Шакьямуни от времени его рождения и до времени его кончины в соответствии с тем, что исповедуют обитатели Индии и Кашмира<sup>11</sup>.

Итак, Будда — «пророк» (*nabi*), позднейший (*muta’ahhir*) в чете «пророков», установивший «сунну» своим последователям, и его речи составили «Писание». Такая образность производит впечатление исламской, а получившееся представление буддизма — исламизированным, что вполне соответствует контексту: буддийский монах представляет свою религию везиру — высокопоставленному представителю мусульманской власти. Именно такое впечатление создалось у исследователей «Истории Индии» Карла Яна и Йохана Эльверского. Карл Ян, издатель факсимильных снимков рукописной «Истории Индии», замечает:

Это помещает Шакьямуни среди пророков с Писанием! Его книгой, «первой и последней всех книг», как она там названа, просто представлена Абхидхарма — буддийская метафизическая теория. По словам Камалашрī, она содержит откровение Шакьямуни, квинтэссенцию всего истинного и высшего знания<sup>12</sup>.

Подобным образом высказывается Йохан Эльверский, исследователь истории контакта «буддизма и ислама на Шелковом пути»:

Печатью пророков в индийской традиции оказывается, таким образом, Будда, который обладает Писанием, именуемым Абхидхарма. Абхидхарма, однако, не Писание. Не является она и учением Будды. Фактически из трех частей традиционного буддийского канона — учений Будды (Сутра), монашеского кодекса (Виная) и высших учений (Абхидхарма) — последняя является единственной частью, которая как раз не считается словом Будды. Напротив, Абхидхарма — это собрание сочинений буддийских экзегетов, которые пытались разобраться в учении Будды. Таким образом, очень странно, что Абхидхарма представлена как «Священное Писание» пророка Шакьямуни. На самом деле, было бы более разумным объявить Писанием, содержащим откровение Будды, Сутры. Однако, как бы

11. fol. 277b–278a по изданию Blair, fol. 2077r–2077v по изданиям Jahn 1965 и 1980 (Tafel 79–80).

12. Jahn, K. (1965), *Rashīd al-Dīn's History of India*. (Central Asiatic Studies, X), p. xcix. London, The Hague, Paris: Mouton & Co.

то ни было, вопрос Абхидхармы или Сутры был явно второстепенным; более важной была попытка провести параллели и связи между буддизмом и исламом, что было сделано в высшей степени изобретательно в переосмыслении Рашид ад-Дином индийской религиозной истории в рамках ислама<sup>13</sup>.

Как мы видим, оба исследователя сочли интерпретацию буддизма в «Истории Индии» мотивированной лишь желанием «провести параллели и связи между буддизмом и исламом», «в высшей степени изобретательно» (most ingeniously) представить буддизм как своего рода индийский аналог ислама, проявление той же традиции откровения<sup>14</sup>. Оба исследователя удивлены тем, что Писанием Будды названа Абхидхарма, и Эльверског прямо отрицает обоснованность такого взгляда. Однако подобное удивление и тем более отрицание сами представляются нам удивительными и заслуживающими отрицания.

Общеизвестны утверждения буддийских источников, что в Кашмире — по преданиям, в период правления царя Канишки<sup>15</sup> — состоялся четвертый буддийский собор, на котором значительное число ученых монахов сарвастивады приняли санскритскую форму учения этой школы. В противовес саутрантикам, т. е. приверженцам именно Сутр, сарвастивадины провозгласили санскритскую Абхидхарма-питаку «словами Будды» (*buddha-vacana*). Благодаря этому школа сарвастивадинов Кашмира приобрела известность как «абхидхармика»<sup>16</sup>. Не менее авторитетными объявились ими и трактаты-комментарии (*vibhāṣā*) к Абхидхарме, что послужило основанием для еще одного именования кашмирских сарвастивадинов — «вайбхашика», т.е. приверженцами

13. Elverskog, J. (2010) *Buddhism and Islam on the Silk Road*, p. 156. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

14. Сопоставление, или противопоставление, парадигмы откровения, данного свыше, в «авраамических» религиях и парадигмы безграничного знания, открытого Буддой, заслуживает отдельного исследования. Для настоящей работы важно отметить, что комментарии К. Яна и Й. Эльверскога в данном случае сосредоточены исключительно на мусульманской интерпретации сведений о буддизме, представленной в «Истории Индии», а засвидетельствованным там же сведениям о буддийской традиции, которые предоставил Камалашрī, ими должного внимания уделено не было.

15. Датировка царствования Канишки остается предметом дискуссий. См.: Basham, A.L. (ed.) (1968) *Papers on the Date of Kaniṣka*. Leiden: Brill.

16. Dutt, N. (1985) *Buddhism in Kashmir*, p. 63. Delhi: Eastern Book Linkers.

трактатов-комментариев<sup>17</sup>. В «Абхидхарма-махāвибхāshā», одном из древнейших трактатов такого рода, говорится:

Абхидхарма — это изначально слова Будды. Только собрание их — почтенного [Кātyāyanīputry]. К тому же, будь это слова Будды или учеников, они не противоречат *dharmatā*, Бхагават дозволил поддерживать все их монахам-бхикшу. Так что почтенный сделал собрание того, что он слышал в русле предания или через постижение посредством силы его проникновенного знания (*prajñidhi-jñāna*)<sup>18</sup>.

Позднее Васубандху (IV в.), уроженец Гандхары, сделал переработку «Махāвибхāши» в своем известном труде «Абхидхармакоша», упомянутом, как мы видели выше, в «Истории Индии» со слов Камāлашрī. До изучения трактатов вайбхашиков в Кашмире Васубандху исследовал сочинения саутрантиков, взгляды которых нашли отражение в его автокомментарии к «Абхидхармакоше». Сангхабхадра, автор школы вайбхашиков, выступивший с критикой этих взглядов, писал:

Будда сначала изложил Абхидхарму сам. Без изложения ее Буддой великие ученики, Шāрипутра и другие, были бы не в силах должным образом исследовать свойства дхарм. ... [Собрание отдельных изложений Буддой Абхидхармы] почтенным Кātyāyanīпутрой и другими... было подобно собраниям (*saṅgīti*) Виная и Сутр почтенным Махākāshyapой и другими. Две питаки, Сутра и Виная были составлены в соответствии со сказанным, и только Абхидхарма-питака была составлена в соответствии со смыслами. ... Составление Абхидхармы в соответствии с благородными поучениями Будды было дозволено Буддой и потому может быть названо словами Будды<sup>19</sup>.

Итак, мы видим, что школа кашмирских сарвастивидинов-вайбхашиков провозглашала Абхидхарму «словом Будды», упорядоченным и изложенным его последователями в виде третьей части санскритского буддийского канона. Иными словами,

17. Лысенко В.Г. Буддизм и философия // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 22.
18. Цит. по: Dhammadhoti, KL, Bhikkhu (法光) (2007) *Sarvāstivāda Abhidharma*, p. 2. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
19. Цит. по: Dhammadhoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, p. 3.

Камāлашрī — кашмирский ученый монах (*baḥśī*), неоднократно упомянутый Рашид ад-Дīном в его «Истории Индии» по имени, в том числе по *нисбе*, т.е. по имени, указывающем на происхождение из того или иного места<sup>20</sup>, — выразил то понимание «Писания Будды», которое издавна сложилось в «месте его рождения и воспитания — стране Кашмир»<sup>21</sup>.

Но дело отнюдь не только в Кашмире. В приведенной цитате Сангхабхадры мы видим упоминание Шāрипутры. С его именем связано приданье высшего статуса *палийской* Абхидхамме в традиции тхеравады. В трактате Буддагхосы (V в.) «Аттхасалини» — комментарии к «Дхаммасангани», первой части Абхидхамма-питаки палийского канона — повествуется о том, что Будда проповедовал Абхидхамму небожителям — на небесах Тāватимса. Ежедневно прерывая свою проповедь небесным сонмам и возвращаясь в человеческий мир, Будда преподавал Шāрипутре (Сарипутте) метод (*paṭa*) той части Абхидхаммы, которая в тот день составляла его проповедь. Затем Шāрипутра передал воспринятое от Будды своим ученикам<sup>22</sup>.

Упоминание метода (*paṭa*)<sup>23</sup> здесь неслучайно: усвоив метод, Шāрипутра оказывался способным воспринять и передать другим безграничное, «океаническое» знание, открытое Буддой. Этим и объясняется приоритет, отданный Абхидхамме в составе буддийского канона. Мария Хейм, исследующая наследие Буддагхосы, поясняет:

Содержание Суттанты [т. е. собрания сутр] диалогично и контекстуально, оно обычно преподносится людям в общепринятых и доступных выражениях и в соответствии с их различными и конкретными склонностями. Как мы видим, сутта [сутра] всегда включена в повествовательный контекст, необходимый, как рассуждал Буддагхоса, для понимания доктринальных учений. Буддагхоса прово-

20. fol. 272a по изданию Blair, fol. 2071v по изданиям Jahn 1965 и 1980 (Tafel 68).

21. fol. 259b по изданию Blair, fol. 2059r по изданиям Jahn 1965 и 1980 (Tafel 43).

22. Müller, E. (ed.) (1897) *The Atthasālinī: Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇī*, p. 16. London: Pali Text Society; Davids, Rh. (ed.) (1958) *The Expositor (Atthasālinī). Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇī, the First Book of the Abhidhamma Piṭaka*. Vol. 1. /Tr. by Maung Tin, p. 20. London: Pali Text Society.

23. K. M. (1961–1965) “Abhidhamma: XII. The method of study adopted by the Abhidhamma”, in G.P. Malalasekera (ed.) *Encyclopaedia of Buddhism*. Vol. 1, pp. 46–48. [Colombo]: Government of Ceylon Press.

дит различие между нарративным дискурсом Суттанты и дискурсом Абхидхаммы, который он считал абстрагированным и техничным, с собственными специализированными идиомами и использованием языка в его «наиболее продвинутом смысле»... Потенциал Дхаммы — то, что она может экспоненциально и бесконечно раскрываться, ветвясь из исходной точки (*mātikā*) — определенно имеет решающее значение для понимания того, что Буддагхоса видел в Абхидхамме<sup>24</sup>.

Кеннет Рой Норман, известный исследователь пракритов, пали и корпуса текстов на этих языках, отмечает, что само слово *abhidhamma* претерпело изменения в семантике. Первоначально означавшее «относящееся к Дхамме», оно затем приобрело смысл «высшая Дхамма», тем самым указывая на превосходство этого собрания текстов<sup>25</sup>. Далее он пишет:

Предупреждая обвинения в том, что [передача через Шāрипутру] означала бы, что Абхидхамма не является *buddha-vacana* [словами Будды], Буддагхоса настойчиво утверждает, что Сарипутта [Шāрипутра] был не первым, кто воспринял Абхидхамму, поскольку первым *abhidhammika* был сам Будда<sup>26</sup>.

Таким образом, мы видим, что не позднее, чем к V в. н.э. эволюция взглядов на приоритеты в составе канонических текстов и в «северном», и в «южном» буддизме произошла по одной и той же логике, при том что третья часть канона, вышедшая на первый

24. Heim, M. (2018) *Voice of the Buddha. Buddhaghosa on the Immeasurable Words*, pp. 6–7, 42–43. New York: Oxford University Press. О.О. Розенберг (1888–1919/1921) призывал учитывать в буддологических исследованиях сложившийся в традиции приоритет Абхидхармы: «...изучение древнего буддизма должно начинаться с *систематических трактатов*, заключенных в сборник *абхидхармы* <...> ключ к пониманию буддийской доктрины и истории буддийских сект заключается именно в ней, как дающей нам авторитетные указания относительно тех мыслей, которые действительно господствовали среди руководящих буддистов, а не те, которые мы склонны предположить на основании более или менее произвольного толкования сутр, где мы встречаемся с лаконическими формулами, которые без знания абхидхармы могут подвергаться искусственной группировке». (курсив в оригинале; Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 46–47).
25. Norman, K.R. (1983) *Pāli Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayāna Schools of Buddhism*, p. 97–98. (A History of Indian Literature, VII:2). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
26. Norman, K.R. *Pāli Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayāna Schools of Buddhism*, p. 98.

план, — санскритская Абхидхарма или палийская Абхидхамма — у каждой из этих традиций, как известно, была в собственной версии<sup>27</sup>. Это позволяет нам заключить, что к указанному времени, т.е. задолго до появления ислама на исторической сцене, в буддизме в целом и в кашмирском буддийском сообществе в частности было вполне сложившееся представление о записанных «словах Будды», и притом эта запись, особенно в палийской версии, понималась как особым образом вдохновленная и содержащая своего рода ключи к буддийскому знанию в виде «метода» и «порождающих» структурных блоков-перечней (*mātikā*)<sup>28</sup>.

В заключение отметим, что в «Истории Индии» не обнаруживается ничего, что опровергало бы слова Камалашри, утверждавшего, что «у Шакьямуни есть Писание»; напротив, как было отмечено в начале, эти слова были помещены Рашид ад-Дином в композиционно значимых местах его сочинения. Этому можно найти объяснение. Вопрос о том, кто в исламской системе мысли относится к «людям Писания» (*ahl al-kitāb*), противопоставленным «многобожникам» (*mušrikūn* или *allađīna 'ašrakū*), — это вопрос коранической экзегезы и как таковой он связан с более общим вопросом, кто будет в итоге вознагражден, а кто осужден. Достаточно сопоставить коранический текст 2:62/59 и 22:17, чтобы увидеть неоднозначность в этих суждениях:

Воистину, тем, кто уверовал, и которые иудействовали, и христианам, и сабиям — тем, кто уверовал в Бога и в последний день и творил добро, им награда у Господа их, у них нет страха, и пусть они не печалятся (2:62/59).

Воистину, те, которые уверовали, и те, которые иудействовали, и сабии, и христиане, и маги, и те, которые многобожничали, — Бог разделит между ними в день воскресения (22:17).

27. Анашина М.В., Шохин В.К. Абхидхармы тексты // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 69–75.
28. Heim, M. *Voice of the Buddha. Buddhaghosa on the Immeasurable Words*, p. 43. Уместно отметить, что в традиции махаяны значение Абхидхармы приобрело дальнейшее переосмысление: «Из всех сутр махаяны “Ратнакута” выделяется тем, что она на всем протяжении первого тысячелетия н.э. пользовалась огромным авторитетом <...> Именно в “Ратнакута-сутре” получил письменную фиксацию начальный период переосмысления и развития абхидхармических матрик». Воробьева-Десятовская М.И. К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов // Письменные памятники Востока. 2004. № 1. С. 214–215.

Помимо иудеев и христиан, которых толкователи Корана традиционно считали основными сообществами «людей Писания»<sup>29</sup>, среди противопоставленных «тем, которые многобожничали», обнаруживаются «сабии»<sup>30</sup>, причем во втором случае они упомянуты даже прежде «христиан», и к приведенному перечню добавлены «маги», т.е. зороастрейцы<sup>31</sup>. К «сабиям» буддистов в арабской классической литературе относили многократно<sup>32</sup>, зачастую не отличая их от последователей древних индоиранских религий<sup>33</sup>. Рашид ад-Дайн, следовательно, обращая внимание своих читателей на свидетельства Камалашри о «Писании Шакьямуни», лишь подтверждал обоснованность коранического отнесения «сабиев» к тем, у кого «нет страха, и пусть они не печалятся».

## Библиография / References

- Александрова Н.В., Рusanов М.А., Комиссаров Д.А. Лалитавистара: Сутра о жизни Будды: Рождение. (Orientalia et Classica, 68) М.: РГГУ, 2017.
- Анашина М.В., Шохин В.К. Абхидхармы тексты // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 69–75.
- Воробьевая-Десятковская М.И. К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов // Письменные памятники Востока. 2004. № 1. С. 214–215.
- Бируни, Абу Рейхан (1995) Индия. М.: Ладомир (репр. с издания 1963 г.).
- Лысенко В.Г. Буддизм и философия // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 19–45.
- Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 43–254.
- Akasoy, A. (2013) “The Buddha and the Straight Path. Rashīd al-Dīn’s Life of the Buddha: Islamic Perspectives”, in A. Akasoy, Ch. Burnett, R. Yoeli-Talalim (eds) *Rashīd al-*

29. См., напр., в Толковании на Коран Абӯ Джā’фара ат-Ṭabarī: «Пища тех, кому дано Писание, дозволена вам, и жертвоприношения людей Писания из иудеев и христиан; это они — те, которым дано Писание, то есть Тора и Евангелие, им дано то и другое или одно из двух, [и от них принимать жертвенную] пищу дозволено вам». *Tafsīr at-Ṭabarī* на 5:5/7.
30. De Blois, F. (1995) “The ‘Sabians’ (Ṣābi’ūn) in Pre-Islamic Arabia”, in: *Acta Orientalia* 56: 39–40.
31. Vajda, G. (1986) “Ahl al-Kitāb”, in *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. I, p. 264. Leiden: Brill.
32. Gimaret, D. (1969) “Bouddha et les Bouddhistes dans la tradition musulmane”, *Journal asiatique* 257: 279.
33. Crone, P. (2016) “Buddhism as Ancient Iranian Paganism”, in Crone, P. *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands. Collected Studies in Three Volumes*. Vol. 2, pp. 212–232. Leiden/Boston: Brill.

- Dīn as an Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, pp. 173–196. London: The Warburg Institute, Turin: Nino Aragno.
- Alexandrova, N.V., Rusanov, M.A., Komissarov, D.A. (2017) *Lalitavistara: Sutra o zhizni Buddy: Rozhdenie* [Lalitavistara: Sutra on the Buddha's Life. The Birth]. (Orientalia et Classica, 68) Moscow: Russian State University for the Humanities.
- Anashina, M.V., Shokhin, V.K. (2011) "Abkhidkarmy teksty" [Abhidharma Texts], in M.T. Stepaniants (ed.) *Filosofia buddizma: entsiklopediya*, pp. 69–75. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Barat, K. (1992) "The Uighur Xuanzang Biography III", *Journal of Turkish Studies* 16: 5–65.
- Biruni, Abu Rayhan (1995) *India* [India]. Moscow: Lademir (repr. 1963).
- Blair, Sh. S. (1995) *A Compendium of Chronicles: Rashid al-Din's Illustrated History of the World*. Oxford [etc.]: Oxford University Press.
- Clauson, G. (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Crone, P. (2016) "Buddhism as Ancient Iranian Paganism", in Crone, P. *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands. Collected Studies in Three Volumes. Vol. 2*, pp. 212–232. Leiden/Boston: Brill.
- De Blois, F. (1995) "The 'Sabians' (Ṣābi'ūn) in Pre-Islamic Arabia", in: *Acta Orientalia* 56: 39–61.
- Dhammadjoti, KL, Bhikkhu (法光) (2007), *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- DeWeese, D. (2014) "Alā' al-Dawla Simnānī's Religious Encounters at the Mongol Court near Tabriz", in J. Pfeiffer (ed.) *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz* (Iran Studies, 8), pp. 35–76. Leiden/Boston: Brill.
- Dutt, N. (1985) *Buddhism in Kashmir*. Delhi: Eastern Book Linkers.
- Elverskog, J. (2010) *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gimaret, D. (1969) "Bouddha et les Bouddhistes dans la tradition musulmane", *Journal asiatique* 257: 273–316.
- Heim, M. (2018) *Voice of the Buddha. Buddhaghosa on the Immesurable Words*. New York: Oxford University Press.
- Jahn, K. (1965), *Rashīd al-Dīn's History of India*. (Central Asiatic Studies, X). London, The Hague, Paris: Mouton & Co.
- Jahn, K. (1980) *Die Indiengeschichte des Rašīd ad-Dīn*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- K. M. (1961–1965) "Abhidhamma: XII. The method of study adopted by the Abhidhamma", in G. P. Malalasekera (ed.) *Encyclopaedia of Buddhism*. Vol. 1, pp. 46–48. [Colombo]: Government of Ceylon Press.
- Lysenko, V.G. (2011) "Buddizm i filosofia" [Buddhism and Philosophy], in M.T. Stepaniants (ed.) *Filosofia buddizma: entsiklopediya*, pp. 19–45. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Martini, G.M. (2018) *'Alā' al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate*. (Islamicate Intellectual History, 4). Leiden/Boston: Brill.
- Molé, M. (1961) "Les Kubrawiya entre le Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire", *Revue des Études Islamiques* 29: 61–142.
- Norman, K.R. (1983) *Pāli Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*. (A History of Indian Literature, VII:2). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

- Ogura, S. (2019) “Jāmī‘ al-tawārīh”, in F. Speziale, C. W. Ernst (eds) *Perso-Indica: An Analytical Survey of Persian Works on Indian Learned Traditions*, pp. [1]–[16]. Paris: Sorbonne Nouvelle. Online edition: [http://www.perso-indica.net/work/jami\\_al-tawarih](http://www.perso-indica.net/work/jami_al-tawarih)
- Basham, A.L. (ed.) (1968) *Papers on the Date of Kaniṣka*. Leiden: Brill.
- Poppe, N. (1964) *Grammar of Written Mongolian*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Röhrborn, K. (1989) “Die islamische Weltgeschichte des Rašīduddīn als Quelle für den zentralasiatischen Buddhismus?”, *Journal of Turkish Studies* 13: 129–133.
- Rosenberg, O.O. (1991) “Problemy buddijskoi filosofii” [Issues of Buddhist Philosophy], in Rosenberg, O.O. *Trudy po buddizmu*, pp. 43–254. M.: Nauka.
- [Tabarī, at-] (2001) *Tafsīr at-Tabarī, ğāmī‘ al-bayān ‘an ta’wil ‘ay al-Qur’ān, li-Abī Ğafār Muḥammad b. Ğarīr at-Tabarī/tahqīq ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī*. 26 ğ. al-Qāhira: Hağar.
- Müller, E. (ed.) (1897) *The Atthasālinī: Buddhaghosa’s Commentary on the Dhammasaṅgaṇī*. London: Pali Text Society.
- Davids, Rh. (1958) *The Expositor (Atthasālinī). Buddhaghosa’s Commentary on the Dhammasaṅgaṇī, the First Book of the Abhidhamma Piṭaka*. Vol. 1. / Tr. by Maung Tin. London: Pali Text Society.
- Vajda, G. (1986) “Ahl al-Kitāb”, in: The Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. I, pp. 264–266. Leiden: Brill.
- Vorobyova-Desyatovskaya, M.I. (2004) “K istorii slozhenii budziiskogo kanona: problema iazykovogo raznoobrazia i avtorstva budziiskikh kanonicheskikh tekstov” [Regarding the History of Buddhist Canon: The Problem of the Language Variety and the Authorship], *Pis’mennyye pamiatniki Vostoka* 1: 214–215.
- Yoeli-Tlalim, R. (2013) “Rashīd al-Dīn’s Life of the Buddha: Some Tibetan Perspectives”, in A. Akasoy, Ch. Burnett, R. Yoeli-Tlalim (eds) *Rashīd al-Dīn as an Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, pp. 197–211. London: The Warburg Institute, Turin: Nino Aragno.

СЕРГЕЙ ГОРЮНОВ

## Между полемикой и толерантностью: конструирование «религиозного другого» через призму николаевской цензуры

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-247-276>

*Sergey Goryunov*

### **Between Polemics and Tolerance: Constructing the Religious Other Through the Censorship of Nicholas I**

**Sergey Goryunov** — Institute of Scientific Information on Social Sciences, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). amenokal@yandex.ru

*This paper discusses the construction of the “religious other” and the notion of tolerance by the Russian censorship. By using the methods of Cambridge Methodological School, the paper explores the case at the highest censorship committee of the Russian Empire, the so-called “Committee of the April 2<sup>nd</sup>, 1848”, devoted to define admissibility and limits of religious controversy and polemical theology, in particular, between the Orthodox, the Lutherans and other confessional groups. The author is trying to unpack the content of such terms as “heterodox” and “orthodox” in their evolving correlation, and the specific understanding of tolerance in Russia under Nicolas I.*

**Keywords:** religious polemic, toleration and tolerance, norm and anomaly, Russian censorship, religious other, orthodoxy and heterodoxy.

### **Введение: проблема, источники, метод**

ПРЕЖДЕ чем обратиться к конкретному цензурному делу, изложим общие концептуальные рамки нашего подхода — проблематику «религиозного другого», «межрелигиозной полемики» и границ терпимости как ключевых параметров, в которых может быть осмысlena история монотеистических религиозных традиций. Что такое полемическое богословие и религиозная полемика (от др. гр. *πολέμιος* — вражеский, враждебный)

вообще? Пожалуй, наиболее характерной чертой этой формы коммуникации является противопоставление *другому*, или «иному» (*us vs them*)<sup>1</sup>. Между тем само религиозное мышление (по крайней мере, в феноменологическом прочтении и в авраамических традициях) подразумевает противопоставленность мирскому в своей ориентированности на «абсолютно другое» (иной уровень бытия) или, пользуясь терминологией Рудольфа Отто, *ganz andere* (лат. *aliud valde* — совершенно инаковое)<sup>2</sup>.

Кроме того, религиозные доктрины (особенно монотеистические) часто формируются/оформляются в религиозной полемике, в утверждении собственной *инаковости* и оппозиционности *другим* («ложным», «еретическим») учениям. Веротерпимость, призывающая к неполемичности и диалогу, как это ни парадоксально, становится формой религиозного притеснения, так как бросает вызов основаниям религиозной идентичности, формирующимся посредством противопоставленности *иному/другому*.

Нередко «ожидааемым поведением» для «современных» религий является участие в процессе примирения (*peacebuilding*) и укрепления «универсальных прав человека» (в том числе и религиозной толерантности). Такие сущностные и «собственные» интересы религий, как распространение своего учения (миссия/прозелитизм), спор с другими религиозными доктринаами (полемика/обличение) и проч., должны, в этой логике, уступить место просвещенческим идеологическим установкам на укрепление универсальных прав. Ключевым здесь становится требование к религиям занимать позицию с прицелом на преодоление конфликтов и противостояний<sup>3</sup>, требование привести религиозные учения в соответствие (по сути, изменить) с принципами «светского общества»<sup>4</sup>. Собственно, и само понятие «религии», как и понятие светского (секулярного), было заново сконструировано

1. «Другой, поскольку он другой, — не просто *alter ego*; он есть то, что я не есмь». Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. С-Пб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 90.
2. Otto R. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. С. 44.
3. Scott Appleby, R. (2000) The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation, p. 245. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
4. В сущности, категории «светское» и «религиозное» могут пониматься как навязанные и как форма притеснения: «Те религиозные традиции, которые столкнулись с новым проектом Модерна, оказались не просто вытесненными в некую искусственно синтезированную область, называемую «религия», но еще и встали перед необходимостью принять новую теологию «светского», навязываемую им

но и подвергнуто под требования просвещенческой парадигмы рациональной терпимости<sup>5</sup>.

Мы обратимся к России начала XIX в. — к одной из первых попыток решить вопрос о допустимой норме религиозной политики. Норма, в самом широком смысле, регламентировалась тогда цензурой. Разумеется, цензура — далеко не единственный материал, на котором можно анализировать норму толерантности. Так, в работах Поля Верта<sup>6</sup> принципы религиозной терпимости и конфессиональной политики анализируются в значительной степени на материале регламентации перехода из одной конфессии в другую. В фокусе внимания Михаила Долбилова — автора одной из самых объемных и детальных монографий, посвященных истории религиозного плюрализма и конфессиональной политики<sup>7</sup> — также находятся материалы (в том числе и огромный корпус архивных документов), посвященные теме регламентации миссионерской активности иностранных исповеданий, случаям массового перехода в православие, намерениям постепенного обращения в православие иноверцев. Кроме того, значимыми для понимания религиозной политики могут быть и материалы, касающиеся темы межконфессиональных браков, норм в отношении религиозной принадлежности детей в межконфессиональных браках, образовательных норм в отношении иноверцев и т.п.

Подобного рода исследования (помогающие понять общий ландшафт конфессиональной политики) являются весьма значимыми для «навигации» в этой теме, но в них нередко оказывается за скобками то, как само государство осмыслило свою религиозную политику, как выглядел «бюрократический разговор» на тему терпимости, каковы были взгляды бюрократии на права иноверцев. Поэтому цензура кажется нам столь же (если не более) показательным материалом, так как регламентация нормы

под угрозой уничтожения». Узланер Д.А. Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. 2008. № 4. С. 153.

5. См.: Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press (русск. пер.: Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модернность. М.: НЛО, 2020).
6. См.: Werth, P. (2014) *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press; Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
7. Долбилов М.Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

мысли первична по отношению к регламентации нормы практики. Любые идеи о смещении границ, не только в государственной конфессиональной политике, но и в общественной мысли относительно темы веротерпимости, просто не могли прозвучать без цензурного одобрения.

В этой работе мы не ставим задачи раскрыть всю историю вопроса — эволюцию имперской религиозной политики в два первых царствования XIX века; становление и функционирование цензурной системы (включая «духовную цензуру»); сложную картину идеологических и культурных векторов эпохи. Наша цель другая: попытаться использовать конкретный исторический пример, чтобы проиллюстрировать осмысление границ религиозной толерантности на перекрестке наиболее значимых культурных дискурсов николаевской эпохи; понять, как в исполнении ключевых социальных и политических акторов формировался сам язык описания толерантности через «проговаривание» природы религиозной инаковости и посредством выстраивания иерархии религиозного многообразия.

Цензурное дело, которое находится в центре статьи, относится к работе секретного «Комитета 2-го апреля 1848 г.» (т.н. Бутурлинского комитета). В «эпоху цензурного террора» 1848–1855 гг.<sup>8</sup> это был высший цензурный институт в Империи. Рассматриваемое нами дело посвящено попытке решения вопроса о допустимости/недопустимости межконфессиональной полемики в России в первой половине XIX в. Материалов рассматриваемого нами дела касается в своей монографии по истории духовной цензуры А.Н. Котович<sup>9</sup>. Данное дело представлено у него в виде пространных цитат (практически без комментариев) и журнала Комитета, и «отношения» обер-прокурора Синода Н.А. Протасова, и не-коего «2-го доклада» Н.А. Протасова, по содержанию во многом совпадающего, но и существенно отличающегося<sup>10</sup> от представ-

8. Лемке М.К. Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия СПб.: тип. «Труд», 1904 (см. раздел с соответствующим названием).
9. Котович А.Н. Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб.: Типография Родник, 1909.
10. Например, в справочной записке отсутствует следующий отрывок, которые приводит А.Н. Котович: «Чем более знакомства с Европою, тем неизбежнее сравнение чужих мнений с нашими и тем легче, по врожденной человеку слабости, дается предпочтение тому учению, в правилах коего менее строгости и более свободы для жизни». И напротив, слово в слово повторяются другие отрывки, например: «От неутверждения в догматах православия происходили все сокращения в латинство, кои, однакож, никогда не были столь опасны, как безраз-

ленной в данной статье особой<sup>11</sup> записи<sup>12</sup>. Однако, в его рассмотрении данное дело, в ряду других, предстает как пример межведомственной борьбы. С исторической точки зрения, это очень важный аспект, но, на наш взгляд, не меньшего внимания заслуживает и сам предмет данного дела<sup>13</sup>. Даже если Котович прав и вопрос полемики послужил лишь поводом для выяснения межведомственных отношений, выбор темы свидетельствует об актуальности дискурса.

Нам представляется, что именно цензурные кабинеты оказывались тем местом, где граница нормы/допустимого и аномалии/недопустимого прочерчивалась в ежедневном режиме и буквально «на ходу». Эта мысль весьма емко сформулирована Робертом Дарнтоном: анализ цензурных дел — «это взгляд изнутри, ведь расследование приводит в закрытые кабинеты и на секретные заседания, в ходе которых государственные служащие распоряжались судьбой чужих высказываний»<sup>14</sup>. К слову, отмеченный Дарнтоном конфиденциальный характер цензурных документов придает этому виду источников дополнительную надежность. Никаких внешних читателей, помимо непосредственного адресата, не предполагалось, и содержащиеся в такого рода документах высказывания обладают большей прозрачностью (можно сказать, что в них было гораздо меньше самоцензуры).

личный образ мыслей, внушаемый духом протестантизма» (с отличием всего в нескольких словах вы встретите его ниже по тексту). К сожалению, у нас нет возможности провести подробный анализ сходств и различий двух документов, но, опираясь на процитированные А.Н. Котовичем отрывки, можно сказать, что общая интенция документов в целом совпадает. См.: Котович А.Н. Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб.: Типография Родник, 1909. С. 503–504.

11. Точное название согласно реестру бумаг, входящих в дело: «список с особой записки» (факт того, что речь идет о «копии», нами осознанно игнорируется в связи с тем, что в делопроизводстве, и особенно на таком уровне, никакой разницы между копией и оригиналом нет, ни в плане содержания, ни в плане статуса документа).
12. Причина различий, вероятно, в том, что Котович анализирует дело по архивным документам Синода, а мы по архиву «Комитета 2-го апреля». По всей видимости, либо особая справочная записка была подготовлена на основании этого «2-го доклада» Протасова, либо речь идет о разных версиях одного документа (в последнем случае окончательным вариантом является, вероятно, рассматриваемый нами, так как именно он в итоге был направлен в «Комитет 2-го апреля 1848 г.»).
13. См. раздел, посвященный взаимоотношению светской и духовной цензур (VII). Котович А.Н. Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб.: Типография Родник, 1909.
14. Дарнтон Р. Цензоры за работой. Как государство формирует литературу. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 8.

Кроме того, законодательство не давало цензорам рецептов в каждом конкретном случае, а скорее определяло некую рамку работы института цензуры (подведомственность, полномочия, обязанности, ответственность цензоров и т.д.). Ключевой была именно роль частного и прецедентного, а не общего и декларативного. В Российской империи это положение усиливалось и специфическим статусом цензора. Цензоры действовали монаршим именем<sup>15</sup> (подобно тому, как современные судьи именем Российской Федерации). Эта практика приводила к своего рода эффекту «высокой проводимости» всего цензурного аппарата — от местного цензора к Его Императорскому Величеству<sup>16</sup>.

В резолюциях и даже рассуждениях цензоров содержится то, что Квентин Скиннер обозначает как иллюкутивная сила «намерения, выражающегося в каком-то действии (an intention *in doing something*)»<sup>17</sup>. Высказывания цензора носили учредительный характер (служили «перформативным высказыванием», в терминах Дж. Остина<sup>18</sup>). То есть в замечаниях на полях, зачеркиваниях и других отметках цензора (в силу статуса и действия именем Е.И.В.) содержится и *намерение легитимации*, и сама *легитимация нормы*.

Следует сказать несколько дополнительных слов о самом Комитете 2-го апреля 1848 г. Лучше всего значение Комитета характеризуют напутственные слова Николая I: «Я не могу читать все, что у нас печатается, потому за меня будете читать вы: вы будете моими глазами»<sup>19</sup>. Не обладая де-юре никакими полномочиями, де-факто новый Комитет стал высшим цензурным органом страны. На тот момент это был уникальной пример двойной цензуры

15. Энгельгардт Н.А. Очерк истории русской цензуры в связи с развитием печати (1703–1903). СПб.: А.С. Суворин, 1904. С. 11.

16. Комиссия «по делам книгопечатания» отмечала ненормальность этой практики: «Нет ни одного государства, в котором бы распоряжения по цензуре объявлялись от имени верховной власти». Цит. по: Энгельгардт Н.А. Там же.

17. Скиннер Кв. Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 35–81.

18. См.: Austin, J.L. (1965) *How to Do Things with Words*. London: Oxford University Press (Русск. изд.: Остин Д. Как производить действия при помощи слов // Остин Д. Издание. М.: Идея-пресс, 1999. С. 13–135).

19. Эльяшевич Д.А. Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917 гг. СПб; Иерусалим: Изд-во Гешарим, 1999. С. 223.

(цензуры над цензурой). Комитет возник в горячее время разгара европейских революций, по-видимому, в качестве ответа на «весну народов» 1848 г. Задача Комитета состояла в том (согласно его собственному регламенту), чтобы отслеживать «дух и направление» печатного слова<sup>20</sup>. Это была попытка осуществить ревизию цензурной нормы.

Комитет работал только с опубликованной литературой<sup>21</sup>. Делопроизводство заводилось в случае пограничных дел, выпадающих в некую серую зону между дозволенным и недозволенным (исключение здесь выступает критерием выборки — очевидно недопустимое не попадало в поле зрения комитета, а очевидно допустимое не привлекало его внимания). Можно сказать и иначе: эта серая зона обнаруживает себя на стыке старой и новой нормы (последнюю, собственно, и вырабатывал Комитет<sup>22</sup>). Однако важны еще и непрямые следствия работы Комитета (прежде всего эффект самоцензуры<sup>23</sup>).

Прежде чем перейти к анализу конкретного цензурного дела, добавим несколько слов об оптике, через которую оно будет рассмотрено. Мы выступаем с методологических позиций Джона

20. РГИА Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 5.

21. «Со времени учреждения Комитета до начала 1853 г. было рассмотрено книг и брошюр — 3004 экз.; журналов — 1801 и газет — 12 920 номеров; с 1 января 1853 г. по 1 января 1855 г. соответственно 3332 экз., 952 и 17 100 номеров». Гриченко Н.А. Комитет 2 апреля 1848 года и Императорская Публичная библиотека // Современные проблемы книжной культуры: основные тенденции и перспективы развития: материалы VI Международного научного семинара (Москва, 9 ноября 2016). Минск: Центр. Науч. Библ. НАН Беларусь; М.: ФГБУ науки Научный и изд. центр «Наука» РАН, 2016. С. 32.

22. «Энергичная деятельность “Комитета 2-го апреля” по выполнению высочайше возложенных на него задач ощущалась уже в потоке циркуляров, предписаний, распоряжений по вопросам цензуры, подменявших Закон. Только за 7 лет, начиная с 1848 года, появилось 125 подобных актов, что почти в два раза больше, чем за предшествующий 20-летний период». Горбачев И.Г. Институт цензуры в Российском законодательстве XVI –XIX веков (Историко-правовое исследование). Казань: изд-во «Юниверсум», 2010. С. 104.

23. Цензор Никитенко (на тот момент уже бывший) приводит любопытный пример общего духа, воцарившегося в цензуре в связи с работой Комитета: «Я заходил в цензурный комитет. Чудные дела делаются там. Например, цензор Мехелин вымарывает из древней истории имена всех великих людей, которые сражались за свободу отечества или были республиканского образа мыслей — в республиках Греции и Рима. Вымарываются не рассуждения, а просто имена и факты. Такой ужас навел на цензоров Бутурлин с братией, т.е. с Корфом и Дегаем». Никитенко А.В. Моя повесть о самом себе и о том, “чему свидетель в жизни был”: Зап. и дневник (1804–1877 гг.). СПб.: М.В. Пирожков, 1905. С. 388.

Покока, согласно которому главный интерес для исследователя представляют *континуумы интерпретаций* — «действия и реакции на них, инновации и события, изменения и процессы, которыми образована история дискурса»<sup>24</sup>. Процедура цензурного делопроизводства по интересующему нас делу может осмысляться не только через тему языковой игры (по тому же Джону Пококу), где каждое ведомство «делает ход» (легитимируя нечто или лишая легитимности), но и через образ «театра» (действие). И тогда значимым для понимания представляется переход от анализа отдельных фактов/высказываний к анализу всего цензурного делопроизводства в его последовательности (от событий — к процессу<sup>25</sup>). Пошаговое следование за этапами цензурного документооборота не просто добавляет нашему тексту определенную сюжетность, но и выражает некоторую театральность, присущую всему процессу — процедурам, регламенту, «церемониалу» в коммуникациях ведомств как коллективных акторов крепнущей в XIX в. бюрократии.

Уже в веберовской концепции бюрократии, пусть и в неявной форме, можно обнаружить элемент игрового и церемониального. Власть здесь становится элементом игры, частью «бюрократического высказывания», создающего эффект управления монарха вместо реального управления: «Монарху льстят и... показывают романтический ареол власти»<sup>26</sup>. Именно поэтому метафора театра и ритуала (как инсценировки), подразумевающая некую постановочность и определенный «код» коммуникации, позволяет яснее раскрыть механизмы работы ведомств. Или, по Ю. Лотману, в бюрократической коммуникации формируется семиотическая структура: бюрократический язык ко времени Николая I — это вполне выверенная система знаков и ритуализированных обращений<sup>27</sup>.

24. Покок, Дж. Г.А. The state of the art // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 178.

25. «Решающим значением обладает специфическая связь речи и действия: ...эффект, производимый языковыми высказываниями, связывается с их (пока еще точно не определенными) церемониальными или ритуальными рамками». Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 126.

26. Вебер М. Политические работы, 1895–1919. М.: Практис, 2003.

27. «Бюрократическое государство создавало огромную лестницу человеческих взаимоотношений, нам сейчас совершенно непонятных. ... В реальном быту это проявлялось в установленных формах обращения к osobам разных чинов в соответствии с их классом»; и далее: «Чин пишущего и того, к кому он обращался,

## Цензурный Комитет против полемической книги архиепископа Игнатия

В 1849 г. «Комитет 2-го апреля» направляет Николаю I журнал заседания, на котором его членами была рассмотрена книга Архиепископа Игнатия<sup>28</sup> «О таинствах Единой, Святой, Соборной и Апостольской церкви», построенная во многом на основе резкой полемики с лютеранством. В журнале сообщается об «опечаленности» Комитета «резким» и «едва ли приличным» тоном автора: «Со словами, “подивитесь”, сочинитель приводит целый ряд учений Лютера и потом... перемешивает все это следующими выражениями: “сохрани Боже; ужасно помыслить; удивительное, непостижимое забвение, не Евангельское учение называющихся Евангеликов”»<sup>29</sup>. Комитет заключает:

«*Не входя в вопрос*<sup>30</sup>: необходимо ли к подтверждению истин святой нашей веры привлекать полемику, допускающую возможность сравнений и критического разбора в том, что должно быть превыше всяких сравнений и разборов. Комитет смеет думать, что приведенные выражения сами по себе *несвойственны важности предмета и духу кротости и терпимости*, всегда отличавших православную церковь»<sup>31</sup> [курсив мой. — С.Г.].

В первую очередь бросается в глаза тот факт, что Комитет выступает в этом деле на стороне лютеран, а не на стороне «господствующего исповедания». Возможно, это связано с более широким контекстом массового перехода 110 222 лютеран в православие в 1845–1848 гг., после которого из опасений недоволь-

определял ритуал и форму письма». *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — нач. XIX в.). СПб: Искусство-СПб., 1994. С. 29–31.

28. Архиепископ Воронежский и Задонский Игнатий (в миру Семенов Матвей Афанасьевич; 1791–1850). Помимо рассматриваемой комитетом книги писал сочинения о староверах («старообрядцах») и др. «раскольниках». См.: *Игнатий, архиеп.* Беседы о мнимом старообрядстве. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1844; *Он же. История о расколах в Церкви российской.* СПб.: Тип. Е. Фишера, 1849.
29. РГИА Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 2.
30. Формулировка «не входя в вопрос» в данном случае оказывается тем, что Квентин Скиннер обозначает как языковые «затемняющие стратегии», «непрямые тактики» или «осознанная уклончивость», так как вопрос тем не менее ставится. *Скиннер Кв.* Значение и понимание истории идей. С. 89.
31. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 3.

ства<sup>32</sup> политика Николая I в отношении лютеран могла существенно смягчиться.

Так, в другом деле (от 9 сентября 1848 г.) Комитет обрушился с критикой на некоего профессора богословия Фридриха Адольфа Филиппи, в проповеди которого содержались «возбудительные намеки на какое-то страдание и гонение Евангелическо-Лютеранской церкви в Оттнейском krae»<sup>33</sup>. В этих словах Комитет усмотрел, помимо прочего, и «ропот на образ действий правительства», полагая, по-видимому, что речь идет о массовом переходе лютеран в православие.

От Николая I последовала весьма неожиданная реакция. На журнале Комитета мы читаем следующую резолюцию:

Можно секретно спросить, но мне кажется, зная положение Лютеранской Церкви вообще, что все эти слова относятся к жалкому ее положению в собственном ее составе, ибо ныне все их старое верование совершенно потрясено; беспрестанно рождаются новые секты и кончаются без Божием, и в Лифляндии есть тому подобное, хотя и в весьма малом числе; но Гернгутеры<sup>34</sup> там очень сильны и потрясли состав Лютеранской Церкви<sup>35</sup>.

Николай совершенно игнорирует предложение Комитета подвергнуть и проповедника, и пропустившую эту проповедь цензуру «строгой, по законам и по мере вины их, ответственности»<sup>36</sup>, предлагая вместо этого просто уточнить, что имелось в виду. Из объяснения профессора Филиппи становится понятным, что под «карой Божией» он имел в виду бедственное положение лютеран вообще, которое характеризуется «в чужих краях восстанием против учения и уставов церкви, а у нас переходом в другую

32. «Как и в 1841 г., чиновники из прибалтийских немцев, землевладельцы и пасторы обвиняли православное духовенство в поощрении крестьян к обращению в православие, зачастую сопровождавшемуся обещаниями земли и расселения вплоть до освобождения от долговых обязательств». *Фриц Гр. Религиозная политика Российской империи в Прибалтике* // Вестник СПбГУ. История. 2017. Т. 62. Вып. 4. С. 789.

33. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 3.

34. Протестантское движение, проповедующее «религию сердца» (индивидуальную религиозность).

35. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 31. Л. 1.

36. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 31. Л. 3.

церковь»<sup>37</sup>. Впрочем, уловив, по-видимому, снисходительное настроение Николая к этому делу, Комитет заключает:

Хотя выраженное в объяснении Профессора Филиппи воззрение на переход из Евангелической в Православную Церковь, как доказательство гнева Божия и представляется не совсем уместным и по духу и понятиям нашего исповедания; но как поучениями своими он не предполагал изъявить неудовольствия против образа действий правительства касательно Евангельской церкви в Остзейском крае, то Комитет полагал бы это дело оставить без дальнейших последствий<sup>38</sup>.

Получается, что профессор Филиппи оказался невиновен, потому что не увязывал массовый переход лютеран в православие с действиями правительства<sup>39</sup>, в то время как для Комитета эта связь казалась очевидной и напрашивающейся (по-видимому, не случайно). В итоге мы видим, что в деле о проповеди профессора Филиппи (1848 г.) Николай демонстрирует некоторую снисходительность и мягкость. В этом смысле оказывается понятным и заступничество за лютеран в центральном для нас деле о книге архиепископа Игнатия «О таинствах...» — настроение Николая было подхвачено Комитетом.

Ставя под сомнение допустимость полемики, Комитет предлагает определенную модель православной церкви, в которую заложено некое «ожидаемое поведение»: полемика (несоответствующая «духу кротости и терпимости» и «несвойственная важности предмета») в эту картину не вписывается. По-видимому, речь идет о наметившейся парадигме новой религиозной политики, где православной церкви отводится некая новая роль в многоконфессиональном государстве.

Об этом, в частности, свидетельствует то, что тезисы Комитета совершенно не соответствуют глубокой исторической традиции. Даже беглого исторического обзора хватает, чтобы заключить, что «дух кротости и терпимости» не распространяется в христианстве на вероучительные вопросы. Первые века христианства прошли под знаком полемики, начиная с апологе-

37. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 31. Л. 13.

38. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 31. Л. 13.

39. На данном журнале стоит весьма краткая резолюция Николая I: «справедливо». РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 31. Л. 12.

тических текстов и заканчивая мученичеством<sup>40</sup>. После обретения христианством статуса государственной религии полемика, как форма борьбы с «ложными» или «еретическими» учениями, сопровождала христианство на всем протяжении его истории. Именно в споре с религиозными *Другими* оформлялась и получала свою «огранку» доктрина, как и утверждалась реальная власть церкви.

Новая парадигма, которая, как нам кажется, отражена в рассуждениях членов «Комитета 2-го апреля», требовала охраны интересов и других конфессий. Эту линию можно проследить от «Наказа» Екатерины<sup>41</sup> (а возможно, и раньше), но мы говорим прежде всего о XIX веке. Отличительным является то, что, начиная с Александра I, речь идет не столько об отдельных указах, сколько о формировании бюрократических институтов и единого регламента (составление всеобщего законодательства), пусть и с учетом упомянутого «Наказа»<sup>42</sup>. XIX век — важный период в процессе становления бюрократии. Именно тогда происходит переход *от событий к процессам* (в исторической оптике Ведомство — это прежде всего процесс делопроизводства). Появление уставов задает другой тон правительственной работе<sup>43</sup>. Частным случаем этой тенденции становится и первый цензурный Устав (1804 г.). Именно с Александра I, на наш взгляд, следует вести отсчет новой религиозной политики, а в деле формирования бюрократических институтов Николай и Александр — звенья одной цепи<sup>44</sup>.

40. Христианами первых веков мученичество воспринималось как активное действие, борьба за свои убеждения — использовалось слово «борцы» (*αθληται*) веры. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2. С-Пб.: Тип. М. Меркушева, 1910. С. 3.
41. «В столь великом государстве... весьма бы вредный для спокойства и безопасности своих граждан был порок, — запрещение или недозволение их различных вер» Цит. по.: Васильев А. Веротерпимость в законодательстве и жизни в царствование императора Александра 1-го (1801–1825 г.). С-Пб.: [б.и.], 1886. С. 41.
42. «Правительство задумало несколько общих мер для преобразования всего законодательства, чтобы дать в нем перевес тем идеям, которым оно само следовало. Так, комиссии составления законов было повелено высочайшим указом руководствоваться идеями “Наказа”». Там же. С. 38.
43. С точки зрения исследователя можно сказать, что акцент смешается от «роли личности в истории» к роли должности.
44. О наличии замысла продолжить дело Александра I может свидетельствовать, например, учрежденный в самом начале правления «Комитет 6 декабря 1826 г.»: «Особый секретный комитет... для рассмотрения найденных в бумагах Александра I законодательных предположений, обозрения общего состояния государ-

В уставы и регламенты XIX в. уже встроена установка на религиозную терпимость. В принятом при Николае I уставе об иностранных исповеданиях провозглашается: «В российском государстве свобода веры присвоется не только Христианам иностранных исповеданий, но и Евреям, Магометанам и язычникам»<sup>45</sup>. Под эти установки подвергалась и определенная идеология, выраженная в негативном отношении правительства к полемическим текстам, и, например, уже в уставе 1826 г.<sup>46</sup> запрещаются сочинения, в которых «под предлогом защиты или оправдания одного из Христианских исповеданий, порицается другое»<sup>47</sup> (то есть сочинения полемического характера). Именно так закладывается логика веротерпимости, идеалом которой (в видах имперского прагматизма — *raison d'Etat*) является отсутствие любой полемики.

О том, что речь идет об имперской прагматике, а не о приверженности философии Локка или тем более Вольтера<sup>48</sup>, говорит последующая аргументация Комитета, который обращает внимание Николая I на то, что полемические высказывания «не могут не быть огорчительны для многочисленного населения, исповедывающего у нас Лютерово учение»<sup>49</sup>. А ввиду того, что право «порицать» закреплено лишь за православной церковью (как господствующей), невозможность ответить полемикой на полемику «усилило бы еще более меру...огорчения»<sup>50</sup> лютеранского населения. Речь идет о более или менее целостной позиции или модели «толерантности». Исключительное право православной церкви «порицать» лишает (в глазах Комитета) ее этого права с мораль-

ственного управления, подготовки и обсуждения проектов преобразований государственных учреждений и государственного управления». Высшие и центральные государственные учреждения России, 1801–1917: Т. 1 [Отв. сост. Д. И. Раскин]. СПб.: Наука, 1998. С. 33.

45. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Первого составленный. Т. 11, ч. 1. СПб.: Государственная Тип., 1896. С. 9.
46. Комитет руководствовался другим уставом (устав о цензуре 1828 г.), но приведенный пример демонстрирует наличие некой «общей логики» правительства.
47. Сборник постановлений и распоряжений по цензуре. С 1720 по 1862 год. СПб.: Тип. Морского Министерства, 1862. С. 165.
48. См.: Локк Дж. Опыт о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 66–90; Вольтер, Франсуа-Мари Аруэ. Трактат о терпимости. Москва: Издательство «Э», 2016.
49. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 3.
50. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 3.

ной точки зрения. Любая полемика понимается как аномалия, нежелательный или даже опасный для правительства фактор (в строго политическом смысле).

### Ответ Синода на критику

Члены Комитета, естественно, ожидали от «Ведомства православного исповедания» враждебной реакции. Фактически «невесомые»<sup>51</sup> меры, предложенные Комитетом, могут косвенно свидетельствовать о том, что главной целью было «протащить» прецедент или навязать «свой дискурс». Возможно, так бы и произошло, однако Николай I потребовал комментария от обер-прокурора Св. Синода: «Совершенно справедливо, Г. Протасову мне донести зачем Духовная цензура подобное пропускает?»<sup>52</sup>.

Как же ответило Ведомство православного исповедания<sup>53</sup>? Ответ состоит из двух частей: (1) Отношение обер-прокурора Протасова и (2) некая «особая записка» о полемике, носящая справочный характер. Аргументация Протасова начинается с указания процедуры цензурирования книги. «Как догматическая» она сперва была рассмотрена цензором, потом духовно-цензурным комитетом, затем Синодом и «конфириенцио С.-Петербургской Духовной Академии»<sup>54</sup>. Эти детали, помимо того, что они проливают свет на сложную процедуру цензуры текстов догматического (вероучительного) содержания, демонстрируют намерение обер-прокурора подчеркнуть, что адресатом критики Комитета является само «Ведомство православного исповедания», которое на всех возможных уровнях одобрило текст, а «цензор, коего имя выставлено на книге, был только исполнителем распоряжений всего высшего Духовного Начальства»<sup>55</sup>. Таким образом, как бы уравновешиваются противоборствующие стороны — Комитет vs Синод (оба ведомства подчиняются исключительно Е.И.В.).

51. Комитет не предлагает ни циркулярных постановлений, ни наказаний цензору, но лишь «поставить на вид» автору «негласным образом» предложенные Комитетом соображения.

52. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 2.

53. В ответах обер-прокурора важно и то, что *шллокутивное* преобразуется в *перлопокутивное*. То, «что намеревался сделать» Комитет, преобразуется в то, «что он сделал» — какую реакцию вызвал/ как был понят, воспринят, и в то, что «цель контрхода восстановить конвенцию». *Покок Дж. Г. A. The state of the art. С. 167.*

54. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 10.

55. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 10.

Что же противопоставлено позиции Комитета в «Отношении» графа Протасова? С одной стороны, плохо скрываемое раздражение. Суть ответа обер-прокурора сводится к тому, что, во-первых, все отрывки с замечаниями Комитета «находятся только на четырех страницах»; во-вторых, «они Комитетом выписаны отрывочно, имеют же настоящий смысл только в связи с речью, откуда взяты»; и «вообще вся книга написана в умеренном тоне, и есть труд ученый, чисто-Богословский, предназначенный не для Лютеран, а для Православного Духовного юношества»<sup>56</sup>.

Но что еще важнее, Протасов предлагает иной взгляд на тему полемики как таковой. Сочинения Лютера, имеющие статус символических книг (вероучительных документов), сами носят обличительный характер и потому требуют полемического же ответа<sup>57</sup>. Особенno важно то, что Протасов обращает внимание и на уклончиво сформулированный Комитетом главный вопрос *о допустимости полемики как таковой*, подкрепляя к своему «отношению» справочную записку, целиком посвященную этому вопросу:

В подносимой при сем на Высочайшее благоусмотрение особой записке изложены с некоторою подробностию причины существенной необходимости книг в защиту Православия от *и новерных учений*, отовсюду стремящихся ныне поколебать оное, и вообще необходимости (в чем Комитет изъявил сомнение) Полемического Богословия, которое никогда у нас не запрещалось даже *и новерцам* в их духовных учебных курсах и которое запретить им было бы несправедливо и невозможно без очевидного *стеснения их вер*<sup>58</sup> [курсив мой. — С.Г.].

Заключительный тезис цитаты как раз свидетельствует о том, что мы имеем дело не просто с защитой отдельного сочинения, но с иным взглядом на веротерпимость. Не полемика нарушает принципы толерантности, а ее запрет, так как он становится «стеснением веры» для всех христианских конфессий, и — как

56. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 11.

57. Обер-прокурор обращает внимание на то, что сам текст Лютера полемичен и в нем, в частности, «Литургия именуется “крайнею и ужасною мерзостию”, “идолослужением”, “опасным изобретением человеческим”, и проч. После сего даже могла ли Духовная Цензура посягнуть на исключение слов Православного Паства?». РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 11.

58. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 12.

здесь, несомненно, подразумевается — прежде всего господствующей церкви.

Это последнее становится очевидно, когда обер-прокурор апеллирует к самому наименованию конфессии — *православие*, указывая, что противопоставленность религиозному *другому* (*православие/иноверие*<sup>59</sup>) заложена в самом названии вероисповедания: «А в вере господствующей самое имя “Православие” было бы тщетным, если бы не позволяло доказывать, что она действительно Православна»<sup>60</sup>. Логика Протасова кажется гораздо более обоснованной и согласной с реальной религиозной практикой, в полной мере осознаваемой церковью и в XXI в.<sup>61</sup> Аргументация Протасова базируется на изначальной причине и цели соборного утверждения тех или иных богословских формул, являющихся границей или водоразделом оппозиции *православие/иноверие* (*orthodoxia/heterodoxia*). В этой оппозиции заложена полемичность и оценочные, коннотативные смысловые нагрузки (истинное/ложное), подразумевающие полемику как жанр доказательства.

Наконец, мы переходим к особой записке, которую обер-прокурор прикрепляет к своему «Отношению», направленному Николаю I. О чем же эта записка? Она полностью посвящена все тому же главному вопросу, в который Комитет так надеялся «не входить», но посчитал нужным обозначить, — вопросу о *допустимости полемики как таковой*. Записка начинается с краткого исторического экскурса:

Отцы Церкви, не ограничиваясь изложением святых догматов веры, вменяли себе в непременный и священный долг — опровергать все современные лжеучения... издревле существует Полемическая часть Богословия, столь важная и столь необходимая, что *без нее и Догматическая теряет силу*, когда учащиеся не снабжены доводами против иноверных заблуждений... *Не иметь ей права защищать*

59. В то время термин инославие не использовался и можно дополнительно обратить внимание на то, что *другие* христианские конфессии обозначаются термином «иноверие» наряду с другими религиями.

60. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 12.

61. «По какой причине появляются догматы? Прежде всего, из-за возникновения еретик. Цель догматов — защитить церковное учение от еретических искажений. Само слово, которым в эпоху Вселенских соборов обозначали соборные вероопределения — греческое “орос” (брюс), буквально означает “граница”, “предел”» Да-виденков О. прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 36.

свое древнее Апостольское и Соборное учение, значило бы не иметь права людям убеждаться в том или другом образе мыслей и верований...<sup>62</sup> [курсив мой. — С.Г.].

Отметим, что в записке речь идет о праве. Контекст многоконфессиональной среды требует права отстаивать свое учение в противопоставлении с конкурирующими доктринаами.

### **Два подхода в отношении терпимости к религиозному (и культурному) другому**

Итак, если брать столкнувшиеся концепции в чистом виде, то, с одной стороны, перед нами просвещенческая логика мышления (Комитет), в которой толерантное государство призвано минимизировать нападки одной религиозной группы на другую — запретить полемику всем. С другой стороны (Синод), мы видим «религиозную» позицию: то, что понимается под просвещенческой «толерантностью», оказывается формой религиозного притеснения, а истинная веротерпимость — дозволить полемику всем. И хотя важно отметить, что в обеих позициях толерантность как таковая не ставится под сомнение, мы видим два не просто разных, а полярных понимания толерантности.

Мы должны сразу оговориться, что назвать акторов данного дела носителями этих концепций было бы, по меньшей мере, преувеличением. Можно говорить только об использовании ими определенных и устойчивых «политических языков» или дискурсов. Считать позицию Комитета примером внедрения в практику просвещенческих идей веротерпимости было бы семантическим смещением — во главе угла здесь «имперская прагматика». Цель — понятное и прогнозируемое поведение всех законодательно допускаемых исповеданий в Империи, а не абстрактные универсальные права верующих.

Журнал дел Комитета был адресован Николаю I и ориентирован на него, а Николая I крайне трудно заподозрить в симпатиях к Просвещению. В дневнике современника Николая, цензора А.В. Никитенко, мы находим следующую характеристику: «Довольно упомянуть о цензурном уставе, который есть самый верный отпечаток духа и намерений нашего царя. Он решает или, по крайней мере, старается решить в нем вопрос, который с ко-

62. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 14.

варным двусмыслием предлагали фанатики и поборники старых предрассудков: полезно ли России просвещение? И решает это в смысле положительном<sup>63</sup>: конечно, это в теории, а как будет на практике — увидим»<sup>64</sup>. О том, как было на практике, достаточно определенно говорит историк дореволюционной цензуры К.М. Лемке: «По воцарении Николая просвещение перестало быть заслугою, стало преступлением в глазах правительства; университеты подверглись опале; Россия предана была в жертву преторианцам»<sup>65</sup>. Собственно, в этом и специфика николаевской России. При внешнем декларировании просвещенческих ориентиров практика была целиком подчинена имперской прагматике.

Это в полной мере осознавалось и Комитетом, и Синодом. В обоих случаях важнейшим аргументом становится апелляция к прагматике (политическим последствиям). Эта линия отчетливо прочитывается в рассматриваемой нами особой записке, которая представляет собой, помимо прочего, яркий пример «ментального картирования». В записке признается, что «иноверцам» действительно запрещено публиковать полемические тексты против православия, но им разрешено полемизировать с православным учением в своих учебных заведениях. Кроме того, подобными текстами наполнена периодика «чужих краев», «а известно, как все сие, при существующей у нас охоте к иностранной литературе, с жадностию читается и Русскими. Но где в них найдут Русские голос в пользу Церкви своей?»<sup>66</sup>.

Это очень меткий аргумент с учетом того, что речь идет о следующем году (1849) после года «весны народов», именуемого в отечественной печати того периода как «бешеный год»<sup>67</sup>. На волне страха перед «опасным» влиянием Запада и угрозой революции

63. По всей видимости, Никитенко имеет ввиду преамбулу устава: «...желая всегда и всеми мерами способствовать успеху истинного просвещения, вмещающего неизъяслимым основанием приверженность к Вере и Престолу, охранение добрых нравов и личной чести каждого, Мы Повелели составить на таковых началах полный Устав о Цензуре». Полное собрание законов Российской Империи. Собрание второе. Т. III. 1828. От № 1677 до 2574. СПб.: Тип. II Отд. Собств. Е.И.В. Канцелярии, 1830. С. 460.

64. Никитенко А.В. Записки и дневник: (1826–1877). Т. 1 из 3-х. С-Пб.: Тип. А.С. Суворина, 1893. С. 266–267.

65. Лемке М.К. Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг. С-Пб.: Тип. А.В. Орлова, 1909. С. 2.

66. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 14.

67. Нифонтов А.С. 1848 год в России. Очерки по истории 40-х годов. М.: Гос.-соц.-эконом. изд., 1931. С. 5.

на поверхность поднялись консервативные силы, и уваровский лозунг «Православие, Самодержавие, Народность», сформулированный в 1830-е гг. как антитеза западному *Liberté, Égalité, Fraternité*, приобрел новую актуальность<sup>68</sup>. С 1848 г., после нескольких записок на тему крамолы в русской периодике, поданных императору С.Г. Строгановым и бароном М.А. Корфом<sup>69</sup>, Николай I берет курс на борьбу с любого рода вольнодумством и инакомыслием, не в последнюю очередь — с религиозным. Главной мишенью в борьбе с инакомыслием стала литература, а главным орудием — цензура. Именно в рамках этого курса Николай I сперва создает временный «Меншиковский комитет», а затем и «Комитет 2-го апреля 1848 г.».

Таким образом, аргумент, указывающий на опасность предложений Комитета в политическом смысле, фактически обнаруживает, что Комитет, созданный для борьбы с вольнодумством, сам же его и насаждает. Ведь «от неутверждения в догматах Православия случались все совращения в Латинство, кои однажды никогда не были столь опасны, как безразличный образ мыслей (*indifference*), внушаемый духом Протестантизма»; и несколько далее:

Дав полную свободу уму в изъяснении смысла Св. Писания, реформация самым естественным образом не могла не довести своих последователей до отрицания наконец всякого положительного догмата; и ныне уже почти по всей Европе, учение Лютера переродилось в Рационализм, который грозит уничтожением самому Христианству в возникающих там мнимо-религиозных обществах. *Дух сего вольнодумства обратясь к полемике*, приготовил нынешнее общее в Европе брожение умов и распадение Государственных связей<sup>70</sup> [курсив мой. — С.Г.].

Здесь дискурс *религиозного Другого* тесно переплетается с дискурсом *культурного Другого*, так хорошо знакомым Николаю

68. «Для того, чтобы отрезаться от Европы, от просвещения, от революции, пугавшей его с 14 декабря, Николай, со своей стороны, поднял хоругвь православия, самодержавия и народности, отдаланную на манер прусского штандарта и поддержанную чем ни попало». Герцен А.И. Былое и Думы. Т. 1. М.; Л.: Государственное изд-во, 1931. С. 431.

69. Старкова Л.К. Цензурный террор 1848–1855 гг. Саратов: Изд-во Сарат. педаг. ин-та, 2000. С. 5.

70. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 15–16.

I по спорам западников и славянофилов. Кроме того, выстраивается смысловая цепочка *от религиозного к политическому*: «латинство» — «протестантизм» — «рационализм» / «вольнодумство» — «брожение умов». Это любопытная попытка указать на процесс секуляризации, а также пример пошагового переноса религиозного в культурное и политическое измерения. Дальнейшие рассуждения в записке уже целиком помещены в рамку, в которой православие выступает как скрепляющая империю и трон идеология, так как оно «создало ту дивную силу Самодержавия, на которую с изумлением взирают иноплеменники, и подготовило Россию к нынешнему состоянию могущества»<sup>71</sup>.

Культурный *другой* выступает здесь не только в роли наблюдающего («изумленно взирающего»), но и агента влияния. Происходит конструирование образа врага, культура которого не просто чужда, но деструктивна и приводит к расшатыванию устоев, а главной мишенью оказывается *внутренний* религиозный *другой* — раскольники-старообрядцы:

Не меньшей опасности ожидать должно, когда... при недостатке противодействия Протестантизму, разные отдельные секты Раскола ознакомятся с иноземным свободомыслием, встретятся с подобными им сектами других вер, от учения коих, в Россию занесенного, многие косвенно происходят (Духоборцы, Перекрещиванцы и проч.) и, хотя с ними не сольются, но займут от них отвагу действий, которой еще не имеют<sup>72</sup>.

Фактически мы видим репрезентацию уже окрепшей системы координат Россия/Запад, в которой присутствует идея постоянной культурной экспансии, войны или столкновения культур<sup>73</sup>. Цель записи — восстановить *status quo*: указывая на опасность западных просвещенческих идей, (якобы) продвигаемых «Комитетом 2-го апреля»<sup>74</sup>, записка попадет точно в цель, так как николаев-

71. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 16.

72. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 17.

73. Этим в существенной мере обусловлено и культуральное (*histoire culturelle*, по Питеру Бёрку) рассмотрение исторического материала, осуществляемое в данной статье — с помощью Кембриджской методологической программы. Подробнее см.: Никифорова Н.В. Научная традиция истории понятий и ее культурологический потенциал. [<https://cyberleninka.ru/article/n/14609338>, доступ от 30.05.2021].

74. «Вместе с лишением ею главного оружия к своей защите, такое ограничение пра-ва, коим она всегда невозбранно пользовалась (ныне совершенно неожиданное

ская Россия — это время обратного хода маятника (по А. Ахиезеру), эпоха реакции<sup>75</sup>. От религии до идеологии здесь один шаг.

Приведем максимально сжато дело Комитета о речи ректора могилевской семинарии, некоего архимандрита Серафима, которое служит хорошим примером ситуации конфликта религиозного и политического «языков» (дискурсов) в эпоху реакции:

В речи этой [замечает Комитет. — С.Г.] говорится не о свободе политической, но о духовной свободе человека или о том внутреннем свободном произволении (*le Libre arbitre*), посредством коего он или соблюдает или нарушает данный ему Богом нравственный закон... Комитет не мог, однако же, не усомниться, нужно ли и полезно ли печатание подобных отвлеченностей в губернских наших ведомостях, предназначенных для всех классов и в том числе для таких, которые вовсе не приготовлены к восприятию и правильно-му уразумению таких Богословских тезисов<sup>76</sup>.

Вводя некоего абстрактного адресата — «читателя губернских ведомостей», Комитет вводит и *другой язык* (иной способ прочтения), где свобода понимается в социальном смысле, а это уже модерный политический язык, и от богословского дискурса не остается и следа. Тема переносится в совершенно иную систему координат, где главные ориентиры — стабильность, порядок, контроль (в этой системе свобода уже не *le Libre arbitre*, а опасное *liberté*).

Но вернемся вновь к делу «о полемике». В споре Синода с Комитетом Николай занял позицию первого. Бюрократическим решением Николая стало требование, чтобы на заседаниях Комитета, посвященных духовной литературе, присутствовало компетентное лицо от Синода (им стал сам обер-прокурор), а в более отдаленной перспективе — создание 4-го апреля 1851 г. нового «секретного высшего комитета», только уже синодального<sup>77</sup>.

и противоположное всем прежним распоряжениям, особенно же в нынешнее царствование) противоречило бы самому названию ее “господствующею”». РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 17.

75. См.: Ильин В.В., Панарин А.С., Ахиезер А.С. Реформы и контрреформы в России: Циклы модернизации процесса. М.: Изд-во Моск. Университета, 1996.

76. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 106. Л. 3–4.

77. «Об учреждении при Святейшем Синоде особого Секретного Комитета для наблюдения за произведениями книгопечатания по части литературы Духовной». РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 150.

По аналогии с «Комитетом 2-го апреля» он был назван датой своего основания (аналогичными были и полномочия). После его создания в нем рассматривалась вся литература, пропущенная духовной цензурой<sup>78</sup>. «Комитету 2-го апреля» осталась литература, пропущенная светской цензурой, в которой встречаются отрывки «относительно предметов богословских, Православного учения о вере и нравственности, также Церковной истории и Церковных установлений». И «в случае сомнения»<sup>79</sup> «Бутурлинский комитет» должен был переслать дело в новый «Синодальный комитет».

### **Выводы: дискурс толерантности и иерархия религиозной инаковости**

Что касается выводов относительно содержательной части дела (темы толерантности), то невольно встает вопрос: о какой толерантности, в итоге, там шла речь? Из обозначенного в журнале Комитета (*не позволять полемику никому*) и в «отношении» обер-прокурора (*дозволить полемику всем*) — пожалуй что не о первой и не о второй<sup>80</sup>. Представленные Комитетом и Протасовым концепции толерантности и места полемики оказываются значимыми лишь в качестве доводов или высказываний в «полемике» политического и религиозного языков, тогда как в итоге предлагается и одобряется третья толерантность — имперская: скорее *toleration*, чем *tolerance*. В ней религиозные *другие* встраиваются в иерархическую структуру степеней чуждости и опасности.

Именно в этом, по-видимому, состоит итог всего дела. Противоцерковная толерантность, как и позиция Протасова, основана на принципе универсальности<sup>81</sup>. Имперская веротерпимость, скорее всего, имеет противоположную природу, и вместо универсальности в нее заложен принцип иерархичности, оттеночности, некоей *классификации чуждости*. Больше всего прав оказывается у «господствующей церкви». Другим христианским конфессиям

78. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 150. Л. 2–3.

79. РГИА. Ф. 1611. Оп. 1. Ед. хр. 150. Л. 4.

80. Но то, что это проговорено, — несомненно важно.

81. Например, Джон Локк мог испытывать личную неприязнь к католикам, но это не нашло отражения в конституции, написанной им для Северной Каролины, где декларируется терпимость ко всем верующим (ущемлены в правах были только атеисты).

ям дозволяется намного меньше. Например, в случае католиков и протестантов миссионерская деятельность (не полемика, а вообще прозелитизм) в адрес православного оказывалась «сокращением от веры» — это караемое уголовное преступление<sup>82</sup>. Еще суровее было наказание за «отвлечение» «через подговоры, обольщения или иными средствами» в «веру магометанскую, еврейскую или иную нехристианскую». Виновникам грозила каторга от 8 до 10 лет<sup>83</sup>. В империи, где основой идентичности выступает исповедание веры (православный = русский), инаковость оказывается угрозой и допускается лишь как вынужденная мера и, что даже важнее, в разной степени. В имперской парадигме и идеологическом измерении толерантность тесно сопряжена с иерархией чуждости.

Такое положение дел, судя по всему, с незначительными изменениями сохранялось до конца существования империи<sup>84</sup>. Важной вехой здесь был «Указ об укреплении начал веротерпимости» (17 апреля 1905 г.), который ввел некоторые преобразования в самой классификации религиозной инаковости/чуждости. Произошло отступление от старых терминов, маркирующих чуждость. Вместо «раскола» теперь старообрядчество, которое делится на «согласия», «толки» и «секты». Вместо привычного деления на православие/иноверие (например, в нашем деле протестанты называются иноверцами), введено понятие инославия<sup>85</sup>, и теперь перед нами уже трехъярусная конструкция: православие — инославие — иноверие. Однако при всей значимости этих подвижек

82. «За сокращение из Православного в иное Христианское вероисповедание, виновный приговаривается: к лишению всех особенных лично и по состоянию присвоенных ему прав и преимуществ и к ссылке на житье в губернии Тобольскую или Томскую, или, буде он по закону не изъят от наказаний телесных, к наказанию розгами в мере, определенной статью 35 сего Уложения для пятой степени наказаний сего рода и к отдаче в исправительные арестантские роты гражданского ведомства на время от одного года до двух лет». Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. С.-Пб.: Тип. Втор. От. Собст. Его Имп. Вел. Канц., 1845 г. Ст. 195. С. 68.

83. Там же. С. 66.

84. «До самого своего падения в 1917 году режим упорно поддерживал не только пре восходство православия над так называемыми иностранными исповеданиями, а христианства над иноверием, но и веры над безверием и нигилизмом». *Верт П. Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи.* — М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 43.

85. На наш взгляд, заслуживает вопрос о том, когда именно категория «инославие» начинает использоваться в официальных документах. Как минимум — в указе «об укреплении начал веротерпимости» (но, возможно, и раньше).

принцип иерархии (когда в основе веротерпимости не универсальное правило, а классификация чуждости) сохранился до самого конца<sup>86</sup>.

В качестве некоторых финальных штрихов отметим, что классификация чуждости имеет определенные переклички с современностью. Например, преамбула закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г. признает «особую роль православия в истории России» и перечисляет христианство, ислам, буддизм и иудаизм как религии, имеющие историческое значение. Конечно, преамбула правовой нормой не является и правовых последствий не имеет, но здесь важен сам факт имплицитной классификации.

Похоже, что и здесь можно говорить об идеологическом измерении религии, которое предполагает, с одной стороны, прагматическую толерантность, а с другой, и некоторую иерархию прерференций, в особенности — отдельной, идеологически наиболее близкой доктрине. Так, А.С. Агаджанян, вводя понятие «иерархического плюрализма религий», заложенного в закон «О свободе совести» 1997 г., также отмечает сходство данной модели с дореволюционной. Из любопытных отличий в предложенной им классификации следует отметить изменившееся положение инославных христианских исповеданий (римо-католиков и протестантов), которые (несмотря на присутствие в России со времен Ивана Грозного) сегодня «кажутся уже *не-вполне-русскими*, им уже приходится доказывать свою релевантность новой “формуле идентичности” на фоне весьма отрицательной публичной риторики»<sup>87</sup>. Конечно, современная и дореволюционная модели «иерархии инаковости» сильно различаются. Однако, на наш взгляд, некоторые рассуждения кажутся здесь уместными. Комплекс современных инструментов религиозной политики, в части общего идеологического вектора и некоторых практических форм, имеет схожие черты — не только с соответствующим советским опытом (что кажется очевидным), но и с дорево-

86. Подробный обзор положения дел в первой четверти XIX в., с переходом из одного вероисповедания в другое см.: раздел «Арбитры свободной совести: конфессиональная идентификация и смена веры в России (1905–1917). *Верт, Пол.* Там же. С. 43–64.

87. Агаджанян А. С. Религиозный плюрализм и национальная идентичность в России // Международный журнал по Мультикультурным Обществам. Вып. 2, № 2, 2000. С. 16–19. [<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pfo000138820.page=4> доступ от 30.05.2021]

люционным имперским. Речь не идет о том, что современная религиозная политика государства вплетается корнями в дореволюционную практику, однако определенные «заимствования» (или ненамеренное воспроизведение) методов и приемов вполне можно допустить.

## Библиография / References

### Архивные материалы

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 1611 — Комитет 2 апреля 1848 года. Оп. 1.

Ед. хр. 150. Дело «Об учреждении при Святейшем Синоде особого Секретного Комитета для наблюдения за произведениями книгопечатания по части литературы Духовной».

Ед. хр. 71. Дело «По замечаниям Комитета о книге архиепископа воронежского Игнатья под заглавием: О таинствах единой, святой, соборной и апостольской церкви».

Ед. хр. 1. Дело «По учреждению Комитета 2-го Апреля 1848 г. для высшего надзора за произведениями Русского книгопечатания».

Ед. хр. 106. Дело «О помещенной в Пензенских Губернских ведомостях речи, произнесенной ректором Могилевской Семинарии Архимандритом Серафимом на публичном испытании воспитанников оной 11-го июля 1849 г.».

Ед. хр. 31. Дело «О напечатанной в Дерпте и говоренной там же проповеди Доктором и Профессором Богословия Филиппи».

### Литература

Агаджанян А.С. Религиозный плюрализм и национальная идентичность в России // Международный журнал по Мультикультурным Обществам. 2000. Вып. 2. № 2 [<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138820.page=4>, доступ от 30.05.2021].

Ахиезер А.С. Россия. Критика исторического опыта: (социокультурная динамика России). М.: Новый хронограф, 2008.

Бахманн-Медик, Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: НЛО, 2017.

Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2. С.-Пб: Тип. М. Меркушева, 1910.

Васильев А. Веротерпимость в законодательстве и жизни в царствование императора Александра 1-го. (1801–1825). СПб.: [б.и.]. 1886.

Вебер М. Политические работы, 1895–1919. М.: Практис, 2003.

Верт П. Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнобразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Вишленкова Е.В. Религиозная политика в России (первая четверть XIX века). Дис. д.и.н. Казань: Казанский гос. Ун., 1998.

Вольтер, Франсуа-Мари Аруэ. Трактат о терпимости. Москва: Издательство «Э», 2016. Высшие и центральные государственные учреждения России, 1801–1917: 1 т. [Отв. сост. Д. И. Раскин]. СПб.: Наука, 1998

- Герцен А.И. Былое и Думы. т. 1. М.-Л.: Государственное издательство, 1931.
- Горбачев И.Г. Институт цензуры в Российском законодательстве XVI–XIX веков (Историко-правовое исследование). Казань: изд-во «Юниверсум», 2010.
- Гриченко Н.А. Комитет 2 апреля 1848 года и Императорская Публичная библиотека// Современные проблемы книжной культуры: основные тенденции и перспективы развития: материалы VI Международного научного семинара (Москва, 9 ноября 2016). Минск: Центр. Науч. Библ. НАН Беларуси; М.: ФГБУ науки Научный и изд. Центр «Наука» РАН, 2016.
- Узланер Д.А. Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. 2008. № 4.
- Давыденков О. прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
- Дарнтон Р. Цензоры за работой. Как государство формирует литературу. М.: НЛО, 2017.
- Ильин В.В., Панарин А.С., Ахиезер А.С. Реформы и контреформы в России: Циклы модернизации процесса. М.: Изд-во Моск. Университета, 1996 г.
- Котович А.Н. Духовная цензура в России. (1799–1855 гг.). СПб.: Типография Родник, 1909.
- Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Лемке М.К. Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг. СПб.: Тип. А.В. Орлова, 1909.
- Лемке М.К. Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. СПб.: тип. «Труд», 1904.
- Локк Дж. Опыт о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1988.
- Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции рус. дворянства (XVIII–нач. XIX в.). СПб: Искусство-СПб., 1994.
- Мордовцева Т.В. Культурологические предпосылки определения правового статуса традиционной религии в России. [<https://cyberleninka.ru/article/n/14542793>], доступ от 30.05.2021].
- Никитенко А.В. Записки и дневник: (1826–1877). Т. 1 из 3. С-Пб.: тип. А.С. Суворина, 1893.
- Никитенко А.В. Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был»: Зап. и дневник (1804–1877 гг.). СПб.: М.В. Пирожков, 1905.
- Никифорова Н.В. Научная традиция истории понятий и ее культурологический потенциал. [<https://cyberleninka.ru/article/n/14609338>, доступ от 30.05.2021].
- Нифонтов А.С. 1848 год в России. Очерки по истории 40-х годов. М.: Гос.Соц.-эконом. Изд. 1931 г.
- Отто, Рудольф. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
- Покок Дж. Г. А. The state of the art. // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- Полное собрание законов Российской Империи. Собрание второе. Т.III. 1828. От № 1677 до 2574. СПб.: Тип. II Отд. Собств. Е.И.В. Канцелярии. 1830.
- Сборник постановлений и распоряжений по цензуре. С 1720 по 1862 год. СПб.: Тип. Морского Министерства, 1862.

Скиннер Кв. Значение и понимание в истории идей. // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

Старкова Л.К. Цензурный террор 1848–1855 гг. Саратов: Изд-во Сарат. Педаг. Ин-та, 2000.

Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: Тип. Втор. От. Собст. Его Имп. Вел. Канц., 1845.

Уставы духовных дел иностранных исповеданий. Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Первого составленный. Т. 11, ч. 1. СПб.: Государственная Тип., 1896.

Эльяшевич Д.А. Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917 гг. СПб.; Иерусалим: Изд-во Гешарим, 1999.

Энгельгардт Н.А. Очерк истории русской цензуры в связи с развитием печати. (1703–1903). СПб.: А.С. Суворин, 1904.

#### *Archival materials*

RGIA — Russian State Historical Archive

F. 1611 — Komitet 2 aprelia 1848 goda [Committee of April 2, 1848]. Op. 1.

Ed. khr. 150. Delo “Ob uchrezhdenii pri Sviateishem Sinode osobogo Sekretnogo Komiteta dlia nabliudeniia za proizvedeniiami knigopechataniia po chasti literatury Dukhovnoi” [The Case “On the Establishment of a Special Secret Committee under the Holy Synod for the Supervision of Works of Book Publishing in Relation to Spiritual Literature”].

Ed. khr. 71. Delo “Po zamechaniiam Komiteta o knige arkhiereiska voronezhskogo Ignatiiia pod zaglaviem: O tainstvakh edinoi, sviatoi, sobornoi i apostol’skoi tserkvi”. [The Case “On the remarks of the Committee on the book of Archbishop Ignatius of Voronezh entitled: On the sacraments of the United, Holy, Catholic and Apostolic Church”].

Ed. khr. 1. Delo “Po uchrezhdeniiu Komiteta 2-go Aprelia 1848 g., dlia vysshego nadzora za proizvedeniiami Russkogo knigopechataniia”. [The Case “On the establishment of the Committee of April 2, 1848, for the highest supervision of Russian publishing”].

Ed. khr. 106. Delo “O pomeshchenii v Penzenskikh Gubernskikh vedomostakh rechi, proiznesennoi rektorem Mogilevskoi Seminarii Arkhimandritom Serafimom na publichnom ispytanii vospitannikov onoi 11-go iuliusa 1849”. [The Case “On the speech placed in the Penza Provincial Gazette, delivered by the rector of the Mogilev Seminary, Archimandrite Seraphim at the public examination of the students thereof on July 11, 1849.”].

Ed. khr. 31. Delo “O napechatannoii v Derpte i govorennoi tam zhe propovedi Doktorom i Professorom Bogosloviia Filippi”. [The Case “About the sermon published and delivered in Dorpat by the Doctor and Professor of Theology Philippy.”].

#### *Literature*

Agadzhanian, A.S. (2000) “Religioznyi pliuralizm i natsional’naia identichnost’ v Rossii” [Religious Pluralism and National Identity in Russia], *Mezhdunarodnyi zhurnal po Maltikul’turnym Obshchestvam* 2(2) [<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138820.page=4>, accessed on 30.05.2021].

Akhiezer, A.S. (2008) *Rossiia. Kritika istoricheskogo opyta: (sotsiokul’turnaia dinamika Rossii)* [A Critique of Historical Experience: (The Sociocultural Dynamics of Russia)]. М.: Novyi khronograf.

- Asad, T. (2003) *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Austin J.L. (1965) *How to do things with words*. London: Oxford University Press.
- Bakhmann-Medik, D. (2017) *Kul'turnye poveroty. Novye orientiry v naukakh o kul'ture*. [Cultural turns. New reference points in the cultural sciences.]. M.: NLO.
- Bolotov, V.V. (1910) *Lektsii po istorii drevnei tserkvi. T. 2*. [Lectures on the history of the ancient church. Vol. 2]. SPb: Tip. M. Merkusheva.
- Darnton, R. (2017) *Tsenzory za rabotoi. Kak gosudarstvo formiruet literaturu* [Censors at work. How the state shapes literature.]. M.: NLO.
- Davydenkov, O. prot. (2013) *Dogmaticheskoe bogoslovie: Uchebnoe posobie* [Dogmatic Theology: handbook]. M.: Izd-vo PSTGU.
- El'iashevich, D.A. (1999) *Pravitel'stvennaya politika i evreiskaia pechat' v Rossii, 1797–1917 gg.* [Government policy and the Jewish press in Russia, 1797–1917.]. SPb; Ierusalim: Izd-vo Gesharim.
- Engel'gardt, N.A. (1904) *Ocherk istorii russkoi tsenzury v sviazi s razvitiem pechat'i. (1703–1903)* [Essay on the history of Russian censorship in the development of the press. (1703–1903).]. SPb.: A.S. Suvorin.
- Gertsen, A.I. (1931) *Byloe i Dumy. T. 1*. [My Past and My Thoughts. Vol. 1.]. M.-L.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Gorbachev, I.G. (2010) *Institut tsenzury v Rossiiskom zakonodatel'stve XVI–XIX vekov (Istoriko-pravovoe issledovanie)* [Institute of Censorship in Russian Legislation of the 16th–19th Centuries (Historical and Law Research.)]. Kazan': izd-vo "Iuniversum".
- Grichenko, N.A. (2016) "Komitet 2 aprelia 1848 goda i Imperatorskaia Publichnaia biblioteka" [Committee on April 2, 1848 and the Imperial Public Library], in Sovremennye problemy knizhnoi kul'tury: osnovnye tendentsii i perspektivy razvitiia: materialy VI Mezhdunarodnogo nauchnogo seminara (Moskva, 9 noiabria 2016. Minsk: Tsentr. Nauch. Bibl. NAN Belarusi; M.: FGBU nauki Nauchnyi i izd. Tsentr "Nauka" RAN.
- Il'in, V.V., Panarin, A.S., Akhiezer, A.S. (1996) *Reformy i kontrreformy v Rossii: Tsikly modernizatsii protsessa* [Reforms and Counterreforms in Russia: Cycles of Process Modernization.]. M.: Izd-vo Mosk. Universiteta.
- Kotovich, A.N. (1909) *Dukhovnaia tsenzura v Rossii. (1799–1855 gg.)* [Spiritual (religious) censorship in Russia. (1799–1855).]. SPb.: Tipografia Rodnik.
- Lemke, M.K. (1909) *Nikolaevskie zhendarmy i literatura 1826–1855 gg.* [Nikolay's gendarmes and literature 1826–1855.]. SPb.: Tip. A.V. Orlova.
- Lemke, M.K. (1904) *Ocherki po istorii russkoi tsenzury i zhurnalistiki XIX stoletia* [Essays on the history of Russian censorship and journalism of the 19th century.]. SPb.: tip. "Trud".
- Levinas, E. (1998) *Vremia i Drugoi. Gumanizm drugogo cheloveka* [The Time and the other; Humanism of the other person]. SPb.: Vysshiaia religiozno-filosofskaia shkola.
- Lokk, Dzh. (1988) "Opty o veroterpimosti" [Essay on Religious Tolerance], Lokk Dzh. Sochineniia: v 3-kh t. T. 3. M.: Mysl', 1988.
- Lotman, Iu.M. (1994) *Besedy o russkoi kul'ture: Byt i traditsii rus. dvorianstva (XVIII-nach. XIX v.)* [Conversations about Russian culture: Life and traditions of Russian nobility (18th – early 19th centuries).]. SPb: Iskusstvo-SPb.
- Mordovtseva, T.V. *Kul'turologicheskie predposyalki opredeleniia pravovogo statusa tradit-sionnoi religii v Rossii* [Culturology backgrounds for determining the legal status

- of traditional religion in Russia] [<https://cyberleninka.ru/article/n/14542793>, accessed on 03.06.2021].
- Nifontov, A.S. (1931) *1848 god v Rossii. Ocherki po istorii 40-kh godov* [1848 in Russia. Essays on the history of the 40s.]. M.: Gos. Sots. — ekonom. Izd.
- Nikiforova, N.V. *Nauchnaia traditsiia istorii poniatii i ee kul'turologicheskii potentsial* [Scientific tradition of the history of concepts and its cultural potential.]. [<https://cyberleninka.ru/article/n/14609338>, accessed on 30.05.2021].
- Nikitenko, A.V. (1905) *Moia povest' o samom sebe i o tom, "chemu svidetel' v zhizni byl": Zap. i dnevnik (1804–1877 gg.)* [My story about myself and about "what in my life I was a witness": Notes and diary (1804–1877)]. SPb.: M.V. Pirozhkov.
- Nikitenko, A.V. (1893) *Zapiski i dnevnik: (1826–1877). T. 1 iz 3* [Notes and Diary: (1826–1877)]. SPb.: tip. A.S. Suvorina.
- Otto, R. (2008) *Sviashchennoe: ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym* [The Idea of the Sacred: about Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its correlation to the Rational.]. SPb.: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta.
- Pokok, Dzh. G.A. (2018) "The state of the art" [The state of the art], in Kembridzhskaia shkola: teoriia i praktika intellektual'noi istorii. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi Imperii. Sobranie vtoroe. T. III. 1828. Ot № 1677 do 2574. [Complete Collection of Laws of the Russian Empire] (1830). SPb.: Tip. II Otd. Sobstv. E.I.V. Kantseliarii.
- Raskin, D.I. (ed.) (1998) *Vysshie i tsentral'nye gosudarstvennye uchrezhdeniya Rossii, 1801–1917: 1 t.* [Supreme and central state institutions of Russia, 1801–1917: Vol. 1. SPb.: Nauka.
- Sbornik postanovlenii i rasporiazhenii po tsenzure. S 1720 po 1862 god. [Collection of resolutions and orders on censorship. From 1720 to 1862] (1862). SPb.: Tip. Morskogo Ministerstva.
- Skinner, Kv. (2018) "Znachenie i ponimanie v istorii idei" [Meaning and understanding in the history of ideas], Kembridzhskaia shkola: teoriia i praktika intellektual'noi istorii. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Scott Appleby, R. (2000) *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Starkova, L.K. (2000) *Tsenzurnyi terror 1848–1855 gg.* [The terror of censorship in 1848–1855]. Saratov: Izd-vo Sarat. Pedag. In-ta.
- Ulozhenie o nakazaniakh ugovolovnykh i ispravitel'nykh. [The Code of Criminal and Correctional Punishments.] (1845). SPb.: Tip. Vtor. Ot. Sobst. Ego Imp. Vel. Kants.
- Ustavy dukhovnykh del inostrannykh ispovedanii. Svod zakonov Rossiiskoi imperii, poveleniem gosudaria imperatora Nikolaia Pervogo sostavlennyi. T.11, ch.1. [Regulations of spiritual (religious) affairs of foreign confessions. The Code of Laws of the Russian Empire, compiled by the order of the Emperor Nicholas I. Vol. 11, part 1.] (1896). SPb.: Gosudarstvennaia Tip.
- Uzlaner, D.A. (2008) "Raskoldovyyvanie diskursa: 'religioznoe' i 'svetskoe' v iazyke Novogo vremeni" [Disenchanting discourse: "religious" and "secular" in the language of Modern times.], Logos 4.
- Vasil'ev, A. (1886) *Veroterpimost' v zakonodatel'stve i zhizni v tsarstvovaniye imperatora Aleksandra 1-go. (1801–1825 g.)* [Tolerance in legislation and life during the reign of Emperor Alexander I. (1801–1825 g.).]. SPb.: [b.i.].
- Weber, M. (2003) *Politicheskie raboty, 1895–1919* [Political Writings, 1895–1919]. M.: Praksis.

- Vert, P. (2012) *Pravoslavie, inoslavie, inoverie: Ocherki po istorii religioznogo raznoobrazija Rossiiskoi imperii* [Orthodoxy, heterodoxy, disbelief: Essays on the history of the religious multiplicity of the Russian Empire.]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Vishlenkova, E.V. (1998) *Religioznaia politika v Rossii (pervaja chetvert' XIX veka)*. Dis. d.i.n [Religious policy in Russia (first quarter of the 19th century). Dis. Doctor of History]. Kazan': Kazanskii gos. Un.
- Vol'ter, F.-M.A. (2016) *Traktat o terpimosti* [Treatise on religious tolerance]. Moskva: Izdatel'stvo "E".

БОРИС КНОРРЕ, АЛЕКСАНДРА ЗАСЯДЬКО

## Православный антиэкуменизм 2.0: мобилизационная модель, секьюритизация и реваншизм

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-277-317>

*Boris Knorre, Alexandra Zasyad'ko*

### **Orthodox Anti-Ecumenism 2.0: Mobilization Model, Securitization and Revanchism**

**Boris Knorre** — National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). knorre@mail.ru

**Alexandra Zasyad'ko** — National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). zas-saha@yandex.ru

*This article deals with the anti-ecumenical movement in Russian Orthodoxy, representing aspects of religious separation and isolationism. The authors analyze sociocultural and political premises, upon which this Orthodox isolationist ideology is based, including such elements as defensiveness, obsessive securitization, intertwined with revanchism, geopolitical resentment, and idealization of the Soviet past. The authors emphasize the “mobilization consciousness” — a psychological conviction that any positive transformation process in Russia might happen only in circumstances of extreme stress and the feeling of threat. The article further presents a comparison of Orthodox fundamentalists and radical right movements.*

Публикация подготовлена при поддержке гранта European Research Council (ERC) в рамках исследовательской и инновационной программы European Union's Horizon 2020 (POSEC, grant agreement no. ERC-STG-2015-676804). В данной научной работе использованы результаты исследования, выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2021 году. Авторы благодарят Кристину Штёкл и Андрея Шишкова за консультации и рекомендации по работе над текстом статьи.

**Keywords:** Orthodox anti-ecumenism, ecumenical movement, Orthodoxy, fundamentalism, mobilization model, militarization, securitization, Soviet values.

## Введение

**М**ОЖЕТ показаться, что на фоне глобализации и развития отношений между церквами идеология религиозного обособления лишена рационального ядра. Идеи общественного прогресса, ведущего ко взаимопониманию как разных религий, так и культур на основе Всеобщей декларации ООН, служат существенным фактором в определении межконфессиональных отношений, порой не менее серьезным, чем догматические богословские доктрины<sup>1</sup>. Тем не менее, антиэкуменические группы и идеология религиозного изоляционизма в православии и сегодня дают о себе знать, играя активную роль в борьбе против развития межконфессиональных контактов.

За феноменом религиозного обособления стоит немало социально-политических, экономических и культурных факторов. Например, Джордж Демакопулос видит в антиэкуменизме политические причины, он считает, что антиэкуменисты в ряде стран действуют в рамках постколониальной логики, выстраивая свое отношение к Западу и по преимуществу западным протестантским деноминациям и католицизму так, как зависимые в колониальном отношении страны выстраивают свое отношение к метрополии. Антиэкуменизм, по мнению Демакопулоса, выступает в функции разделителя, демаркатора идентичности восточного христианства, то есть проявляет себя как часть политики идентичности<sup>2</sup>. С мнением Демакопулоса в целом соглашается Уилл Коэн<sup>3</sup>. В качестве православного ригоризма антиэкуменистическое сознание характеризует Василиос Макридес<sup>4</sup>.

1. Аналитики сегодня сравнивают обращение людей к идеологии общественного развития с обращением язычников в христиан в более ранние времена — см.: Caldwell, M. (2016) *Living Faithfully in an Unjust World*, pp. 146–147. University of California Press.
2. Demacopoulos, G. (2017) “Traditional Orthodoxy” as a Postcolonial Movement”, *The Journal of Religion* 97(4): 477.
3. Коэн У. Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 30–57.
4. Makrides, V. (2016) “Orthodox Christian Rigorism: A Multifaceted Phenomenon”, Posted September 6 [<https://publicorthodoxy.org/2016/09/06/orthodox-christian-rigorism-a-multifaceted-phenomenon/>, accessed on 05.10.2016].

Богослов Пол Ладусёр, называющий это явление «экумено-кластом» (экуменоборчеством) наподобие того, как в свое время в Церкви стали называть борцов против почитания икон — «иконоборцев»<sup>5</sup>, видит в нем проявление неотрадиционализма в современном богословии. Но и он предлагает анализировать это явление отнюдь не только с позиций теологии, но и религиоведения, психологии, а также взаимосвязи между geopolитикой и российской внешней политикой<sup>6</sup>.

Мы тоже попробуем проанализировать идеологию противников экуменизма с социокультурных позиций, то есть на предмет того, какие социокультурные и политические предпосылки стоят за этим движением, насколько его принципы могут меняться по ходу изменения социально-политического контекста, в котором это движение себя в тот или иной момент конституирует. Социокультурную подоплеку антиэкуменических протестов мы проанализируем, в частности, сквозь призму концепции мобилизации. Суть данной концепции в определении определенного типа общественного развития общества как мобилизационной модели, что отражено, в частности, в работе Питера Неттла<sup>7</sup>. Под такой моделью понимается тип общественно-политических установок, завязанный на достижение общественного развития через «крайнее напряжение», здесь чрезвычайные меры становятся нормой жизни. В данном случае мы будем опираться также на определение Р.А. Лубского, согласно которому,

мобилизационный тип развития представляет собой один из способов адаптации социально-экономической системы к реальностям изменяющегося мира и заключается в систематизации обращения в условиях стагнации или кризиса к чрезвычайным мерам<sup>8</sup>.

Также мы принимаем в расчет теоретические наработки, касающиеся мобилизационной модели, сделанные О. Гаман-Голутвиной<sup>9</sup>.

5. Ladouceur, P. (2017) “On Ecumenoclasm: Anti-Ecumenical Theology in Orthodoxy”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 61 (3): 323–355.
6. Ibid; Ladouceur, P. (2019) “Neo-Traditionalism in Contemporary Orthodoxy”, *Scottish Journal of Theology* 72(4): 398–413.
7. Nettl, P. (1967) *Political Mobilization: A Sociological Analysis of Methods and Concepts*. Faber; 1st UK Edition.
8. Лубский Р.А. Мобилизационный социотип развития России: методология трансдисциплинарного исследования и социальная реальность//Социально-гуманитарные знания. 2012. С. 37–42. Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России. М., 2006.
9. Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России. М., 2006.

## Общие сведения об антиэкуменическом движении и его классические аргументы

Православное антиэкуменическое движение возникло в начале XX века в ответ на экуменические инициативы христианских церквей. Ладусёр выделяет среди антиэкуменистов три группы. Первая представлена богословскими традициями и идеологией Русской Православной Церкви за рубежом (РПЦЗ), вторая — греческие старостильники, протестующие против перехода с юлианского на григорианский календарь («новый стиль»), третья — афонские монахи. Всех остальных антиэкуменистов, которые в эти группы не вписываются, Ладусёр специально не классифицирует<sup>10</sup>.

Развернутая антиэкуменическая позиция была представлена в Русской Православной Церкви за рубежом как реакция на процесс формирования Всемирного Совета Церквей в 1938 году. Один из самых влиятельных голосов антиэкуменического протеста принадлежал архиепископу Богучарскому Серафиму (Соболеву), управлявшему русскими православными общинами в Болгарии с 1921 по 1950 годы и канонизированному РПЦ в лице святителя в 2016 году. В своем докладе «Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении?»<sup>11</sup>, прочитанном на Московском Всеправославном совещании в 1948 г., православный иерарх обличает экуменическое движение как протестантско-масонский проект построения экуменической церкви Антихриста с целью разрушения истинной Церкви Христовой на Земле. Его претензия к экуменизму сводится к тому, что экуменизм способствует не православной миссии среди протестантов, а наоборот, расширению миссионерской деятельности протестантов среди православного населения<sup>12</sup>, что можно обозначить как первый аргумент антиэкуменической критики.

В 1960-х годах жупелом антиэкуменистов становится завоевавшая в мировом православии популярность «теория ветвей»<sup>13</sup>, за-

10. Ladouceur, P. “On Ecumenoclasm: Anti-Ecumenical Theology in Orthodoxy”, p. 324.

11. Соболев С. Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении? // Деяния Совещания Глав и Представителей автокефальных Православных Церквей. М., Т. II., С. 364–368.

12. Там же.

13. Теория ветвей (англ. Branch theory) — теория, согласно которой несмотря на то, что Церковь могла расколоться на несколько архиепископий или групп архиепископий, находящихся вне общения друг с другом, каждая из них может все еще быть ветвью единой Церкви Христовой, при условии, что она продолжает дер-

ключающаяся в релятивистской идее о том, что истина или святость не сосредоточена лишь в единой Православной вере, но распределена между разными конфессиями. Один из лидеров антиэкуменической идеологии РПЦЗ, ее первоиерарх с 1964 по 1985 гг., митр. Филарет (Вознесенский) решительно выступает против данной теории<sup>14</sup>. Согласно Филарету, экуменизм представляет собой основанное на секулярных основаниях единство на пути смешения добра и зла, истины и заблуждения, что разрушает церковь, заставляя людей становиться индифферентными к вере и Богу. Похожую точку зрения отстаивал архимандрит Иустин (Попович) (канонизированный в Сербской церкви в 2010 году и почитающийся святым в некоторых других поместных церквях) в своей работе «Православная Церковь и экуменизм»<sup>15</sup>. Для него экуменизм был неприемлем, т.к. его подоплекой он видел гуманистическое мировоззрение — специфическое понимание прогресса, культуры, проповеди, внушающее людям, по мнению Поповича, идею о возможности существования без Бога, исключительно за счет своих сил<sup>16</sup>. Таким образом, в качестве второго программного аргумента в антиэкуменической полемике мы выделяем представление об экуменизме как явлении, неразрывно связанном с гуманистической идеологией, подменяющей веру в Бога верой в человека.

Подвидом критики «теории ветвей» со стороны антиэкуменистов является критика участия РПЦ МП в богословском диалоге с Древними Восточными Церквами в течение 1964–1985 годов и с 2005 года по наши дни, в рамках которого рассматривалось взаимное снятие всех анафем и осуждений<sup>17</sup>. Примечательно, что стороны диалога именуются «семьями православных церквей» (“families of churches”), что оказывается даже более смелой заявкой на сближение, чем «теория ветвей». В том же ряду стоит при-

жаться веры неразделенной Церкви, чтобы сохранять апостольское преемство ее епископов. (Cross, F.L., Livingstone, E.A. (1997) *The Oxford dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford University Press).

14. См.: *Филарет (Вознесенский)*, митр. Православие, инославие, экуменизм // Азбука веры [[https://azbyka.ru/otehnika/Filaret\\_Voznesenskij/pravoslavie-inoslavie-ekumenizm/](https://azbyka.ru/otehnika/Filaret_Voznesenskij/pravoslavie-inoslavie-ekumenizm/)], доступ от 26.07.2020]; *Филарет (Вознесенский)*, митр. «Лучь света». Ученіе въ защите Православной вѣры, въ обличеніе атеизма и въ опроверженіе доктринъ невѣрія. Часть вторая. Jordanville: Издание Свято-Троицкаго Монастыря, 1970. С. 348–359.

15. *Попович И.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Паломник, 2006.

16. Там же.

17. *Шайо К.* Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами. М: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013.

знание Римско-Католической церкви «церковью-сестрой» в рамках Баламандского соглашения<sup>18</sup>.

Сближение с другими церквами рассматривается не только как явление, связанное с догматическими спорами и переговорами, но и как сближение с другими культурами, угрожающее традиционному укладу. Таким образом, третий программный аргумент в антиэкуменическом дискурсе направлен против размывания культурных традиций, традиционных устоев. В этой связи, например, со стороны членов РПЦЗ звучат голоса, соотносящие экуменизм не только с идеей прогресса и гуманизма, о чем мы говорили применительно к аргументам Иустина Поповича, но и с процессом революционных преобразований, направленных на разрушение традиционного уклада. Так, один из церковных писателей РПЦЗ — православный историк Владимир Мосс стал в конце XX века прямо указывать на то, что экуменизм продолжает дело, начатое Октябрьской революцией, на церковном фронте. Он, кроме прочего, в своих работах пытается соотносить идеи экуменизма с идеями коммунизма, отмечая, что эти два явления суть аспекты одной глобальной ереси, которую можно обозначить единым термином «экукоммунизм» или «экукоммунистическая ересь»<sup>19</sup>.

Мосс обосновывает свою мысль тем, что и экуменический, и коммунистический аспекты действуют как революционные факторы, разрушающие традиционные сложившиеся устои. Экуменизм, по его словам, «усиливается разрушить значение Церкви как столпа и утверждения Истины (I Тим. 3:15) проповедью о том, что якобы не существует одной единственной Церкви»<sup>20</sup>, а

коммунистический аспект экукоммунистической ереси усиливается разрушить нравственное, социальное и эсхатологическое учение Церкви проповедью новой «революционной морали», цель ко-

18. Баламандское соглашение — документ, принятый в июне 1993 г. римско-католической и православной церквами, в котором стороны отвергли унию как метод поиска единства, утвердили запрет на миссионерскую деятельность и обращение верующих из одной Церкви в другую ради их спасения, а также укрепили тезис о взаимном признании таинств Православной и Католической Церквей как «Церквей-сестер». См. Сперанская Е.С. Диалоги Богословские Русской Православной Церкви. // Православная энциклопедия. Т. XIV. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. С. 604–618.

19. См. Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917–1999). СПб: Алетейя, 2001.

20. Там же.

торой — не Царство Небесное, а коммунистический рай на земле. Вместо Церкви мы здесь видим Партию, вместо Бога — Историю<sup>21</sup>.

Также в качестве аргумента, сближающего экуменизм и коммунизм, Мосс указывает на фонетическую созвучность двух терминов.

Общей практически для всех антиэкуменистов является эсхатологическая позиция и апелляция к конспирологическим теориям, то есть то, что Баркун называет «культурой заговора» (“a culture of conspiracy”<sup>22</sup>) или то, что может быть названо теориями заговора (“conspiracy theories”) по Бразертону<sup>23</sup>. Процесс экуменического сближения понимается как процесс, являющийся плодом заговора тайных сил ради создания некоего «единого мирового государства» Антихриста, частью которого будет и единая «Всесерковь». В соответствии с данной позицией оказывается характерным представление о том, что любое объединение церквей обусловлено внешней сверхзадачей, поставленной некими тайными силами, строящими всемирное государство Антихриста. Здесь антиэкуменисты, в особенности инспирируемые РПЦЗ, опираются также на книгу иеромонаха Серафима (Роуза) «Православие и религия будущего»<sup>24</sup>.

### **Постсоветская эпоха. Движение непоминающих vs лоялисты**

В период Советской власти духовенство РПЦ игнорировало вопрос экуменизма. С одной стороны, это можно объяснить тем, что в условиях гонений со стороны государства вопросы чистоты веры и религиозной жизни отошли на задний план, более того, западные инославные, также как и православные, подвергались гонениям, поэтому воспринимали друг друга в какой-то мере как «друзья по несчастью». С другой стороны, степень контроля со стороны уполномоченных по делам религии не давала церкви возможности ставить на повестку дня вопросы внешнеперковного характера.

Однако ситуация резко изменилась с наступлением религиозной свободы. По словам о. Александра Борисова, «для ортодоксальной

21. Там же.

22. Barkun, M. (2003) *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

23. Brotherton, R. (2015) *Suspicious Minds: Why We Believe Conspiracy Theories*. Bloomsbury Sigma.

24. Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. Платина, 1975

части» духовенства проблема экуменизма нередко стала оказываться «вопросом номер один»<sup>25</sup>. Наиболее ярким выразителем борьбы за чистоту веру в 90-е стало «движение непоминающих», возрожденное как реакция на исключительно комплиментарную речь Патриарха Алексия II, произнесенную им 13 ноября 1991 года в г. Нью-Йорке на встрече с раввинами. Немногие из верующих знали, что Патриарх воспроизвел текст архиеп. Никанора (Бровковича), опубликованный в работе В.С. Соловьева «Тайна Израиля», проповедующий единство между христианами и иудеями<sup>26</sup>, но как следствие после публикации данной речи часть православных священников перестали считать Алексия II Патриархом и прекратили поминать его имя за богослужением, а также имена экуменически настроенных епископов<sup>27</sup>.

Непоминающие 1990-х опирались отчасти на опыт катакомбников, отвергнувших в 1927 году декларацию Сергия (Страгородского) и переставших поминать за богослужением архиереев, полностью подчинявшихся советской власти<sup>28</sup>. Но в большей степени для своего институционального неподчинения священномучалию РПЦ МП непоминающие черпали каноническо-правовое основание в факте существования Зарубежной церкви как авторитетной части русского православия, но при этом не находящейся в каноническом общении с РПЦ МП.

Напомним, что экуменизм представлял одну из трех претензий, которые карловчане<sup>29</sup> выдвигали к Московской Патриархии наряду с «сергианством» и непризнанием новомучеников XX века, пострадавших от советской власти. Причем «сергианство» — лояльность безбожным властям, а в более широком смысле — пресмыкатель-

25. Борисов А. Побелевшие Нивы: Размышления о Русской Православной церкви. М.: Путь, 1994. С. 155.

26. Шмаков А.С. Речь патриарха Алексия II к раввинам г. Нью-Йорка и ересь жидовствующих. Нью-Йорк, 1993. Ср. Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Тайна Израиля. «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX — первой половины XX вв. СПб.: София, 1993. С. 34.

27. Поляков Е. Хроника церковной жизни в январе–феврале 1992 года (Самиздат); Интервью Б. Кнорре с игуменом Арсением Медниковым. Погост Витожетка Тверской области. 16.08.1992; Интервью Б. Кнорре с редактором журнала Вертоград-Информ Александром Солдатовым. 21.01.1994.

28. Регельсон Л.Л. Трагедия Русской церкви. 1917–1953 гг: история крушения христианства в годы советской власти. М.: Центрполиграф, 2017.

29. Наименование «карловчане» закрепилось за членами РПЦЗ из-за того, что 3 декабря 1921 года в Сремских Карловцах в Сербии состоялось Всезаграничное русское церковное собрание, впоследствии переименованное в Собор, где были приняты основные установочные положения и документы для РПЦЗ, образована ее управленческая структура.

ство перед светской властью, сервилизм, зарубежники рассматривали как основу двух остальных неправд РПЦ МП, и соответственно экуменизм — как явление, обусловленное «сергианством»<sup>30</sup>.

Безусловно, епископат не мог игнорировать угрозу расширения движения непоминающих, поэтому для примирения с непоминающими он подбирал ревнителей веры среди лоялистов, то есть тех, кто, несмотря на свой антиэкуменизм, демонстрировал лояльность к священноначалию РПЦ МП и был против выхода из подчинения. Например, такими оказались авторитетные для фундаменталистов митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев)<sup>31</sup> и известный российский духовник из Псково-Печерской Лавры архимандрит Иоанн (Крестьянкин)<sup>32</sup>, они по факту выполняли роль посредников в примирении многих непоминающих групп с высшим священноначалием, привлекая ревнителей веры одновременно своим критическим взглядом на политику, проводимую патриархом Алексием II, и лояльностью институту церкви в целом<sup>33</sup>. Со стороны истеблишмента РПЦ МП антиэкуменические заявления также делал епископ Уфимский и Стерлитамакский Никон (Васюков), епископ Барнаульский и Алтайский Антоний (Масендинич) и епископ Владивостокский и Приморский Вениамин (Пушкин), который в 2000 году даже проголосовал на Юбилейном Соборе против документа «Об основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию»<sup>34</sup>.

Поскольку антиэкуменическая критика звучала в 90-е годы со стороны «низов» — разного рода православных братств, Церковное руководство, для того чтобы иметь над ними хотя бы частичный контроль, сформировало в начале 90-х Союз православных братств (СПБ). Первое время сам СПБ действовал достаточно независимо, но со временем СПБ прочно встал на лоялистские позиции.

30. Филатов С.Б., Кнорре Б.К. Российская православная церковь заграницей (РПЦЗ) // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т.1. М.: Логос, 2004. С. 62.
31. Шнирельман В. Колено Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: Издательство ББИ, 2017. С. 280.
32. Интервью архим. Иоанна (Крестьянкина) Борису Кнорре. Псково-Печерская лавра, 11.05.1992.
33. История одного письма Памяти митрополита Иоанна (Снычева). К двадцатилетию кончины († 2.11.1995) // Русская народная линия. 01.11.15 [https://ruskline.ru/analitika/2015/12/02/istoriya\_odnogo\_pisma, доступ от 26.07.2020].
34. «Всякий архиерей, переступающий порог здания Всемирного Совета Церквей, предает Церковь» // Радонеж. 2000. № 15–16 (105). С. 9.

Другими лоялистскими организациями, наиболее громко заявляющими о своей резко антиэкуменической позиции, оказываются Союз православных граждан, поставивший своей целью воцерковление и привлечение к церковным интересам политической элиты<sup>35</sup>, радиостанция «Радонеж», учрежденная одноименным обществом, церковная группа «Благодатный огонь».

Заметим, что данные организации, а также другие, возникшие на рубеже тысячелетий, обнаруживают принципиально отличную позицию от движения непоминающих. Характерной особенностью для них оказывается то, что, с одной стороны, они критикуют церковное руководство за экуменизм, с другой — стараются «не перебегать черту» в своей критике и напоминают о том, что остаются лояльными руководству, церковному Синоду и структуре РПЦ МП в целом. То есть, по сути, они стоят на лоялистских позициях.

Также заметим, что на рубеже тысячелетий и в первые годы после миллениума критика экуменизма развивается в фундаменталистских кругах наряду с массовыми протестами против ИНН, штрихкодов и разных электронных средств учета. То есть православное зицотство все больше и больше предстает именно как часть критики глобализма как такового. Спикеры, критикующие экуменизм, указывают на опасность разрушения национальных связей и основ государства в угоду транснациональным международным корпорациям и надгосударственным институтам. Подоплекой данного вида протестов против экуменизма в достаточной степени являются национально-имперские амбиции.

Например, вышеупомянутый критик экуменизма епископ Иоанн (Снычев) возглавил весьма заметное политическое течение, идеи которого касались не только экуменизма, но и в не меньшей мере этнонационализма, русского империализма, православной монархии<sup>36</sup>. Антиэкуменизм для этого течения — вспомогательный элемент, при plusовывающийся к национально-имперским симпатиям. В своей статье «Смотрите, не ужасайтесь...»<sup>37</sup> епископ

35. В повестке дня Союза православных братств (СПБ) была прописана борьба «с влиянием Запада, сионизмом, экуменизмом, масонством, иудейским влиянием внутри Русской Православной Церкви». Об СПБ и других церковно-политических организациях см.: См. *Верховский А. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг.* М.: Центр «Сова», 2003. С. 16–18.

36. *Верховский А. Политическое православие в российской публичной политике. Подъем антисекулярного национализма.* // Информационно-аналитический центр «Сова». 21.05.2005 [https://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/#\_utmz1\_1\_=1, доступ от 26.07.2020]

37. Смотрите, не ужасайтесь... // Советская Россия. 1995. № 118 (11248).

Иоанн (Снычев) отмечает «антигосударственную, антинациональную сущность экуменизма». Он указывает, что конечной целью всех усилий экуменизма является «идеологическое основание мондиализма, мировоззренческий фундамент нового мирового порядка». Экуменизм, по его мнению, должен «духовно обосновать необходимость разрушения суверенных национальных государств в угоду планетарной диктатуре Запада во главе с Соединенными Штатами». Таким образом в одной связке с экуменизмом для Снычева оказываются такие события как «разгром Ирака, удушение Югославии, варварские бомбардировки православных сербов»<sup>38</sup>.

Еще больше внимания развитию подобных идей уделял активный участник кампании против ИНН Константин Душенов, бывший при жизни митр. Иоанна (Снычева) его референтом. Он отмечает не религиозную, а именно политическую подоплеку экуменизма, предлагая видеть в экуменизме завуалированную форму либерализма, размывающего национальные устои и государственный суверенитет<sup>39</sup>.

Один из лидеров антиглобалистов, организовавший в 2000 году движение «За право жить без ИНН, личных кодов и микрочипов», Валерий Филимонов также связывает пагубность экуменизма с разрушением государств, наций и религий в угоду созданию Мирового Правительства на базе экуменизма. Он ставит экуменизм в один ряд с атакой на патриотизм, национальную идентичность, которая [атака], по его мнению, заключается в устраниении из паспортов граждан РФ графы «национальность». Тот факт, что многие антиглобалисты, выступающие против цифровых кодов и ИНН, одновременно являются и антиэкуменистами, представляется неудивительным. Как экуменизм, так и внедрение цифровых личных кодов и глобализация в целом представляют для них угрозу размывания национальной идентичности и суверенности государства.

На фоне возрастающего среди фундаменталистов интереса к архаике, попыток возвращения «к корням» в том или ином их понимании антиэкуменисты начала 2000-х часто подчеркивают силу и насилие как ценность<sup>40</sup>. Антиглобалистски и имперски ориенти-

38. Там же.

39. Современные проблемы РПЦ // Вестник Русской линии. 01.01.2001 [<https://rusk.ru/st.php?idar=6022>, доступ от 26.07.2020]

40. См. Малер А. Боголюбово: симптом глобального кризиса // Молодежный интернет-журнал МГУ Татьянин День. 03.11.2010. [<https://taday.ru/text/712171.html>, доступ от 26.07.2020]

рованные противники экуменизма — это, как правило, монархисты, выступающие за самодержавную монархию или за ее более расширительное понимание как просто сильной центральной власти.

В этой связи протесты против какого-либо экуменического взаимодействия между церквами порой коррелируют с царебожническими идеями, связанными с сакрализацией и почитанием Ивана Грозного и Григория Распутина. Фигура Ивана Грозного оказывается в особенности привлекательной для части антиэкуменистов, потому что в рамках их мифологических представлений он олицетворяет такую силу национальной мудрости, которая должна помочь России обособиться от внешнего мира, или, по крайней мере, предотвратить вредоносное влияние Запада, грозящее размыванию национальной идентичности. Так, в частности, считает Константин Душенов<sup>41</sup>. То есть Иван Грозный так или иначе легитимизирует отчетливую изоляционистскую, отчасти реваншистскую позицию, направленную на охранительство и отторжение тех западных социальных институтов, которые проникли в российское общество в 1990-е годы<sup>42</sup>. Неслучайно в молитве царю Ивану Грозному, составленной царебожниками, отдельное место отводится роли тирана в борьбе именно за чистоту веры, противодействии ересям и разного рода угрозам влияния со стороны инославных и иноверцев:

Ты, Дом Пресвятой Богородицы и Вера православную сохранивый  
и укрепивый; Русь Святую объединивый; ересь жидовствующих по-  
разивый; бесов во-плоти — жидов изгнавый; измену искоренивый;  
агарян, латинян, язычников победивый и ко Христу обративый; на-  
род русский просветивый и ко спасению наставивый.

Единственный епископ, решивший в 2007 году открыто выдвинуть обвинение священноначалию РПЦ в экуменизме, — епископ Анадырский и Чукотский Диомид (Дзюбан) — оказался приверженцем царебожия, доказательством чего оказались обнаруженные в его епархиальном доме на Чукотке «иконы» царя Ивана Грозного, после того как епископ вынужден был покинуть кафедру в силу лишения сана. Напомним, что в 2007 году Диомид

41. Дух дышит, где хочет... // Советская Россия N 51 (12394) 15.05.2003 [[http://www.sovross.ru/old/2003/051/051\\_5\\_4.htm](http://www.sovross.ru/old/2003/051/051_5_4.htm), доступ от 26.07.2020]
42. Кнорре Б. Эстетика современного царебожничества: богословские социально-политические дискурсы // Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity. Selected Papers of the International Conference held at the University of Utrecht, the Netherlands in June 2004. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2005. С. 341–371.

выступил с открытым обращением ко всем епископам и клирикам, а также лично к патриарху Алексию II, в котором содержались обвинения в экуменизме<sup>43</sup>. В 2008 году Священный синод РПЦ за это изверг его из священного сана. Стоит отметить, однако, что Диомид — единственный пример епископа РПЦ, перешедшего в стан «непоминающих».

По времени обращение Дзюбана совпало с событием, сильно сузившим идейную базу антиэкуменистов. В 2007 году РПЦЗ подписала с РПЦ МП «Акт о каноническом общении», отказавшись от своих претензий к РПЦ МП. Подписание акта лишило антиэкуменистов РПЦ МП существеннейшей институциональной церковной поддержки в лице зарубежной церкви. Конечно, вторая и третья группа антиэкуменистов, о которых говорит Ладусёр (старостильные греческие синоды и особая община афонских монахов) остались верны своему антиэкуменизму, однако отношения русских православных ультраконсерваторов с этими двумя группами никогда не были столь близкими, как с карловчанами. Экуменические протесты РПЦ становятся во второй половине нулевых менее заметными, чем в начале. Решение Собора Диомид не признал и стал формировать свою отдельную от РПЦ МП небольшую церковную группу единомышленников в поле альтернативного православия, которая получила название «Русская Православная Церковь. Святейший Правительствующий Синод»<sup>44</sup>.

### **Новые защитники веры «советского калибра»**

В поздний постсоветский период всплеск протестов против экуменизма произошел в связи с подписанием Гаванской декларации Патриархом Кириллом и Папой Римским Франциском и подготовкой к Всеправославному Собору, который состоялся 20 февраля 2016 г. в формате Собора на Крите без участия четырех Поместных церквей.

Наиболее многочисленным и заметным социальным актором, инициировавшим антиэкуменические протесты и объединившим несколько антиэкуменических групп, оказалось политическое на-

43. Обращение ко всем архиереям, пастырям, клирикам, монашествующим и всем верным чадам Святой Православной Церкви // Русская идея 21.02.2007 [https://rusidea.org/130043, доступ от 26.07.2020].

44. См. Русская Православная Церковь — Святейший Правительствующий Синод // hierarchy.religare.ru [http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-rcpsps.html, доступ от 26.07.2020].

ционалистическое объединение «Народный Собор» (НС), возглавляемое империалистически настроенным публицистом Владимиром Хомяковым<sup>45</sup>. На организованных им конференциях можно было видеть, что часть организаторов одеты в камуфляжную военную форму — они как будто бы нарочито стремились продемонстрировать свои милитантные пристрастия.

Более того, Народный собор стал организовывать антиэкуменические мероприятия совместно с добровольцами, побывавшими в горячих точках во время боевых действий на Донбассе в рамках российско-украинского конфликта 2014–2015 годов. В частности, активное участие принял Союз Добровольцев Донбасса и идеально связанная с ним военизированная политическая организация «Е.Н.О.Т. Сорг», состоящая по большей части из бывших участников вооруженного конфликта в Донбассе<sup>46</sup>. Сам Народный собор, как общественная организация, сформировался в тесном сотрудничестве с военными, имеет тесную связь с отставными десантниками. В частности, среди руководителей Народного собора числится несколько генералов. Сопредседатель Народного собора Олег Кассин — бывший активист военизированной организации «Русское Национальное Единство», которая в 90-е годы была одной из самых известных ультраправых политических группировок.

Характерной чертой этих антиэкуменистов, помимо политической ангажированности, выступает милитаризм. Для членов Народного собора политические мотивы не просто значимы для их деятельности, они являются определяющими. Главными для деятельности Народного Собора оказались откровенно политические цели: защита традиционной семьи, противодействие ЛГБТ-пропаганде и сексуальной свободе, защита общественной морали<sup>47</sup>. Здесь мы видим дальнейшее смещение акцентов в сторону политических задач как основных. По сравнению с этими задачами забота о чистоте церкви выступает придатком к общему курсу на изоляционизм (раз нужно противостоять западным институ-

45. Народный собор — общероссийское движение, основанное в 2005 году и включающее в себя несколько националистических, империалистических и в основном православных организаций.

46. См.: Патриотизм — последнее прибежище «Е.Н.О.Т.ов» // Коммерсантъ. 28.11.2019 [<https://www.kommersant.ru/doc/4172878>, доступ от 26.07.2020].

47. Справка о деятельности Общероссийского общественного движения «Народный Собор» // Официальный сайт движения «Народный Собор». 16.10.20 [https://narod sobor.ru/2020/10/16/spravka-o-deyatelnosti-obshherossijskogo-obshhestvennogo-dvizheniya-narodnyj-sobor/, доступ от 26.07.2020].

там и ценностям, то значит любая форма экуменизма тоже недопустима). Религиозная составляющая деятельности НС идет исключительно в фарватере «политического православия»: НС выступает за расширение функций православия в публичной сфере, в особенности за введение в образовательную систему уроков православия и защиту чувств верующих против кощунства<sup>48</sup>.

С Народным собором солидаризировались такие группы, как информационное агентство «Амин.Су», возглавляемое известным ультраконсерватором Владимиром Семенко (о нем речь пойдет ниже), информационный портал «Вестник Верных» и Аналитический центр Василия Великого при лидирующей роли старшего аналитика центра диакона Ильи Маслова, во многом близкого по взглядам и пользовавшегося покровительством и прот. Всеволода Чаплина вплоть до смерти последнего. Диакона Иоанна Маслова в этой связи даже иногда называют учеником Чаплина. Стоит заметить удивительное физиognомическое и даже жестикулярное сходство диакона Иоанна Маслова с Чаплиным, включая манеру заикания.

В отношении руководства РПЦ МП представители этих групп заняли лоялистскую позицию, они высказываются принципиально против того, чтобы прекращать поминование Патриарха за богослужением, против какого-либо дистанцирования от церковного начальства. Критикуя Гаванскую декларацию и любые шаги к интеграции с западными христианами, активисты Народного собора высказывались за сохранение литургического общения с Патриархом Кириллом и за сохранение административной субординации по отношению к нему. Народный собор стал настаивать на том, что по отношению к Патриарху должна сохраняться неизменная лояльность, чтобы усилить давление на него, дабы не дать ему еще больше впасть в «ересь экуменизма» и заставить в итоге отказаться от признания Гаванской декларации.

Превалирование лояльных церковному начальству представителей в среде критиков экуменизма свидетельствует о процессе респектабилизации и усиления фундаменталистского крыла именно внутри РПЦ МП в десятые годы XXI века, а не за ее рамками. Тем не менее, Гаванская декларация все же дала некоторый импульс и для движения непоминающих, хотя его роль в церковной жизни все равно оказалась меньше, чем в 90-е. Одна из таких групп была организована ультраправым и ультраконсервативным священником РПЦ МП Алексеем Морозом — претендующим ни мно-

48. Там же.

го ни мало на духовное лидерство в России, что выражается в его стремлении называть организуемые им группы громкими именами, как, например, «Собор православной интеллигенции» или «Собор православных священников РПЦ в святоотеческом предании стоящих»<sup>49</sup>. В резолюции последней организации, объединившей 15 священников, в сентябре 2017 года было заявлено о разрыве канонического общения с «еретиками, захватившими власть в МП РПЦ»<sup>50</sup>. Сначала Мороз клялся и божился, что никогда не покинет «мать-церковь», то есть РПЦ МП, а лишь только не будет поминать «еретиков», но уже летом 2019 года он тем не менее присоединился к одному из осколков РПЦЗ — к Синоду митр. Филарета (Семёновских) и полностью порвал с Московской Патриархией.

Однако общей чертой как для ревнителей из числа лоялистов, так и из числа представителей движения непоминающих позднегоПостсоветского периода оказались возросшие милитаристские симпатии. Так, среди лидеров непоминающих 2016–2017 гг. особо авторитетным оказался бывший сотрудник Главного разведывательного управления РФ иеромонах Дмитрий Прохин-Христов, организовавший ряд крупных антиэкуменических мероприятий в 2017 году совместно с группой афонских монахов во главе с известным среди антиэкуменистов монахом Рафаилом (Берестовыем) и иеросхимонахом Онуфрием (Стеблевым-Веласкесом). При их духовном одобрении состоялся Синаксис (Собор) в Краснодаре 5 октября 2017 года, в котором приняли участие около 70 священнослужителей. Также среди непоминающих выделяется духовник парамилитаристских групп московского казачества, сотник (младший офицер) Районного казачьего общества в Москве «Юго-Восток» священник Дмитрий Ненароков, известный как организатор «православных военно-патриотических клубов» и ряда акций устрашения против художников-акционистов<sup>51</sup>.

Таким образом мы видим, что в антиэкуменическом движении 2010-х годов превалируют профессиональные военные или священники с особыми милитантными симпатиями. Свои милитаристские установки они формируют в рамках дуалистического

49. Через 2 года Мороз занял еще более радикальную позицию — в 2018 году он покинул РПЦ МП и присоединился к одному из церковных осколков РПЦЗ.
50. Резолюция собрания Собора православных священников РПЦ, в святоотеческом предании стоящих // [Vk.com. 12-14.09.2017](https://vk.com.12-14.09.2017) [https://vk.com/doc194584622\_451493012?hash=oa1578c73712bb8be6&dl=46a570accf4a695ba7, доступ от 26.07.2020].
51. «Казак — это не национальность, это рыцарь православия» // Коммерсантъ. 19.11.12 [https://www.kommersant.ru/doc/2067798, доступ от 26.07.2020].

мировоззрения на мир, который представляется как арена битвы между добром и злом. Если в политической плоскости фундаменталисты формулируют идею принципиального противостояния, «священной битвы» в контексте хантингтоновского конфликта ценностей «русской цивилизации» и западного мира, то в религиозном поле это противостояние воспринимается в традиции блоковой системы координат. Постсоветские антиэкуменисты наследуют ценностную картину мира «ялтинско-потсдамской системы», закрепившей раздел Европы на «сферах интересов» между СССР и западными державами. Несмотря на то, что роль РПЦ в этой системе заключалась в осуществлении внешней политики СССР через наращивание влияния за рубежом, современные постсоветские антиэкуменисты переворачивают восприятие роли церкви в этой идеологеме с исключительно служебной и зависимой от государства роли на бенефициарную для развития церкви и государства как единого целого. Произошел поворот от позиции церкви как примирителя на международной арене во времена угрозы глобальной ядерной войны к ультраправым националистическим и имперским настроениям, сопровождающимся освящением оружия и знамен воинских частей и соединений<sup>52</sup>.

Итак, можно констатировать, что мы имеем дело с достаточно заметной группой, которая, однако, не обозначена в классификации Ладусёра, включающей зарубежников, греческих старостильников и группу афонских монахов. Российские антиэкуменисты позднего постсоветского периода отличаются от каждой из этих трех групп, хотя в отдельных взглядах могут пересекаться с ними и даже сотрудничать.

Очевидно, что антиэкуменизм становится все более политическим. Протесты против общения с инославными для них в большей степени следствие неприятия западного менталитета, чем забота о доктринальной чистоте православия. Наряду с этим в российском антиэкуменическом движении сильнее начинает проявляться националистическая компонента. Протесты многих православных консерваторов продемонстрировали боязнь утраты национальной идентичности, размывание православия как присущей русскому человеку веры. Это выявляет значительное расхождение между постсоветским антиэкуменизмом, ультракон-

52. Красиков А. Религия и глобализация на просторах Евразии // Глобализация и православие: сборник. 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009.

серваторами и фундаменталистами Московского Патриархата и антиэкуменической критикой собрания в Карловцах, которая была направлена скорее на догматические аргументы.

Принципиальная особенность современных православных антиэкуменистов в постсоветской России, в отличие от РПЦЗ и советских катакомбников, заключается в очевидных симпатиях к советскому наследию и идеологии, усвоении отдельных характерных для советского человека взглядов на внешнюю политику России, которые они транслируют на религиозном языке в форме антиэкуменических протестов, милитаризма. Для лоялистов здесь добавляется еще и особый пиетет перед государством и стремление опереться на него как на своеобразный гарант чистоты веры в вышеописанном зилотском понимании. Последнее многими карловчанами характеризовалось как «сергианство», и постсоветские лоялисты здесь от карловчан принципиально отличаются.

### **Язык спецслужб на защите веры**

Как следствие, еще одной отличительной чертой постсоветских антиэкуменистов становится преобладание в их аргументации специфической спецслужбистской риторики. Протестуя против межрелигиозного диалога, они демонстрируют склонность рассматривать контакты с западными религиозными организациями не в религиозной, а в чисто политической плоскости, как угрозу национальной и государственной безопасности России.

Так, по словам Ненарокова, межрелигиозный диалог — это «попытка ввести РПЦ в орбиту влияния Ватикана», это не что иное, как «подрывная деятельность против России, часть информационной войны, перешедшей в агрессивную фазу борьбы с Россией, с ее основой государственной и духовной безопасности, основой духовного суверенитета нации»<sup>53</sup>. То есть он ставит понятия «государственная безопасность», духовная безопасность, «суверенитет нации», «чистота веры» и «борьба за православие» в один ряд. Государственная безопасность и правильное исповедание для него — вещи одного и того же порядка<sup>54</sup>.

53. Священник Дмитрий Ненароков: Сотник, передача 2. Угроза суверенитету России //Youtube. 24.02.2016 [https://www.youtube.com/watch?v=C\_2-2AJF36k, доступ от 26.07.2020].

54. Там же.

Схожую позицию выражает сопредседатель Народного собора Владимир Хомяков, который призывал во время организуемых им протестных мероприятий обратиться к Президенту РФ В.В. Путину для принуждения Патриарха отказаться от Гаванской декларации<sup>55</sup>. То есть Президент РФ для Хомякова — инстанция, стоящая над Патриархом не только в светских, но и в церковных делах.

По словам еще одного лидера современных антиэкуменических протестов, доцента МГИМО Ольги Четвериковой, на Ватикан нужно смотреть не как на религиозную организацию, а как на «теократическое государство, которое обладает хорошо разветвленными финансово-административными ресурсами и самыми лучшими спецслужбами, работающими в тесной связке с западными разведывательными сообществами»<sup>56</sup>. Она считает, что Запад использует католицизм, чтобы придать идею Евросоюза и глобализации религиозное измерение<sup>57</sup>, а экуменический межрелигиозный диалог нужен, чтобы «перевести всех на глобальный стандарт мышления и в итоге организовать систему мирового управления»<sup>58</sup>.

То есть вышеупомянутые антиэкуменисты смотрят на экуменические контакты сквозь призму секьюритизации. Такой подход принципиально отличает современных антиэкуменистов от ревнителей веры XX века, которые не только не оперировали понятием государственной безопасности, но, наоборот, критиковали экуменистов за контакты с инославными в целях реализации государственных интересов и связи с КГБ. В частности, исследователь взаимоотношений РПЦ МП и РПЦЗ диакон Андрей Псарёв делает вывод, что «экуменическая деятельность РПЦ в период холодной войны в большей степени зависела от целей советской внешней политики».<sup>59</sup> Публицист Владимир Мосс в своей книге

55. Владимир Хомяков о встрече Патриарха с Папой-иезуитом (ВИДЕО) //Youtube. 06.03.2016 [[https://www.youtube.com/watch?v=kt\\_TWtyXohU](https://www.youtube.com/watch?v=kt_TWtyXohU), доступ от 26.07.2020].

56. Четверикова О. О встрече Патриарха и иезуита Франциска // Институт высокого коммунитаризма. 13.02.2016. [[http://communitarian.ru/publikacii/interviu/o\\_vstreche\\_patriarha\\_i\\_iezuita\\_franciska\\_olga\\_chetverikova\\_11022016/](http://communitarian.ru/publikacii/interviu/o_vstreche_patriarha_i_iezuita_franciska_olga_chetverikova_11022016/), доступ от 26.07.2020].

57. Там же.

58. Четверикова О. РПЦ и Гаванская декларация — победа и поражение // Видеоматериалы Круглого стола «Русская православная церковь и Гаванская декларация», состоявшегося 6 марта 2016 года в Санкт-Петербурге. [[https://www.youtube.com/watch?v=PbE\\_q6bNo-O](https://www.youtube.com/watch?v=PbE_q6bNo-O), доступ от 26.07.2020].

59. Псарев Д., Киценко Н.Б. Русская Зарубежная Церковь, Московский Патриархат и их участие в экуменических собраниях в годы холодной войны (1948–1964 гг.) // Богослов. RU. 20.02.2020 [<https://bogoslov.ru/article/5998370>, доступ от 26.07.2020].

«Православная Церковь на перепутье» детально развивает тему использования ВСЦ как платформы КГБ для распространения своего влияния за железным занавесом<sup>60</sup>.

Наконец, яркий выразитель идеологии РПЦЗ на постсоветском пространстве протоиерей Лев Лебедев критиковал лидера позднесоветского экуменического движения митрополита Никодима (Ротова) в том, что он и его церковные соратники «во всей своей деятельности имели мощную поддержку КГБ, МИД и Совета по делам религий»<sup>61</sup>. То есть порочность экуменизма со стороны РПЦЗ объяснялась в том числе и тем, что церковные лидеры-экуменисты руководствовались политическими стратегическими соображениями российских спецслужб и тем самым доказывали свою «сергианскую» подчиненность государству,

На сегодняшний день мы видим обратную картину — про-советски настроенные ревнители веры пытаются обвинить экуменистов в пренебрежении интересами государственной безопасности, а не наоборот. Антиэкуменисты ратуют за то, чтобы церковные лидеры соразмеряли свои действия с указаниями ФСБ из военно-стратегических соображений. То есть язык спецслужб, дискурс госбезопасности оказался родным для многих современных церковных фундаменталистов.

Склонность к спецслужбистской риторике дополнительно демонстрирует приверженность антиэкуменистов позднего постсоветского периода к советскому прошлому как к более «правильной» идеально-политической традиции. Ревнители веры «советского калибра» даже противопоставляют советскую эпоху постсоветской как гораздо более выигрышную с духовной точки зрения, несмотря на гонения на церковь, потому что советская эпоха, по их мнению, несла на себе гораздо меньшую печать глобализационных процессов, чем современная.

Однако склонность к спецслужбистской риторике на самом деле — нечто большее, чем просто симпатии к советскому прошлому. Это проявление процесса секьюритизации духовно-нравственных ценностей в России, как его обозначает Джардар Остбо, доказывающий, что «духовно-нравственные ценности» стали секьюритизироваться или определяться как вопрос национальной безопасности в России на самых высоких уровнях государствен-

60. Морс В. Православная церковь на перепутье (1917–1999).

61. Лебедев Л. Великороссия. Жизненный путь. М., 1999.

ной политики и политического дискурса<sup>62</sup>. Узкая концепция «духовной безопасности», по его словам, возникла как оружие в руках «антикультового движения» в середине 1990-х годов, которое представлено в России главным образом православными, и была первоначально направлена против приходивших с Запада новых религиозных движений, сект и нетрадиционных культов. Но позже она была расширена до признания духовно-нравственных ценностей вопросом национальной безопасности страны, и такое признание уже давало основание для негативного отношения к Западу и западным ценностям в целом, включая не только секты, но и более серьезные западные вероисповедания<sup>63</sup>. Фундаменталисты, однако, не просто подхватывают эту тенденцию, а пытаются ее усилить и всячески заострить, так как сам милитаристский настрой фундаменталистов и их склонность акцентировать рассмотрение мира как арены битвы добра и зла способствуют усилению дискурса безопасности в их речевых актах.

### **В контексте мобилизационной модели общественного устройства**

Взгляды постсоветских антиэкуменистов, описанные нами в предыдущих двух разделах, позволяют соотнести их социально-культурные предпочтения с мобилизационной моделью развития общества. В частности, для них характерно представление о том, что любые свершения в России, правильная организация жизни возможна лишь только в условиях крайнего напряжения, режима чрезвычайного или военного положения, иначе сказать, крайней мобилизации сил. При этом свойственно подчеркивать значение сильной централизованной власти, имеющей достаточно политической воли, чтобы заставить общество «мобилизоваться», в том числе и с помощью войны. А надежды на национальный подъем связываются преимущественно с политическими и военными конфликтами. В частности, идеологи центра Василия Великого отмечают позитивный результат шокового эффекта от событий «Русской весны» 2014 г., актуализировавшего значение сильной государственной власти и имперского прошлого:

62. Østbø, J. (2017) “Securitizing ‘spiritual-moral values’ in Russia”, *Post-Soviet Affairs* 33(3): 200–216.

63. Там же.

Вместе с тем «майдан» разбудил самосознание большого количества русских людей, причем не только на Украине, но и в России. «Русская весна» — возвращение Крыма, героическое сопротивление укрофашистскому режиму со стороны ДНР и ЛНР — заставила многих наших соотечественников, многие из которых до того мыслили исключительно категориями «хлеба и зрелищ», задаться вопросом — кто мы? В чем основа и стержень нашей «русскости»? В чем исторический смысл бытия России? Правильные ответы на поставленные вопросы являются залогом нашей выживаемости и искать их нужно в нашем имперском прошлом. Самодержавие, сильная государственная власть и Православие являются цивилизационным кодом России. Только в таком смысле «Русская весна» обладает потенциалом восстановления единого цивилизационного пространства Руси<sup>64</sup>.

В том же обращении к президенту РФ В.В. Путину Илья Маслов добавляет: «У нас экономика может быть национальной только во время войны, в мирное время американский гамбургер почему-то слаше...»<sup>65</sup> Таким образом милитаризация рассматривается не только как фактор полезный для противостояния внешним угрозам, но и как фактор подъема национальной экономики.

Наиболее ярким и известным популяризатором этой идеологии среди духовенства являлся протоиерей Всеволод Чаплин, скончавшийся в январе 2020 года. Чаплин неоднократно выражал надежду на скорейшее наступление глобальной мировой войны, где Россия — обязательный ее участник, отмечая, что

Мир долгим не бывает, мир сейчас долгим, слава богу, не будет. Почему я говорю «слава богу» — общество, в котором слишком много сырой и спокойной, беспроблемной, комфортной жизни, это общество, оставленное Богом, это общество долго не живет<sup>66</sup>.

Таким образом, важной компонентой мобилизационной риторики новых ревнителей веры является фактор политической угрозы национальной безопасности.

64. Закончилась ли революция? — русская идентичность в 1917–2017 гг. // Сайт Аналитического центра святителя Василия Великого 01.06.2017 [<https://stbasil.center/2017/06/01/zakonchilas-li-revoljucija/>], доступ от 11.10.2019].

65. Маслов И. Поздравление Верховному Главнокомандующему.

66. Соблюден ли в России баланс светского и религиозного? // Эхо Москвы. 17.06.2015 [<http://echo.msk.ru/programs/klinch/1567024-echo/>], доступ от 26.07.2020].

## **Сакралитет и пассионарный вопрос**

В лексиконе антиэкуменистов есть своеобразные понятия, термины, отражающие их мобилизационный настрой и возврения на мир, в частности, такое понятие, как «сакралитет», которое активно использует один из лидеров антиэкуменического движения Владимир Семенко. Под «сакралитетом» Владимир Семенко понимает интенсивность ощущения людьми сакральных аспектов бытия, глубину или степень включенности человеческого сознания в религиозные смыслы. Высокая степень сакралитета или «накаленный сакралитет», в понимании Семенко, означает готовность поставить свою веру в качестве высшей ценности, вплоть до готовности защищать ее ценой риска для жизни. То есть «накаленный сакралитет» делает религиозные смыслы определяющими мотивацию человека.

Возьмите старообрядцев. Кто там был прав в споре с Никоном — отдельный вопрос. Я, положим, считаю, что в большей степени прав был Никон. Но сейчас для нас важно другое: достаточно многочисленные массы русских православных людей настолько уверенно ставили свою веру, как ценность, выше своей земной жизни, что готовы были на самосожжение во имя этой веры. Вот это называется накаленный сакралитет!<sup>67</sup>

По словам Семенко, «если сакралитет достаточно накален, то и действие бывает такое, что оставаться равнодушным невозможно, даже если ты принадлежишь к другой вере»<sup>68</sup>. То есть «накаленный сакралитет» способен произвести серьезный миссионерский эффект, и поэтому важен в деле распространении веры. Таким образом, разговоры о сакралитете связаны также и с экспансионистскими перспективами.

При этом «накаленный сакралитет» можно также поставить на службу защиты национальных интересов. Семенко считает, что высокая степень накаленности сакралитета у той или иной нации обеспечивает ей сильную жизнеспособность, самобытность, независимость от сторонних влияний и посягательств<sup>69</sup>. То есть там,

67. Там же.

68. Семенко В. О духовном состоянии современных христиан и задачах православной прессы // Русская народная линия. 21.02.2007. [https://ruskline.ru/analitika/2007/02/21/o\_duhovnom\_sostoyanii\_sovremennoy\_hristian\_i\_zadachah\_pravoslavnoy\_pressy/, доступ от 26.07.2020].

69. Там же.

где сакралитет, там и государственный суверенитет. Часто в своих рассуждениях Семенко показывает политическую значимость сакралитета, например, говорит о «сакралитете» как о сакральном ядре народа. Благодаря сильному сакралитету народ становится способен отвергнуть чуждые иноземные традиции и влияния, то есть обеспечить свой суверенитет:

Возмите историю Руси, те времена, когда православный сакралитет был еще достаточно накален. Дмитрий Самозванец пользовался поначалу немалой популярностью в народе. Но все знают, какая печальная судьба его постигла, когда нашим русским предкам стало ясно, что товарищ не уважает древних обычаев народа и, самое главное — явно заигрывает с папистами. «Проклятый русский вопрос»: где та пушка, из которой должны выстрелить пеплом от сожженного тела г-на Швыдкого??! (Шучу)<sup>70</sup>

Очевидно, что данная ироническая фраза Семенко отражает его негативное отношение к деятельности бывшего министра культуры Михаила Швыдкого (2000–2004), как человека, ориентировавшего культурную политику в России на «чуждые» русскому самосознанию западные ценности.

Нельзя не заметить, что понятие «сакралитет» у Семенко схоже по своему значению с употреблением понятия «пассионарность»/«пассионарии» в церковной среде. Заметим, что это понятие из актива теории Льва Гумилева<sup>71</sup> стало широко использоваться именно в постсоветском православии, прежде всего фундаменталистами, которые стали называть пассионариями социально активных православных верующих, готовых добиваться у государства закрепления тех или иных православных норм на законодательном уровне, защищать интересы церкви в обществе.

Понятие «пассионарность», однако, стали употреблять и в церковном руководстве. Так, например, даже Патриарх Кирилл в однозначно позитивном ключе отмечал наличие качества «пассионарности» у представителей общественных и молодежных организаций, когда благодарил их в 2014 году за «способность

70. Там же.

71. Гумилев определяет «пассионарность» как «избыток биохимической энергии живого вещества, обратный вектору инстинкта и определяющий способность к сверхнапряжению» или «эффект избытка биохимической энергии живого вещества, порождающий жертвенность ради иллюзорной цели». См. Гумилёв Л. Древняя Русь и Великая степь. М., 2018. С. 726.

отстаивать интересы Церкви»<sup>72</sup>. Для Патриарха Кирилла «пассионарность» — это «внутренняя сила», «заложенная, в том числе и Православием, на протяжении веков в душу нашего человека способность сопротивляться внешним неблагоприятным обстоятельствам»<sup>73</sup>.

Но в не меньшей мере «пассионарность» употребляется в контексте обозначения необходимости быть готовыми к подвигу, жертве, чему-то, требующему от человека чрезвычайных усилий. То есть мы снова видим здесь проявление вышеупомянутой мобилизационной установки или мобилизационного взгляда на мир.

На самом деле идея подвига должна быть в центре внимания, потому что с подвигом связано подлинное развитие личности, общества и государства. В противном случае жиром зарастает мозг, в противном случае человек и народ теряют пассионарность. Это замечательное понятие, которое определяет способность нации совершать подвиг; а если пассионарность теряется, то у цивилизации сокращается потенциал для выживания...<sup>74</sup>.

Патриарх здесь приводит в качестве примеров подвигов героизм во время военных действий, но также указывает в качестве примеров деятельность апостолов, семейное сожительство, спорт, науку и держание поста. Все это, по его мнению, неотделимо от пассионарности и подвига. Заметим, что к пассионарности в том же контексте апеллируют и некоторые другие высшие иерархи, например, митрополит Тихон (Шевкунов)<sup>75</sup>.

Таким образом понятие пассионарности используется не только в среде антиэкуменически настроенных фундаменталистов, но и среди официальных высокопоставленных церковных деятелей — таких как Патриарх Кирилл и митрополит Тихон. Это по-

72. Соколов М. Боговолец // Известия. 17.08.2015 [<https://iz.ru/news/590031#ixzz3jiLQnUee>, доступ от 26.07.2020].

73. Кирилл (Гундяев), патр. Интервью корреспонденту программы «Вести недели» канала РТР. 8. 02. 2009 // [Odinblago.ru](http://www.odinblago.ru). [[http://www.odinblago.ru/sobraniye\\_trudov\\_s4\\_t1/5](http://www.odinblago.ru/sobraniye_trudov_s4_t1/5), доступ от 02.07.2021].

74. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на II Международном православном студенческом форуме // [Patriarchia.Ru](http://www.patriarchia.ru/db/text/4640021.html). 14.10.2016 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4640021.html>, доступ от 26.07.2020].

75. Архимандрит Тихон: «Общество, не почитающее своих героев, обречено» // Литературная газета. № 9 (6406). 06.03.2013.

зволяет отнести также и их взгляд на человеческую жизнь к мобилизационной модели развития общества. В рамках этой модели война, монашеский аскетизм, идеология страдания и лишений оказываются в одной связке, так как и то и другое требует подвига или предельного напряжения сил.

Очевидно, что как для понятия «сакралитет», так и для понятия «пассионарность» совершенно неприемлемым является принцип приватизации религии, ограничение поля религиозной жизни рамками собственного сообщества и отказ от претензии влияния на общество в целом. Неприемлемы перспективы адаптации собственных культурных и религиозных традиций к взаимодействию с иными традициями и культурами, то есть, по сути, неприемлемы требования религиозной и в целом культурной толерантности, принятые в условиях глобализации и имеющие по большей части ориентацию на ценности современного западного мира. Сакралитет и пассионарность — нечто такое, что прямо противоположно принципу толерантности. В этой связи неудивительно, что тенденции тех антиэкуменистов, которые просоветски настроены, более успешно развиваются в условиях консервативного политического поворота десятых годов XXI в. в России, чем в 90-е годы.

Также вышеуказанными установками на пассионарность и «сакралитет» можно объяснить тот факт, что многие выраждающие энтиэкуменические протесты православные фундаменталисты, несмотря на весь свой ригоризм, гораздо легче готовы принять факт сосуществования с мусульманами, чем с католиками или какими-либо западными христианскими инославными. Этот интересный факт может показаться парадоксальным, но он становится понятным именно через призму мобилизационной модели. Согласно пониманию православных фундаменталистов, ислам достаточно пассионарен, у мусульман «сакралитет» накален, что доказывается готовностью многих мусульман отстаивать свою правду вплоть до смерти за свои религиозные принципы, в то время как в западном христианстве все гораздо спокойнее, не видно, чтобы кто-либо из католиков или протестантов был бы «готов пойти на все», чтобы воспрепятствовать, например, карикатурам или насмешкам над христианскими символами.

### **Правые или левые?**

Многие черты рассмотренных нами современных православных антиэкуменистов побуждают задаться вопросом, не имеем ли мы

дело в их лице с неким аналогом ультраправых радикальных объединений?

В попытке выявления исключительных «правых» черт у антиэкуменистов мы сталкиваемся с проблемой отсутствия четкого и единого определения понятия «политических правых» в России. Напомним, что первоначально понятия «левые» и «правые» возникли в политическом дискурсе во времена Французской революции и изначально обозначали якобинцев — сторонников революционных перемен, находившихся слева от короля в Законодательном собрании, и фельянов — конституционных монархистов, находившихся справа. Таким образом, за «левыми» закрепилась репутация прогрессистов и модернистов, а за «правыми» репутация консерваторов, монархистов, убежденных, что не только отдельные индивиды не равны по природе, но и отдельные нации и государства не являются равными<sup>76</sup>. Данная позиция в отношении равенства является принципиальной для определения всех вытекающих черт правого движения. Также стоит отметить более современное различие левых и правых с точки зрения их экономических программ: левые — сторонники плановой экономики и коллективной формы хозяйственного устройства, правые же выступают за рынок и частную собственность<sup>77</sup>. Однако в современных реалиях мы сталкиваемся с тем, что правые партии в России тяготеют к плановой экономике при сильной государственной власти, что заставляет нас задуматься о критериях определения «правости» современных политических движений<sup>78</sup>.

В дальнейшем нам хотелось бы обратить внимание на сходство дискурса современных православных фундаменталистов антиэкуменистов с дискурсом ультраправых радикальных движений, где под радикализмом мы понимаем стремление осуществить ко-

76. Лебедев С.В. Левые и правые в истории русской политической мысли // Россия: прошлое, настоящее, будущее. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 16–19 декабря 1996 г. / Отв. ред. М.С. Уваров. СПб.: Издательство БГТУ, 1996. С. 72.

77. Многие исследователи отмечают, что классическое разделение «левых» и «правых» XVIII века в современном контексте требует все больше оговорок и позволяет описывать лишь наиболее общие черты политических программ, в то время как в частных аспектах традиционные черты «правых» и «левых» могут комбинироваться. См. Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.

78. См. подробнее: Berlin, I., Lukes, S. (1988) “Isaiah Berlin: in conversation with Steven Lukes”, *Salmagundi* 120: 124.

ренные социально-политические изменения, ориентированные не на сохранение и развитие, а на распад существующих систем<sup>79</sup>.

Анализируя идеологические установки современных европейских праворадикальных партий А.В. Шеховцов выводит определение: «Новый правый радикализм — это идеология, основанная на идее сохранения, реализации и воспроизведения этнически и культурно однородного типа общества в рамках либерально-демократической системы»<sup>80</sup>. Стоит подчеркнуть, что стремление к воспроизведению единого и однородного общества в праворадикальных движениях сопровождается нетерпимостью и призывами к сегрегации в отношении всех остальных групп, если они не помогают обеспечить этническую и культурную однородность.

Из определения Шеховцова также следует, что современный правый радикализм существует в условиях доминирования либерально-демократической системы и является продуктом оппозиции ей. Современное возрождение праворадикальных сил и их растущая популярность в мире связана именно с разочарованием в либеральных идеях и негативной реакцией на процессы глобализации. Православный фундаментализм, как мы видим на примере рассмотренных нами акторов антиэкуменического движения, также черпает свои ресурсы в разочаровании и критике либерально-гуманистических идей и выстраивает свою идентичность в оппозиции современным мировым глобализационным и модернизационным процессам. Можно констатировать, что если радикально-правые партии выстраивают свою идентичность в противовес доминирующей либерально-демократической системе, то православный фундаментализм противопоставляет христианские ценности захватившему мир гуманизму и следующим за ним процессам глобализации, вестернизации, модернизации и экуменизма.

Еще одной важной чертой праворадикального дискурса является стремление к абсолютизации «особенного», социальной исключительности, основанной на национальном самосознании. Как отмечает С.В. Погорельская, такие категории «особенного», как «национальный характер», «национальная культура», «народ», «раса» за счет своей мистификации становятся инструментами для отмежевания от других групп и обоснования

79. Современные ультраправые. Правый радикализм в Европе: идеология, социальная база, перспективы / под ред. В. Энгеля. Амстердам, 2018. С. 3.

80. Шеховцов А.В. Новый правый радикализм: к вопросу об определении // Вісник СевДТУ: Зб. наук. праць. Вип. 91. Севастополь, 2008. С. 143.

исключительности<sup>81</sup>. В этой ситуации православные антиэкуменисты чувствуют себя избранной группой, а Православную Церковь последним оплотом спасения мира. Как отмечает А.В. Радецкая, антиэкуменизм подкрепляется формулой: «Только своя вера истинная, только своя Церковь — Единая, Святая, соборная и Апостольская».<sup>82</sup> Таким образом, пафос современного антиэкуменизма состоит в претензии на уникальность и исключительность прав Православной Церкви на спасение людей всего мира (при условии обращения в православие), а задача сохранения чистоты веры ставится как задача спасения всего мира, а не традиций и культуры отдельной группы людей.

Из суперматизма, т.е. убеждения в превосходстве одних групп над другими, вытекает поддержка иерархического устройства общества. Г.М. Тамаш отмечает, что новый правый радикализм «прекрасно уживается с либеральной демократией Анти-Просвещения, которая, не встречая никакого серьезного сопротивления, реабилитировала понимание гражданства как привилегии, дающей сувереном, вместо прежнего понимания гражданства как универсального права человека»<sup>83</sup>. Таким образом, мы подходим к еще одной отличительной черте идеологии правых радикалов — этатизму или «культу сильного государства, контролирующего все стороны жизни общества, как основного инструмента революционных изменений»<sup>84</sup>. В среде православных фундаменталистов воплощением сильного государства безусловно является православная монархическая империя.

В этом контексте стоит упомянуть поздравительное письмо старшего аналитика Центра святителя Василия Великого диакона Ильи Маслова в связи с избранием В.В. Путина в качестве президента РФ в 2018 году:

Ваш избиратель (в том числе и я) шел 18 марта на избирательные участки для того, чтобы проголосовать против выборов как поли-

81. Погорельская С.В. Введение. Методологические проблемы исследования правого радикализма // Правый радикализм в современной Европе. М.: ИНИОН РАН, 2004. С. 6–15.

82. Радецкая В. Антиэкуменизм в современном православии // Вестник РХГА. 2010. № 3. С. 40.

83. Тамаш Г.М. О постфашизме // Конституционное право: восточноевропейское обозрение. 2000. № 3 (32). С. 6–14.

84. Современные ультраправые. Правый радикализм в Европе: идеология, социальная база, перспективы. С. 3.

тического шоу, но за избрание Правителя русской земли. За избрание традиционной модели русской власти — власти персонализированной, единодержавной, ответственной перед Богом и народом как исторической совокупности всех поколений прошлого, настоящего и будущего; власти, стоящей на страже, как государственной суверенности, так и народной идентичности. На сегодняшнем историческом отрезке времени Вы олицетворяете эти надежды<sup>85</sup>.

Стоит отметить, что Российская Империя в проекте современных антиэкуменистов несет на себе явный отпечаток советского периода и даже наследует некоторые ее идеологемы. Примером может служить ранее упоминаемая блоковая система координат с ее разделением сфер влияния России и Запада или такие частные проявления, как почитание личности Сталина, управленческая система которого также вписывается в мобилизационную модель развития общества.

Другой важной чертой праворадикальных идеологий является формирование специфических мифологем, связанных с возрождением нации и ее избранности. В западной традиции эти мифологемы были изучены Р. Гриффином на примере фашистских идеологических установок и названы «палингентическим мифом»<sup>86</sup>. Среди изучаемых нами антиэкуменистов этот миф проявляется в риторике о возрождении нации, народа, государства, особенно в форме установки «Третий Рим» или возрождения утерянной империи, восстановления естественного пути развития России, прерванного революцией и т.д.

Однако, по мнению Гриффина, «палингентический миф» является мифологическим ядром фашистских идеологий, только когда мифологема работает на отрицание либеральных институтов и гуманистической традиции Просвещения<sup>87</sup>. Для антиэкуменистов это выражается в протесте против глобализационных процессов, модернизации, антилиберализме как непринятия западного образа мышления. Гриффин отмечает, что «в основу палингентического политического мифа положена вера в то, что современники уже переживают или собираются пережить „преображение“, „водораздел“ или „поворотный момент“ в историческом процессе».

85. Маслов И. Поздравление Верховному Главнокомандующему.

86. Griffin, R. (1993) *The Nature of Fascism*. London: Routledge.

87. Поцелуев С.П., Константинов М.С. Современный правый радикализм: проблема идентификации признаков // Политическая концептология. 2014. № 3. С. 80.

У современных антиэкуменистов это выражается в эсхатологическом сознании или вере в то, что наступает эпоха Антихриста, которая повлечет за собой разные катастрофические события, такие как всемирная война, глобальный кризис и передел мира, а также явление нового русского царя самодержца. Таким образом, палингенический миф особенно важен для мобилизационного типа развития общества, потому что он одновременно актуализирует прошлое для современников и предсказывает ясную картину будущего, подкрепляет веру в исключительность группы и ее избранность для обеспечения успеха выживаемости и сохранности ее членов.

Сходный концепт в отношении главной идеи праворадикальных идеологий высказывался отечественным исследователем А.А. Галкиным и обозначался им как «правоконсервативный революционаризм». По его мнению, мифологема, лежащая в основе праворадикальных движений, сводится к следующим идеям:

возрождение и оздоровление в своей стране «титульной» нации, рассматриваемой как этническо-биологическое единство, укоренение в ней изначальных, исконных ценностей, придание ей единственно эффективной формы общественной организации<sup>88</sup>.

Так, например, в политической программе «Русского имперского движения» (РИД)<sup>89</sup>, занимающего жесткую антиэкуменическую позицию, прописано «установление русской национальной диктатуры» как одного из путей восстановления самодержавной монархии, «объявление Православия государственной религией России», «защита интересов русского народа», а также «духовная и культурная экспансия»<sup>90</sup>.

Данное определение характеризует парадоксальное сочетание консервативных идей с революционными настроениями. Галкин также отмечает расширение значения словосочетания «русская

88. Галкин А.А. О фашизме – его сущности, корнях, признаках и формах проявления // Полис. 1995. № 2. С. 12.

89. В 2020 году власти США признали РИД террористической организацией из-за предполагаемой связи с «Северным движением сопротивления», устроившим взрывы в шведском Гетеборге в 2016 и 2017 гг. После этого материалы с официального сайта РИД стали частично недоступны, а многие из них и вовсе были удалены, включая использованные нами. Стоит также отметить, что в условиях пандемии Covid-19, помимо жестких антиэкуменических настроений, участников РИД и диакона Илью Маслова сблизила их антитрививочная позиция.

90. Политическая программа Русского Имперского Движения // [http://www.rusimperia.info/p/rid-program.html, доступ от 26.07.2020].

нация» в употреблении российских праворадикалов, где оно зачастую употребляется в культурно-цивилизационном смысле, что позволяет сочетать имперские амбиции и национальную идею, включать неславянские народы России в понятие «русского народа» или отрицать территориальную независимость братских славянских народов.<sup>91</sup>

Так, например, в той же программе РИД прописано объявление России моннациональным государством Русского народа, под которым понимаются три его ветви: великороссы, украинцы (малороссы) и белорусы. Они также убеждены, что

большевики, разделяя на части русский народ, создали фантомные нации: украинцев и литвинов (так наз. белорусов), а «украинцы» — это коммунистическое порождение (о чем есть документы, в частности руководство ВКП(б) принимало решение о создании и наследовании так называемого украинского языка)<sup>92</sup>.

Таким образом, мы видим включенность современных православных фундаменталистов в правый политический дискурс, что позволяет соотносить черты, свойственные им, с чертами праворадикальных движений. В то же время на них виден отпечаток левого советского прошлого, проявляющийся в наследовании некоторых советских идеологем, симпатии блоковой системе координат и фигуре Сталина.

## **Заключение**

Анализ истории антиэкуменического движения показывает, что это движение может время от времени затихать, казаться не актуальным и лишенным реальной основы. Однако полностью оно не исчезает, возобновляясь в новой форме в контексте развития межконфессиональных контактов на новых этапах и требуя еще более жесткого, чем это было в XX веке, обособления православия от религиозного мира. Но трансформация антиэкуменического движения заключается не столько в интенсивности, сколько в качестве самой идеи и понимании того, что такое «чистота

91. Поцелуев С.П., Константинов М.С. Современный правый радикализм проблема идентификации признаков // Политическая концептология. 2014. № 3. С. 86.

92. «Deus vult!» или на пороге Новой реконкисты // официальный сайт Русского имперского движения. [<http://rusimperia.info/catalog/6957.html>, доступ от 26.07.2020].

веры». Если в конце советского периода и начале 1990-х ревнители «чистоты веры» ориентировались во многом на идеологию РПЦЗ и обличали использование православия в качестве политического инструмента, то по мере оформления постсоветского православия в качестве самостоятельной традиции антиэкуменизм начинает все более соотноситься с политической подоплекой и сам по себе становится все более политическим. Кроме того, в постсоветской российской ситуации он начинает апеллировать к советской внешнеполитической системе координат как основе для обоснования православной культурной традиции от западного влияния.

Антиэкуменизм все более очевидно приводится в движение политическими мотивами, а не религиозными, что доказывает ориентация антиэкуменистов на внешнюю политику позднего СССР. Идеи антиэкуменистов все больше напоминают идеологию поздних советских политиков, мыслящих в системе блокового противостояния времен холодной войны. Помимо прочего, с советским типом умонастроения постсоветских антиэкуменистов роднит стремление к мобилизационному типу общественного устройства и развития. Мобилизационизм как характерная черта православной фундаменталистской культуры может объяснить то, почему для фундаменталистов оказывается близко одновременно и обращение к аскетизму, суровости и минимализму в обыденной жизни, и к советскому стилю мировосприятия. Склонность обращаться к подвигу христианских мучеников неплохо коррелирует со склонностью превозносить реалии советского времени, не только подвиги во время Великой Отечественной войны, но и в целом тип советского аскетизма, сопряженного с готовностью обходиться «малым» и соглашаться на лишения. И то, и другоеозвучно мобилизационному умонастроению, мобилизационному типу.

В этой связи не удивительно, что в культуре антиэкуменистов проявляются такие неотъемлемые для мобилизационизма составляющие, как милитаризм, военно-охранительное сознание, конструирование самоосознания групп по образцу «военно-го лагеря», а также склонность использовать язык спецслужб или спецопераций в своей религиозной аргументации. Можно сказать, что религиозное у борющихся за чистоту веры антиэкуменистов обслуживает политическое.

Наконец, антиэкуменисты развивают правый дискурс в религиозной среде, противопоставляя христианские ценности захватившему мир гуманизму и следующим за ним процессам глобализации, вестернизации, модернизации и экуменизму.

Принципиально важной особенностью представителей анти-экуменического движения, вытекающей из их политизации, оказывается то, что сегодня они протестуют отнюдь не только против молитвенного общения с инославными или сближением с ними в культово-религиозной деятельности, но и против альянсов с инославными как таковыми — будь то деятельность в сфере социального служения или политические вопросы. В силу вышеуказанных особенностей можно сказать, что если сегодня говорят об «экуменизме 2.0» (по выражению А. Шишкова)<sup>93</sup>, то вполне можно говорить и об «антиэкуменизме 2.0», суть которого уже не столько в церковных доктринах аргументах против налаживания взаимопонимания между конфессиями, сколько в аргументах политических.

## Библиография / References

- Архимандрит Тихон: «Общество, не почитающее своих героев, обречено» // Литературная газета. № 9 (6406) 06.03.2013.
- Борисов А. Побелевшие Нивы: Размышления о Русской Православной церкви. М.: Путь, 1994.
- Верховский А. Политическое православие в российской публичной политике. Подъем антисекулярного национализма. // Информационно-аналитический центр «Сова». 21.05.2005 [[https://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/#\\_utmz\\_i\\_1\\_=1](https://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/#_utmz_i_1_=1), доступ от 26.07.2020].
- Верховский А. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003.
- Владимир Хомяков о встрече Патриарха с Папой-иезуитом (ВИДЕО) // Youtube. 06.03.2016 [[https://www.youtube.com/watch?v=kt\\_TWtyXohU](https://www.youtube.com/watch?v=kt_TWtyXohU), доступ от 26.07.2020].
- Всякий архиерей, переступающий порог здания Всемирного Совета Церквей, предает Церковь // Радонеж. 2000. № 15–16 (105). С. 9.
- Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на II Международном православном студенческом форуме // Patriarchia.Ru. 14.10.2016. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4640021.html>, доступ от 26.07.2020].
- Галкин А.А. О фашизме — его сущности, корнях, признаках и формах проявления // Полис. 1995. № 2. С. 12.
- Гумилёв Л. Древняя Русь и Великая степь. М., 2018.
- Дух дышит, где хочет... // Советская Россия N 51 (12394) 15.05.2003. [[http://www.sovross.ru/old/2003/051/051\\_5\\_4.htm](http://www.sovross.ru/old/2003/051/051_5_4.htm), доступ от 26.07.2020].
- «Deus vult!» или на пороге Новой реконкисты // Официальный сайт Русского имперского движения. [<http://rusimperia.info/catalog/6957.html>, доступ от 26.07.2020].
- Интервью архим. Иоанна (Крестьянкина) Борису Кнорре. Псково-Печерская лавра, 11.05.1992.

93. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 268–299.

- Интервью Б. Кнорре с игуменом Арсением Медниковым. Погост Витожетка Тверской области. 16.08.1992.
- Интервью Б. Кнорре с редактором журнала Вертоград-Информ Александром Солдатовым. 21.01.1994.
- Интервью Б.К. Кнорре с председателем Ассоциации православных экспертов Кириллом Фроловым. Москва, октябрь 1995 г.
- История одного письма Памяти митрополита Иоанна (Снычева). К двадцатилетию кончины († 2.11. 1995) // Русская народная линия. 01.11.15. [[https://ruskline.ru/analitika/2015/12/02/istoriya\\_odnogo\\_pisma](https://ruskline.ru/analitika/2015/12/02/istoriya_odnogo_pisma), доступ от 26.07.2020].
- Казак — это не национальность, это рыцарь православия // Коммерсантъ. 19.11.12 [<http://www.kommersant.ru/doc/2067798>, доступ от 26.07.2020].
- Кирилл (Гундяев), патр. Интервью корреспонденту программы «Вести недели» канала РТР, 8. 02. 2009 // [Odinblago.ru](http://www.odinblago.ru). [[http://www.odinblago.ru/sobranie\\_trudov\\_s4\\_t1/5](http://www.odinblago.ru/sobranie_trudov_s4_t1/5) , доступ от 02.07.2021].
- Кнорре Б. Эстетика современного царебожничества: богословские социально-политические дискурсы // Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity. Selected Papers of the Internationsl Conference held at the University of Utrecht, the Netherlands in June 2004. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2005. С. 341–371.
- Коэн У. Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 30–57.
- Красиков А. Религия и глобализация на просторах Евразии // Глобализация и православие: сборник. 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСС-ПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009.
- Лебедев Л. Великороссия. Жизненный путь. М., 1999.
- Лебедев С.В. Левые и правые в истории русской политической мысли // Россия: прошлое, настоящее, будущее. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 16–19 декабря 1996 г. / Отв. ред. М.С. Уваров. СПб: Издательство БГТУ, 1996.
- Малер А. Боголюбово: симптом глобального кризиса // Молодежный интернет-журнал МГУ Татьянин День. 03.11.2010 [<https://taday.ru/text/712171.html>, доступ от 26.07.2020].
- Маслов И. Поздравление Верховному Главнокомандующему // Благодатный огонь. 20.03.2018 [<https://www.blagogon.ru/digest/826/>, доступ от 26.07.2020].
- Мосс В. Православная церковь на перепутье (1917–1999). СПб.: Алетейя, 2001.
- Обращение ко всем архипастырям, пастырям, клирикам, монашествующим и всем верным чадам Святой Православной Церкви // Русская идея. 21.02.2007 [<http://rusidea.org/130043>, доступ от 26.07.2020].
- Патриотизм — последнее прибежище «Е.Н.О.Т.ов» // Коммерсантъ. 28.11.2019 [<http://www.kommersant.ru/doc/4172878>, доступ от 26.07.2020].
- Погорельская С.В. Введение. Методологические проблемы исследования правого радикализма // Правый радикализм в современной Европе. М.: ИНИОН РАН, 2004. С. 6–15.
- Политическая программа Русского Имперского Движения [<http://www.rusimperia.info/p/rid-program.html>, доступ от 26.07.2020].
- Поляков Е. Хроника церковной жизни в январе — феврале 1992 года (Самиздат).
- Попович И. Православная Церковь и экуменизм. М.: Паломник, 2006.

- Поцелуев С.П., Константинов М.С. Современный правый радикализм: проблема идентификации признаков// Политическая концептология. 2014. № 3.
- Псарев Д., Киценко Н.Б. Русская Зарубежная Церковь, Московский Патриархат и их участие в экуменических собраниях в годы холодной войны (1948–1964 гг.)// Богослов.RU. 20.02.2020 [<https://bogoslov.ru/article/5998370>, доступ от 26.07.2020].
- Радецкая В. Антиэкуменизм в современном православии// Вестник РХГА. 2010. № 3. С. 39–45.
- Регельсон Л.Л. Трагедия Русской церкви. 1917–1953 гг: история крушения христианства в годы советской власти. М.: Центрполиграф, 2017.
- Резолюция собрания Собора православных священников РПЦ, в святоотеческом предании стоящих// 12–14. 09. 2017. [[https://vk.com/doc194584622\\_451493012?h=ash=oai578c73712bb8be6&dl=46a570accf4a695ba7](https://vk.com/doc194584622_451493012?h=ash=oai578c73712bb8be6&dl=46a570accf4a695ba7), доступ от 26.07.2020].
- Русская Православная Церковь – Святейший Правительствующий Синод// [hierarchy.religare.ru](http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-rpcspes.html) [<http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-rpcspes.html>, доступ от 26.07.2020].
- Священник Дмитрий Ненароков: Сотник, передача 2. Угроза суверенитету России//Youtube. 24.02.2016 [[https://www.youtube.com/watch?v=C\\_2-2AJF36k](https://www.youtube.com/watch?v=C_2-2AJF36k), доступ от 26.07.2020].
- Семенко В. О духовном состоянии современных христиан и задачах православной прессы// Русская народная линия. 21.02.2007 [[https://ruskline.ru/analitika/2007/02/21/o\\_duhovnom\\_sostoyanii Sovremennyh\\_hristian\\_i\\_zadachah\\_pravoslavnoj\\_pressy/](https://ruskline.ru/analitika/2007/02/21/o_duhovnom_sostoyanii Sovremennyh_hristian_i_zadachah_pravoslavnoj_pressy/), доступ от 26.07.2020].
- Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. Платина, 1975.
- Смотрите, не ужасайтесь...// Советская Россия. 1995. № 118 (11248).
- Соблюден ли в России баланс светского и религиозного?// Эхо Москвы. 17.06.2015 [<http://echo.msk.ru/programs/klinch/1567024-echo/>, доступ от 26.07.2020].
- Соболев С. Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении?// Деяния Совещания Глав и Представителей автокефальных Православных Церквей. М., Т.П, С. 364–368.
- Современные проблемы РПЦ// Вестник Русской линии. 01.01.2001. [<https://rusk.ru/st.php?idar=6022>, доступ от 26.07.2020]
- Современные ультраправые. Правый радикализм в Европе: идеология, социальная база, перспективы/ под ред. В. Энгеля. Амстердам, 2018.
- Соколов М. Боговолец// Известия. 17.08.2015 [<https://iz.ru/news/590031#ixzz3jiLQnUee>, доступ от 26.07.2020]
- Справка о деятельности Общероссийского общественного движения «Народный Собор»// Официальный сайт движения «Народный Собор». 16.10.20 [<https://narodsobor.ru/2020/10/16/spravka-o-deyatelnosti-obshherossijskogo-obshhestvennogo-dvizheniya-narodnyj-sobor/>, доступ от 26.07.2020].
- Тамаш Г.М. О постфашизме// Конституционное право: восточноевропейское обозрение. 2000. № 3(32). С. 6–14.
- Филарет (Вознесенский), митр. «Лучь свѣта». Ученіе въ защиту Православной вѣры, въ обличеніе атеизма и въ опроверженіе доктринъ невѣрія. Часть вторая. Jorg-danville: Издание Свято-Троицкаго Монастыря, 1970. С. 348–359.
- Филарет (Вознесенский), митр. Православие, инославие, экуменизм// Азбука веры [[https://azbyka.ru/otechnik/Filaret\\_Voznesenskij/pravoslavie-inoslavie-ekumenizm/](https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Voznesenskij/pravoslavie-inoslavie-ekumenizm/), доступ от 26.07.2020].

- Филатов С.Б., Кнорре Б.К. Российская православная церковь заграницей (РПЦЗ) // Со времененная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т.И. М.: Логос, 2004. С. 50–79.
- Четверикова О. О встрече Патриарха и иезуита Франциска // Институт высокого коммунитаризма. 13.02.2016 [[http://communitarian.ru/publikacii/interviu/o\\_vstreche\\_patriarha\\_i\\_iezuita\\_franciska\\_olga\\_chetverikova\\_11022016/](http://communitarian.ru/publikacii/interviu/o_vstreche_patriarha_i_iezuita_franciska_olga_chetverikova_11022016/), доступ от 26.07.2020]
- Четверикова О. РПЦ и Гаванская декларация — победа и поражение // Видеоматериалы Круглого стола «Русская православная церковь и Гаванская декларация», состоявшегося 6 марта 2016 года в Санкт-Петербурге. [[https://www.youtube.com/watch?v=PbE\\_q6bNo-o](https://www.youtube.com/watch?v=PbE_q6bNo-o), доступ от 26.07.2020].
- Шайо К. Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами. М: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013.
- Шеховцов А.В. Новый правый радикализм: к вопросу об определении // Вісник СевДТУ: Зб. наук. праць. Вип. 91. Севастополь, 2008.
- Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 268–299.
- Шмаков А.С. Речь патриарха Алексия II к раввинам г. Нью-Йорка и ересь жидовствующих. Нью-Йорк, 1993. Ср. Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Тайна Израиля. «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX — первой половины XX вв. СПб.: София, 1993.
- Шнирельман В. Колено Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: Издательство ББИ, 2017.

“«Vsiakii arkhiierey, perestupaiushchii porog zdaniia Vsemirnogo Soveta Tserkvey, predayet Tserkov'»: Interv'yu yepiskopa Vladivostokskogo i Primorskogo Veniamina” [“Any bishop who crosses the threshold of the building of the World Council of Churches betrays the Church”: Interview with Bishop Benjamin of Vladivostok and Primorsky] (2000), *Radonezh* 105 (15–16).

“Istoriia odnogo pis'ma Pamiati mitropolita Ioanna (Snycheva). K dvadtsatiletiu konchiny († 2.11. 1995)” [The history of a letter to the Memory of Metropolitan John (Snychev). Twentieth anniversary of death († 2.11. 1995)] (2015), *Informatsionno-analiticheskaiia sluzhba “Russkaia narodnaia liniia”*. [[https://ruskline.ru/analitika/2015/12/02/istoriya\\_odnogo\\_pisma](https://ruskline.ru/analitika/2015/12/02/istoriya_odnogo_pisma), accessed on 26.07.2020].

«Deus vult!» ili na poroge Novoy rekonkisty» [“Deus vult!” or on the threshold of a new reconquest], *Ofitsial'nyy sayt Russkogo imperskogo dvizheniya*. [<http://rusimperia.info/catalog/6957.html>, accessed on 26.07.2020].

«Kazak — eto ne natsional'nost', eto rytsar' pravoslaviya» [A Cossack is not a nationality, it is a knight of Orthodoxy] (2012), *Kommersant*, November 19 [<https://www.kommersant.ru/doc/2067798>, accessed on 26.07.2020].

Arkhimandrit Tikhon (2013) “Obshchestvo, ne pochitaiushchee svoikh geroev, obrechено” [A society that does not honor its heroes is doomed], *Literaturnaia gazeta* 6406 (9).

Barkun, M. (2003) *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Berlin, I., Lukes, S. (1988) “Isaiah Berlin: in conversation with Steven Lukes”, *Salmagundi* 120: 52–134.

Borisov, A. (1994) *Pobelevshie Nivy: Razmyshleniia o Russkoi Pravoslavnoi tserkvi* [Whitewashed Fields: Reflections on the Russian Orthodox Church]. M.: Put'.

- Brotherton, R. (2015) *Suspicious Minds: Why We Believe Conspiracy Theories*. Bloomsbury Sigma.
- Caldwell, M. (2016). *Living Faithfully in an Unjust World*. University of California Press.
- Chetverikova, O. (2016) O vstreche Patriarkha i iyezuita Frantsiska [About the meeting of the Patriarch and the Jesuit Francis], *Institut vysokogo kommunitarizma*, February 13 [[http://communitarian.ru/publikacii/interviu/o\\_vstreche\\_patriarha\\_i\\_iyezuita\\_frantsiska\\_olga\\_chetverikova\\_11022016/](http://communitarian.ru/publikacii/interviu/o_vstreche_patriarha_i_iyezuita_frantsiska_olga_chetverikova_11022016/)], accessed on 26.07.2020].
- Cross, F.L., Livingstone, E.A. (1997) *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, in E.A. Livingstone (ed.). New York: Oxford University Press.
- Demacopoulos, G. (2017) “Traditional Orthodoxy” as a Postcolonial Movement”, *The Journal of Religion* 97(4): 477.
- Dukh dyshit, gde khochet... [The spirit breathes where it wants ...] (2003), Sovetskaia Rossia. May 15 [[http://www.sovross.ru/old/2003/051/051\\_5\\_4.htm](http://www.sovross.ru/old/2003/051/051_5_4.htm)], accessed on 26.07.2020]
- Filatov, S.B., Knorre, B.K. (2004) “Rossiiskaya pravoslavnaia tserkov’ zagranitsei (RPTSZ)” [Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR)], Sovremennaia religioznaia zhizn’ Rossii. Opty sistematicheskogo opisania. T.I. M.: Logos.
- Galkin, A.A. (1995) “O fashizme — ego sushchnosti, korniakh, priznakakh i formakh proyavleniiia” [About fascism — its essence, roots, signs, and forms of manifestation], *Polis (Politicheskiye issledovaniya)* 2.
- Griffin, R. (1993) *The Nature of Fascism*. London: Routledge.
- Gumilov, L. (2018) *Drevnyaya Rus’ i Velikaia step’* [Ancient Russia and the Great Steppe]. Moscow.
- Interv’iu arkhim. Ioanna (Krest’iankina) Borisu Knorre. Pskovo-Pecherskaia lavra [Interview with Archim. John (Krestyankin) to Boris Knorre. Pskov-Pechersk Lavra]. 11.05.1992.
- Interv’iu B. Knorre s igumenom Arseniem Mednikovym. Pogost Vitozhetka Tverskoi oblasti [B. Knorre’s interview with hegumen Arseny Mednikov. Pogost Vitozhetka, Tver region]. 08.16.1992.
- Interv’iu B. Knorre s redaktorom zhurnala Vertograd-Inform Aleksandrom Soldatovym. [B. Knorre’s interview with the editor of the magazine Vertograd — Inform. Alexander Soldatov]. 01.21.1994.
- Interv’iu B.K. Knorre s predsedatelem Assotsiatsii pravoslavnnykh ekspertov Kirillom Frolovym [Interview with B.K. Knorre with Chairman of the Association of Orthodox Experts Kirill Frolov]. Moscow, October 1995.
- Knorre, B. (2005) “Estetika sovremenennogo tsarebozhnichestvo: bogoslovskie sotsial’no-politicheskie diskursy” [The Aesthetics of Modern Regalism: Theological Socio-Political Discourses], in *Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity. Selected Papers of the International Conference held at the University of Utrecht, the Netherlands in June 2004*, pp. 341–371. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters.
- Knorre, B. (2006) “Moskovskaia eparkhiia RPTS MP. Chast’ 1” [Moscow Diocese of the ROC MP. Part 1], in *Atlas sovremennoy religioznoy zhizni Rossii. T. 2*. M.; SPb.: Letniy sad.
- Koen, U. (2018) “Ekumenizm, antiekumenizm i konservativnyi ekumenizm v politicheskoi bogoslovskoi perspektike: vzgliad iz Soyedinennykh Shtatov” [Ecumenism, Anti-Ecumenism, and Conservative Ecumenism in Political Theological Perspective: A View from the United States], *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 36(4): 30–57.
- Krasikov, A. (2009) “Globalizatsiia i pravoslavie” [Globalization and Orthodoxy], in *Religia i globalizatsiia na prostorakh Evrazii: sbornik 2-ye izd.* M.: Rossiyskaia politicheskia entsiklopedia (ROSSPEN); Mosk. Tsentr Karnegi.

- Kurayev, A. (1992) *Vo dni pechal'nye Velikogo Posta* [During the sad days of Great Lent], Den' 13.
- Kyrlezhev, A.I. (2010) *Fundamentalizm religioznyi* [Religious fundamentalism], in *Novaia filosofskia entsiklopediia*. M.: Mysl'.
- Ladouceur, P. (2017) "On Ecumenoclasm: Anti-Ecumenical Theology in Orthodoxy", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 61 (3): 323–355
- Ladouceur, P. (2019) "Neo-Traditionalism in Contemporary Orthodoxy", *Scottish Journal of Theology* 72(4): 398–413.
- Lebedev, L. (1999) *Velikorossiia. Zhiznennyi put'*. [Great Russia. Life path]. Moscow.
- Lebedev, S.V. (1996) "Levye i pravye v istorii russkoi politicheskoi mysli, Rossiiia: proshloe, nastoishchee, budushchee" [Left and Right in the History of Russian Political Thought, Russia: Past, Present, Future], *Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. Sankt-Peterburg, 16-19 dekabrya 1996 g.* SPb : Izdatel'stvo BGTU.
- Makrides, V. (2016). "Orthodox Christian Rigorism: A Multifaceted Phenomenon", *Orthodoxy and Modernity* [<https://publicorthodoxy.org/2016/09/06/orthodox-christian-rigorism-a-multifaceted-phenomenon/>], accessed on 05.10.2016 ].
- Maler, A. (2010) "Bogoliubovo: simptom global'nogo krizisa" [Bogolyubovo: a symptom of the global crisis], *Molodezhnyi internet-zhurnal MGU Tat'ianin Den'*, November 3 [<https://taday.ru/text/712171.html>], accessed on 26.07.2020]
- Maslov, I. (2018) Pozdravlenie Verkhovnomu Glavnokomanduiushchemu [Congratulations to the Supreme Commander-in-Chief], *Blagodatnyy ogon'*, March 20 [<https://www.blagogon.ru/digest/826/>, accessed on 26.07.2020].
- Moss, V. (2001) *Pravoslavnaia Tserkov' na pereput'e (1917–1999)* [The Orthodox Church at a Crossroads (1917–1999)]. SPb: Aleteyya.
- Nettl, P. (1967) *Political Mobilization: A Sociological Analysis of Methods and Concepts*. Faber; 1st UK Edition.
- Obrashchenie ko vsem arkhipastyriam, pastyriam, klirikam, monashestvuiushchim i vsem vernym chadam Sviatoi Pravoslavnoi Tserkvi [An appeal to all archpastors, pastors, clergy, monks, and all faithful children of the Holy Orthodox Church] (2007), *Russkaia ideia*, Februaty 21.02 [<https://rusidea.org/130043>, accessed on 26.07.2020].
- Ostbø, J. (2017) "Securitizing 'spiritual-moral values' in Russia", *Post-Soviet Affairs* 33(3): 200–216.
- Patriotizm — poslednee pribezhishche «Ye.N.O.T.ov» [Patriotism is the last refuge of "ENO-Tov"] (2019), *Kommersant*, November 28 [<https://www.kommersant.ru/doc/4172878>, accessed on 26.07.2020].
- Pogorel'skaya, S.V. (2004) "Vvedenie. Metodologicheskie problemy issledovaniia pravogo radikalizma" [Introduction. Methodological problems of the study of right-wing radicalism], in *Pravyi radikalizm v sovremennoi Evrope*. M.: INION RAN.
- Politicheskaiia programma Russkogo Imperskogo Dvizheniia [The political program of the Russian Imperial Movement], *Ofitsial'nyi sait Russkogo Imperskogo Dvizheniia* [<http://www.rusimperia.info/p/rid-program.html>, accessed on 26.07.2020].
- Polyakov, E. *Khronika tserkovnoi zhizni v ianvare–fevrale 1992 goda* [Chronicle of Church Life in January – February 1992], (Samizdat).
- Popovich, I. (2006) *Pravoslavnaia Tserkov' i ekumenizm* [Orthodox Church and Ecumenism] M.: Palomnik.
- Potseluyev, S.P., Konstantinov, M.S. (2004) Sovremennyi pravyi radikalizm: problema identifikatsii priznakov [Contemporary right-wing radicalism is the problem of identifying signs], *Politicheskaiia kontseptologiya* 3.

- Psarev, D., Kitsenko, N.B. (2020) Russkaia Zarubezhnaia Tserkov', Moskovskii Patriarkhat i ikh uchastie v ekumenicheskikh sobraniyakh v gody kholodnoy voiny (1948–1964 gg.) [The Russian Church Abroad, the Moscow Patriarchate and their participation in ecumenical meetings during the Cold War (1948–1964)], *Bogoslov. RU. 20.02.* [https://bogoslov.ru/article/5998370, accessed on 26.07.2020]
- Radetskaya, A.V. (2010) "Antiekumenizm v sovremennom pravoslavii" [Anti-ecumenism in modern Orthodoxy], *Vestnik RKHGA* 3.
- Regel'son, L.L. (2017) *Tragediia Russkoi tserkvi. 1917–1953 gg: istoriia krusheniia khristianstva v gody sovetskoi vlasti* [The tragedy of the Russian Church. 1917–1953: the history of the collapse of Christianity during the years of Soviet power]. M.: Tsentrpoligraf.
- Rezoliutsiiia sobraniia Sobora pravoslavnnykh sviashchennikov RPTs, v sviatootecheskom predanii stoishchikh [Resolution of the meeting of the Council of Orthodox priests of the Russian Orthodox Church, standing in the patristic tradition], Vk.com. 12-14. 09. 2017. [https://vk.com/doc194584622\_451493012?hash=oa1578c73712bb8be6&dl=46a570accf4a695ba7, accessed on 26.07.2020].
- Russkaia Pravoslavnnaia Tserkov' – Svyateyshyi Pravitel'stvuiushchii Sinod [The Russian Orthodox Church – the Most Holy Governing Synod], *hierarchy.religare.ru* [http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-rpcsp.html, accessed on 26.07.2020].
- Semenko, V. (2007) *O duhovnom sostoyanii sovremennykh khristian i zadachakh pravoslavnoy pressy* [On the spiritual state of modern Christians and the tasks of the Orthodox press], Russkaia narodnaia liniiia, February 21 [https://ruskline.ru/analitika/2007/02/21/o\_duhovnom\_sostoyanii\_sovremennyh\_hristian\_i\_zadachah\_pravoslavnoj\_pressy/, accessed on 26.07.2020].
- Shayko, K. (2013) *Bogoslovskii dialog mezhdu Pravoslavnoi tserkov'iu i Vostochnymi pravoslavnymi tserkvami* [Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Eastern Orthodox Churches]. M: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreya.
- Shekhovtsov, A.V. (2008) "Novyi pravyi radikalizm: k voprosu ob opredelenii" [New right-wing radicalism: on the question of definition], *Vіsnik SevDTU: Zb. nauk. prats'.* Vip. 91. Sevastopol': Vid-vo SevNTU.
- Shishkov, A. (2017) "Dva ekumenizma: konservativnye khristianskie al'iansy kak novaia forma ekumenicheskogo vzaimodeystviia" [Two ecumenisms: conservative Christian alliances as a new form of ecumenical interaction], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1: 268–299.
- Shmakov, A.S. (1993) *Rech' patriarcha Aleksiya II k ravinam g. N'yu-Yorka i yeres' zhidovstvuyushchikh* [Speech of Patriarch Alexy II to the rabbis of New York and the heresy of the Judaizers]. New-York.
- Shnirel'man, V. (2017) *Koleno Danovo: eschatologiya i antisemitizm v sovremennoi Rossii* [Koleno Danovo: eschatology and anti-Semitism in modern Russia]. M.: Izdatel'stvo BBI.
- Smotrite, ne uzhasaites'... [Look, don't be horrified ...] (1995), *Sovetskaia Rossiia* 118 (11248).
- Sobliuden li v Rossii balans svetskogo i religioznogo? (Tekst i Video)* [Is the balance of the secular and the religious observed in Russia? (Text and Video)] (2015), Eko Moskvy. 17.06. [http://echo.msk.ru/programs/klinch/1567024-echo/, accessed on 26.07.2020]
- Sobolev, S. *Nado li Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi uchastvovat' v ekumenicheskem dvizhennii?* [Should the Russian Orthodox Church participate in the ecumenical movement?], Deiania Soveshchaniia Glav i Predstavitelei avtokefal'nykh Pravoslavnnykh Tserkvei, pp. 364–368. M.: Izd-vo Moskovskoy Patriarkhii, T. II.

- Sokolov, M. (2015) Bogovolets [God-lover], *Izvestiya* [<https://iz.ru/news/590031#ixzz3jiLQnUee>, accessed on 26.07.2020]
- Solov'yev, V.S. (1993) "Evreistvo i khristianskii vopros" [Jewry and the Christian question], in *Tayna Izrailya. "Yevreyskiy vopros" v russkoy religioznoy mysli kontsa XIX – pervoy poloviny XX vv.* SPb.: Sofia.
- Sovremennoe obnovlenchesvo – protestantizm "vostochnogo obriada"* [Modern Renovationism is Protestantism of the "Eastern Rite"] (1996). M.: Odigitriya.
- Sovremennoye ul'trapravye. Pravyi radikalizm v Evrope: ideologiya, sotsial'naia baza, perspektivy* [Right-wing radicalism in Europe: ideology, social base, prospects] (2018), Tsentr monitoringa i komparativnogo analiza mezhkul'turnykh kommunikatsiy Moskovskogo instituta psikhoanaliza. Amsterdam [i dr.]: Moskovskiy in-t psikhoanaliza.
- Speranskaya, E.S. (2012) "Dialogi Bogoslovskie Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi" [Theological Dialogues of the Russian Orthodox Church], *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. XIV, pp. 604–618. M.: TSNTS «Pravoslavnaia entsiklopediia».
- Spravka o deiatel'nosti Obscherossiiskogo obshchestvennogo dvizheniya «Narodnyi Sobor» [Information on the activities of the All-Russian public movement "People's Cathedral"] (2020), Ofitsial'nyi sait dvizheniya "Narodnyi Sobor", October 16 [<https://narodsobor.ru/2020/10/16/spravka-o-deyatelnosti-obshherossiiskogo-obshchestvennogo-dvizheniya-narodnyi-sobor/>, accessed on 26.07.2020].
- Sviashchennik Dmitrii Nenarokov (2016) "Sotnik, peredacha 2. Ugroza suverenitetu Rossii" [Sotnik, program 2. A threat to Russian sovereignty], Youtube. February 24 [[https://www.youtube.com/watch?v=C\\_2-2AJF36k](https://www.youtube.com/watch?v=C_2-2AJF36k), accessed on 26.07.2020].
- Tamash, G.M. (2000) "O postfashizme" [On Post-Fascism], *Konstitutsionnoe pravo: vostochnoevropeiskoe obozrenie* 32(3).
- Verkhovskiy A. (2005) "Politicheskoe pravoslavie v rossiiskoi publichnoi politike. Pod'em antisekuliarnogo natsionalizma" [Political Orthodoxy in Russian Public Policy. The rise of anti-secular nationalism], *Informatsionno-analiticheskiy tsentr «Sova»*. [[https://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/#\\_\\_utm-z\\_i\\_1\\_=1](https://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/#__utm-z_i_1_=1), accessed on 26.07.2020].
- Verkhovskiy, A. (2003) *Politicheskoe pravoslavie: Russkie pravoslavnye natsionalisty i fundamentalisty, 1995–2001 gg.* [Political Orthodoxy: Russian Orthodox Nationalists and Fundamentalists, 1995–2001]. M.: Tsentr «Sova».
- Vladimir Khomiakov o vstreche Patriarkha s Papoi-iezuitom [Vladimir Khomyakov on the meeting of the Patriarch with the Jesuit Pope] (2016), Youtube [[https://www.youtube.com/watch?v=kt\\_TWtyKhohU](https://www.youtube.com/watch?v=kt_TWtyKhohU), accessed on 26.07.2020].
- Voznesenskiy, F. (1970) «Luch' sveta». *Uchenie v zashchitu Pravoslavnoi very, v oblichenie ateizma i v oproverzhenie doktrin" neveriya. V dvukh chastiakh": Chast' vtoraya*. [The Ray of Light". Studies in the defense of the Orthodox faith, in the denunciation of atheism and in the refutation of the doctrines of disbelief. In two parts: Part two.]. Jordanville: Izdanie Svyato-Troitskago Monasteryia.
- Voznesenskiy, F. (2019). "Pravoslavie, inoslavie, ekumenizm" [Orthodoxy, heterodoxy, ecumenism], *Azbyka very* [[https://azbyka.ru/otekhnik/Filaret\\_Voznesenskij/pravoslavie-inoslavie-ekumenizm/](https://azbyka.ru/otekhnik/Filaret_Voznesenskij/pravoslavie-inoslavie-ekumenizm/), accessed on 26.07.2020].
- Vystuplenie Sviatishego Patriarkha Kirilla na II Mezhdunarodnom pravoslavnem studencheskem forume* [Speech by His Holiness Patriarch Kirill at the II International Orthodox Student Forum] (2016), *Patriarchia.Ru*, February 14 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4640021.html>, accessed on 26.07.2020].

Юлия Антонян

## «Как же это — в седьмом веке было, а теперь нет?»: изобретенная традиция иконописи в постсекулярной Армении

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-318-350>

*Yulia Antonyan*

### **“How Can It Be: We Had it In the Seventh Century, and Now Not?” An Invented Tradition of Icon-Painting in Post-Secular Armenia**

**Yulia Antonyan** — Yerevan State University (Armenia). [yulyusha@yahoo.com](mailto:yulyusha@yahoo.com)

*The article analyzes the process of post-Soviet invention of a new religious tradition of icon painting in the Armenian Apostolic Church. During the Middle Ages, the Armenian Christianity did not produce a tradition of icon-worshipping. However, since the 17<sup>th</sup> century, due to various reasons, church painting was developed and became a part of both church interior and everyday religiosity. During the Church's post-Soviet re-institutionalization, such painting became more and more demanded as its purchase and gifting was a significant part of the church economy and of prestigious gift exchange. As a result, along with the wide-known older “Armenian” style, a new “icon painting canon” emerged. It was “reconstructed”, but in fact invented, as an allegedly authentic Armenian style, on the basis of Byzantine icons and the medieval Armenian book miniature, by two icon-painters, father and son Azaryans. Azaryans claimed primacy of the Armenian icon-painting by referring to the evangelical myth of the miraculous image of Christ, allegedly belonging to the Armenian king Abgar. Although the Azaryans' project remains marginal and feminized, it may be seen as a manifestation of post-secular religiosity, a form of religious practice and even an act of religious conversion.*

**Keywords:** icon painting, iconolatry, Armenian Apostolic Church, the invention of tradition, postsecular religiosity.

**Р**АЗВАЛ Советского Союза был окончанием одного из главных социальных экспериментов века, а именно построения (периодами агрессивного) секулярного государства. Последовавший за ним период реинституционализации религии был означен необходимостью выстраивания заново взаимоотношений «церковь — общество», конструирования новой религиозности, новых векторов власти и социального влияния, наконец, создания нового ландшафта, где церковь, в советское время «спрятанная» за концепцией культурного наследия, а иногда и в буквальном смысле слова затерянная в разросшемся урбанистическом лесу, вдруг перемещается опять на первый план как в идеологическом, так и пространственном смысле.

Например, в Ереване этот процесс хорошо виден на примере резкого изменения городского ландшафта в самом центре города. В советское время на перекрестке улиц Абовяна — Саят-Нова находился Институт языка и литературы, за которым, невидимая с улицы, стояла крохотная церковь XV в. Католике<sup>1</sup>. Сейчас Института языка уже нет, его снесли, вместо него за церковью построена гораздо большая по размерам церковь Св. Анны, которая оттеняет старинную часовню, а к ней примыкает недавно построенное административное здание, принадлежащее Католикосату и которое в народе считают ереванской резиденцией Католикоса всех армян. Ландшафт улицы Саят-Нова, построенной в 1960-е гг. и считавшейся самой «модерной» в Ереване (если не во всем Союзе на тот момент времени) и по архитектуре, и по оформлению, резко изменился. Вместо «хиппующей» молодежи 1970-х там теперь можно видеть группы верующих, зажигающих свечи. Новый ландшафт является частью новой картины мира, в которой религиозность и религиозные практики опять играют важную роль.

Но очевидно, что это не те практики, которые были прерваны в 1920–30-х гг. политикой атеизма. Практики досекулярного периода были осмыслены в другом социально-культурном, информационном, коммуникационном, этико-эстетическом и символическом контекстах. Нынешние практики — это совсем новый корпус структур, действий, текстов, дискурсов и визуальных манифестаций, который находится сейчас в активной фазе изобретения, даже если формально имеет место воспроизведение практик, считающихся традиционными для Армянской Апостольской Церкви и потерявшими актуальность в советское время. Фактически мы имеем дело с кон-

1. Это на самом деле всего лишь притвор большой церкви, снесенной в конце 30-х годов.

стрированием новых форм религиозности, которые под видом «возвращения к истокам» на самом деле отражают современные социально-культурные, политические, идеологические рамки общества.

Такую новую религиозность можно назвать постсекулярной<sup>2</sup>, не только потому, что она сменила типы скрытой, «одомашненной» (*domesticated* по Драгадзе<sup>3</sup>) религиозности, преобладавшие в советский период, но и потому, что на ее формирование серьезно повлиял опыт достаточно долгого существования религиозных институтов в агрессивно секулярной и модернизованный в социальном плане среде. В отличие от досекулярного периода (когда религия является основным регулирующим и мирообразующим инструментом), и секулярного (когда религия отделена от других институтов и больше не является доминирующей онтологической и эпистемологической концепцией), в постсекулярный период религия и религиозные институты становятся альтернативным и равноправным источником и инструментом поиска аутентичности, традиционности, идентичности, духовности, истины и т.д. через «возвращение», а скорее изобретение религиозных практик, идей, форм и отсылки в историческое (а не мифическое!) прошлое<sup>4</sup>. При этом постсекулярные формы религии активно практикуют вторичное использование и реинтерпретацию до недавнего времени оппозиционных им секулярных идей, практик и материальных форм в религиозных целях<sup>5</sup>. Так, на фоне укрепления концепций феминизма и прав человека, постсекулярность ищет способы наделять женщин гораздо большей институциональной, правовой функциональностью и прозелитической ак-

2. См. Moberg, M., Grandholm, K. (2012) “The concept of Post-secular and the contemporary nexus of religion, media, popular Culture and consumer culture”, in P. Nynäs, T. Utriainen, M. Lassander (eds) *Post-Secular Society*, pp. 95–127. New Brunswick & London: Transaction Publishers; Kylezhev, A. (2008) “The Post-Secular Age: Religion and Culture Today”, *Religion, State and Society* 36(1): 21–31.
3. Dragadze, T. (1993) “The domestication of religion under Soviet communism”, in C. Hann (ed.) *Socialism, Ideals, Ideologies and Local Practice*. London: Routledge.
4. См. например, Manning, P. (2008) “Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred, Sublime, and Secular Objects”, *Ethnos* 73(3): 327–360; Serrano, S. (2010) “De-secularizing national space in Georgia”, *Identity Studies* 2: 37–58; Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: Пре-дистория постсоветской десекуляризации// Изобретение религии. Десекуляриза-ция в постсоветском контексте / под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штыркова. СПб: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
5. См., например, Luehrmann, S. (2005) “Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Postsoviet Mari El”, *Religion, State and Society* 33(1): 35–56; Gurchiani, K. (2017) “How Soviet is the Religious Revival in Georgia: Tactics in Everyday Religiosity”, *Europe-Asia Studies* 69(3): 508–531.

тивностью в традиционно патриархальных религиях<sup>6</sup>. В контексте секулярного знания и постмодерных типов социальности изобретаются или заимствуются новые формы духовного поиска и практики<sup>7</sup>, а также новые пути организации религиозной общин<sup>8</sup>. Постсекулярность выражается во вторичном слиянии светских и религиозных способов легитимации власти при секулярном восприятии ее институтов<sup>9</sup>; в выработке новых институциональных и вернакулярных форм религиозной экономики, вписывающихся в современные концепции рынка, потребления и коммодификации<sup>10</sup> и т.д.

В данной статье я хочу описать и проанализировать попытку изобретения «новой» религиозной традиции именно в контексте постсекулярного «возвращения» религиозных практик, норм, ценностей с отсылкой в конструируемое историческое и, предположительно, забытое прошлое. Речь идет об изобретении и внедрении практик новой иконописи и иконопочитания в современной ритуальной системе Армянской Апостольской Церкви, что неоднозначно воспринимается самой церковью. Этот процесс удивительно четко совпадает с концепцией «изобретенной традиции», обсуждаемой в ставшем классическим сборнике под редакцией Э. Хобсбаума. Напомню, что Хобсбаум имеет в виду под «изобретенной традицией»: это «традиции изобретенные, сконструированные и формально институционализированные. <...> Специфика “изобретенных” традиций заключается в том, что их связь

6. Kononenko, N. (2006) “Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine”, in J-P. Himka, A. Zayarnyuk (eds) *Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine*, pp. 46–75. Toronto: University of Toronto Press; Kizenko, N. (2013) “Feminist Patriarchy? Orthodoxy and Gender in Post-Soviet Russia”, *Signs* 38(3): 595–621.
7. Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: Предыстория постсоветской десекуляризации.
8. Приход и община в современном православии / под ред. А. Агаджаняна, К. Руссле. М., Весь Мир, 2011.
9. Antonyan, Yu. (2015) “Political Power and Church construction in Armenia”, in A. Agadjanian, A. Jodicke, E. van Der Zeeerde (eds) *Religion, Nation and Democracy in South Caucasus*, pp. 81–95. London & New-York: Routledge; Antonyan, Yu. (2015) “The Armenian Apostolic Church and political power in Armenia”, in A. Hug (ed.) *Traditional Religion and Political Power*, pp. 35–40. London: The Foreign Policy Center; Серрано С. Время соборов: культовые здания и политическая легитимность в постсоветской Грузии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2(34). С. 133–156.
10. Кормина Ж. Православные ярмарки и религиозная модерность // *Experto crede Alberto*. Сборник статей к 70-летию Альберта Кафуловича Байбурина. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 229–247; Кормина Ж. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019; Antonyan, Yu. (2020) “Markets at sacred sites: the globalized mobility and informality of the Armenian religious fair”, *Central Asia Survey* 39(1): 63–79.

с историческим прошлым по большей части фиктивная. <...> Они представляют собой ответ на новую ситуацию в форме отсылки к ситуации старой»<sup>11</sup>. Будучи продуктом модернизированной среды и сенкулярного интеллекта, «новая» иконопись и «новое» иконопочитание представляются как аутентичные религиозные практики, чьи корни и истоки изобретатели сумели отыскать в идеализируемом прошлом. Однако широкое внедрение, легитимизация, нормирование и контроль этих практик проходит очень медленно и проблематично, что само по себе вызывает исследовательское любопытство.

В ходе исследования этого нового явления возникают несколько вопросов, ответом на которые я попытаюсь заняться в данной статье. Во-первых, почему вообще возникла необходимость в изобретении и канонизации практик иконописи и иконопочитания, без которых армянская церковь обходилась столько столетий? Почему так важны идеи и источники, в контексте которых изобретались эти практики? И наконец, почему изобретенная традиция, тем не менее, не прижилась, а, наоборот, стала маргинальной, хотя, казалось бы, онаозвучна по духу — как мы увидим в дальнейшем — очень важной и органичной для армянской христианской традиции идее слияния нации и религии?

Я узнала про существование новой иконописи, когда мне в руки случайно попалась листовка с объявлением набора в школу иконописи. Я позвонила по указанному номеру телефона, чтобы выяснить детали, и меня пригласили на лекции Абраама Азаряна, одного из, как мне объяснили, ведущих иконописцев Армении, и ряда других специалистов (то, что иконопись начинается с научной лекции, само по себе примечательно!). С этого мероприятия началось мое поле в этой области, которое включает ряд интервью с основателями новой школы иконописи Абраамом и Айком Азарянами<sup>12</sup>, с некоторыми из их учеников, наблюдения за практиками иконопочитания в церквях, где находятся их работы и работы их учеников. Надо сказать, что это всего лишь часть более широкого исследования о месте и роли иконографии в современной армянской религиозной практике, цель которого — понять, как и почему образуются и меняются практики, связанные с визуальной презентацией священного в армянской вернакулярной религиозности в контексте нескольких исторических периодов<sup>13</sup>.

11. Хобсбаум Э. Изобретение традиции // Вестник Евразии. 2000. № 1(8). С. 48.

12. К сожалению, Абраам Азарян скончался во время написания этой статьи.

13. Это исследование, в свою очередь, проводилось и проводится в рамках нескольких проектов по современной армянской религиозности, финансируемых гранта-

## Иконы — «образы святых» и религиозная живопись в церковной традиции и практике Армянской Апостольской церкви

Вначале необходимо остановиться на специфике традиций, связанных с церковной живописью в Армянской Апостольской Церкви. Согласно существующим стереотипам, иконопись и иконопочитание традиционно считаются явлениями, нетипичными для Армянской Апостольской Церкви<sup>14</sup>, а использование священных изображений в религиозных практиках ограничено как количественно, так и функционально. Исследователи не раз задавались вопросом о том, почему, будучи окружённой родственными религиозными традициями восточного христианства (византийским, грузинским, русским православием), в которых икона — важная часть религиозного габитуса, Армянская Апостольская церковь не выработала аналогичных традиций, хотя иконопочитание не запрещалось армянской церковью и, согласно текстам средневековых авторов, к примеру, Вртанеса Кертона (VII в.), автора трактата против иконоборчества, в армянской церкви раннехристианского периода, наряду с фресками и барельефами, существовали иконы<sup>15</sup>. То, что повседневные практики иконописи и иконопочитания не получили развития в Армении, объясняют рядом факторов, в частности, арабской экспансии, армяно-халкедонитским противоборством, распространением альтернативного, но более популярного почитания креста, из которого вышел кульп крестов-камней (*хачкаров*<sup>16</sup>) и т.д.<sup>17</sup>

ми Комитета по Науке МОНС РА и РФФИ по проектам «Конфессиональные культуры России и Армении в начале 21-го века: типологические и генетические аспекты» (2013–2014), «Религия, коллективная память и современные транснациональные процессы в Армении и армянских общинах России» (2021–2022).

14. За исключением армянских общин в православных странах, у которых иконопочитание является частью религиозных практик, см., например, *Гаюк И.* Формирование и специфика культа чудотворных богочарнических икон украинских армян, *Պատմականի հանդես* [Историко-филологический журнал], 2015. № 1. С. 192–207.
15. *Мелконян Э. Մելքոնյան Ե. Վրթաննես Քերոսը և պատկերամարտությունը*, [Вртанес Кертон и иконоборчество], *Եշմակին* [Эчмиадзин], 1970. № 6–7. С. 87–97.
16. Каменная стела с вырезанным на ней орнаментированным крестом, кульп которой существует в Армении начиная с VIII–IX вв. (*Петросян Г. Պետրոսյան Հ. Խաչքար: Ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստանությունը* [Хачкар. Происхождение, функции, иконография, символика]. Ереван: Принтинфо, 2008).
17. *Саакян А. Սահակյան Ա. Միջնադարյան պատկերապաշտության հայկական տարրերակը* [Армянский вариант средневекового иконопочитания]// Историко-филологический журнал. 1987. № 2. С. 150–159.

Сразу надо отметить, что вернакулярная религиозность не делает различий между религиозной живописью и иконами. В разговорном армянском их все называют емким термином *срби հկար* — что переводится как «изображение, или образ, святого» (ср. с русским синонимом иконы — «образ», «образок»), и между ними не делается ритуальных и содержательных различий. Однако растущее количества изображений в интерьере армянских апостольских церквей вынуждает духовенство прибегать к каким-то классификациям, самой популярной из которых остается различие между религиозной живописью и иконами, сформулированное в «Ритуальном Словаре» патриарха Константинопольского и ученого-историка Магакии Орманяна (1841–1918). Он посвятил ряд статей «Словаря» проблеме религиозных изображений и, в частности, попытался сформировать впечатление о позитивном, хотя и сдержанном отношении Армянской Церкви к почитанию икон и иных религиозных изображений. Орманян признает в качестве иконы изображение персонажей евангельской истории или канонических святых Армянской церкви, которые освящены согласно церковному ритуалу и почитаются верующими, а также формулирует основные правила изображения святых, присущие армянскому религиозному восприятию<sup>18</sup>. Однако Орманян призывает различать иконы и религиозную живопись, предполагая, что изображения святых в Армянской церкви надо отнести именно к разряду последней, не несущей сакрального смысла. В определенном смысле он был прав, так как иконопочитание в православной традиции семиотична и функциональна во всем, начиная от материалов, из которых ее изготавливают, процесса изготовления и кончая местом расположения, с иконой связаны множество практик не только сугубо религиозного характера<sup>19</sup>. Икона тесно связана с повседневностью, ее присутствие в доме необходимо хотя бы просто для того, чтобы дом был «жилищем человека, а не хлевом для скотины»<sup>20</sup>, ею ри-

18. Орманян М. Оրմանեան Մ. Ծիսական քառարան [Ритуальный Словарь]. Антилиас-Ливан, 1979.

19. Kenna, M. (1985) “Icons in theory and practice: An Orthodox Christian Example”, *History of Religions* 24/4: 345–368; Успенский Б.А. Семиотика иконы // Успенский Б. Семиотика искусства. М.: Языки Русской культуры, 1995; Тарасов О. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в Императорской России. М.: «Прогресс-культура», «Традиция», 1995; Цеханская К.В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2004.

20. Kenna, M. “Icons in theory and practice: An Orthodox Christian Example”, p. 364.

туально отмечают все этапы человеческой жизни и жизни общины<sup>21</sup>, ей приписывают человеческие качества (например, они «плачут»). В церкви иконы имеют свои конкретные места и с ними связаны также определенные ритуальные сферы. В армянском апостольском христианстве таким широким функциональным диапазоном и ритуальной вовлеченностью обладает разве что хачкар, да и то не в той степени. Функциональность же подавляющего большинства «образов», то есть религиозных картин и икон (если следовать определениям Орманяна) зачастую ограничивается их интерьерным и символическим присутствием в церкви или в доме, вследствие чего церкви сообщается национальный, «армянский» характер (об этом см. ниже), что особенно важно для армянских церквей диаспоры, а также практиками их заказа и дарения в смысле «обмена ценностей» между человеком и церковью, где образ выступает, таким образом, в качестве объекта, с помощью которого реализуется агентность верующих.

Тем не менее, ряд данных указывает на то, что, даже попадая под категорию «религиозной живописи», некоторые «образа святых» становились и становятся объектом специального почитания, тем самым приобретая функции иконы. Есть ряд примеров известных «икон», поклонение которым принимало массовый характер. К примеру, в отделе армянского средневекового искусства Государственной Галереи Армении висит Икона Богоматери, долгое время находившаяся в Севанском монастыре<sup>22</sup>. Она была известна своей целительской силой. Как говорят хранители зала, до сих пор к ней приходят посетители с религиозными целями. Бывают случаи падения перед ней на колени, молений. В Гюмри, в церкви Семи Ран находится одноименная икона (аналог православного сюжета Богоматери Семистрельной)<sup>23</sup>, к которой до сих пор не иссякает поток верующих. В Ереванской церкви Св. Геворка (район Конд) висит изображение младенца (его называют Святым Геворком, хотя никаких его атрибутов на ней нет, это просто младенец с ягненком), которое тоже считается чудотворным, и иногда мож-

21. См., к примеру, Voell, S. (2013) “Oath of memory: The taking of Oaths on Icons in Svan Villages of Southern Georgia”, *Iran and Caucasus* 17: 153–169.

22. Аракелян А. Առաքելյան Ա. Սևանի աստվածամայրը և նրա ստեղծման ժամանակը, [Севанская икона Божьей матери и время ее создания] // Историко-филологический журнал. 1983. № 2–3. С. 279–283.

23. История этой иконы восходит к XVII–XVIII вв., а история ее почитания связана с соперничеством двух монастырей Мармашена и Аричаванка, в результате которого икона оказалась в центральной городской церкви Гюмри, тогда Александрополя (Абраамян А. Արքահամբան Հ. Գյուլբուլ «յոթ վերը» սրբագրված պատմություն, [История иконы «Семи ран» в Гюмри] // Эчмиадзин. 2017. № 2. С. 90–115).

но наблюдать, как отдельные верующие прикладывают к иконе губами, крестятся перед ней, становятся на колени. В последнее десятилетия количество и качество религиозной живописи растет, равно как и использование любых религиозных изображений в низовых практиках почитания локальных и домашних святынь<sup>24</sup>. Вместе с этим растет и важность «образов» — и как объектов почитания, и как объектов престижного обмена.

Однако все почитаемые изображения — продукт сравнительно позднего времени (XVII–XX вв.). Когда же церковная живопись появилась в армянской церкви? Ее наиболее ранних образцов сохранилось не очень много, они в основном в музейных коллекциях. Несколько таких «икон», к примеру, хранятся в той же Государственной Картинной Галерее, а также в собрании Мхитаристской конгрегации Армяно-католиков в Вене<sup>25</sup>. Наиболее ранние изображения относятся к XVII в., и создавались они в основном на территории Сефевидского Ирана, в армянском культурном и торговом центре Новой Джуги, и связаны с деятельностью художников Минаса, Ованеса Мркуза, Аствацатура (Богдана Салтанова), Нагаша Овнатана, основателя династии Овнатанянов, которая затем, после присоединения Восточной Армении к России, обосновалась в Тифлисе<sup>26</sup>. Скорее всего, основной причиной появления новой армянской религиозной живописи было влияние армянских торговцев Новой Джуги (армянское поселение близ Исфахана, основанное персидским Шахом Аббасом в 1604–1605 гг., куда он насильно переселил население (ремесленников и торговцев) старой Джуги, города в армянской провинции Нахичеван, которые благодаря своей обширной торговой сети имели активные связи с европейским Западом, с Востоком и Россией<sup>27</sup>. Наиболее богатые купцы патронировали церкви и художников (что считалось престижной практикой), творивших в западной манере, во многом заимствованной

24. Роли религиозных изображений в практиках почитания локальных и домашних святынь — это отдельная тема, поэтому здесь им не уделено внимания. Это явление все же отличающееся от тех форм иконописи и иконопочитания, которым посвящена настоящая статья, хотя и связанное с ними.

25. Они, вероятно, есть и в других местах, но мне, по крайней мере, не известны. В Армянской церкви в Стамбуле тоже есть изображения, которые по стилю можно отнести к XVIII веку, однако их датировка не известна.

26. *Ղազարյան Մ. Ղազարյան Մ. Առ Զուլքիշի XVII դ. հայ նկարչությունը* [Армянская живопись Новой Джуги XVII в.] // Историко-филологический журнал. 1968. № 1. С. 193–202.

27. Aslanian, S. (2011) *From the Indian Ocean to the Mediterranean. The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, pp. 23–43. Berkeley. New-York, London: University of California Press.



«Армянская мадонна» В. Суренянца в армянской церкви  
Батуми. Фото автора статьи.

у мастеров Возрождения<sup>28</sup>. Армянские живописцы XVII–XIX вв. даже выработали особый «армянский» стиль иконописных изображений, акцентирующий восточный, «армянский» типаж изображаемых лиц и костюмов персонажей. Ряд известных образов стал в какой-то мере «каноническим» для Армянской Церкви. Так, например, реплики двух известных вариантов картины Вардеса Суренянца «Армянская мадонна» стали наиболее популярными алтарными изображениями в армянских церквях Армении и Диаспоры<sup>29</sup>. С середины XIX века (судя по датировке наиболее старых картин в армянских церквях) образы святых и картины на религи-

28. Landau, A. (2012) “European Religious Iconography in Safavid Iran: Decoration and Patronage of Meydani Bet’ghehem (Bethlehem of the Maydan)”, in W. Floor, E. Herzog (eds.), *Iran and the World in the Safavid Age*, pp. 425–46. London: I. B. Tauris; Landau, A., Maarten van Lint, T. (2015) “Armenian merchant patronage of New Julfa’s Sacred places”, in M. Gharipour (ed.) *Sacred Precincts: Non-Muslim Sites in Islamic Territories*, pp. 308–333. Leiden: Brill.
29. Династия Овнатанянов (XVIII–XIX вв.) и В. Суренянц (XIX в.) не были иконописцами или церковнослужителями, это светские художники, делавшие работы для церкви, на религиозные темы на заказ или по собственному почину. Это модернизированный вариант, похожий на художников Возрождения, сочетавших свет-

озные сюжеты становятся частью интерьера в Армянской церкви, а следовательно, и начинают формироваться связанные с ними практики, в частности, иконы и картины религиозного содержания становятся наиболее активным предметом престижного «обмена», на котором я детальнее остановлюсь ниже.

Поскольку в Армянской церкви не существовало общепринятого или хотя бы разделяемого какой-то группой художников иконописного канона как определенной системы техник, принципов работы, символизма, сюжетных и эстетических предпочтений или вообще каких-либо сводов правил такого рода, то стиль, манера, цветовая гамма, композиция изображений заимствовались то из одной традиции, то из другой (католической, православной, восточной), зачастую просто составляя индивидуальный стиль и предпочтения художника. XIX и XX век внесли особенно много эклектики. Во многих случаях художники просто копировали полотна мастеров Возрождения или создавали свои по их «темам». На территориях, находившихся под сильным влиянием православия, в интерьере церкви появлялись православные иконы и даже иконостасы, в принципе чуждый армянской церкви. Так, в XIX в. иконостасы появляются в уже упомянутой Гюмрийской церкви Семи Ран<sup>30</sup>, в Тбилисской церкви Св. Геворка, армянской церкви в г. Телави в Грузии. На мой вопрос о том, зачем армянской церкви иконостасы, священник другой армянской церкви в Тбилиси, Нор-Эчмиадзин (в которой иконостаса уже не было, но присутствовало большое количество образов), отец Акоп ответил, что «это делалось для того, чтобы смягчить отношения между двумя православными религиозными традициями и избежать конфронтаций», и это — распространенная интерпретация. На самом деле, конечно, история взаимоотношений двух церквей в имперской России более сложная, в ней были и периоды относительного равноправия и свободы Армянской церкви и, наоборот, периоды откровенного давления на нее и притеснения<sup>31</sup>; и иконостас скорее был следствием, а не средством воздействия на эти взаимоотношения. Кроме того,

скую и религиозную живопись и в конечном итоге создававших искусство, а не объекты культа.

30. Единственная на территории Армении церковь с иконостасом — прямой отсылкой к православию, влияние которого в Гюмри, бывшем имперском Александрополе, было очень сильным.
31. О положении армянской апостольской церкви в имперской России см. *Верт П.* Глава церкви, поданный императора: Армянский Католикос на перекрестке внутренней и внешней политики Российской Империи, 1828–1914 // *Ab Imperio*. 2006. № 3. С. 99–138.

Тбилиси/Тифлис был одним из самых крупных центров армянской культурной и религиозной жизни в Закавказье и, фактически, новая традиция религиозной живописи формировалась именно там.

Как уже отмечалось, этнорелигиозный символизм — одна из важных функций церковных изображений. После Богородицы (наиболее частое алтарное изображение) и Христа чаще всего в армянских церквях встречаются изображения апостолов Фаддея и Варфоломея, согласно легенде принесших христианство в Армению (как правило, размещаются один на правой, другой на левой стороне от алтаря); Григора Лусаворича (Просветителя), крестившего Армению; Григора Нарекаци, средневекового философа (X в.), автора «Книги скорбных Песнопений»; самых почитаемых национальных святых Саргиса и Геворка; Святой девы-мученицы Рипсиме — проповедницы христианства в Армении; Месропа Маштоца — создателя армянского алфавита; Вардана Мамиконяна — героя армяно-персидской войны V в., считающегося погибшим за веру и, соответственно, святым и мучеником. Такой набор образов четко указывает на армянскую принадлежность церкви (кстати, поэтому особенно актуален в диаспоре) и, кроме того, актуализирует персонажи, тесно связанные с армянской религиозной и исторической идентичностью. Кроме святых, в разных церквях, особенно вне Армении, можно встретить картины, изображающие Армению библейскую, Армению христианскую (т.е. Аарат с ковчегом, монастырь Хор-Вирап<sup>32</sup>, Эчмиадзинский кафедральный собор<sup>33</sup> и т.д.). Хотя определенной закономерности нет, однако существуют места, наиболее популярные для размещения изображений: алтарь, притвор, ниши, баптистерий, арки и двери, хораны — заалтарные ниши. Место размещения в плане престижности (близость к алтарю, наиболее обозреваемое место) обычно коррелирует с содержанием картины и особенно с персонажем, на ней изображенным.

Ключом к пониманию причин постоянного роста и распространения использования религиозных изображений в религиозной практике является их центральная роль в религиозной экономике, то есть престижном обмене благами между церковью и практикующими. Подавляющее большинство картин, висящих в армянских апостольских церквях в Армении и странах диаспоры, представляют

32. Монастырь у подножия Аарата, где по преданию креститель Армении Григорий Просветитель провел 30 лет в яме.

33. Одно из первых христианских сооружений в Армении (IV в.), главный собор и символический центр Армянского Апостольского христианства.

собой дары и вотивные приношения церкви и только совсем небольшая их часть, как правило, недавние изображения, сделаны по особому заказу церкви (и, как правило, оплачены меценатом, финансирующим постройку церкви) с целью эстетического обогащения и символического осмысления интерьера новопостроенных церквей. На картинах почти всегда можно найти имя дарителя и год дарения (и никогда — художника). Статус дарителя определяет, как правило, статус образа, а его предположительную стоимость — его величина (а не имя художника, которое не имеет важности в данном случае<sup>34</sup>). Согласно моим полевым материалам, низкостатусные или неподходящие по качеству дарственные картины и иконы передаются вниз по иерархической лестнице, более мелким по размеру или провинциальным церквям, таким образом, вторично приобретая статус дара уже во внутрицерковной иерархии. От многих «лишних» (то есть совсем непрестижных, подаренных случайными людьми) картин-даров иногда просто избавляются, выбрасывая их или складируя где-нибудь в подсобных помещениях. К примеру, в процессе ремонта на задний двор армянской церкви Нор Эчмиадзин в Тбилиси были безжалостно выброшен кустарный макет церкви, сделанный кем-то из верующих и преподнесенный в дар, а также множество других изображений, как неподходящих по статусу главной армянской церкви города. Точно так же в одной из церквей в Армении картины (кустарные копии мастеров Возрождения), ранее висевшие на стенах церкви, были перенесены наверх, в ярус, где вместе с хорами есть еще и подсобные помещения, а на их прежние места повесили более дорогие и престижные картины от более значимых дарителей, а также те, которые были переданы «сверху» от более центральных и крупных церквей. Таким образом, процесс формирования религиозной важности и даже харизмы образа в армянской церкви в какой-то мере базируется на его иерархическом статусе, тесно связанном со статусом дарителя и его материальной ценностью как дара. А имя дарителя, соответственно, закрепляется в социальной истории общины, что стимулирует других к участию в этом, по сути, социальному-экономическом соревновании.

### **Новая иконопись как «старая» традиция. «Свое и чужое»**

Растущий спрос на образы святых, расширение их функционального диапазона приводят к повышению престижности и выгодности

34. Сами художники определяют цену картины по ее величине.

профессии иконописца, которая начинает обретать свои цеховые границы, внутреннюю иерархию и профессиональные противоречия. Это обуславливает необходимость официального признания почитания святых образов, а также ставит проблему профессиональных стандартов и регуляций. Однако что выбрать в качестве стандарта, который был легитимен и принят в контексте армянской религиозной и церковной традиции? И на чем должен быть основан этот выбор? Над проблемой стандарта религиозной живописи и иконописи, видимо, задумывался католикос Гарегин I (1995–1999), который ввел преподавание теории и истории иконописи в Эчмиадзинской семинарии и даже стал посыпать талантливых студентов учиться иконописи в православные страны. Но его правление было очень коротким, а после его смерти верховное духовенство Армянской Апостольской Церкви не сочло проблему достойной внимания, предпочтя более традиционное отношение к церковной живописи. Однако какие-то изменения уже произошли, и начался процесс формирования новой иконописной школы.

Серьезным шагом в этом направлении стало основание школы новой иконописи в 1999 году при церкви Сурб Ованес (район Конд в Ереване), в качестве так называемого «Центра Ованеса Козерна». С 2007 она перешла под патронаж Союза церковной молодежи при Араатской Епархии. Основателем этой школы стали отец и сын Абраам и Айк Азаряны. Вторая школа (а точнее, очередные курсы иконописи) подобного рода была организована уже учениками Азаряна. Потом и она оказалась на грани закрытия, и вместо нее собирались открыть еще один центр. Подобная нестабильность ситуации со школами иконописи объясняется внутренними интригами и не совсем доброжелательным отношением церковной иерархии к новой иконописи как таковой; она считалась подражанием византийской и вообще православной традиции и ей предпочталась более эклектичная, но «армянская» живописная традиция в стиле Овнатаняна-Суренянца. Но, как бы то ни было, курсы и центры новой иконописи, по разным причинам постоянно прерываемые и возобновляемые, существуют до сих пор.

Основатель первой школы в 1999 г., армянский живописец Абраам Азарян, является также основным идеологом новой иконописи, ее «арменизации» и нового восприятия иконопочитания. Биографии отца и сына Азарянов примечательны в контексте основных культурных изменений постсоветской Армении. В советское время Азарян был обычным светским художником, работавшим в самых разных жанрах. Любопытная деталь: он проработал

шесть лет штатным художником ЦК Комсомола Армении и ему приходилось рисовать портреты Ленина и других партийных руководителей, «сакральных фигур» советского времени. Хотя, как он говорит, он не был пламенным коммунистом, но и религиозным человеком тоже не был. Однако затем, когда времена поменялись, к нему пришло осознание личной религиозности. Он был крещен, воцерковлен и до сих пор служит дьяконом церкви Святого Ованеса в Ереване, активно участвуя в воскресных литургиях. Мне довелось наблюдать за ним во время воскресной службы. Кроме своих непосредственных обязанностей, он добровольно взял на себя «просветительскую» миссию по отношению к несведущим верующим. Так, он охотно рассказывал и объяснял желающим смысл происходящего, правила поведения в церкви, упрекал женщин за непокрытую голову, учил правильно креститься и т.д.



*Варианты росписи купола для строящейся церкви, А. Азарян.  
Фото автора статьи.*

Его сын, Айк Азарян, талантливый художник, окончивший художественное училище, тоже решил посвятить себя церкви и в 1990-х годах поступил учиться в семинарию в Эчмиадзине. Попав в правление католикоса Гарегина I (1995–1999), Айк Азарян решил заняться иконописью, для чего по протекции католикоса уехал учиться в Румынию. Однако после смерти Гарегина I, вследствие политики его преемника, Католикоса Гарегина II, традиционалиста и консерватора, свернувшего новаторские начинания сво-

его предшественника<sup>35</sup>, Айку пришлось остаться в Румынии, где у него была работа. Он живет там до сих пор и является одним из признанных мастеров церковной живописи, как иконописи, так и фресок. Его работы востребованы не только на территории Румынии, но и во всех остальных православных странах Европы, а также среди коллекционеров икон. Айк Азарян, тем не менее, часто посещает Армению, дает мастер-классы для местных иконописцев. Его отец продолжает жить и работать в Армении.

Отец и сын Азаряны вместе разработали определенный «армянский канон», тесно связанный с православным (византийским), и до сих пор являются его главными апологетами в Армении. Азарян сформулировал основные принципы становления иконописца: вера, набожность и готовность следовать «реконструированному» канону армянской иконописи с пониманием ее символики. Такие секулярные понятия как талант, образование и техника живописи, конечно, не исключаются, однако сведены к минимуму в качестве основных критериев настоящего иконописца. Как я поняла из моих интервью с учениками Азаряна, они поступали на курсы не столько из желания приобрести выгодную специальность (заказ на иконы стоит недешево), но в первую очередь из желания таким образом обрести или проявить религиозность. Для некоторых из них вовлечение в иконописную деятельность стало чем-то вроде обращения. К примеру, Аревик, молодая девушка, выпускница курсов иконописи, воспринимает процесс написания иконы как акт благочестия и веры. Она рассказывает, что всегда старается сопроводить работу над тем или иным лицом прослушиванием духовной музыки или декламации «Книги скорбных песнопений» Григора Нарекаци. Иконопись — это квинтэссенция моральных установок. Так, по словам другой иконописицы, Марианны: «Иконопись не терпит высокомерия и самоуверенности. Если кто-то скажет: «”Я лучший”, то Бог непременно накажет его и отберет у него способность писать. Она (иконопись — Ю.А.) не терпит также зависти. Если ты знаешь что-то, какие-то секреты мастерства, то должен поделиться ими с другими».

Одно из обязательных условий становления иконописца — его крещение в Армяно-Апостольской или другой канонической церкви (Православной или Католической), но «не в секте» (подразумеваются протестантские церкви). Как подчеркивает Абраам Азарян, нельзя

35. Курс по иконописи в программе семинарии остался, но его преподает, как мне сказал А. Азарян, другой специалист, более лояльный к настоящей политике и идеологии Церкви.

начинать работу над иконой без молитвы и соответствующего духовного настроя. Вообще технический процесс обучения иконописи должен начинаться с чтения Библии: «Вы должны знать Библию очень хорошо, все библейские истории о святых». Только после этого ученику сообщается об основных принципах иконописи, о техниках получения специальных красок, подготовке доски, и только после этого ему разрешается сделать копию. Копирование лежит в самой сущности иконы; как говорит Азарян: «Ты не можешь писать все, что захочется, не можешь, к примеру, написать портрет собственной жены, добавить нимб и назвать образ Богородицей, надо следовать правилам и уже существующим образам». Он считает себя не столько автором икон, сколько посредником, только «держащим кисть» за Бога.

Как я уже отмечала, мое знакомство с деятельностью отца и сына Азарянов, а также с новой идеологией иконописи началось с посещения публичной лекции Абраама Азаряна (2011 г.), посвященной иконописи и организованной молодежным отделом Ааратской Епархии. Тогда как другой лектор (кроме Азаряна, еще выступил художник, искусствовед Геворк Бабаханян) попытался научно подойти к вопросу, разбирая католическую, православную традиции иконографии и обходя тему религиозности иконописца, Азарян говорил об предположительно утраченной армянской традиции иконописи и необходимости, а также принципах ее возрождения. Сам текст лекции представляет интерес с точки зрения обоснования «возрождения» и «реконструкции» армянской традиции, которая, согласно предположению Азаряна, существовала в раннехристианский период. Была, в частности, затронута проблема «канона»<sup>36</sup>, вставшая в самом начале основания школы иконописи, так как не известен ни один образец армянской церковной станковой живописи, датируемый ранее конца XVII века. Фактически «реконструкция» иконописи была основана на группе текстов, по большей части мифологических, которые, по мнению Азаряна, прямо свидетельствуют о существовании иконописной традиции в Армении в ранний христианский период. Основной корпус этих текстов включает апокрифические истории о первичной принадлежности так называемых нерукотворных образов Христа и Богоматери армянам, в частности известный апокриф о получении царем Абгаром (Авгarem), которого армянская церковная традиция считает армянином, из рук апостола Фаддея нерукотворного образа Христа («плат Авгаря»), прислан-

36. Азарян употребляет именно это слово «канон», и тем самым расширяет значение слова, которое существует в армянском языке и дословно означает «правило».

ного в ответ на просьбу об излечении<sup>37</sup>. Первичная принадлежность нерукотворных образов представляется как право и привилегия армянского народа, которой он был насильственно лишен: «Армянский народ был первым, кто так или иначе владел нерукотворными образами, но позднее в силу превратностей армянской истории и халкидонских распреей был лишен их»; «Армянские иконы были похищены у армян и увезены в другие места».

Подобным образом апологеты теории существования традиции иконописи в Армении обосновывают «первородство» армян в создании традиции иконописи и иконопочитания, так как первыми иконами, согласно устоявшемуся представлению, были копии с нерукотворных образов<sup>38</sup>. Эти свидетельства коррелируют с иными текстами — армянскими интерпретациями библейской и евангельской мифологии, доказывающими библейские истоки Армении и армянского народа (локализация Рая в Армении, возрождение человечества после потопа на горе Арарат) и текстами, утверждающими принадлежность армянам таких известных реликвий, как голова Св. Иоанна Крестителя, хранящаяся в Гандзасаре, и священное копье Лонгина (Св. Гегард).

Лекция Азаряна также озвучивает основные причины того, почему были утеряны традиции иконописи, которые объясняются в контексте общей истории армян. Так, утрата иконописи происходит в результате тяжелых времен, мученичества и страдания армянского народа. Иконы, по его словам, как и люди, пережили тяжелые времена и теперь возрождаются к новой жизни: «Иконы более живые, чем люди». Вопреки имеющемуся спросу, у Азаряна нет желания продолжать развивать стилистику религиозной живописи, заложенную Овнатаняном и Суренянцем (как это делает большинство современных художников). Вместо этого он берет за основу византийскую иконопись (считая ее производной

37. История о том, как Христос отпечатал свой лик на платке и передал царю Абгару для излечения известна по тексту сирийской рукописи «Doctrina Addae» и «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Упоминания о царе Абгаре имеются у Мовсеса Хоренаци, который утверждает, что Абгар — сын Аршама, сына Артшеса, брата Тиграна Великого (Քրիստոնական Հայություն, հանրագիտարք [Христианская Армения. Энциклопедия]. Ереван: Издательство энциклопедии, 2002. С. 7–8). Благодаря этому царь Абгар в Армении позиционируется как армянский царь, и его образ в последнее время широко пропагандируется. Так, его изображение помещено на купюру стоимостью в 50 тысяч драм.

38. См. о чудесном происхождении первых икон: Morgan, D. (2005) *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture and Practice*, pp. 13–15. Berkeley, New-York, London: University of California Press.

от армянской) и армянскую миниатюру (которая, по его мнению, продолжила традиции утерянной иконописи). Осуществляя поиск образца для реконструкции, он на самом деле ищет источник, который принадлежит «идеальному времени», то есть периоду раннего христианства. Этим он ставит реконструируемый им канон в ряд других подобных изобретенных традиций, сопутствующих формированию новой национальной религиозной культуры.

Хотя иконы и росписи Азаряна можно увидеть в ряде церквей Армении (Капанская церковь, Сагмосаванк, церковь св. Ованеса в Абовяне) и Еревана (в частности, в церкви Сурб Ованес в Конде, где Азарян служит во время литургии каждое воскресенье), тем не менее, этот канон пока остается маргинальным для армянской религиозной живописи. Стиль, созданный Овнатанянами и Суренянцем, пока что более влиятелен и более привычен для восприятия большинством населения, так как уже более полутора веков он является практически непрерывной традицией, хотя и порицаемой и отвергаемой новыми иконописцами. Богоматерь Суренянца — все еще одно из самых распространенных алтарных изображений, ее можно видеть во многих армянских церквях. Заказчики, как правило, хотят видеть образы «как у Суренянца», и непривычный в интерьере армянской церкви «иконописный» стиль Азаряна вызывает скептическую реакцию у основного большинства служителей церкви и даже у паствы из-за ассоциации с православием. Однако со временем иконы Азаряна приживаются в ритуальном пространстве церкви и даже становятся объектом обычных практик образопочитания, бытующих сегодня в Армении: молитвы, целования, поглаживания икон и др.

Азарян и его ученики утверждают, что то, что выдается за иконы в Армянской церкви, не может ими называться, так как, по их словам, эти картины не соответствуют «канону». Тем не менее, большинство клиентов предпочитает иконы, а точнее, образы святых в привычном стиле XVIII–XIX вв., так как они делают любую церковь похожей на Эчмиадзинский собор, универсальную модель для всех церквей. Достаточно упомянуть, что алтари многих армянских церквей строятся по модели главного эчмиадзинского алтаря.

Азарян же не просто отказывается писать иконы «как у Суренянца», он вообще отказывается следовать любым пожеланиям и капризам клиентов, так как видит в этом профанацию своей деятельности, отступление от канона, на котором он настаивает. Как он говорит, иконописец не должен быть конформистом.

Несмотря на то, что сын и отец Азаряны пытаются доказать, что сконструированный ими канон и является исконно армянским, они

постоянно сталкиваются с противостоянием со стороны церкви и прицерковных кругов, где циркулирует дискурс о том, что это все — «неармянское», что этот канон создан под явным византийским (православным) влиянием. У Азарянов довольно мало сторонников и, соответственно, крупных заказчиков в высших церковных кругах.

Однако стоит обратить внимание на то, что одним из самых активных заказчиков на творчество Азарянов является Гагик Царукян, один из наиболее крупных и влиятельных олигархов, чей, если так можно выразиться, «роман» с властью (во всех смыслах этого слова) очень нестабилен: то он находится в оппозиции, то в сотрудничестве с властями, потому что претендует на самостоятельную игру в сфере политики. Это также один из наиболее крупных и активных церковных строителей в Армении. Строительство церквей для Царукяна не только и не столько индивидуальный акт веры, сколько очень важный инструмент в создании своего политического и социального имиджа<sup>39</sup>. Царукян, в частности, заказал Азаряном роспись и иконы для своей наиболее крупной церкви в г. Абовяне, неформальной столице своей «вотчины», Котайского марза (региона), где он обладает практически безграничной властью.

Другим крупным заказчиком, по словам Азаряна-сына, стал Грайр Овнанян, американский бизнесмен и меценат армянского происхождения, который спонсировал строительство уже упомянутой церкви Св. Анны в центре Еревана, рядом с одновременно построенной новой резиденцией католикоса<sup>40</sup>. Фактически оба заказчика в какой-то мере независимы от тандема «власть — церковь» (особенно сильного до «бархатной революции» 2018 г.), что дает им возможность нестандартного выбора. Во всех остальных случаях церковь ведет себя по отношению к Азаряным более чем сдержанно, если не считать работ для церкви Св. Ованеса, где служит Азарян.

Если попробовать абстрагироваться от личностей и проанализировать ситуацию с антропологической точки зрения, то становится ясно, что здесь в поле «своего» и «чужого» столкнулись две формы существования и воспроизведения традиции, о которых пишет Талал Асад: дискурсивная, то есть проговаривание традиции и ее воспроизведение через дискурсивное обучение, и воплощенная (*embodied*) в телесных формах и практиках, то есть закрепляемая

39. Antonyan, Yu. “Political Power and Church construction in Armenia”, pp. 89–91.

40. Иконам Айка Азаряна, написанным для этой церкви, уже посвящено искусствоведческое исследование (*Саргсян Л. Սարգսյան Լ. Ընուժնահայ սրբանկարիչ Հայկ սարկավագ Ազարյանի արվեստը. [Искусство румыно-армянского иконописца Айка Саркавага Азаряна] // ВЭМ. 2015. № 4(52). С. 80–95.*

подсознательным запоминанием телесных и чувственных состояний<sup>41</sup>. На мой взгляд, эта дихотомия, хоть и использованная мною несколько метафорически, здесь очень уместна. Дискурсивная традиция, которую, фактически, развивают Азаряны, хорошо вписывается именно в постсекулярные реалии. Хотя для самих иконописцев более важен религиозный, духовный опыт, на основе которого они изобретают традицию, его явно недостаточно, чтобы убедить других, — к примеру, церковные власти или потребителей религиозной живописи. Их может убедить постоянное проговаривание и обсуждение как рациональных доказательств ее валидности (рассказ об источниках, приведение письменных и материальных доказательств), так и индивидуального духовного опыта, связанного с иконописью или иконами (подобно тому, как в харизматических движениях члены религиозной группы постоянно проговаривают друг другу и чужим свой опыт обретения Бога и общения с ним, и эти нарративы активно используются в качестве инструмента мессианизма<sup>42</sup>). «Телесная» (*embodied*) традиция держится, в первую очередь, на эмоциональной и визуальной привязанности к привычным образам и практикам («это наше, армянское, а это — нет»). В 2013 году в Ереване проводился форум специалистов (архитекторов, искусствоведов, священнослужителей и т.д.), на котором обсуждались принципы строительства новых церквей в Армении. Одна группа (архитекторы) приводила аргументы в пользу новых архитектурных форм, дизайна, нового осмыслиения церковной архитектуры, при сохранении символических основ армянского церковного пространства. Однако группа «традиционистов» на все аргументы отвечала одним: армянская церковь должна быть узнаваемой, люди должны испытывать при одном взгляде на нее эмоции и ощущения, знакомые с детства. При этом есть решающий фактор, которым церковь «закрепляет» эти эмоции: те образцы церковной архитектуры или живописи, которые принимаются за «армянский канон», сосредоточены в Эчмиадзине, не только организационном, но и идеологическом центре Армянской Апостольской Церкви. Объявить их недействительными или искать им альтернативу — значит, поставить под вопрос идеологическую ценность и централь-

41. Asad, T. (2015) “Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today”, *Critical Inquiry* 42(1): 166–169.

42. См., например, Gooren, H. (2010) “Conversion Narratives”, in A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers, C. van der Laan (eds) *Studying Global Pentecostalism*, pp. 93–112. Berkeley, New-York, London: California University Press.

ность Эчмиадзина. То есть, кроме всего прочего, речь идет о церковной власти, которая подтверждается и через эстетический «канон».

## Иконопись, религиозная практика и социальный контекст

Иконы и религиозная живопись (если снова воспользоваться старым разделением Орманяна) были и остаются важной обменной ценностью для верующих. Большинство современных икон (XIX–XXI вв.) были созданы/куплены с целью их дарения церкви в обмен на какие-то блага и привилегии, будь то статус, искупление, благодарность за спасение/исцеление/успех, и т.д. Эта практика — одна из самых распространенных манифестаций религиозности. Практически на каждой картине можно увидеть внизу дарственную надпись с фамилией дарителя и датой. Естественно, не все подаренные картины находят свое место на стенах церкви, их появление там, как правило, свидетельствует о статусе дарителя или об отношении к нему священника церкви (картины, подаренные друзьями или родственниками, имеют приоритет). Подаренные картины могут быть оригинальными произведениями или копиями популярных сюжетов, их автор чаще всего остается неизвестным. Так, никто, ни один священник, ни один/одна служитель церквей в Армении ни разу не ответили положительно на вопрос, знают ли они, кто автор картины/иконы. Фактически важность имеет только даритель и сама картина как материальная ценность (ее величина, сюжет, богатство рамки и т.д.). И даже у редких почитаемых икон/картин не найти преподнесенных им подарков (что характерно для православной практики).

Наоборот, среди новых армянских иконописцев сам процесс иконописи, прежде всего, представляет собой религиозную практику и особый духовный опыт. Писание божьих ликов сопровождается чудесными явлениями, особыми состояниями, близкими к религиозному экстазу, как рассказывают мои информанты: «Я всегда ощущаю запах ладана, когда пишу икону, и некоторые люди тоже способны чувствовать его», «Когда она писала Святого Саргиса (армянский святой, изображаемый как всадник на белом коне), она слышала цокот копыт Его коня», «Когда я пишу Христа, не младенца Христа, а взрослого, с вытянутой благословляющей рукой или сидящего на троне, я всегда впадаю в особое состояние, я испытываю совершенно особые чувства, иные, нежели когда я пишу другого святого»<sup>43</sup>.

43. Интервью с иконописцами Аревик (2011) и Марианной (2012).

Иконопись как практика сама по себе является манифестацией религиозности, иногда сопровождающей религиозному обращению. Истории учеников школы Азаряна подтверждают это. Первые из учеников, с кем я имела контакт — это Аревик и Татевик, ученицы в центре искусств Ованеса Козерна, где преподавал Азарян-отец. Они пришли в этот центр в надежде научиться искусству вышивания и миниатюры, но когда они познакомились с иконописью, то решили заняться именно этим. История Марианны, другой ученицы — хороший пример того, как иконопись становится инструментом поиска и обретения веры и духовности. Рассказывая про свой путь в иконопись, она подчеркивает, насколько он был труден и полон препятствий, в чем она, вероятно, видит параллель с дорогой к истинной вере. Марианна изначально мечтала заняться иконописью, но не знала, где этому обучают. Она, по ее словам, ходила в разные учебные заведения, художественное училище имени Терлемезяна, Художественный институт, но везде получала отрицательный ответ. Ей даже советовали поехать в Россию, в С.-Петербург, а были и такие, кто иронизировал над ней и советовал не гоняться за тем, чего нет.

Как-то я услышала краем уха о том, что школа иконописи приглашает учеников, но я не смогла узнать ни названия школы, ни контактных данных. Я стала ходить по церквям в надежде, что кто-нибудь поможет мне. И опять мне не удалось ничего найти. Но, вы знаете, ведь если чего-то очень сильно хочешь, всегда найдешь. Господь помог мне и как-то меня пригласили на вечеринку, где я познакомилась с девушкой, которая как раз была ученицей этой самой школы. Она пригласила меня на выставку работ, своих и своих коллег. Когда я пришла, я почувствовала, что нашла наконец именно то, что мне было нужно. В тот же день я ушла с работы (работала парикмахером) и поступила в эту школу.

Как и Абраам Азарян, Марианна также прониклась идеей необходимости пропаганды новой иконописи. Когда ей было уже около тридцати лет, она поступила в Государственный педагогический институт, чтобы получить высшее образование и на момент интервью прилагала серьезные усилия, чтобы открыть на факультете искусств отделение иконописи. Подобный мессианизм сочетается в ней с осознанием собственной маргинальности, мистицизмом, набожностью, преданностью учителю (Абрааму Азаряну) и иконописному делу. Она готова к самопожертвованию во имя дела реконструкции иконописного канона, веря в то, что иконопись является подлинно армянской практикой. Такие увлеченные иконописцы

(а на самом деле по большей части иконописицы) составляют субрелигиозную группу, которая инструментализирует иконопись в целях очищения церкви, канонизации религиозных практик. Так, иконописцы обвиняют Церковь в преднамеренном забвении старых традиций миниатюры и иконописи и нежелании их восстанавливать. «Все, что я делаю, я делаю вопреки им (церковным властям — Ю. А.)», — говорит Абраам Азарян. «Они говорят, что у нас (армян) нет специалистов по возрождению искусства иконописи в Армении. Почему бы тогда не произвести специалистов? Послать людей в другие страны, где эта традиция еще жива, поддержать их, дать возможность преподавать», — вторит ему его ученица Марианна.

Маргинальность новых иконописцев в прицерковной среде проявляется в том, что большинство тех, кто решает посвятить себя этому делу, — женщины. Фактически последователи дела двух хризматичных мужчин, отца и сына Азарянов, — преимущественно женщины. Как рассказывает Марианна: «В первой школе у нас было всего два парня, и никто из них не стал впоследствии иконописцем, а во второй вообще были одни девушки. Я не знаю, почему так. Может быть потому, что женщины более преданны. Не только в плане религиозности, но и вообще преданны...»

Эта проблема (женщины в иконописи) была поднята в процессе дискуссии на факультете искусств в Педагогическом университете, где тогда училась Марианна. Дискуссия была инициирована двумя дьяконами, и ее целью было преподнесение студентам факультета информации об иконописи. Утверждалось, что иконописцами могут быть только мужчины, имеющие церковный сан, что фактически делало женщин-иконописиц нелегитимными с точки зрения их гендерного и мирского статуса. При этом Айк и Абраам Азаряны могут считаться вполне легитимными иконописцами, так как первый окончил семинарию в сане дьякона (*саркавага*), а второй, хоть и не имеет сана, однако служит в церкви дьяконом.

Женщины, конечно, сана иметь не могут, но, к примеру, в православных странах, например в Румынии, где среди иконописцев, по словам Айка Азаряна, имеется довольно большой процент женщин<sup>44</sup>, иконописью часто занимаются в монастырях, хотя есть и светские иконописицы. В Армении монахинь нет, как нет и женских монастырей. Однако отголоски монашеского служения можно увидеть в том, что иконопись, вероятно, по крайней мере, на словах, может

44. См. Kontouma, V. (2012) “Elena Karageorgieva, peintre d’icônes au féminin”, *Hypotheses*, May 7 [<http://graecorthodoxa.hypotheses.org/2194#more-2194>, accessed on 10.06.2021].

входить в диссонанс с общепринятыми нормами, по которым должна складываться женская судьба: замужество и дети. Так, Марианна говорила, что невозможно быть иконописцем и иметь семью, детей, и потому она лично посвятила себя иконописи вместо того, чтобы завести семью. На заре своей иконописной деятельности, она, тем не менее, была обручена, однако позже ей пришлось сделать выбор между замужеством и профессией, так как ее жених был против ее занятий иконописью. В то же самое время она теоретически не исключала возможности замужества для себя, но, по ее словам, это должен был быть человек, который разделял бы ее принципы, идеи и увлечения. Так или иначе, эта готовность к самопожертвованию аскетична по сути. На момент данного исследования ни одна из известных мне четырех иконописиц не была замужем и не имела детей.

К сожалению, мне неизвестны конкретные исследования о гендерных аспектах практики иконописи. Однако мнение Айка Азаряна о преобладании женщин в современной православной иконописи не единственное. Так, во время интервью журналисту сайта *Graecia orthodoxa* болгарская иконописица Елена Карагеоргиева на вопрос, каково быть женщины-иконописицей, ответила, что на самом деле она не исключение, в болгарской школе иконописи, где она училась, и в Греции, где ей также довелось учиться, большинство мастеров иконописи — женщины. Эта сфера активно феминизируется. Сам Азарян объяснял это большей набожностью женщин, их более активным участием в делах церкви. Тем не менее, объяснение этому феномену опять-таки хорошо укладывается в концепцию постсекулярной религиозности. С одной стороны, для женщин-иконописиц по-прежнему действует ряд запретов (не все церковное пространство доступно женщинам, из-за чего они не могут полноценно работать над фресками или реставрацией<sup>45</sup>), а с другой, активная роль женщины в искусстве, медленно и тяжело, но модернизированная в советскую секулярную эпоху в Армении<sup>46</sup>, уже не вызывает непонимания или неприятия даже в радикально патриархальной среде. Отвоевав право на свою агентность в светском искусстве, женщина

45. Ibid.

46. Теме патриархальности, места женщины в модернизации армянского советского искусства был посвящен доклад искусствоведа Сусанны Гюламирян «Освобождение или тайное подчинение? Советские армянки в искусстве» на международной конференции «Концепт армянской советской культуры» (ЕГУ, 2018). Гюламирян показала, что армянским художницам в советское время приходилось пробивать свое место в искусстве в условиях жесткой патриархальной иерархии, в которой им изначально отводилось место либо помощницы мужчины-художника, либо мастерицы в сфере прикладного искусства.

перенесла его и на иконопись (хотя и там, и там первенство все равно принадлежало/принадлежит мужчинам). Иконопись становится для женщин не просто средством религиозной практики; с ее помощью они становятся активными субъектами, агентами, а не пассивными реципиентами религиозности (в условиях невозможности делать духовную карьеру). В какой-то мере, можно провести параллели между феминизацией иконописи и другими движениями религиозного феминизма, однако стоит подчеркнуть, что в отличие от, к примеру, религиозного движения женщин в Египте (*Women's Mosque Movement*)<sup>47</sup>, в нашем случае женщины не пытаются обрести агентность путем переосмыслиния и фундаментализации традиционного женского места и роли в религиозной системе, а скорее выйти на новый уровень, осваивая роли, закрепленные патриархальной традицией преимущественно за мужчинами, при этом не оспаривая саму патриархальность (в отличие от протестантского феминизма<sup>48</sup>).

Интересно, что в армянской истории эта ситуация уже имела прецедент в XVII в. Женское монашество вообще не поощрялось Армянской Апостольской Церковью и, будучи уничтоженным в V веке церковной реформой царя Папа<sup>49</sup>, в дальнейшем хоть и периодически возобновлялось, но в очень ограниченных масштабах. Одним из таких периодов был XVII век, когда в Сюнике (ныне — одноименная провинция Республики Армения) были созданы женские монашеские общины, продержавшиеся чуть больше века. Основным занятием монахинь было создание и художественное оформление манускриптов (что, в принципе, аналогично иконописи). Австрийская исследовательница-арменовед Ясмин Дум-Трагут, пытаясь проследить судьбы монахинь, делает вывод о том, что монашество было формой женской эмансипации для армянских женщин XVII–XVIII вв. В монахини уходили девушки из зажиточных и даже аристократических семейств, которые получали образование и, видимо, не хотели мириться с обычной судьбой замужней женщины<sup>50</sup>.

47. Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press: Princeton and Oxford.
48. См., например, Gallagher, S.K. (2004) “The marginalization of Evangelical feminism”, *Sociology of Religion* 65(3): 215–237.
49. Garsoian, N. (2007) “Introduction to the problem of Early Armenian Monasticism”, *Revue des études Arméniennes* 30(7): 177–236; Pogossian, Z. (2012) “Female ascetism in early medieval Armenia”, *Le Muséon* 125(1–2): 184–189.
50. Dum-Tragut, J. (2018) “Tracing Female Monasticism in Armenia: The Łap'an nunneries”, in J. Dum-Tragut, D.W. Winkler (edd) *Monastic Life in the Armenian Church*, pp. 126. Wien: LIT VERLAG.

Иконы «школы Азарянов» становятся частью религиозных практик. Хотя их работы не имеют поддержки Церкви в целом, они распространяются благодаря усилиям отдельных «оппозиционных» священников. Они поддерживают новый азаряновский канон путем заказа икон для своих церквей. Один из них, Тер-Кюрег, священник церкви Катогике в Джрвеже (село, примыкающее к Еревану), который известен своими проповедями и выступлениями на ТВ, дружит с Азаряном и его учениками и всячески пропагандирует их иконы. Как уже было сказано, новый иконописный канон активно поддерживают и некоторые олигархи, и состоятельные бизнесмены диаспоры, претендующие на особый статус.

Определенную работу по распространению иконописи делает Молодежное объединение Ааратской епархии Армянской Apostольской церкви. Они, в частности, выпускают буклеты, публикации в которых пропагандируют иконопись со ссылкой на средневековых отцов церкви Вртанеса Кертога (VII в.), Ованеса Одзнеци (VIII в.), Ованеса Саркавага (XII в.), но, вероятно, этих усилий все же недостаточно, чтобы придать размах новой иконописной традиции. Учитывая современный спрос на иконы и религиозную живопись, иконописцы обычно не остаются без клиентов. В то же самое время иконы — не простой товар; к примеру, заказчик не должен торговаться, а заплатить ту цену, какую запросит мастер. Иконописец может отклонить заказ, если он по какой-либо причине ему нежелателен (из интервью с Абраамом Азаряном). Иконопись — не просто бизнес или искусство, это, прежде всего, форма религиозности, как уверены сами иконописцы. Для заказчиков покупка икон, особенно приносящихся в дар церкви — особый показатель набожности. К сожалению, повод к дарению почти всегда остается за кадром, священники либо не интересуются им, не придавая ему большого значения, либо не желают делиться личными мотивами дарителей. Однажды в Варденисской церкви я беседовала с женщиной-продавщицей в церковной лавке. Она рассказала мне, что одна из больших картин, висевших на стенах, подарена одним из местных золотоискателей<sup>51</sup> в благодарность святому за найденный им (незаконно) самородок. В кульминационный момент истории она понизила голос, так как в церковь вошел священник.

51. Варденис — один из районных центров Гегаркуникского марза, находится в непосредственной близи от Зодского золотоносного месторождения, и значительная часть населения этого города работает на месторождении. Но, кроме этого, многие из них занимаются золотоискательством незаконно, по ночам или в заброшенных шахтах, где промышленная золотодобыча была приостановлена.

Шепотом она объяснила, что святой отец не знает этой истории и не должен ее знать. Как-то я имела встречу с отцом Эммануилом, священником армянской апостольской церкви в карабахском городке Аскеране. Во время беседы он с особой гордостью отметил, что расписные хоругви, которые стояли на сцене во время литургии, были заказаны в России и подарены церкви его семьей. При этом он назвал сумму, довольно крупную даже по российским меркам и явно несоответствующую скромным доходам провинциального священника. Но это не показалось ему противоречивым, ведь главным в этом рассказе было то, что расписные хоругви — это знак набожности и праведности священника и его семьи.

Тем не менее, несмотря на предлагаемый иной уровень религиозного и символического осмыслиения, исторические и этно-культурные коннотации, особо подчеркнутую духовность, новая иконопись все равно существует в основном благодаря тому, что, как и традиционные образы, вписана в матрицу реципрокности взаимоотношений между религиозной группой и церковью в качестве объекта обмена. Это как бы продукт «нового поколения», обладающий, по утверждению создателей, более совершенными характеристиками, чем то, что предлагалось ранее. Кто-то выбирает его, а кто-то остается верен старым моделям.

### **Вместо заключения: почему изобретенная традиция иконописи остается маргинальной?**

Как уже было отмечено выше, во взаимоотношениях между официальной церковью и «новыми» иконописцами есть ряд проблем как политического, так и идеологического характера. Конечно, новый «канон» проблематичен потому, что, отвергая Овнатанянов, Суренянца и других живописцев, работавших над оформлением Эчмиадзинского собора, он фактически отвергает каноничность и, следовательно, легитимность его росписей и икон.

Однако это не единственная причина маргинальности новой традиции. На мой взгляд, существует еще и экономический фактор — тесная связь икон и религиозной живописи с современными практиками потребления, которые диктуют необходимость более широкого тематического и стилистического диапазона религиозной живописи, чем тот, которым ограничен «азаряновский канон». Кроме того, азаряновские иконы намного дороже обычной религиозной живописи. Неопределенные отношения Азарянов с Армянской церковью также препятствуют активному распростране-

нию их икон в Армении. Несмотря на попытку «арменизировать» иконописную традицию, ее, тем не менее, все еще тесно увязывают с византийским, православным влиянием, что влияет на восприятие азаряновских икон как «неармянских». Есть и социальные факторы, такие как упомянутая «феминизация» иконописи азаряновской школы. Материалы по последней школе иконописи азаряновского стиля (которая сейчас уже не действует) говорят, что ее учениками были в основном дети, пожилые люди и женщины, т.е. не самый «перспективный» состав с точки зрения возможного вхождения в иконописный мейнстрим.

Однако помимо всего вышеупомянутого, необходимо учитывать и особенности самих практик, связанных с религиозными изображениями в Армении. Практики эти сложились в основном в контексте вернакулярной религиозности советского и раннегопостсоветского времени, которые фактически не подвергались никакому институциональному контролю. Массовое распространение в просветительских целях репродукций религиозной живописи, миниатюры и иконописи, несмотря на их секулярную репрезентацию как форм искусства, привело к активному вовлечению печатных изображений в низовые практики почитания святых, в которых они по большей части воспринимались в качестве обменной ценности между человеком и сакральным<sup>52</sup>. Некоторые из них (например почитание конкретного изображения в качестве чудотворной реликвии) формально не признаются церковью, другие (дарение, изготовление) активно существуют и в практике официальной церкви. Хотя дарение икон / религиозных картин, как уже неоднократно говорилось, есть один из наиболее активных способов взаимодействия как с вернакулярными святыми, так и с официальной церковью, собственно «каноничность» изображений совершенно не важна, скорее ценится «статусность» (например размер, цена, материал), а также культурная преемственность, «узнаваемость» образов (в этом плане мадонна Леонардо более «узнаваема», чем написанная по «восстановленному армянскому», но непонятному и незнакомому образцу икона

52. Подобное заключение я делаю по результатам своей полевой работы по роли и месту изображений в вернакулярной религиозности. Кроме того, печатные изображения бога и святых в эпоху модернизации вообще становятся частью религиозного контекста многих религий (см. Morgan, D. (1998) “Domestic devotion and ritual: visual piety in the Modern American home”, *Art Journal* 57(1): 45–54; Pinney, C. (2004) *Photos of the Gods. The Printed Image and Political Struggle in India*. London: Reaktion books).

Св. Саргиса). Сама идея канонизации в принципе не вписывается в практики религиозности, в которых одинаково задействованы и иконы, и неканонические религиозные изображения, и даже классическая живопись. Все эти жанры уравниваются по смыслу и функциям в контексте религиозных практик. Поэтому у Церкви нет, в общем-то, никаких причин (ни внешних, ни внутренних) двигаться по направлению к канонизации определенного стиля изображений или практик, связанных с иконописью, а значит, признавать иконописный канон Азарянов, что и препятствует его выходу из маргинального положения в церковной иконографии. То есть, фактически, изобретенная традиция иконописи оказалась востребованной только теми, кто находится в поисках своей идентичности и роли в религиозной системе вне традиционных моделей религиозного поведения и традиционных иерархий (особенно гендерных и возрастных) религиозных групп.

## Библиография / References

- Абраамян А. Արքահայակ Հ. Գյումրու «յոթ վերը» սրբագրակերի պատմությունը [История иконы «Семи ран» в Гюмри,]// Эчмиадзин. 2017. № 2. С. 90–115.
- Приход и община в современном православии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Весь Мир, 2011.
- Аракелян А. Առաքելյան Ա. Անանի աստվածամայրը և նրա ստեղծման ժամանակը, [Севанская икона Божьей матери и время ее создания]// Историко-филологический журнал. 1983. № 2–3. С. 279–283.
- Гаюк И. Формирование и специфика культа чудотворных богоугоднических икон украинских армян // Историко-филологический журнал. 2015. № 1. С. 192–207.
- Верт П. Глава церкви, подданный императора: Армянский Католикос на перекрестке внутренней и внешней политики Российской Империи, 1828–1914 // Ab Imperio. 2006. № 3. С. 99–138.
- Казарян М. Ղազարյան Ս. Ս. Նոր Զուղարքի XVII դ. հայ նկարչությունը [Армянская живопись Новой Джуги XVII в.]// Историко-филологический журнал. 1968. № 1. С. 193–202.
- Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: Предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии. Десекуляризация в постсоветском контексте / под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штыркова. СПб: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
- Кормина Ж. «Православные ярмарки и религиозная модернность» // Experto crede Alberto. Сборник статей к 70-летию Альберта Карапетяна Байбурина, СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 229–247.
- Кормина Ж. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.
- Мелконян Э. Մելքոնյան Ե. Վրդաննես Քերթողը և պատկերամարտությունը [Вртаннес Кертог и иконоборчество]// Эчмиадзин. 1970. № 6–7. С. 87–97.

- Орманян М. Оրմանեան Մ. Ծիսական բառարան [Ритуальный Словарь]. Антилиас-Ливан, 1979.
- Петросян Г. Պետրոսյան Հ. Խաչքար: Ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստանությունը [Хачкар. Происхождение, функции, иконография, символика]. Ереван: Принтинфо, 2008.
- Тарасов О. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в Императорской России. М.: «Прогресс-культура», «Традиция», 1995.
- Саакян А. Սահակյան Ա. Միջնադարյան պատկերապաշտության հայկական տարբերակը [Армянский вариант средневекового иконопочитания] // Историко-филологический журнал. 1987. №2. С. 150–159.
- Саргсян Л. Սարգսյան Լ. Ուումինահայ պրանկարիչ Հայկ սարկավագ Ազարյանի արվեստը, [Искусство румыно-армянского иконописца Айка Саркавага Азаряна] // ВЭМ. 2015. № 4(52). С. 80–95.
- Серрано С. Время соборов: культовые здания и политическая легитимность в постсоветской Грузии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2016. № 2(34). С. 133–156.
- Успенский Б.А. Семиотика иконы // Успенский Б. Семиотика искусства. М.: Языки Русской культуры, 1995.
- Хобсбаум Э. Изобретение традиции // Вестник Евразии. 2000. № 1(8). С. 47–62.
- Քրիստոնյա Հայաստան, հանրագիտարք [Христианская Армения. Энциклопедия]. Ереван: Издательство энциклопедии, 2002.
- Цеханская К.В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., Институт этнологии и антропологии РАН, 2004.
- Abrahamyan, A. (2017) “Gyumru “yot verq” srbapatkeri patmutyuny” [The history of the Gyumri icon of “seven wounds”], *Echmiadzin* 2: 90–115.
- Agadjanian, A., Rousslelet, K. (eds) (2011) *Prikhod i obschina v pravoslavii* [Parish and Community in contemporary Orthodoxy]. Moscow: Ves' Mir.
- Arakelyan, A. (1983) “Sevani Astvatsamayry ev nra steghtsman zhamanaky” [The icon of the Virgin of Sevan], *Historic-philological journal* 2–3: 279–28.
- Antonyan, Yu. (2020) “Markets at sacred sites: the globalized mobility and informality of the Armenian religious fair”, *Central Asia Survey* 39(1): 63–79.
- Antonyan, Yu. (2015 I) “Political Power and Church construction in Armenia”, in A. Agadjanian, A. Jodicke, E. van Der Zeeerde (eds) *Religion, Nation and Democracy in South Caucasus*, pp. 81–95. London & New-York: Routledge.
- Antonyan, Yu. (2015 II) “The Armenian Apostolic Church and political power in Armenia”, in A. Hug (ed.) *Traditional Religion and Political Power*, pp. 35–40, London: The Foreign Policy Center.
- Asad, T. (2015) “Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today”, *Critical Inquiry* 42(1): 166–214.
- Aslanian, S. (2011) *From the Indian Ocean to the Mediterranean. The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*. Berkeley, New-York, London: University of California Press.
- Dragadze, T. (1993) “The domestication of religion under Soviet communism”, in C. Hann (ed.) *Socialism, Ideals, Ideologies and Local Practice*. London: Routledge.
- Dum-Tragut, J. (2018) Tracing Female Monasticism in Armenia: The Łap'an nunneries, in J. Dum-Tragut, D.W. Winkler (ed.) *Monastic Life in the Armenian Church*, pp. 105–136. Wien: LIT VERLAG.

- Gallagher, S.K. (2004) "The marginalization of Evangelical feminism", *Sociology of Religion* 65(3): 215–237.
- Garsoian, N. (2007) "Introduction to the problem of Early Armenian Monasticism", *Revue des études Arméniennes* 30(7): 177–236.
- Gayuk, I. (2015) "Formirovanie i spetsifika kul'ta chudotvornykh bogorodichnykh ikon ukrainskikh armyan" [Formation and specifics of the cult of miraculous icons of the Virgin among the Ukrainian Armenians], *Historic-philological journal* 1: 192–207.
- Ghazaryan, M. (1968) "Nor Jughayi XVII d. hay nkarchutyuny" [The Armenian painting of Nor-Juga in XVII c.], *Historic-philological journal* 1: 193–202.
- Gurchiani, K. (2017) "How Soviet is the Religious Revival in Georgia: Tactics in Everyday Religiosity", *Europe-Asia Studies* 69(3): 508–531.
- Gooren, H. (2010) "Conversion Narratives", in A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers, C. van der Laan (eds) *Studying Global Pentecostalism*, pp. 93–112. Berkeley, New-York, London: California University Press.
- Hobsbawm, E. (2003) "Introduction: Inventing Traditions", in E. Hobsbawm, T. Ranger (eds) *The Invention of Tradition*, pp. 1–15. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (2000) "Izobretenie traiditsii" [Inventing Tradition], *Vestnik Evrazii* 1(8): 47–62.
- Kenna, M. (1985) "Icons in theory and practice: An Orthodox Christian Example", *History of Religions* 24(4): 345–368.
- Kizenko, N. (2013) "Feminist Patriarchy? Orthodoxy and Gender in Post-Soviet Russia", *Signs* 38(3): 595–621.
- Kononenko, N. (2006) "Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine", in J-P. Himka, A. Zayarnyuk (eds) *Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine*, pp. 46–75. Toronto: University of Toronto Press.
- Kormina, Zh., Shtyrkov, S. (2015) "Eto nashe iskonomno russkoe, i nikuda nam ot etogo ne det'sia": Predistoriya postsovetskoi desekularizatsii" ["It's our inherently Russian, and we can't get away from it": Prehistory of Post-Soviet Desecularization], in Zh. Kormina, A. Panchenko, S. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii. Desekularizatsiia v postsovetskom kontekste*, pp. 7–45. SPb: Izdatel'stvo Evropeiskogo Universiteta v Sankt-Peterburge.
- Kormina, Zh. (2017) "Pravislavnye yarmarki i religioznaia modernost'" [The orthodox fairs and the religious modernity], in *Experto crede Alberto. Sbornik statei k 70-letiiu Al'berta Kashfullovicha Baiburina*, pp. 229–247. SPb: Izdatel'stvo Evropeiskogo Universiteta v Sankt-Peterburge.
- Kormina Zh. (2019) *Palomniki. Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Sketches of the Orthodox Nomadism]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshay shkoly ekonomiki.
- Kristonya Hayastan, hanragitaran [Christian Armenia, encyclopedia] (2002). Yerevan: Hanragitarani khmbagratyun.
- Kyrlezhev, A. (2008) "The Post-Secular Age: Religion and Culture Today", *Religion, State and Society* 36(1): 21–31.
- Landau, A. (2012) "European Religious Iconography in Safavid Iran: Decoration and Patronage of Meydani Bet'ghehem (Bethlehem of the Maydan)", in W. Floor, E. Herzig (eds) *Iran and the World in the Safavid Age*, pp. 425–446. London: I.B. Tauris.
- Landau, A., Maarten van Lint, T. (2015) "Armenian merchant patronage of New Julfa's Sacred places", in M. Gharipour (ed.) *Sacred Precincts: Non-Muslim Sites in Islamic Territories*, pp. 308–333. Leiden: Brill.
- Luehrmann, S. (2005) "Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Postsoviet Mari El", *Religion, State and Society* 33(1): 35–56.

- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press: Princeton and Oxford.
- Manning, P. (2008) “Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred, Sublime, and Secular Objects”, *Ethnos* 73(3): 327–360.
- Melkonyan, E. (1970) “Vrtannes Kertoghy ev patkeramartutyuny” [Vrtannes Kertoghy and the iconoclasm], *Echmiadzin* 6-7: 87–97.
- Moberg, M., Grandholm, K. (2012) “The concept of post-secular and the contemporary nexus of religion, media, popular culture and consumer culture”, in P. Nynäs, T. Utriainen, M. Lassander (eds) *Post-Secular Society*, pp. 95–127. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Morgan, D. (2005) *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture and Practice*. Berkeley, New York, London: University of California Press.
- Morgan, D. (1998) “Domestic devotion and ritual: visual piety in the Modern American home”, *Art Journal* 57(1): 45–54.
- Ormanyan, M. (1979) *Tsisakan bararan* [Ritual vocabulary]. Antilias-Libanan.
- Petrosyan, H. (2008) *Khachkar. Tsagumy, gortsaruty, patkeragrutiuny, imastabanutiyun* [Khachkar: origins, functions, iconography, and symbolism]. Yerevan: Printinfo.
- Pinney, C. (2004) *Photos of the Gods. The Printed Image and Political Struggle in India*. London: Reaktion books.
- Pogossian, Z. (2012) “Female ascetism in early medieval Armenia”, *Le Muséon* 125(1–2): 169–213.
- Tarasov, O. (1995) *Icona i blagochestie. Ocherki ikonnogo dela v Imperatorskoy Rossii* [Icon and piety. Essays on the icon-making in Imperial Russia]. Moscow: Progress-kultura, Traditsia.
- Sahakyan, A. (1987) “Mijnadarian patkerapashtutian haikakan tarberaky” [An Armenian version of medieval icon-worshipping], *Historic-philological journal* 2: 150–159.
- Sargsyan, L. (2015) “Ruminahai srbankarich Hayk sarkavag Azariani arvesty” [The Art of Hayk Sarkavag Azaryan, a Romanian-Armenian icon-painter], *VEM* 4(52): 80–95.
- Serrano, S. (2016) “Vremya soborov: kultoye zdaniya i politicheskaya legitimnost’ v post-sovetskoy Gruzii” [The Time of Cathedrals: Religious Buildings and Political Legitimation in Post-Soviet Georgia], *Gosudarstvo, religiya, tservov’ v Rossii i za rubezhom*, 2(34): 133–156.
- Serrano, S. (2010) “De-secularizing national space in Georgia”, *Identity Studies* 2: 37–58.
- Tsekhaneskaya, K. (2004) *Ikonomochitanie v russkoi traditsionnoi kul’ture* [Icon-worshipping in Russian traditional culture]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN.
- Uspenskiy, B. (1995) “Semiotika ikony” [Semiotics of icon], in B. Uspenskiy, *Semiotika iskusstva*. Moscow: Yazyki russkoi kul’tury.
- Vert, P. (2006) “Glava tservki, poddannyi imperatora: Armianskii Katolikos na perekrestke vnutrennei i vneschnei politiki Rossiiskoi Imperii, 1828–1914” [Head of the Church, a Subject of the Emperor: The Armenian Catholicos at the Crossroads of Domestic and Foreign Policy of the Russian Empire, 1828–1914], *Ab Imperio* 3: 99–138.
- Voell, S. (2013) “Oath of memory: The taking of Oaths on Icons in Svan Villages of Southern Georgia”, *Iran and Caucasus* 17: 153–169.



**Bergmann Sigurd & Mika Vähäkangas. (eds.) (2021). *Contextual Theology: Skills and Practices of Liberating Faith.* London & New York: Routledge. — 242 p.**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-351-358>

Название сборника, подготовленного Сигурдом Бергманом, профессором религиоведения Университета науки и технологии (Трондхейм, Норвегия), и Микой Вяхякангасом, профессором миссиологии и экуменистики Университета Лунда (Швеция), можно перевести двояко: «Контекстуальная теология. Навыки и практики освобождения веры» или «Контекстуальная теология. Навыки и практики освобождающей веры». Первоначально сборник оставляет весьма смешанное впечатление. Он состоит из тринадцати глав, и прежде всего в нем поражает широта охвата тем: от непрекращающегося угнетения *адиваси* (аборигенных меньшинств) в Индии до кризиса национальной идентичности в Исландии после банковского коллапса в 2008 году; от преодоления последствий апартеида в ЮАР до новаторского религиозного искусства в Юго-Восточной Азии и Латинской Америке; от злоупотребления властью,

в том числе сексуального насилия над женщинами и девочками со стороны мужчин — религиозных лидеров в неопятидесятнических сообществах в Африке, до терапии экологической тревожности у жителей экологически благополучных стран. Столь разные темы объединены, однако, общим негодованием по поводу существующих форм насилия, угнетения и страдания, порожденного социальными причинами, а также осуждением капитализма, империализма, колониализма, патриархата, расизма и других зол современного общества.

Нравственный импульс некоторые авторы черпают у Карла Маркса, Антонио Грамши, Шанталь Муфф, Жака Деррида; но, кажется, все авторы предпочитают цитированию Священного Писания или святоотеческой традиции более современные источники. Большинство авторов подчеркивает генетическую и моральную связь контекстуальной теологии с теологией освобожде-

ния. Так, в главе «Вызовы контекстуальным теологиям и теологиям освобождения» (*Challenges to contextual and liberation theologies*) Элина Вуола приводит определение со ссылкой на Стивена Биванса: «Контекстуальную теологию можно определить как теологическую работу (*way of doing theology*), в которой мы учимся духу и суть Евангелия, традицию христианского народа, ту культуру, в которой мы богословствуем (*theologising*), а также общественные изменения в этой культуре, в том числе борьбу за равенство, справедливость и освобождение» (с. 61).

Следуя логике этой борьбы, многие авторы сборника рассказывают о различных формах подавления тех или иных групп, настаивая на необходимости противодействия структурам и практикам угнетения посредством, например, принятия осуждающих деклараций на международных религиозных форумах. Так, Ульрих Духров в главе «Экуменическая теология освобождения. Мой опыт ее прихода в Германию и Европу после 1968 года» (*Ecumenical liberation theology: How I experienced its arrival in Germany and Europe after 1968*) упоминает заявление Генерального секретаря Всемирного совета церквей Виллема Виссерта Хофта на ассамблее в Уппсале в 1968 г.: «Должно стать самоочевидным, что члены церкви,

которые отрицают свою ответственность перед нуждающимися из любой части мира так же повинны в ереси, как те, кто отрицают какое-либо положение веры» (стр. 75). Но особое внимание Духров обращает на резолюцию шестой Ассамблеи Всемирной лютеранской федерации (Дар-эс-Салам, 1977 г.), в которой апарtheid был приравнен к ереси и объявлен злом, учреждающим *status confessionis*<sup>1</sup>:

В обычных обстоятельствах христиане могут иметь различные мнения по политическим вопросам. Однако политические и общественные системы могут стать настолько извращенными и репрессивными, что вера будет требовать от нас отвергнуть их и трудиться ради их изменения. Мы особенно призываем наши южноафриканские белые церкви — члены признать, что ситуация в Южной Африке устанавливает *status confessionis*. Это означает, что, основываясь на вере и необходимости явить единство Церкви, церкви публично

1. Понятие *status confessionis* восходит к статье Дитриха Бонхеффера «Церковь перед лицом еврейского вопроса» (*Die Kirche vor der Judenfrage*, 1933), в которой обосновывается, что церковь оказывается в положении публичного исповедания веры (*status confessionis*).

и недвусмысленно отвергают существующую систему апартеида (с. 76).

На мой взгляд, многие авторы сборника при рассмотрении различных социально-политических конфликтов избегают вопроса о том, чем именно теология может помочь в анализе этих проблем или чем она отличается от социально-политического активизма в их решении. На собственно теологическую проблематику читателя выводит вопрос о допустимости прямого вмешательства религии в политику и о возможности признания ересью какого-либо политического устройства или государственной политики. Лишь в восьмой главе сборника «Возвращение традиции как критики угнетения» (*Reclaiming tradition as critique of oppression*) Тереза Каллерверт дает развернутый теоретический анализ оснований контекстуальной теологии, пытаясь прояснить, в каких случаях религиозная традиция должна использоваться для критики угнетения.

Сопоставляя труды и деятельность перуанского богослова Густаво Гутьерреса и шиитского мистика и мусульманского публичного интеллектуала Али Шариати, Каллерверт, несмотря на довольно серьезные различия между историческими контекстами этих авторов, обнаруживает сходство их подходов,

поскольку, по мнению обоих, религиозная традиция и теология являются основным «средством пробуждения и воспитания совести» (*vehicle for conscientisation*), которое позволяет почувствовать несправедливость, осудить угнетение и вступить на путь борьбы с ним (с. 126). Именно теология в наибольшей степени способна побудить людей к поиску справедливости. Во-первых,

теология или религиозная традиция являются традицией бедняков. В этом смысле речь идет о традиции, к которой люди уже принадлежат. Борьба, имеющая свой исток в традиции, восстанавливает уверенность бедняков в себе и в том, что принадлежит им. В отличие от иных течений мысли того времени — теорий развития, марксизма, капитализма — именно религиозную традицию бедняки могут считать своей собственной (с. 126–127).

Следовательно, бедняки, оставившись от снисходительно-го высокомерия интеллектуалов, могут достичь независимости и самодостаточности.

Во-вторых, «чтобы теология могла пробуждать совесть, она сама должна иметь живое нравственное и философское содержание и быть пригодной для такой задачи... И Гутьеррес, и Ша-

риати утверждают, что такое содержание в теологии есть» (с. 127), ибо бедность, порожденная общественным неравенством и человеческой несправедливостью, есть мерзость пред Богом-творцом этого мира.

Для обоих авторов существование бедности в нашем мире является по сути богохульством. По мнению Шариати, для мусульман бедность нарушает принцип единобожия, который должен отражаться в социальном равенстве и справедливости. Для христиан, по убеждению Гутьерреса, бедность оскверняет образ Божий в сотворенном человеке. Более того, она обусловлена эксплуатацией и угнетением, а потому всякое ее оправдание и «нормализация» недопустимы. Церковь может быть только на стороне бедняков, и она сама должна быть бедной. Всякий же истинно религиозный человек должен бороться с эксплуатацией и угнетением, восставать против деспотизма и авторитаризма властей, чтобы люди, оказавшиеся в бедности, смогли стать хозяевами своей жизни и субъектами истории (с. 128).

Таким образом, целями теологии, формулируемой на основе подходов Гутьерреса и Шариати, оказываются обличение и благовещение (*denunciation and annunciation*). Однако эти цели в публичном пространстве должны быть обоснованы собствен-

но теологическими способами и укоренены в теологической рациональности, а следовательно, в конкретной религиозной традиции. Как отмечает Каллерверт:

[Хотя] в сочинениях Гутьерреса и Шариати... существует тенденция помещать себя вне собственной традиции в качестве критика, опираясь на инструментарий марксизма, феминизма, квир-теории... у обоих писателей есть и обратный импульс — погрузить себя пряником в традицию, настаивать, что инструментарий самой традиции достаточно для истинно освобождающей теологии..., заявлять, что они представляют более ортодоксальную позицию, чем консервативная религия. Занимая позицию возврата к традиции, мы не обязаны соглашаться с ее пределами, но скорее должны принимать необходимость конструктивно относить себя с ними даже в попытках их преодолеть. Это можно сделать благодаря переосмыслинию традиции на основе уже принятых ортодоксальных методов ее осмыслиения (с. 131–132).

Только так, по мнению Каллерверт, можно избежать перерождения контекстуальной тео-

логии в светскую социальную критику или социально-политический активизм. В качестве примера переосмысления традиции на основе возврата к ортодоксии она приводит работу католического квир-теолога Джеймса Алисона, который в своей критике современного отношения к гомосексуальности в католической церкви полагается лишь на церковный авторитет. Согласно постановлениям Тридентского собора, на которые ссылается Алисон, человеческая природа повреждена грехом, но не разрушена окончательно, а человеческое желание является благим по природе, но должно направленным по причине греха. Осуждая учение Реформации об абсолютной порочности желания, ортодоксальная позиция настаивает на том, что благодать может преобразить и упорядочить человеческое желание, совершенствовать человеческую природу, но не может заменить или отменить ее. В нынешнем же учении католической церкви предполагается, что у гомосексуальных людей «нет связи между тем, что желанно, и тем, что благо. То, что переживается как естественное, есть “объективно искаженное устремление”» (с. 134). Как утверждает Алисон, это превращает католическую антропологию фактически в реформаторскую ересь, ведь так некоторые люди оказы-

ваются исключенными из совершенствования благодатью, ибо их природа может быть только всецело отвергнута.

Каллерверт подчеркивает, что сегодня религиозные традиции и теологии, чтобы оставаться значимыми, а не замкнуться в себе или не превратиться в мирской гражданский активизм, вынуждены развиваться. Но она настаивает на том, что это может происходить только на основе самой традиции и собственных ей средств, поскольку:

религиозные традиции мысли имеют долгую историю взаимодействия, пересечения, переплетения с философской и политической мыслью, а также с общественными движениями. Традиции динамичны, а не монолитны, и то, что сегодня считается главным для традиции или же считается ересью, находится в постоянном движении, хотя и очень медленном (с. 133).

Здесь, однако, возникает еще один вопрос, который со всей остротой ставит соредактор сборника Мика Вяхянгас в заключительной главе «Мировое христианство как постколонизация теологии» (*World Christianity as post-colonialising of theology*). Этот вопрос он, перефразируя название известной книги Аласде-

ра МакИнтайра «Чья справедливость? Какая рациональность?», формулирует так: на чьих именно традициях следует строить здание контекстуальной теологии и для какой аудитории она предназначена (с. 221)?

Вяхякангас утверждает, что традиционная академическая теология является евроцентричной и конфессиональной. В ходе глобализации именно европейская христианская теология легла в основу преподавания курсов, формирования образовательных программ, критериев профессионального признания, издательской политики журналов и научных издательств. В результате оказалось, что:

[...]есть] теология в целом и отдельные теологии — феминистская, черная, африканская, азиатская, [испанская] теология Мухериста (*Mujerista*), [корейская] теология Минджанг (*Minjung*) и т.д. Таким образом, подразумевается, хотя и не признается открыто, что теология как таковая — настоящая и универсальная, тогда как теологии с определениями являются второсортными попытками, которые могут представлять лишь некоторый интерес для настоящей академической теологии, поставляя ей материал для дальнейшей переработки (с. 223).

Именно такая «теология без определений», «теология в целом» и является евроцентричной: с каноном из «великих немцев» (Карла Барта, Карла Ранера, Юргена Мольтманна — *white, male, bourgeois*); с конфликтом веры и науки, унаследованной от дебатов эпохи Просвещения; с постоянным уменьшением публичной роли теологии из-за приватизации религии в секулярных обществах; с утратой интеллектуальной значимости теологии по причине конфессиональности, которая подрывает принципы универсальности истины, необходимые для академической дисциплины; с этноцентризмом религий, порожденным зависимостью от проектов строительства наций в модерных государствах.

Таким образом, чрезвычайный партикуляризм каждого из направлений и школ, этих «пузырей», как их именует Вяхякангас, все больше противоречит претензии академической теологии на универсальность проповедуемой теологией истины:

[В] низовой (*grassroots*) теологии христианские церкви могут при желании продолжать рекламировать себя в качестве универсальной Истины, правда, с тем же основанием, что и любое кафе, которое рекламирует свой «лучший в мире кофе». Академическая теология, однако,

обязана быть критической и пытаться формулировать свою аргументацию таким образом, чтобы она могла быть представлена не только узкому кругу посвященных из собственного религиозного сообщества. Даже если теолог не принимает релятивизм по философским и/или теологическим соображениям, множественность мировоззрений является не только вопросом, который требует ответа, но и контекстом, в котором теология конструируется (с. 226).

По мнению Вяхякангаса, традиционная западная академическая теология плохо подготовлена к такой задаче и потому нуждается в коренном обновлении. Он видит возможный ресурс предлагаемого им радикального обновления академической теологии в практике миссии как подлинно эмпирического предприятия, требующего знания «своей» аудитории, умения адаптироваться к конкретной ситуации, к местному сообществу, то есть «богословствовать в контексте» в прямом смысле слова.

Пример эмпирически основанной и конфессионально открытой теологии, нацеленной на вызовы современного мира, можно обнаружить в главе «Контекстуализация посредством искусства» (*Contextuali-*

*sation through the arts*) Фольке-па Кюстера. Выстраивая свою генеалогию контекстуальной теологии, Кюстер обосновывает герменевтическую методологию, обращенную к анализу религиозного искусства, которая позволяет развить большую чувствительность к разным социально-культурным контекстам и восприимчивость к создаваемым в них смыслам, поскольку «эстетика главным образом опирается на невербальный чувственный опыт и эмоции» (с. 209). С помощью герменевтики Кюстер в одном образе – линогравюре «Черное и белое» Азарии Мбаты – схватывает весь трагизм апартеида и основную проблематику «черной теологии» (с. 218).

Однако несмотря на потенциальную привлекательность плурализации традиционной теологии и открытия евроцентричной теологии новым голосам, в структуре сборника трудно обнаружить внутреннюю логику или какую-либо цельность. Среди «утгнетенных» могут оказаться и благополучные финны, беспокоящиеся о далеких от них экологических кризисах, и изнасилованные африканские девушки, и разочарованные в своей финансовой элите исландцы, и подвергающиеся систематической дискриминации этнические меньшинства. Предлагаемыми же способами контекстуализа-

ции теологии выступают то прямое включение церквей в политическую борьбу, то герменевтика современного религиозного искусства, то трансконфессиональная феноменология религиозного опыта. Наконец, нельзя не отметить, что самые содержа-

тельные тексты написаны академическими теологами из ведущих европейских университетов, и этот факт существенно подрывает изначальную идею всего проекта «контекстуализации».

А. Меньшиков

### Пересечь Бездну: богиня Бабалон, квир-феминность и эротическая сoteriology

**Рецензия на книгу: Manon Hedenborg White. (2020) *The Eloquent Blood: The Goddess Babalon and the Construction of Femininities in Western Esotericism*. Oxford University Press. — 392 p.**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-358-364>

Читатель начинает свое знакомство с главной героиней исследования, телемитской богиней Бабалон, еще не приступив к тексту — обложка книги украшена ее изображением с Арканом «Вожделение» из колоды «Таро Тота», созданной совместными усилиями Алистера Кроули и художницы леди Фриды Харрис. В нем легко усмотреть нарратив, в рамках которого разворачиваются трансформации Багряной Богини — характерное для эзотерической традиции чтение христианской системы символов и смысллов. Репрезентации Бабалон в эзотерическом дискурсе строятся на основе механизма инверсии, под влиянием которого

ценностные ориентиры и предписания, заложенные в дихотомии «блудница-девственница» — той самой, которая очерчивала границы феминности как в религиозной, так и секулярной мейнстримной культуре — замещались противоположными альтернативами. Безусловно, использование подобной инверсии есть акт критики принятого гендерного режима. Согласно Манон Хеденборг-Уайт, однако, результаты подобных актов критики варьировали, и эта лежащая на поверхности схема оказывается недостаточной для описания тех сложных процессов, которые стоят за проявлениями Багряной Богини в прошлом и настоящем западного эзотеризма.

Центральный вопрос исследования — как через образ Бабалон транслировались представления о феминности в западном эзотеризме модерна и постмодерна, и точнее — как этот образ использовался в целях перестройки доминирующей гендерной логики. В исследовании отражена внутренняя динамика трансформации употребления образа Бабалон с оглядкой на значимые контексты и культурные тенденции, оказавшие влияние на восприятия феминности представителями эзотеризма. Не обошла вниманием Хеденборг-Уайт и представления оккультистов о роли Багряной жены, которая обычно понималась ими как воплощение Бабалон, с акцентом на перформативное измерение.

Речь идет даже не о феминности, а о *феминностях* (это подчеркнуто уже в названии). «Гегемонная феминность», “pariah sexuality”, «альтернативная феминность» и «фаллическая женщина» — все эти значимые концепты встраиваются у Хеденборг-Уайт в анализе модусов феминности в различных кейсах. Хотя в логике конструирования образов Бабалон присутствуют отчетливо выраженные доминанты, например, тенденция бросать вызов «гегемонной феминности» и нормативной системе гендерных отношений, в каждом отдельном случае позиционирование предлагае-

мого модуса феминности в системе координат преобладающих культурных представлений, так же как и стратегии выстраивания альтернативности, отнюдь не всегда оказывались непротиворечивыми. В образе Бабалон альтернативная феминность вполне могла существовать с чертами, свойственными «гегемонной феминности», порой одновременно отрицая и утверждая комплементарные отношения феминного/маскулинного. Не было (и нет) единой позиции относительно корреляции феминности и физиологии, в том числе и в оккультном дискурсе. В работе Хеденборг-Уайт контурно очерчена квир-проблематика: феминность, теряя привязку к биологическому полу, позволяла переключаться между гендерными моделями/режимами, комбинировать их в перформативном аспекте практик инициации. Границы могли размываться, позволяя отождествить себя с Бабалон любому человеку, вне зависимости от пола и гендера.

Хеденборг-Уайт неоднократно обращается к размышлению французской мыслительницы и психоаналитика Люс Иригарей о «феминной божественности» как об условии становления женской субъектности (через идентификацию с божественным), о путях определения феминности через нее

саму, а не через ее соотношение с маскулинным. Исследовательница признает характерное для телемитской теологии представление о проницаемости границы божественного и человеческого, и, руководствуясь этим, называет «божественную феминность» Иригарей подходящей перспективой рассмотрения своего материала. Она анализирует образы Бабалон исходя из того, насколько полно они реализуют эту функцию, обнаруживая тенденцию ко все большему соответствуию с этой моделью.

Любопытна и ассоциированная с Бабалон и феминностью категория «рецептивности» (она пронизывает все исследование). «Рецептивность» Бабалон качественно иная, чем рецептивность гегемонной феминности — она не отождествляется с пассивностью и не указывает на отсутствие агентности. Активная рецептивность богини обретает сoterиологические перспективы — как безразличное отношение к сущему, открытость ко всему. В результате Бабалон, отдаваясь всему, становится госпожой всего. Бабалон — ролевая модель для адепта, а рецептивность оказывается условием возможности пересечь Бездну, разделяющие высшие и низшие Сефирот.

Бабалон была «призвана» в современный мир усилиями Алистера Кроули, в сочинениях которого она стала одним

из смыслообразующих символов. Первоисточник этого образа очевиден — кроулианская Бабалон является собой результат контргерменевтики текста Апокалипсиса, автор которого, по Кроули, заблуждался в своей осуждающей оценке (р. 108). Другой значимый ориентир в процессе становления образа богини — *femme fatale* (один из ключевых символов эпохи) (гл. III). Фигура *femme fatale*, одновременно чарующая и губительная, зачастую имела негативные коннотации и отражала представления о том, что Хеденборг-Уайт обозначает как *pariah sexuality*. Кроулианскую Бабалон и *femme fatale* объединяет прежде всего то, что связь с ней оборачивается трансгрессивным опытом. Трансгрессия, приводящая к утрате субъектности и мистическому единению, имеет сoterиологическое измерение. Разница лишь в том, что в одном случае трансгрессивный опыт оценивается как губительный, а в другом как позитивный.

Бабалон присутствовала не только в пространстве воображаемого, она проявляла себя и в непосредственно ощутимом физическом мире. Она манифестировала себя в мире через Багряную жену, а точнее — багряных жен, как Кроули именовал своих многочисленных возлюбленных, которые выступали его партнершами в практике сексуальной магии. Хеденборг-Уайт

уделяет внимание вопросу о том, как на практике выглядели отношения Кроули и багряных жен, сопоставляя характер этих связей с тем, как интерпретировались гендерные отношения в учении Кроули, а здесь теория и практика зачастую расходились. Хотя в сочинениях Кроули встречаются указания на пассивную роль женщины в магической практике, его сподвижницы оказывались весьма инициативны, что демонстрирует пример его работы с Леей Хирсиг (pp. 94–100).

Как показывает Хеденборг-Уайт, в текстах Кроули содержатся противоречавшие друг другу концептуализации феминности — в них обнаруживаются как откровенно мизогинные, так и вполне феминистские высказывания (pp. 110–115). Бабалон и Багряная жена могут проявлять себя и через доминирование, и через субмиссивность; при этом в рамках сотериологической стратегии Кроули они оказываются равнозначимыми. Инициация достигается через устранение субъектности в процессе «эротического разрушения», где роль разрушительницы отведена Бабалон, то есть женскому началу. Желающему же быть инициированным следует уподобиться Бабалон в аспекте рецептивности и занять субмиссивную позицию. Показательно, что Кроули периодически «феминизирует» себя, го-

воря о религиозном опыте — он, например, называет себя «блудницей» или «невестой» Айвасса, маскулинной божественной сущности, с которой он контактировал. В этом отношении, как отмечает Хеденборг-Уайт, он оказывается органично встроенным в традицию, воспроизводя характерное для мистицизма позиционирование субъекта относительно божественной реальности через модель гетеросексуальных отношений. В рамках этой модели он оказывается ассоциированным с пассивной феминностью, открытой действию активной маскулинности, представленной божественным. Итак, Бабалон Кроули оказывается двойственной — проявляющая себя и как «рецептивную часть метафизической, гетеросексуальной полярности» (p. 112), и как активно действующее, наделенное выраженной агентностью начало.

Динамика трансформации образа Бабалон такова, что после Кроули возникают ее отчетливо феминистские презентации. Такой была, например, Бабалон другого автора, рассматриваемого в книге — Джека Парсонса (1914–1952) (гл. V). В его работах, зачастую затрагивающих эсхатологические темы, богиня предстает феминистским мессией, «тлемитским эквивалентом Второго пришествия Христа» (p. 131), предвещающей новый эон, в котором ведущая роль бу-

дет отведена женщинам. Парсонс предпринимал попытки физически манифестировать Бабалон, чтобы позволить ей реализовать свою эсхатологическую миссию. Репрезентация желательной модели феминности у Парсонса (в отличии от модели Кроули) не предполагает комплементарных отношений с маскулинностью, не ассоциируется с рецептивностью, и, на первый взгляд, ориентирована на полный разрыв с гегемонной феминностью. Однако, по замечанию Хеденборг-Уайт, Парсонс, тем не менее, воспроизводит ряд укорененных в культуре гендерных клише, связывая феминность с «интуицией» и «природой» (р. 148). У Парсонса также появляется новый, отсутствующий у Кроули мотив лесбийской сексуальности, которая, как полагал Парсонс, пробуждалась в женщинах, тем самым и свидетельствуя о приближении новой эры. Характеризуя контекст, в котором сформировался настолько радикальный для своего времени взгляд на феминность, Хеденборг-Уайт указывает на связи Парсонса с левыми кругами (р. 142). Что касается характера гендерных отношений, который транслируется в работах Парсонса, то роль «эротического разрушителя» однозначно зачреплена за женским началом.

Закономерным образом Хеденборг-Уайт рассматривает и учение Кеннета Гранта (1924—

2011), известного своим опытом синтезирования западного эзотеризма и Тантры (гл. VI). Она указывает на значимость перенниалистской установки Гранта для формирования его концепции Бабалон и усматривает ее основания в его интересе к идее примордиального женского культа. По замечанию исследовательницы, Гранта можно считать первым критиком андроцентризма, характерного для Кроули (р. 166). В этом отношении показательны его представления о роли женщины в магической практике. Багряная жена представлена как «воплощение кундалини» (р. 168), божественной женской энергии. Репрезентация феминности у Гранта двойственна — он воспроизводит «фаллопентрическую логику», понимая феминность как *Другое маскулинности*, определяемое через отсутствие; и, вместе с тем, утверждает онтологический примат феминности в том смысле, что он «феминизирует подлинную реальность» (р. 160), которая еще не манифестирана; он ассоциирует с Бабалон Темную сторону Древа Сефирот, Безду — пункт назначения адепта, призванного утратить рациональную субъектность, которой противопоставлена богиня.

Со времен Алистера Кроули культура в целом прошла через множество преобразований, которые, безусловно, заметно измени-

ли лик Багряной богини. В этих изменениях важны два фактора. Во-первых, это развитие феминизма, и, во-вторых, это уход от гендерного эссенциализма, который коснулся многих сфер человеческой жизни и областей культуры. Эти тенденции отразились и на оккультизме. Квир-культура преобразовала характер смыслов, транслирующихся в рамках оккультизма, и нашла свое преломление в магических практиках. Интересующимся не составит труда найти многочисленные примечательные примеры, подтверждающие этот тезис. Среди современных эзотерических сочинений можно обнаружить немало книг, затрагивающих квир- и фем-тематику, и при этом «квир-магия» может даже рассматриваться как автономное направление<sup>1</sup>. Примеры утраты значения гендерной бинарности обнаруживает и Хеденborg-Уайт. Показательны приведенные в тексте слова оккультиста Питера Грея: «Мы все лунарны или солярны в зависимости от наших интенций» (р. 214). Подобная картина, конечно, контрастирует с намного менее подвижными гендерными системами его предшественников. Обозначая ценностные установки аме-

риканского телемитского сообщества (и смежных групп, таких как неоязычники), исследовательница отмечает, что для его представителей характерна поддержка сексуальной свободы, немоногамии и негетеросексуальности (pp. 197–198). Однако и эти категории оказываются переосмыслившими — к примеру, современные «авилоняне» критически относятся к характерной для многих репрезентаций Бабалон гиперсексуализированности; конструируя очередной лик богини, они оставляют в стороне зачастую атрибутируемую Бабалон «вседность» и акцентируют внимание на способности выбора — возможности принимать или отвергать ту или иную перспективу сексуальной связи. В части, посвященной современности, рассмотрены ритуалы почитания Бабалон, анализ которых показывает общедоступность «технологий феминности» в рамках почитания богини. Хеденborg-Уайт заключает, что современный дискурс Бабалон отмечен утверждением смежности эротического и уязвимости (*vulnerability*, понимаемой как открытость миру, — см. гл. VIII), а Бабалон продолжает исполнять функцию разрушительницы рациональной субъектности.

В работе Хеденborg-Уайт культурная история Бабалон описана внимательно и подробно, что дает читателям возможность обрести ясное понимание ее значе-

1. Например: Prower, T. (2018) *Queer Magic: LGBT+ Spirituality and Culture from around the World*. Llewellyn Worldwide, Ltd.; Snow, C. (2020) *Queering Your Craft: Witchcraft from the Margins*. Weiser Books.

ния и функций в западной эзотерической традиции. Гендерная оптика, избранная исследовательницей, позволила выявить значимые тенденции в оккультизме и проследить динамику их развития. Однако у читателей, придерживающихся жесткой позиции по вопросу о границах академического дискурса, вероятно, вызовет вопросы то, что теоретики гендер, идеи которых использованы в работе, не только привлекаются для аналитики, но и как будто бы вступают в диалог с представителями оккультизма. Книга привлекательна тем, что она дает возможность познакомиться с содержимым уникальных источников — материалов из личных архивов оккультистов и данных интервью. Некоторое сожаление вызывает отсутствие визуального сопровождения — в книге часто заходит речь об искусстве, а некоторые упомянутые персоны имеют к нему самое непосредственное отношение. Читателям, безусловно, стоит найти время,

чтобы ознакомиться с работами художников, упомянутых в книге.

Конструирование феминностей — это не законченный процесс, и, как показывает Хеденборг-Уайт, дискурс Бабалон содержит в себе потенцию к рождению новых альтернативных феминностей, «квир-феминностей», в рамках которых феминность может быть определена через саму себя, а не через инаковость и/или отсутствие. Пожалуй, можно сказать, что Бабалон дает своим адептам возможность «пересечь Бездну», порождающую нормативные дихотомии «репрессивности и агентности, желающего и желаемого, проникающего и подвергающегося проникновению» (р. 342). Сотериологическая миссия Бабалон не окончена — она еще не раз явится в новых обличиях и откроет новые возможности для исследователей эзотеризма.

А. Маклакова

## Инклузия и образы Другого

**Рецензия на книгу: Robert E. Shore-Gross and Joseph N. Goh. (eds.) (2020) *Unlocking Orthodoxies for Inclusive Theologies*. London and New York: Routledge. — 281 p.**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-364-371>

Трансформация христианского праксиса и эсхатологических, агиографических и экклесиологических аспектов христианской

доктрины — вот центральная тема коллективной монографии «Размыкая ортодоксии навстречу инклюзивной теологии. Квир-альтернативы». Авторы (теологи, исследователи религии, социокультурные лингвисты, а также активисты / религиозные деятели) не ограничивают проблемное поле сборника темой дестигматизации гомосексуальности, трансгендерности, транссексуальности и прочих модусов исключенности, но и подключают к обсуждению такие значимые темы, как инвалидность, стигматизацию некоторых форм чувственности, постколониальность. Особенную ценность данному сборнику придает разнообразие исследовательских оптик: различны как культурные и дисциплинарные бэкграунды авторов, так и регионы, которым посвящены исследования — США, Латинская Америка и Юго-Восточная Азия. Хотя сборник выглядит как перекресток, на котором встретились все характерные для квир-теории темы (инклюзия внутри церкви как сообщества, «пересборка» образов святых, телесность в коллективном и индивидуальном религиозном опыте, расширение традиционных эсхатологий и т.д.), все же центральным его лейтмотивом является переосмысление (и в доктрине, и в практике) отверженности ЛГБТ-персон от христианских сообществ, закрытости для них внутрицерковных пространств.

Роберт Шор-Госс открывает сборник темой милости Христа как универсальной инклюзивности. В интерпретации автора эта инклюзивность позволяет конструировать связи за пределами социально-обусловленных рамок и традиционных этических норм, а значит, квир-персоны имеют право рассчитывать на «единство во Христе», как и цисгендерные гетеросексуальные персоны. Шор-Госс трактует Вознесение Христа (после смерти и воскресения) как метафорическое растворение в человечестве, как условие единства верующих.

Священник Яп Ким Хао предлагает двигаться «навстречу радикальной инклюзии» (так называется его статья), раскрывая тему перепрочтения ЛГБТ-повестки в странах Юго-Восточной Азии на примере Церкви Открытого Сообщества<sup>1</sup>. Автор констатирует, что Церковь Открытого Сообщества в устремленности к безопасному пространству для квир-верующих «перерастает» собственную закрытость, неизиная на непреклонность официальной церкви и гомофобно настроенное общество.

«Мы повторяем мантру приветствия для всех», говорит Хао (с. 29), одновременно задаваясь вопросом, возможно ли полно-

1. Инклюзивная религиозная организация в Сингапуре: Free community Church [<https://freecomchurch.org/>, accessed on 16.06.2021].

ценное участие гетеросексуальных прихожан в делах Сообщества, равноправие между женщинами и мужчинами, включение в общину людей, находящихся в духовном поиске и не готовых назвать себя христианами? По Хао ответом может стать концепция «прагматичного сопротивления» (pragmatic resistance) Линнет Чуа (с. 31): важнейший элемент борьбы с дискриминацией — видимость (*visibility*) ЛГБТ-сообщества, развертывание инклюзии в широком общественном пространстве, невозможная в условиях закупоренности инклюзивных церквей, недоступных для гетеросексуальных верующих, нередко стигматизируемых по причинам, не связанным с сексуальной ориентацией — к примеру, когда речь идет о бездомных или мигрантах. В качестве рецепта к этой «открытости» Хао добавляет необходимость признания разнообразия на уровне теории, признания культурно и опытно обусловленных различий в теологиях (с. 32).

Сара Розено в статье “Queer Church: failure and becoming in the body of Christ” предлагает анализ влияния опыта квир-персон на христианские церкви. Разнообразие их опыта меняет саму концепцию тождественности ( *sameness*) христиан, которой буквально пропитан колективный опыт общины, а фиксация на преуспевании в делах

веры должна заместиться вниманием к «ошибкам веры». Розено обращается к идеи Катрин Тернер о «пластичности» (plasticity) человечества, объединяющегося во Христе, как в символическом эпицентре и средоточии земного и божественного (с. 35).

Обращается Розено и к концепции квир-теоретика Джудит Халберстам, предлагающей рассматривать ошибки как подрывающие нормативность возможностей, причем не только в отношении доктринальных установок христианской веры, но и расширительно — в отношении политических институтов и «биовласти» в фукоидианском смысле. Подрыв гетеронормативной перформативности в трактовке Розено приобретает экклесиологическую значимость, поскольку предлагаёт взгляд на церковь как на динамическую, находящуюся в становлении целостность, постоянно переучреждающую границы обыденного и понимающую самоидентификацию контексте постоянного диалога с Другим.

Проблемное для малазийской культуры понятие *сонгсанг* («перевернутый», «девиантный», «ненормальный») находится в центре статьи теолога Джозефа Н. Го («Сонгсанг, конфессии и теология божественной щедрости»). Этическая окрашенность этого понятия значительно преисходит те негативные коннотации, которые гомосексуальность

имеет в европейской культуре. Автор (как и Як Хим Пао) предлагает сосредоточиться на социокультурных контекстах, в которых разворачивается взаимодействие гомосексуальных мужчин Юго-Восточной Азии с местными общинами христиан. Контекстуализация, привносимая конкретными примерами (и понимание того, как разнятся в этих примерах религиозные модели) позволяет сместиться от некоей единой «теологии вообще» к множественным теологиям, за дающим различную тональность разговору о гендере, телесности и сексуальности. Создавать комфортную и доверительную среду для ЛГБТ-личностей, согласно Го, значит учитывать локальные особенности их травматического опыта при столкновении с гомофобией, характерной для Малайзии как постколониальной страны, где глубоко укорененные европейские ценности накладываются на местную культуру. Здесь значимой для автора оказывается неразрывная связь между оптикой исследователя и оптикой священника, поскольку, когда целью является преодоление дискриминации, именно «глубокое слушание» (*deep listening*) (в отношении разных проявлений квирности) является основой, на которой должна базироваться инклюзивная теология (с. 54).

Раздел книги, посвященный переосмыслинию образов свя-

тых, открывает статья Джастини на Сабиа-Таниса, который обращается к центральной теме работ современного мексиканского художника Наума Зениля — пере прочтению образов Святого Семейства в контексте собственного духовного опыта. Зениль предлага ет зрителю по-новому взглянуть на классическую иконографию, пропуская ее сквозь собственный опыт католика и гея, стигматизированного официальным католическим сообществом (с. 75). В прочтении автора художник переизобретает иконографические образы, создавая пространство, в котором красота свободной от гетеронормативных рамок витальности органично сочеталась бы с религиозными сюжетами. На вопрос о том, каковы взаимоотношения между верой и религиозными авторитетами, пытается ответить Энди Бухель в своей статье «Квиризия церковный авторитет с Метхильдой Магдебургской: римско-католическая перспектива». Автор обращается к творчеству средневекового мистика, обнаруживая в нем подрывной потенциал по отношению к жесткой церковной власти. По Бухелю, учение Метхильды Магдебургской содержит идею несовместимости поклонения церковным авторитетам с ортодоксальным учением Христа. Бухель также задается вопросом о двойственном статусе негетеронормативных персон

с точки зрения официальной церкви, показывая на примере неоднозначной политики Папы Франциска (с. 94–96), что за волнами либерализации неизбежно следуют «реставрационные откаты».

Замыкает тематический блок текст Роберта Е. Шор-Госса «Освобождая плоть. Открывая отсутствующее тело. Инклузивность воплощения», в которой поднимается тема религиозного созерцания в контексте гомоэротизации образа Христа. Согласно автору, взгляд верующего, направленный на объект религиозной любви, не обязательно должен быть беспристрастным, и именно гомоэротической интенциональности под силу придать молитвенной практике особыенную плотность, невозможную в условиях традиционного прочтения десексуализированной/«сторильной» созерцательности.

Автор обращается к произведениям искусства, в которых фигура Христа осмысляется в контексте гомосексуальной и квир-вitalности. Он приводит в пример различные драг-интерпретации фигуры Христа, в которых религиозное чувство преоламляется через эстетику кэмпа. Важную иллюстративную роль для Шор-Госса играют живописные серии Делмаса Хоу и Дугласа Бланшара — художников, перенесших события Страстей Христовых в современную им реальность, лишающих Иисуса традицион-

ных иконографических атрибутов и намеренно эротизирующих такие сцены, как арест Христа римскими солдатами, Распятие и Вознесение (с. 127). Художественный жест Хоу и Бланшара — подрывной и провокационный — согласно Шор-Госсу позволяет зрителю переместить абстрактные библейские события на более близкий человеческому восприятию чувственный уровень, трансформируя саму возможность «проживания» священного.

Маргинализующая, нетрадиционная интерпретация позволяет рассматривать тело Иисуса не только в контексте квир-теории, но и в оптике постколониального, с характерными для нее оппозициями «своего/чужого», «властителя/подчиненного», «локального/глобального», «автохтонного/пришлого» и др. Гибкая, мерцающая идентичность Христа обладает дестигматизирующим потенциалом как для квир-персон, так и для сбалтернов.

Переосмысление роли телесного в индивидуальном и коллективном религиозном опыте развивается в разделе, озаглавленном «Освобождающая плоть». Авторы статьи «Квиранизируя сцены насилия. Евхаристическая интерпретация БДСМ», Брайан Мок и Перл Вонг, ставят своей целью проанализировать сложную дуалистическую природу БДСМ-практик, сочетающих в себе на-

сильственный и ритуально-освобождающий планы. Необходимым компонентом такого анализа становится рассуждение о «естественных» и «противоестественных» проявлениях сексуальности, последние из которых по-прежнему зачастую сопровождаются негативными коннотациями как «греховные». Особенностью БДСМ является не только строгая регламентированность действий, взаимная забота и ответственность, но и изменчивая, флюидная диспозиция власти между ними. Делая акцент на ритуальной составляющей БДСМ, П. Вонг и Б. Мок предлагают рассмотреть эту практику как трансформационный ритуал, преображающий страдания через проживание их в управляемой театрализованной форме. Авторы проводят аналогию между трансгрессивной природой БДСМ и освобождающим опытом страстей Христа, опираясь на интерпретацию восхождения на Голгофу как драмы освобождения от телесного с помощью экстремальных практик тела Н. Ласетти (с. 143) и на тезис антрополога М. Нейсс о биополитической значимости трансформаций телесного.

В статье Хьюго Кордова Керо “Unfaithful noxious sexuality: body, incarnation and ecclesiology in dispute” на примере фильма Педро Альмодовара “La Mala Educación” («Дурное воспитание») (с. 181–184).

телесность воплощения Христа, в котором человеческое соединено с божественным, осмысляется в пространстве католической религиозной социализации. Автор обращается к идеи «непристойного богословия» (indecent theology) теолога Марселлы Альтус-Рид (с. 160), усматривающей трансгрессивный потенциал в скандальных, с точки зрения конвенциональной экклесиологии, аспектов религиозности.

Другой аспект телесного опыта рассматривается Кристин К. Менесс — в статье “Deafinitely different: seeing deafness, Deaf, and healing in the Bible from Deaf perspectives” исследовательница предлагает обратиться к опыту слабослышащих людей в контексте их исключенности из «нормальной» религиозной жизни. Согласно Менесс, эйблизм (ableism) — то есть дискриминация людей на основании состояния здоровья и связанных с этим способностей — является не меньшей проблемой для общества, нежели другие виды дискриминации. Анализируя контексты, в которых понятие глухоты представлено в священных текстах, автор замечает, что глухота в теологической перспективе является одной из вариаций божественного творения, — иными словами, что во власти Бога создавать многообразие возможного познавательного опыта (с. 181–184).

Заключительная часть сборника посвящена современным эсхатологическим концепциям в свете инклузивной теологии. Открывает этот раздел статья Агнес Ханинг Онг «Гомосексуальная эсхатология. Постсекулярное переосмысление метанарративов христианских и “азиатских ценностей” в сингапурском контексте», автор которой поднимает тему гибридизации в перспективе будущего человеческого общества. Мультирелигиозность, диверсификация и усложнение идентичностей, существующие сегодня, существуют, согласно автору, с глубоко укорененными консервативными установками, как на уровне права и государственной политики, так и на уровне христианской догматики: ценностные и гносеологические нормы вступают друг с другом в сложные взаимоотношения, создавая химерические и изменчивые формы.

Теолог Ребекка Войкель в статье “*Embodied sexual eschatology: escaping a cage and dreaming a world of desire and longing*” предлагает исходить из позиции, согласно которой эсхатология рассматривалась бы не как учение о конце мира, а как учение о будущем человечества, процесс созидания которого происходит каждую минуту при участии каждого человеческого существа. Эсхатология в данной Войкель перспективе становится учением о наде-

жде на справедливый и свободный мир, в котором были бы упразднены иерархии доминирования — и подобный взгляд роднит христианскую идею всеобщего спасения с феминистскими, квир- и постколониальными философиями в их этико-политическом срезе. Войкель совершает экскурс в историю христианизации Нового Света, показывая, как колонизация использовала миссионерскую логику в интересах метрополий.

Автор обращается к истории покорения коренных народов Америки — в частности, к знаменитой «Доктрине Открытия» (*Doctrine of Discovery*), замечая, что колониальная логика построена на ценностно окрашенных бинарных оппозициях: христианина/язычника, покорителя/варвара, мужчины/женщины. В данной логике сохранение оппозиций являлось гарантлом сохранения власти, и существовавшие у коренных народов личности «с двумя душами» (то есть с «мужской» и «женской» одновременно) подрывали основы колониальной нормативности. Бинарности, учреждающие иерархию, привлекались для оправдания «порабощения, пыток, эксплуатации и геноцида» колонизируемых (с. 219).

Ссылаясь на собственную работу «Разрушая мир: библейский опыт деколонизации», Войкель предлагает рассматри-

вать традиционно стигматизируемые аффективные состояния человеческого, такие как сексуальные устремления, освободив их от греховных коннотаций и, напротив, подчеркнув их созидающую творческую функцию. Автор предполагает, что преодоление иерархий и «выход из клетки» возможен благодаря солидаризирующей функции взаимного притяжения человеческих существ. Она подчеркивает, что освобождение чувственного опыта от негативных коннотаций является необходимым условием на пути к преодолению гетеронормативных политик угнетения, что вписывается в парадигму квир-эсхатологии.

Книга является собой яркий пример тенденции к подвижности границ современных академических подходов: на ее страницах вступают в диалог исследователи и те, кто использует новые практики, о которых идет речь. Учитывая, что значительная часть авторов выступает не только как исследователи, но и как практики, трудно критиковать их работы с исключительно академических позиций. Оставив в стороне дискуссии о том, насколько органично такие «гибридные» форматы вписываются в академические рамки, возможно взглянуть на эту книгу как на материал к размышлению. Создателям сборника удалось наметить основные вопросы, поднимаемые в современных

христианских сообществах в связи с квир-повесткой и продемонстрировать возможные взгляды на их решение. Трансформации современной христианской культуры, о которых идет речь в сборнике, давно вышли за пределы академических спекуляций и проявляют себя в повседневной жизни верующих по всему миру. Свидетельства тому, что затронутые в сборнике темы связаны с наиболее актуальными вызовами, читателям наверняка не раз встречались в новостных лентах<sup>2</sup>. Повестка, ставшая фокусом монографии, дает о себе знать в том числе и в консервативных регионах и церквях — квир-верующие различных конфессий ищут способы примирить свои гендерные, сексуальные и религиозные идентичности. Безусловно, этот феномен привлекателен для исследователей, и опубликованные в книге работы позволяют составить представление о разнообразии стратегий переосмыслиния и актуализации взаимоотношений между христианством и квир-сообществами по всему миру.

*M. Пророкова*

2. Например, движение немецких католических священников за заключение негетеросексуальных церковных браков: Фаустова М. Епископы Германии обещают защитить геев от «инквизиции» // Независимая газета. 06.04.2021 [https://www.ng.ru/ng\_religii/2021-04-06/11\_505\_germany.html, доступ от 16.06.2021].

**Рецензия на книгу: Kitts, M. (ed.) (2018) *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*. New York: Oxford University Press. — 360 р.**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-371-379>

С конца XIX и на протяжении большей части XX в. жертво-приношение было излюбленной темой наук о религии, которую охотно фетишизовали как «серезные» ученые вроде антропологов и социологов, так и многие авторы более легкомысленно-го склада — прежде всего, конечно, французы. Расплатой за это послужило то, что в качестве «объекта теории» жертвоприношения теперь сторонятся, а сам этот термин используют так, чтобы не привлекать к нему излишнего внимания. Рецензируемый сборник по факту возвращает жертвоприношению статус легитимного предмета систематического анализа — правда, в «снятом» виде, разделяя его на несколько близких феноменов: мученичества, принесения себя в жертву и самоистребления (английское понятие *self-immolation* чаще переводят как «самосожжение», но референтный акт может свершаться как в пламени, так и в воде или иным способом). Редактором сборника выступила Марго Киттс — один из веду-

Рецензия подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

щих представителей, но, что еще важнее, менеджеров современных исследований религии и насилия<sup>1</sup>; именно этот фрейм и позволил снова попытаться объединить под общим знаменателем «жертвы» непохожие и разрозненные феномены из множества религиозных традиций.

Помимо общей причастности к феномену жертвы, три этих понятия объединяет и то, что все они являются «изнанкой» самоубийства. Основной вопрос, которым задаются авторы сборника, можно сформулировать так: учитывая, что все религии мира относятся к «убиению себя» негативно, как и почему они наделяют священным значением, поощряют и даже предписывают некоторые его формы — мученичество, самосожжение или бессрочный пост, который кончается смертью? Дело здесь, как замечательно демонстрирует книга, в том, что внутри каждой религии идет сложная и не-

1. Так, наряду с М. Юргенсмайером и М. Джеррисоном, Киттс — составитель *The Oxford Handbook of Religion and Violence* (2014), а также редактор профильного *Journal of Religion and Violence* и книжной серии *Cambridge Elements in Religion and Violence*.

быстрая работа по различению и отделению негативного «убийства себя» от обозначенных позитивных феноменов. Исходя из этого, большинство авторов рассматривают религиозное жертвоприношение в модусе амбивалентности и оспаривания — это слово, *contestation* по-английски, здесь ключевое: оно показывает, что ни в одной традиции ничего не закреплено, в каждой ведутся споры, появляются новые смыслы и обновляются старые. Такова, вкратце, новая программа исследования жертв, которая приходит на смену равно богословскому доктринизму и аисторизму рассуждений «о природе и функциях жертвоприношения»: теперь в ходу историзм, релятивизм, гибкость и фактический отказ от универсальной теории в пользу кейс-стади.

Тематически пятнадцать глав сборника можно поделить на две части. Первая имеет дело с араамическими религиями, где жертвоприношение принимает форму мученичества или близкой к нему иудейской концепции *Киддущ ха-Шем*, «освящения Имени (Божьего)» в страданиях и гибели. Вторая часть посвящена традициям Азии — индуизму, джайнизму и буддизму, в которых речь идет скорее о «принесении себя в жертву» и «самоистреблении»; промежуточную позицию занимает представлен-

ный в ней же сикхизм с его развитой мартирологией.

В рамках вводной статьи Марго Киттс подвергает критическому анализу заявленные в названии сборника термины и представляет убедительный, однако не общепринятый до сих пор ответ на вопрос, каким образом греческий термин *μάρτυς* (свидетель) стал означать мученика в современном понимании — того, кто претерпевает страдания и умирает за свою веру. Это понятие она вводит к гомеровской «Илиаде», где *μάρτυρες* — это боги, выступающие поручителями священной клятвы и жестоко карающие ее нарушителей. В том же ключе это понятие фигурирует у Еврипида, Демосфена и прочих древних, а значение меняет даже не в Новом Завете, а позже — не ранее «Мученичества Поликарпа» во II в.<sup>2</sup> Главы 2 и 3 посвящены мученичеству в раннем иудаизме и «классическому» христианскому мученичеству; обе достаточно описательны и представляют собой краткое изложение консенсуса и основных направлений анализа, так что во втором случае подчеркиваются перформативный и гендерный аспекты. Глава 4

2. Подробнее эту генеалогию она излагает в недавней статье: Kitts, M. (2018) “The *Martyrs* and Spectacular Death: From Homer to the Roman Arena”, *Journal of Religion and Violence* 6(2): 268–272.

сосредотачивается на двух радикальных апокалиптических НРД уже XX в. — «Ветви Давидовой» и «Небесных вратах». На их материале автор проводит весьма продуктивное различение между двумя видами милленистических групп — «осаждаемыми» (*assaulted*) и «хрупкими» (*fragile*), из которых первые находятся в конфликте с окружающим миром и пытаются от агрессии и разрыва, а вторые замыкаются на себе и могут пойти, к примеру, на коллективное самоубийство. Именно этим различием между настроениями, и особенно их переменой, и объясняется сравнительно мирное поведение одних НРД и радикализм других.

«Исламский» блок сборника представлен тремя текстами. Глава 5, написанная Асмой Афсаруддин, посвящена понятию *шахады* в первые века ислама. Представление о том, что этот термин изначально был связан исключительно с военным мученичеством на поле боя, является, как пишет автор, ошибочным: «свидетельством» могла считаться и смерть при других особых обстоятельствах (гибель от падения стены, укуса змеи, некоторых болезней, смерть родами), и даже мирная кончина при условии праведной жизни. Конечно, лучше знакомая нам «военная» трактовка к X—XII вв. возобладала, но звуки этой ранней интерпретации иногда слышны до сих пор.

Тезис Афсаруддин безусловно верен и ценен, но не оригинален: те же идеи она уже многократно высказывала ранее<sup>3</sup>. Глава 6 посвящена смерти Мусы аль-Казима — седьмого имама шиитов-дунадесятников, который вступил в конфликт с Аббасидами, был заключен в тюрьму и умер, как считается, от отравления. Отталкиваясь от этого кейса, автор исследует, как шиитские богословы пытались согласовать между собой идею всеведения имамов и тот факт, что большинство из них были мучениками. Не следует ли полагать их самоубийцами, если они предвидели свою гибель, но ничего не сделали? В конечном счете, данная глава представляет собой любопытный кейс-стади, но создает впечатление, что «проблему» здесь высасывает из пальца сам автор, поскольку исламские ученые ставили ее редко — а если и ставили, то сразу же находили решение. Поскольку очевидно, что имам обладает особым знанием и самоубийцей быть не может, объяснить его смерть — дело техники.

3. См.: Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford, New York: Oxford University Press; Afsaruddin, A. (2014) “Martyrdom in Islamic Thought and Practice: A Historical Survey”, in D. Janes, A. Houen (eds.) (2014) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, pp. 40–58. New York: Oxford University Press.

Глава 7, посвященная джихадизму — как представляется, худшая в сборнике. Мало того, что ее автор связывает исламский терроризм исключительно с салафитами, игнорируя, например, враждующий с ними ХАМАС или тем более шиитские группы вроде бывшего «Форканы» или доныне активной «Хезболлы»; он заявляет, что называть атаки смертников «мученическими операциями» — это «эвфемизм», поскольку на самом-то деле это самоубийство, запрещенное в священных писаниях ислама. Тем самым он по факту отказывается от объективной исследовательской позиции в пользу критической, заявляя, что салафиты заблуждаются, сами придумывают традицию и вообще творят зло. Неудивительно, что статья заканчивается «говорящей» цитатой из Корана, якобы направленной против таких плохих и недобросовестных людей.

«Азиатская» часть сборника открывается двумя статьями об индуизме. Обе имеют дело со следующим парадоксом: хотя в целом самоубийство в индуизме считается кармическим преступком, в некоторых случаях оно дозволяется во искупление других «прегрешений» или же в религиозных целях. Подобного рода обстоятельства и формы принесения себя в жертву рассматриваются в главе 8. Особый

акцент здесь делается на ритуальных самоубийствах аскетов-саньясинов, которые топились в притоках священной реки Ганг, спрыгивали с деревьев, принимали расчленение в специальных храмах или сами себя обезглавливали, не говоря уже о традиционном самосожжении. Автор главы приводит множество великолепных примеров (чего стоит только самосожжение царя Кумрагупты I на медленном костре из сухих коровьих лепешек) и досконально рассматривает неочевидный символизм каждой из этих форм самоубийства. Глава 9 посвящена истории *сати*, которая рассматривается как образчик более универсальной религиозной практики «следования в смерти» и на поверку оказывается не столь архаическим и обязательным ритуалом, как иногда ошибочно полагают. Автор демонстрирует, что на протяжении большей части своей истории принятие *сати* было добровольным, запрещалось для жен брахманов и во всяком случае вызывало жаркие споры.

Помимо прочего, уже в этих двух главах проявляется фундаментальное отличие авраамических религий от индийских. Если в христианстве или исламе первостепенное значение имеет сам акт «добровольного» принятия смерти, то в индуизме, джайнизме или буддизме намного важнее интенция — то есть надлежащее

состояние сознания, в отсутствие которого даже самое безупречное с обрядовой точки зрения самосожжение может принести дурную карму и затем повлечь неблагую форму рождения.

Далее, глава 10 посвящена обряду саллехана — то есть поста до смерти — в джайнизме, причем он рассматривается в русле характерной для этой религии милитантно-героической образности в целом: парадоксальным образом оказывается, что полный отказ от пищи как предельный акт ненасилия осмысляется в этой религии в терминах военной победы над аффектами. Следующий за данной главой раздел про мученичество в сикхизме представляется еще одним слабейшим местом всего сборника: очевидно будучи верующим, автор занимает по отношению к материалу некритическую позицию и живописует историю гонений и притеснений сикхской общины со стороны империи Моголов и современных индийских правительств. Индиру Ганди он называет «диктатором по всему, кроме названия» и, видимо, полагает ее убийство вполне справедливой и во всяком случае понятной местью за нападение на Золотой храм в Амритсаре в 1984 г. Многие из персонажей, которые у него фигурируют как «мученики» — например Джарнайл Сингх Бхиндрванале — в других исследованиях не без причин значат-

ся как «террористы»<sup>4</sup>. Конечно, это объективная проблема перспективы, но именно с ней и должно работать качественное исследование, если не хочет скатиться в конфессионализм.

В целом сборник, как и следует из его подзаголовка, ограничен религией и не пытается заглянуть за ее границу. Поэтому в нем не нашлось места как обсуждению политических мотивов самосожжений в Южной Азии или Непале, так и мученичеству в рамках национальных и реформаторских идеологий, хотя сегодня эта область исследований развивается очень активно и уже обогатилась целым рядом превосходных работ<sup>5</sup>. Единственным исключением здесь является глава 12 про Тигров освобождения Тамил-Илама, которая, несмотря на краткость, представляет собой настоящее достижение. Ее автор, Бенджамин Шонталь, обращается к старому вопросу о том, является ли это тамильское движение «религиозным» или же «секулярным» — и можно ли, следова-

4. См., например: Juergensmeyer, M. (2017) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, pp. 109–127. Oakland: University of California Press. 4th ed.
5. Janes, D., Houen, A. (eds) (2014) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*. New York: Oxford University Press; Outram, Q., Laybourn, K. (eds.) (2018) *Secular Martyrdom in Britain and Ireland from Peterloo to the Present*. Palgrave Macmillan.

тельно, описывать организованные им атаки террористов-смертников в религиозных терминах как «мученичество» и «жертвоприношение»? Анализируя речь главы организации на «День героев» от 1997 г., Шонталь заявляет, что в ней намеренно используются двусмысленные термины, которые в зависимости от интерпретации могут переводиться по-разному (мученики/герои; священные/безупречные люди; церемонии/празднества в память о ком-то; поклоняться/отдавать должное и т.д.). Он представляет для сравнительного анализа три перевода этой речи, два собственных — максимально религиозный и максимально секуляризированный, — а также перевод самой организации, в котором трудные места опущены. Исходя из этого, автор утверждает, что такая амбивалентность — осознанная стратегия движения, обусловленная его стремлением привлечь как индуистов и христиан, так и светских тамильских националистов. Подобный отказ от ненужных ярлыков в пользу аккуратного эмпирического анализа — весьма продуктивный и может послужить хорошим примером для рассмотрения иных «пограничных» случаев.

Три последних текста сборника посвящены в основном буддизму. Глава 13 вновь строится вокруг амбивалентности и оспаривания: несмотря на то, что самоубийство в индийском и позднейшем

буддизме жестко осуждалось как кармический проступок, буддийские нарративы пестрят яркими образами членовредительства и самоистребления. В первую очередь речь идет о джатаках — то есть историях о прошлых воплощениях Будды Шакьямуни, в которых он скормливает себя голодной тигрице; вырывает себе глаза и отдает их слепому; корчит и поит страдающих духов своими плотью и кровью; сдирает с себя кожу и костным мозгом или опять же кровью записывает на ней священные тексты, используя вместо пера кости; или в течение 72 тысяч лет поджаривает на огне свои предплечья из преданности грядущему Будде. Хотя и в смягченном виде, схожие жертвоприношения практиковали и простые буддисты, выжигая себе пальцы рук и ног. Автор показывает, что любые подобные акты были сопряжены с тревогой — не утверждают ли они самость вместо того, чтобы ее уничтожать? — и описывает (двусмысленные и спорные) условия, при которых это было возможно. В главе 14 анализируется столкновение между буддизмом и даосизмом в Китае. Хотя смысл жертвоприношений в обеих религиях — преодоление смерти, буддистский антикосмический пессимизм, в котором умирают раз и навсегда, противоречил жизнеутверждающему оптимизму даосских практиков, стремивших-

ся вознестись на небеса в преображеной форме «бессмертных».

В заключительной 15-й главе речь идет о японском буддизме — прежде всего в форме амидаизма, где императив ухода в нирвану сменяется задачей переродиться в Сукхавати («Чистой Земле» будды Амитабхи). Для этого буддисты топились в море, совершили самосожжения и прыгали с деревьев. Автор показывает, что главным в подобных жертвах считалась правильная интенция — парадоксальное желание переродиться самому «на благо всех живых существ». При отсутствии такого намерения незадачливого практика ждали поражение и кара.

Подводя итог, работа дает важный «срез» актуальных исследований сразу в двух отношениях — методологическом и тематическом, делая заявку на междисциплинарность, релятивизм и понятийное разнообразие. В этом смысле она позволяет составить хорошее представление о нынешнем состоянии исследовательского поля. Еще один большой плюс — внимание многих авторов к терминам, словоупотреблению и вообще нарративной составляющей. Кроме того, в сборнике изложен обильный эмпирический материал, который может быть интересен узким специалистам по той или иной теме и полезен — для специалистов более широкого профиля.

К сборнику можно высказать и ряд критических замечаний: многие главы здесь — чисто дескриптивные или реферативные по отношению к другим исследованиям или собственным разработкам авторов. Попадаются откровенно слабые главы — про раннее христианство, джихадизм и сикхизм. Некоторые разделы здесь излишне критичны по отношению к материалу (так, в главе 3 риторика Игнатия Антиохийского зовется «христианским мачизмом»), тогда как некоторые недостаточно критичны или носят апологетический характер. Связано это прежде всего с тем, что главы про ислам, по всей видимости, написаны мусульманами, а глава про сикхизм — практикующим сикхом. Наконец, первая половина сборника значительно проигрывает второй, «казатской» — возможно, за счет того, что индуизм, джайнизм или буддизм хуже знакомы среднему исследователю (вроде автора настоящей рецензии).

Впрочем, все эти недостатки сборника не затмевают его достоинств. Наибольшую пользу, как представляется, он способен принести в образовательном процессе как адекватное эмпирическое введение в проблематику «жертвенного» измерения религии — но будет интересен и состоявшимся ученым.

А. Зыгмонт

## References

- Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Afsaruddin, A. (2014) "Martyrdom in Islamic Thought and Practice: A Historical Survey", in D. Janes, A. Houen (eds.) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, pp. 40–58. New York: Oxford University Press.
- Janes, D., Houen, A. (eds) (2014) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, M. (2017) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, pp. 109–127. Oakland: University of California Press. 4th ed.
- Kitts, M. (2018) "The Martyrs and Spectacular Death: From Homer to the Roman Arena", *Journal of Religion and Violence* 6(2): 268–272.
- Outram, Q., Laybourn, K. (eds) (2018) *Secular Martyrdom in Britain and Ireland from Peterloo to the Present*. Palgrave Macmillan.



### Авторы

Юлия Антонян — доцент кафедры культурологии Ереванского государственного университета (Армения). [yuliaantonyan@ysu.am](mailto:yuliaantonyan@ysu.am)

ИЕРЕЙ Алексий Волчков — преподаватель, руководитель направления «Гранты и проекты», Санкт-Петербургская духовная академия (СПбДА). [volchkov.81@gmail.com](mailto:volchkov.81@gmail.com)

СЕРГЕЙ Горюнов — старший редактор, Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН) РАН (Москва, Россия). [amenokal@yandex.ru](mailto:amenokal@yandex.ru)

Селюсьен Л. Джозеф — профессор английского языка в Государственном колледже Индиан Ривер (Форт Пирс, Флорида, США). [cjoseph@irsc.edu](mailto:cjoseph@irsc.edu)

АЛЕКСАНДРА Засядько — научный ассистент Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [zas-saha@yandex.ru](mailto:zas-saha@yandex.ru)

Алексей Зыгмонт — научный сотрудник Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС) (Москва, Россия). [alekseizygmont@gmail.com](mailto:alekseizygmont@gmail.com)

Гильермо Кербер — преподаватель, Школа экуменической теологии (Женева, Швейцария). [guillermo.kerber@cath-ge.ch](mailto:guillermo.kerber@cath-ge.ch)

Борис Кнорре — доцент, старший научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [knorre@mail.ru](mailto:knorre@mail.ru)

Светлана Коначева — доцент, заведующая кафедрой современных проблем философии, Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия). [konacheva@mail.ru](mailto:konacheva@mail.ru)

Анастасия Маклакова — научный сотрудник, ИНИОН РАН (Москва, Россия). [uraniaoccidentalis@zoho.eu](mailto:uraniaoccidentalis@zoho.eu)

Андрей Меньшиков — доцент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры департамента философии; заведующий Лабораторией сравнительных исследований толерантности и признания Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия). [andreimenchikov@gmail.com](mailto:andreimenchikov@gmail.com)

Сильвия Маркос — старший научный сотрудник, Институт антропологических исследований (ИА), Национальный автономный университет Мексики (UNAM) (Мехико, Мексика). smarcost@gmail.com

Мария Пророкова — младший научный сотрудник, сектор аналитической антропологии, Институт философии РАН (Москва, Россия). prorokova1040@list.ru

Николай Селезнев (1971 — 2021) — ведущий научный сотрудник Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

Елена Степанова — главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН; главный научный сотрудник Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания Уральского федерального университета; главный редактор журнала “Changing Societies & Personalities” (Екатеринбург, Россия). stepanova.elena.a@gmail.com

Андрей Шишков — докторант Школы теологии и религиоведения Тартуского университета (Эстония). andrey.v.shishkov@gmail.com

Лорел Шнайдер — профессор исследований религии и культуры, департамент исследований религии, Университет Вандербильта (Нэшвилл, Теннесси, США). laurel.c.schneider@vanderbilt.edu

Эми Мадлен Уолтерс — магистр, Университет Ноттингема (Великобритания). walters.amym@gmail.com

## Authors

YULIA ANTONYAN — Associate Professor at the Yerevan State University (Armenia).  
yulyusha@yahoo.com

SERGEY GORYUNOV — Senior Editor, Institute of Scientific Information on Social Sciences, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). amenokal@yandex.ru

CELUCIEN L. JOSEPH — Associate Professor of English at Indian River State College (Fort Pierce, Florida, USA). cjoyce@irsc.edu

GUILLERMO KERBER — Teacher, Atelier Oecuménique de Théologie (Genève, Switzerland). guillermo.berger@cath-ge.ch

BORIS KNORRE — Associate Professor at the HSE University (Moscow, Russia). knorre@mail.ru

SVETLANA A. KONACHEVA — Head of the Unit of Contemporary Problems of Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow). konacheva@mail.ru

ANASTASIA MAKLAKOVA — Research Fellow, Institute of Scientific Information on Social Sciences, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). uraniaoccidentalis@zoho.eu

ANDREY MENSHEKOV — Associate Professor, Department of Philosophy; Director, Center for Comparative Studies of Toleration and Recognition, Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia). andreimenchikov@gmail.com

SYLVIA MARCOS — Senior Researcher, Seminario Permanente de Antropología de Genero, Institute for Anthropological Research (IIA), Universidad Nacional Autonóma de Mexico (UNAM) (Mexico city, Mexico). smarcost@gmail.com

MARIA PROROKOVA — Junior Researcher, Analytical Anthropology Sector, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). prorokova1040@list.ru

LAUREL C. SCHNEIDER — Professor of Religious Studies, Religion and Culture, Department of Religious Studies, Vanderbilt University (Nashville, TN, USA). laurel.c.schneider@vanderbilt.edu

NIKOLAI SELEZNYOV (1971 — 2021) — Leading Research Fellow, Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University (Moscow, Russia).

ANDREY SHISHKOV — PhD Student at the School of Theology and Religious Studies of the University of Tartu (Estonia). andrey.v.shishkov@gmail.com

ELENA STEPANOVA — Principal Research Fellow, Institute for Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; Principal Research Fellow, Laboratory on Toleration, Recognition and Multiculturalism, Ural Institute of Humanities, Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia). stepanova.elena.a@gmail.com

ALEXEY VOLCHKOV — Lecturer, Head of Grants and Projects, St. Petersburg Theological Academy (SPbDA) (St. Petersburg, Russia). volchkov.81@gmail.com

AMY MADELEINE WALTERS — Master of Research, University of Nottingham (Nottingham, UK). walters.amym@gmail.com

ALEXEY ZYGMONT — Research Fellow at the Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). alekseizygmont@gmail.com

ALEXANDRA ZASYAD'KO — Research Assistant, HSE University (Moscow, Russia). zas-saha@yandex.ru

## Аннотации

ЕЛЕНА СТЕПАНОВА. Теология в контексте: подлинность частного как вызов универсальности христианской истины. Введение

Признание контекстуальной природы христианской теологии — это сравнительно новое явление, бросившее вызов универсалистскому пониманию христианства как вечной и неизменной истины, одинаково авторитетной для всех времен и народов. Изменение понимания природы теологии есть признание ее способности инкорпорировать в свое содержание специфический социально-культурный контекст, в котором она возникла, а также человеческий опыт со всеми его достижениями, противоречиями и проблемами. В статье контекстуальность теологии рассматривается, во-первых, как ее способность трансформировать универсальную истину христианства применительно к конкретным обстоятельствам; во-вторых, как теологический ответ на конкретные современные социальные, политические, экономические, культурные, экологические и т.д. проблемы и ситуации. Рассматриваются причины возникновения контекстуальной теологии, ее обоснование с точки зрения миссиологического подхода, ее связь с социально-политическими процессами, а также ее конкретные разновидности: теология освобождения, феминистская теология, черная теология, квир-теология и др. Выделяются противоречия, связанные с контекстуальной природой теологии, а именно, ее ограниченность контекстом, его излишняя конкретизация и абсолютизация, что затрудняет диалог между теологиями, возникшими в разных контекстах. Делается вывод о соотношении универсального и партикулярного в контекстуальной теологии: существуют такие вероучительные положения, разделяемые всеми христианами, которые превосходят любой конкретный социально-культурный контекст, в то же время находясь с ним в диалектическом соотношении. Универсальность христианского послания заключается в его способности откликнуться на любую прошлую, настоящую и будущую конкретную человеческую ситуацию.

**Ключевые слова:** теология, контекст, опыт, евроцентризм, ортопраксис, теологии освобождения, универсализм, партикуляризм.

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА. От *creatio ex nihilo* к *creatio ex profundis*: переосмысление доктрины творения в постметафизической теологии

В статье рассматриваются особенности методов контекстуальной теологии на примере переосмысления традиционной доктрины творения в постметафизической теологии. Анализ работ Кэтрин Келлер (феминистская теология) и Джона Капуто (теология события) демонстрирует, что творение осмысляется в контексте попыток преодолеть властный дискурс и отделить идею божественного от властного суверенитета. В рамках постмодерной теопоэтики творение понимается не как превращение из ничего в нечто, а ско-

рее как преобразования тьмы и глубины. Предполагается, что концепция творения *ex nihilo* связана с греческими философскими концепциями всемогущества, которые отвергают хаос и женственность ради патриархального, удаленного, могущественного Божества. В подобном контексте Келлер и Капуто отказываются от традиционной доктрины творения *ex nihilo* в пользу творения *ex profundis* или *ex amore*. В их истолковании библейский нарратив свидетельствует не о единственной чистой силе, действующей *ex nihilo*, но о совокупности сил, одна из которых предстает как активная и формирующая, а другая — как более открытая, подвижная и несформированная. Тем самым постмодерная теология акцентирует поэтическое становление и стремится подорвать гипермаскулинность. Теологическая герменевтика в своем стремлении разрушить божественный суверенитет деконструирует тем самым и традиционный монотеизм. Она пытается показать, что религия в постмодерном мире — это способ бытия-в-мире.

**Ключевые слова:** контекстуальная теология, теопоэтика, творение, власть, суверенитет, слабость, Кэтрин Келлер, Джон Капуто.

Андрей Шишков. Кто скрывается в тени: контуры темной экклезиологии

Статья посвящена темной экклезиологии — новой богословской теории церкви, которая, по словам автора, представляет собой эманципацию церковной мысли и практик от присущего им клерикоцентризма. На протяжении веков экклезиология концентрировалась на описании церковных иерархических (клерикальных) структур, через которые задавалась нормативность в церкви. Все странное и ненормативное при этом остается в тени, но продолжает существовать в церкви. В область тени попадают «невидимые» группы, которые оказываются исключенными клерикальной властью из пространства экклезиологии (женщины; квир-люди; некрещеные люди; человеческие эмбрионы; животные и другие нечеловеческие живые существа; священные предметы и вещи). Темная экклезиология позволяет по-новому взглянуть на церковь. Как метод теологических исследований церкви она заново ставит вопрос о ее составе, устройстве и границах. Обнаружение области «церковной тени» позволяет говорить о церковных акторах и вещах без их исключения из церкви или насилиственной нормализации в рамках нормативных экклезиологических теорий. Критический потенциал темной экклезиологии позволяет вскрывать контингентность церковных норм и произвольность исключения из церкви тех, кто сам относит себя к церкви. Теневые акторы описываются средствами богословского инфраязыка, который представляет собой способ соотнесения в одном пространстве разных перспектив и нарративов, через которые они сами описывают свою принадлежность к церкви. Этот инфраязык позволяет также проводить между церковными акторами и вещами гораздо большее число связей, чем те языки, что задаются властными клерикальными нарративами (например, рассматривать евхаристию не только в рамках клерикально заданных ролей). Темная экклезиология обращается к плоской онтологии, утверждающей онтологическое равенство всех акторов,

## Аннотации

---

включая Бога. Методологически темная экклезиология использует идеи объектно-ориентированных философов (Т. Мортон, Г. Харман и др.) и акторно-сетевую теорию Б. Латура. В темной экклезиологии происходит, если пользоваться терминологией Латура, пересборка церковного коллектива.

**Ключевые слова:** Бруно Латур, Грэм Харман, деклерикализация, инфраязык, контекстуальные теологии, объектно-ориентированная онтология, плоская онтология, темная экклезиология, Тимоти Мортон.

**Эми Мадлен Уолтерс. Элизабет Шюсслер Фиоренца и поиск исторического Иисуса**

Феминистская теолого-историческая работа Элизабет Шюсслер Фиоренцы вызывает разные реакции. Для феминистски ориентированных ученых-бibleистов ее тексты являются необходимым чтением, включая работы 1970-х и 1980-х гг. Однако представители мейнстрима (или мужского доминирования в этой области — *malestream*) обычно игнорируют ее труды, в том числе посвященные исследованиям исторического Иисуса, несмотря на их ценность с точки зрения как проблематизации, так и развития так называемых «поисков исторического Иисуса». Оценивая и подытоживая соответствующие работы Шюсслер Фиоренцы, касающиеся фундаментализма, феминизма и антисемитизма, автор статьи описывает ее влияние и аргументы ее критиков в рамках поиска исторического Иисуса на разных его этапах. Шюсслер Фиоренца обращается к ключевыми для «третьего поиска исторического Иисуса» темам феминизма и иудаизма, при этом ее идеи, такие как политика интерпретации, внимание к памяти и к исследованиям устной традиции, а также акцент на смыслопорождении являются критическими в теоретическом отношении и саморефлексивными, что в целом не характерно для «третьего поиска». Учитывая акцент, который она делает на саморефлексии, а также ее критическое отношение к работам коллег по исследованиям исторического Иисуса, ее работу следует рассматривать как «третий критический поиск» или даже «четвертый поиск» исторического Иисуса.

**Ключевые слова:** поиски исторического Иисуса, феминистская библейская наука, Элизабет Шюсслер Фиоренца, критическая теория, феминизм, антисемитизм, фундаментализм.

**Селюсьен Л. Джозеф. Джеймс Х. Коун и черная теология**

Для многих критиков Джеймс Х. Коун — «отец» черной теологии освобождения — был самым важным (черным) теологом Америки в XX в., который энергично занимался насущными проблемами расовых отношений в США, справедливости, страданий черных людей и их гражданских прав. Он много писал и громко выступал против того, что называл «первозданным грехом Америки», — против (белого) расизма, тем самым оказывая давление на белых американцев, особенно на белых христиан, и заставляя их отказываться от практики расизма, направленного против черных, и от своего пренебрежительного отношения к ним. Также Коун призывал белых американ-

ских христиан и белую церковь к воплощению освободительного послания библейских пророков и Иисуса Христа, а также категорического требования Бога, адресованного христианам: поступать по справедливости, быть праведными и ненавидеть угнетение. В своих политико-теологических и этических трудах он пробуждал совесть американцев к противодействию тем силам и системам, которые угнетают и дегуманизируют черных и отчуждают другие маргинализированные группы в Америке.

**Ключевые слова:** Джеймс Х. Коун, черная теология, черное страдание, белый расизм, белое американское христианство.

**Сильвия Маркос.** *Teología India*: вклад коренных народов Мексики в контекстуальную теологию

Эта статья представляет собой обзор нескольких имплицитных философских эпистемических положений *Teología India* (индейской теологии) в том виде, в каком она проживается, развивается и практикуется народами майя в высокогорье Чьяпас в юго-восточной Мексике. Некоторые из этих философских характеристик и практик принципиально отличают *Teología India* от других форм теологии освобождения: это теология телесности, присутствующей в совокупности практик; это статус, смысл, значение и интерпретация сновидений в вере; это мифы, используемые в качестве исторической истины; это местные наречия как концептуальные системы для понимания выражения веры; это священная местная музыка, танцы, песнопения и ритуальные одеяния, чье эпистемическое присутствие выходит далеко за рамки привычного понимания инкультурации.

**Ключевые слова:** *Teología India*, коренной народ, воплощенная теология, эпистема, *Sabiduría India*, мифология, практика.

**ЛОРЕЛ ШНАЙДЕР.** Гомосексуальность, квир-теория и христианская теология

Автор показывает сложное взаимодействие между движением за равенство гомосексуалов, с одной стороны, и квир-теорией, которая, будучи продуктом постмодернизма, стремится поставить под вопрос гетеронормативность как историческую и культурную систему, — с другой. На материале различных работ, в основном американских авторов, статья далее рассматривает место квир-теологии, которая, опираясь на общую квир-теорию, пытается переосмыслить основы христианского мессијджа в более инклузивном духе.

**Ключевые слова:** квир-теория, квирность, гомосексуализм, христианская теология, гетеронормативность, инклузивность.

**Гильермо Кербер.** Экологическая проблематика в контекстуальной и межконтекстуальной политической теологии

Хотя некоторые теологи уже в течение более двадцати лет призывают к серьезному ответу на экологические вызовы, только сравнительно недавно эти вопросы стали центральной частью повестки некоторых церквей

и политического богословия. Еще в 1995 году бразильский богослов Леонардо Бофф утверждал, что вместе с заботой о бедных и борьбой за социальную справедливость церковь и общество должны обратить внимание на угрозы разрушения окружающей среды и реагировать на них. Бофф ссылался на проект «Справедливость, мир и целостность творения», предложенный Всемирным советом церквей. Позднее глобальное изменение климата не только превратилось в *locus theologicus*, но и вошло в повестку национальных и международных экологических кампаний, проявившихся в различных межконфессиональных и экуменических инициативах. Энциклика Папы Франциска *Laudato si'* (2015 г.) стимулировала эти размышления и действия и стала поворотным моментом в социальной доктрине Католической церкви. Пандемия COVID-19 вызвала новые экологические проблемы. Однако, несмотря на все эти события, экология еще не стала частью дискурса и пастырской работы большинства церквей.

**Ключевые слова:** экология, политическая теология, экуменизм, этика, справедливость, изменение климата, адвокация (advocacy).

ИЕРЕЙ Алексий Волчков. Скопцы царствия. Интерпретация Мф 19:12 в раннехристианском движении

Многие библейские тексты упоминают о скопцах (*ευνοῦχος*, ♂?). Если в еврейской Библии *sārīs* выступает в основном как важный элемент административного аппарата государств Ближнего Востока, то в новозаветных текстах образ евнуха становится предметом теологической рефлексии. В Евангелии от Матфея Христос говорит о том, что существуют «скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф 19:12). В статье исследуется этот стих, его *Sitz im Leben*, прослеживается его влияние как на христианскую теологию, так и на религиозную практику последователей Христа. В течение долгого времени в евнухе из Мф 19:12 комментаторы видели образец целомудрия, идеального члена христианской Церкви, прообраз монаха. Впрочем, анализ древних памятников показывает, насколько морально двусмысленным был образ евнуха. Можно сказать, что евнух в античном Средиземноморье являл собой воплощенную трансгрессию всех норм, которые касались вопросов семейной и сексуальной жизни. В этом образе представлявшееся вечным и разумным было поставлено под сомнение: приведенный в качестве идеала образ евнуха отрицал торжествовавшую гетеросексуальную бинарную модель, в которую были вписаны такие вещи как семья, пол и гендерная идентичность.

**Ключевые слова:** евнух, скопец, аскетизм, монашество, раннее христианство, Библия, Евангелие от Матфея, гомосексуализм, гендер, квир-теология.

НИКОЛАЙ СЕЛЕЗНЕВ. *Islamobuddhica*: Что если буддизм — религия Писания? «Писание Шакьямуни» в арабском «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина

В своей «Истории Индии», входящей в «Сборник летописей», Рашид ад-Дин (1249/50–1318), со слов кашмирского буддийского монаха Кама-

лашри, неоднократно упоминает «Писание Шакьямуни». Эти упоминания находятся в композиционно значимых местах «Истории Индии»: в начале и в конце этой книги, а также в начале части, посвященной буддизму. Будда в этой части представлен как «пророк», позднейший в череде «пророков», установивший «сунну» своим последователям, а его речи составили «Писание» — Абхидахарму. Карл Ян и Йохан Эльверског интерпретировали этот сюжет как исламизацию дискурса, причем Йохан Эльверског прямо отрицал, что Абхидахарма может быть названа «Писанием Будды» или его «откровением». В статье показано, что такой взгляд ошибочен. Общеизвестны утверждения буддийских источников, что в Кашмире в период правления царя Канишки состоялся четвертый буддийский собор, на котором в противовес саутрантикам, сарвастивиадинам провозгласили санскритскую Абхидахарма-питаку «словами Будды» (*buddha-vacana*). Подобное отношение к третьей части буддийского канона засвидетельствовано и в палийских источниках.

**Ключевые слова:** буддизм, ислам, Абхидахарма, Писание, Рашид ад-Дин, Камалашри.

**СЕРГЕЙ ГОРЮНОВ.** Между полемикой и толерантностью: конструирование «религиозного другого» через призму николаевской цензуры

В тексте предпринимается попытка анализа взгляда русских цензоров николаевской эпохи на религиозного Другого. На основании цензурного дела, предметом которого стала допустимость религиозной полемики как таковой, мы демонстрируем как высший негласный цензурный орган страны (Комитет 2-го апреля 1848 г.) вступает в конфликт относительно нормы толерантности с «Ведомством православного исповедания» и обер-прокурором св. Синода гр. Протасовым. Используя методологические приемы Кембриджской исторической школы, мы пробуем «вскрыть» конкретное наполнение бинарной оппозиции православие/иноверие, и норму религиозной терпимости в николаевской России (в ее практическом, а не декларативном измерении).

**Ключевые слова:** религиозная полемика, терпимость, толерантность, цензура, религиозный другой.

**БОРИС КНОРРЕ, АЛЕКСАНДРА ЗАСЯДЬКО.** Православный антиэкуменизм 2.0: мобилизационная модель, секьюритизация и реваншизм

Данная статья посвящена антиэкуменическому движению в российском православии, аспектам религиозного обособления и изоляционизма, который православные фундаменталисты сегодня противопоставляют интеграционным процессам в христианском мире и попыткам Русской Православной Церкви (РПЦ) пересмотреть задачи межконфессионального сотрудничества. Анализируются социокультурные и политические предпосылки, стоящие за изоляционистской идеологией православных фундаменталистов, в частности такие как охранительство, секьюритизация

в широком смысле, накладывающиеся на реваншизм, geopolитическийresentiment и идеализацию советского прошлого. Авторы выделяют также такой культурный феномен как «мобилизационное сознание» — убеждение в необходимости существования общества в условиях некоего чрезвычайного напряжения как нормы жизни. В статье дается сравнение ключевых черт современных православных фундаменталистов и праворадикальных партий.

**Ключевые слова:** православный антиэкуменизм, экуменическое движение, православие, фундаментализм, мобилизационная модель, милитаризация, секьюритизация, советские ценности.

Юлия Антонян. «Как же это — в седьмом веке было, а теперь нет?»: изобретенная традиция иконописи в постсекулярной Армении

В статье проанализирован процесс постсоветского изобретения новой религиозной традиции иконописи в Армянской апостольской церкви. Хотя в средние века армянское христианство не сформировало традиции иконочтитания, однако начиная с XVII в., в силу разных исторических причин, в Армянской церкви появляется церковная живопись, которая вписывается не только в церковный интерьер, но и в религиозную повседневность прихожан. В постсоветский период, вместе с реинституционализацией церкви появляется новый спрос на церковную живопись, покупка и дарение которой занимает серьезное место в экономике церкви и престижном дарообмене между верующими и церковью. В связи с этим, вместе с привычным «армянским стилем», появляется новый «иконописный канон», реконструированный, а на самом деле изобретенный иконописцами — отцом и сыном Азаряном. Этот канон возводится ими к византийским образцам и средневековой армянской книжной миниатюре и интерпретируется как исконно армянский, претендующий на историческое первенство, которое выводится из евангельского мифа о нерукотворном изображении Христа. Иконописный канон Азарянов, хотя и оставаясь маргинальным, является манифестацией постсекулярной религиозности, одной из форм религиозного обращения и религиозной практики.

**Ключевые слова:** иконопись, иконопочитание, Армянская апостольская церковь, изобретение традиции, постсекулярная религиозность.

## About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH  
in Russia and Worldwide

# 2(39) 2021

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
Editorial office of the journal “State, Religion and Church in Russia and Worldwide”

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: [religion@ranepa.ru](mailto:religion@ranepa.ru)

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlzhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zeeerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Chrissy Stroop (USA), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**2<sup>2021</sup>  
[39]**

Учредитель:  
Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)  
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84  
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России  
и за рубежом»

E-mail: [religion@ranepa.ru](mailto:religion@ranepa.ru)

Подписано в печать  
Формат 70×100/16  
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2  
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии  
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82–84

ISSN 2073-7203  
  
9 772073 720000