

## О. СТЕФАНО КАПРИО

Padre Stefano Caprio



Окончил семинарию в Милане и Папский Колледж «Руссикум» (Рим).

Священник Католической церкви (рукоположен в 1985 г.). Работал настоятелем в приходах г. Владимира, священником в приходе Нижнего Новгорода.

Был одним из организаторов Института философии, богословия и истории св. Фомы в Москве.

С 2005 г. преподает богословие экуменизма в Папском Восточном Институте (Рим), доцент богословия.

Возглавляет Епархиальный экуменический Центр в Бовино (коммуна в предместье г. Фоджа, Апулия)

Область исследовательских интересов: Восточные Церкви, экуменизм.

## ЦЕРКОВЬ И РЕЛИГИЯ В ПЕРИОД ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА<sup>1</sup>

### 1. Возвращение религии

Недавно вышедшая в свет книга философа Франко Кассано<sup>2</sup> «Смирение зла» придала в Италии новый импульс спорам о самом известном сочинении Ф.М. Достоевского<sup>3</sup>, поэме или Легенде о Великом Инквизиторе. Пророческое видение нигилиста Ивана Карамазова представляет возвращение Христа на землю как столкновение с системой власти, выстроенной самими же христианами, и олицетворяемой девяностолетним испанским кардиналом. В этой легенде обнаруживается не только демоническая природа диктатуры над душами, но и – на этом настаивает Кассано – необходимость считаться с сознанием слабых, неспособных нести бремя собственной свободы, так что власть Инквизитора представляется почти человеколюбивой и оправданной, своего рода «смирением зла».

Текст Достоевского как никогда актуален в свете новых культурных и антропологических условий третьего тысячелетия, которое, следуя определению Хабермаса, есть период «постсекуляризма». Возвращение Мессии, изображаемое в романе, поднимает вопрос о возвращении к религии после столетий, когда она, как казалось, была обречена на исчезновение. Противопоставление Инквизитора Христу выражает двойственное смущение власти, которая считала себя уже хозяйкой и религиозного откровения, лишив его всякого освободительного действия, и самой Церкви (то есть всех традиционных религиозных установлений), но оказалась неспособной до конца постичь смысл этой эпохи, отмеченной новым поиском священного.

Моральная проблема, поставленная в книге Кассано, также обнаруживает острое противоречие новой исторической фазы, когда после длительного отказа религиозной морали вправе определять рамки социальной жизни, многие начали искать ориентиры, способные вернуть социальным структурам, антропологической и космической сфере надежные и разделяемые всеми установки. На самом деле великий русский писатель беспокоился не о социальной критике (хотя это тот контекст,

<sup>1</sup> Выступление на Итальянско-русской конференции «Политика, культура и религия в постсекулярном мире». Фаенца, 12–14 мая, 2011.

<sup>2</sup> Cassano F. *L'umiltà del male*, Bari. 2011 (Кассано Ф. Смирение зла, 2011).

<sup>3</sup> Имеется в виду роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» – прим. ред.

в котором осуществляется все его литературное творчество), а о философских и религиозных корнях падения человека в пучину нигилизма – источника трагедий XX века и начала окончательного кризиса секуляристской гипотезы современной культуры. Вопрос о «смирении зла» настаивает не столько на экзистенциальной проблеме существования зла и его воздействия на человеческую жизнь, сколько на чисто богословском вопросе о возможности божественного откровения и его способности полного выражения в истории. Вступая в вызванную книгой дискуссию, поэт и писатель Маттео Маркезини отмечает<sup>4</sup>: «В истории Запада многие мыслители утверждали, что Абсолютное Благо, порой отождествляемое с Богом, не охватывается полностью Логосом, общественным дискурсом. Не в последнюю очередь нам напоминают об этом два очень разных, но связанных между собой особой дружбой, интеллектуала XX века: Вальтер Беньямин, подчеркивавший, что диалектическая сущность характерна для зла, и Ханна Арендт, которая, исследуя сферу либеральной политики, описала чистую благость как событие непременно бессловесное. Библия показывает, что есть то, о чем можно лишь намекать притчами».

По этой причине Католическая церковь устами своего самого высокого представителя, Папы Бенедикта XVI, ставит в центр размышлений, в том числе и богословских, отношение с атеизмом, рассматриваемым уже не как противник в борьбе за души, но как неизбежный собеседник в современном диалоге о судьбах религии и человечества. В своем обращении к Римской курии в начале 2010 года Папа сформулировал «эпохальный» вызов: «К диалогу с религиями должен сегодня присоединиться прежде всего диалог с теми, для кого религия есть нечто чуждое. Я полагаю, что Церковь сегодня должна открыть своего рода притвор язычников». Подобная мысль уже содержалась в знаменитой Регенсбургской речи в сентябре 2006 года, когда Папа-богослов отождествлял себя с печальными размышлениями последнего византийского императора, опасаясь за исчезновение своей цивилизации перед лицом исламского фундаментализма. Постсекуляризм не только является возвращением к религии, но и, что еще более важно, указывает на закат цивилизации – цивилизации западной, сначала христианской, а затем «секуляризированной», и прежде требует анализа религиозного явления как такового, с богословской и секулярной точек зрения, и только потом оценки влияния новой религиозности на социальную жизнь.

Инициатива Бенедикта XVI нашла свое конкретное выражение 24 марта в Париже в серии встреч на тему *Просвещение, религия и разум*, прошедших в штаб-квартире ЮНЕСКО и в местах, символизирующих светское пространство, с тем чтобы подтвердить, что вера и богословие относятся к числу основных векторов знания и культуры. Кардинал Жанфранко Равази, организовавший и возглавивший первое заседание, признался, что «успех в Париже не был таким предрешенным», и что Париж был выбран именно как «город – символ почти абсолютной светскости». Таким образом, проведение встречи в столице секуляристского Просвещения, в Парижской Сорбонне и Академии, является сознательным символом постмодернистского подхода к религиозным вопросам, рассматриваемым с различных точек зрения – верующих и неверующих.

Впрочем, основной религиозной темой «Притвора язычников» стало как раз «исследование феномена атеизма». Выражение «неверующие» в настоящее время создает определенные трудности, поскольку речь идет об отрицательном выражении, в котором не все готовы признать себя. Не все хотят называться атеистами и тем более агностиками (в таком случае верующих и христиан пришлось бы считать гностиками). Речь идет об очень характерной для настоящего этапа категории: о тех,

<sup>4</sup> Marchesini M. *La tentazione del Bene assoluto* // *Il Foglio* 26.04.2011. (Маркезини М. Испытание абсолютного Блага). Электронная публикация: <http://foglianuova.wordpress.com/2011/04/>

кто утверждает, что не знает Бога (и, следовательно, не считает роль религиозных институтов в обществе фундаментальной и исключительной). Но при этом он не хотел бы просто оставаться без Бога, а хотел, хотя бы приблизить его, как Неведомого. По мнению Равази, «основной является скорее перформативная составляющая диалога», чем идеологическая, без притязаний на евангелизацию и без предвзятой критики.

Опыт проведенной встречи снижал расположение в достаточно широких кругах, потому был предложен во многих местах: встречи планируются в Бухаресте, Тиране, Стокгольме, Праге, Павии, Женеве, Марселе, Квебеке. Конечно, существует и другой вид атеизма, гораздо более распространенный, явление скорее народное, чем интеллектуальное или философское, заключающееся в равнодушии, поверхностности и сарказме, выливающиеся в конечном итоге в антиклерикализм – «атеистическое» лицо религиозного фундаментализма. Это остаточное наследие секуляризма, все менее эффективного и убежденного, несмотря на относительный успех нео-пропагандистов типа Кристофера Хитченса или Пиерджорджо Одифредди.

На парижской встрече начала вырисовываться новая грамматика постсекулярного диалога, проникающая в туман религиозного безразличия, характерного для современного общества. Как отмечает канадский философ Чарльз Тэйлор, занимавшийся феноменом секуляризации, та социальная реальность, которая не сопоставляет себя с гипотезой Бога, считая ее просто ненужной, привела бы к пародии на поэму Достоевского. То есть, если бы Бог явился сегодня на землю, то «самое большее – у него спросили бы документы». Если мы обратимся к библейским категориям, то увидим, что религиозное безразличие причисляется к самым тривиальным формам идолопоклонства. Там, где в Псалме 14 говорится: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”», – имеется в виду как раз безразличие: Бог есть, но фактически Он не вмешивается в историю. Безразличные не утруждают себя отрицанием Бога, наоборот, даже в какой-то степени допускают Его суеверное почитание. Но это Бог, не имеющий совершенно никакого значения. Его присутствие ничего не меняет, даже на этическом уровне. Современные примеры идолопоклонства относятся к поверхностному выбору, продиктованному личными интересами. Подобный выбор приводит к упадку и к деградации, наблюдающимися в различных сферах, из которых политика – лишь самый очевидный пример. Это поведение можно назвать аморальностью: речь, в самом деле, идет не о борьбе, отрицании, а о почти пассивном равнодушии. Один из примеров такого равнодушия – отношение с сексуальностью, которую мы переживаем, не постигая ее событийного аспекта, захватывающего вызова, а просто прожигая ее. Все лишается своей сущности, и даже возможных этических коннотаций: обман ближнего становится нормальным явлением, частью игры сторон. Это скромное идолопоклонство наших дней, не отличающееся благородством от идолопоклонства прошлого.

В основе подобной эволюции идолопоклонства, как утверждает кардинал Равази, лежит изменение понятия истины. Можно сказать, что в западной культуре доминируют два понятия истины: первая концепция заключается в том, что истина есть нечто, что превосходит, превышает субъект и ему предшествует. Это классическое понятие философии и собственно богословия. Вспомните *Федр* Платона, где истина – это равнина, по которой несется колесница души; или о том, что пишет Р. Музиль в «Человеке без свойств»: истина – это не драгоценный камень, который ты можешь положить в карман, а море, в которое ты погружаешься; или, как утверждает Адорно: истина – это не то, что у нас есть, а то, что мы есть. Эта концепция помогает понять, почему истина может быть отождествлена с Богом, трансцендентным Богом Библии, который предшествует человеку и превосходит его. Но к этому понятию истины добавляется второе, господствующее сегодня. Согласно ему, исти-

на – это разработка субъекта, то, что Бенедикт XVI называет релятивизмом, и что можно также назвать субъективизмом, в том числе и потому что, если другие являются релятивистами, то христиане рискуют сойти за абсолютистов. И это, возможно (чтобы понять, с чего все началось), проистекает из размышлений Томаса Гоббса, утверждающего в *Левиафане*: «Auctoritas, non veritas facit legem»<sup>5</sup>. Это и есть настоящее идолопоклонство, которое может превратиться в государствовопклонство (вспомните об этическом государстве), и может относиться к любой власти. Поворот к субъективизму наблюдается в *Cogito* Декарта, когда субъект ставит себя и свое сознание прежде реальности.

Продолжая комментировать отсутствие благородства в современном идолопоклонстве, Равази обращает внимание на такое явление как псевдо-верование, которое должно быть изучено и каким-то образом освещено. Псевдо-верование порождается нерешительными и несостоятельными верующими, сводящими веру к формам неопределенного благочестия и неопределенной духовности. На парижском совещании кардинал процитировал Бернаноса, который в романе 1925 года «Обман» пишет, что «пустота и отсутствие – это не одно и то же». Есть много неверующих, которые ощущают отсутствие Бога, отсутствие, являющееся, как ни парадоксально, признаком присутствия. Для общения с теми, кто барахтается между пустотой, псевдо-верованием и равнодушием, существует два пути. Первый путь, если использовать слова Дитриха Бонхёффера<sup>6</sup>, «заключается в привлечении этой части общества к “предпоследним истинам”: к волонтариату, диалогу с другими формами духовности, к заботе о ближнем, ценностям, социальным аспектам». К этому способу прибегали часто (например, некоторые протестантские церкви), но когда он стал единственным и исключительным, он нанес много вреда. Это интересное, но лишь краткосрочное обязательство, или смущение сознания моделями *New Age*, то есть духовность без запаха, вкуса, цвета, где послание (*message*) путается с массажем (*massage*).

Но есть и другой путь, где, как говорит Маклюэн, послание совпадает с вестником. Путь, основанный на высших истинах, и, следовательно, действующий на собеседника как электрошок. По этим причинам в перечень тем для диалога «Притвора язычников» были включены основополагающие вопросы: антропологическое видение, жизнь и смерть, добро и зло, любовь и боль, истина и ложь, трансцендентность и имманентность, причины веры и неверия, свобода и солидарность, полная гуманизация образования и медицины.

Фабрис Аджадж, автор книги «Мистика плоти»<sup>7</sup>, присутствовавший на парижской встрече, недавно выразил недоверие к чистой апологетике: существует риск сведения евангелизации к дискуссии, а истины Евангелия к аргументу. В целом, перформативная дискуссия не должна сводиться к пути без дискурса, а опыт становится самоцелью, загоняя диалог в автореференциальный тупик. Как отмечает Франческо Римоли<sup>8</sup>: «прочтение в постпросветительском смысле процессов секуляризации побуждает считать, что идею *истины для себя* нельзя использовать ни в этическом контексте, ни тем более в контексте политическом: в этой последней сфере, в особенности, рациональность действия измеряется *возможным* – тем,

<sup>5</sup> Власть, а не истина, дает закон (лат.) (Т. Гоббс).

<sup>6</sup> Дитрих Бонхёффер (04.02.1906 – 09.04.1945) – лютеранский пастор, теолог. Участник антигитлеровского заговора, казнен 9 апреля 1945 г. – прим. ред.

<sup>7</sup> Фабрис Аджадж (*Fabrice Hadjadj*), (р. 1971 г.) французский философ, писатель, католик. Автор книги *La Profondeur des sexes: Pour une mystique de la chair*. Paris, Seul. 2008. («Глубина полов. Мистика плоти») – прим. ред.

<sup>8</sup> Франческо Римоли (*Francesco Rimoli*) – профессор, зав. кафедрой публичного права на юридическом факультете Университета Терамо – прим. ред.

что получает одобрение посредством соглашения, или в некоей более реалистической перспективе посредством примирения участвующих сил (что совершенно не исключает, а напротив, влечет за собой стратегическое поведение, ориентированное на успех). То есть, там, где основные представления о существовании *действительно противоположны*, взаимопонимание маловероятно в плане выбора, и возможно разве что только в контексте целесообразности, а то и необходимости, ставшей таковой в сиюминутных условиях».

Новая «диалогическая» апологетика сегодня на самом деле используется на двух фронтах: помимо сопоставления с вековым наследием, возникают другие формы религиозности, достаточно радикальные и сложные, которые традиционным Церквям ассимилировать не так просто. Не случайно, Русская Православная Церковь, основная Восточно-христианская церковь, сегодня стремится к союзу с римским католицизмом, заявляя о необходимости преодолеть конфликт с секуляризмом, а в действительности желая воспрепятствовать фундаменталистским отклонениям широких слоев своей паствы. Вот, что говорил нынешний Патриарх Московский Кирилл, тогда еще митрополит Смоленский, на семинаре, организованном ЮНЕСКО в Париже в 2007 году: «Наша Церковь, а также общественные силы, которые ее поддерживают, утверждают необходимость сочетания прав человека с поддержкой традиционных нравственных ценностей в обществе. Но возникает вопрос: что это за ценности? Как они появляются в обществе – это предмет договора или эти ценности имеют некий универсальный характер? Всемирный Русский Народный Собор ответил на эти вопросы, заявив в своей декларации, что существуют нравственные ценности, которые поддерживаются абсолютным большинством религиозных традиций мира, а также светских течений. Чтобы сверить свои выводы с другими народами и религиозными традициями мира, Русская Церковь провела в прошлом году ряд консультаций. В мае прошли собеседования с Римско-Католической Церковью, и мы обнаружили, что наши Церкви имеют одинаковое видение многих проблем. В июле в Москве прошел саммит религиозных лидеров, в котором участвовали представители многих традиционных религий мира из 49 стран. Совет Европы также проявил интерес к поднятой Русской Церковью дискуссии. Под его эгидой прошли конференции в Нижнем Новгороде и Страсбурге. Мы убедились, что большинство религиозных традиций мира и некоторые светские течения мысли совпадают в определении контуров нравственных ценностей».

Известно, что восхождение Кирилла на патриарший престол встретило ожесточенное сопротивление более консервативных кругов Русской Православной Церкви, получив при этом полную поддержку главных политических властей страны.

## **2. Эсхатологическая перспектива: постсекуляризм как конец света**

Диалог по основным проблемам постсекулярного общества должен учитывать диверсифицированную позицию внутри самого мира религий. Можно выделить некоторые позиции, которые трансверсально присутствуют как в различных традиционных конфессиях так и в новых формах, естественно с определенными, порой значительными отличиями в выражении и развитии, но некоторым образом восходящие к основным очень схожим между собой категориям.

Религиозный ответ в конце современного секуляризма совпадает по времени с завершением второго христианского тысячелетия, возвращаясь к критериям богословия истории, всегда присутствовавшим в христианской мысли и являющимся общими для большинства других религиозных выражений. Самая громкая и очевидная из этих богословских позиций, вернувшихся на сцену, – конечно же, позиция

эсхатологическая, подсказанная хилиастическим переживанием Великого Юбилея. Именно папа Иоанн Павел II официально освятил хилиастическое почитание, наделив Юбилей особым богословским и духовным значением, в особенности, в двух Энцикликах *Tertio Millennio Adveniente* 1994 года и *Novo Millennio Ineunte* 2001 года.

В первом документе папа отмечает, что: «Время в христианстве играет основополагающую роль. Во времени происходит сотворение мира, в нем разворачивается история спасения, которая достигла апогея в “полноте времени” Боговоплощения и закончится славным вторым пришествием Сына Божия в конце времен. В Иисусе Христе, воплощенном Слове, время становится измерением Бога, Который Сам по Себе вечен. С пришествием Христа начались “последние дни” (см. Евр 1,2), “последнее время” (см. 1 Ин 2,18), с ним началось время Церкви, которое продлится до Парусии».

Откровение Бога во времени исключает не только реинкарнацию, но и противопоставление между отдельными историческими эпохами: папа не мог не заметить воздействия, произведенного началом новой эры – не только хронологической, но и социо-культурной, – в силу тех великих поворотов последнего периода XX века, протагонистом которых был сам Войтыла и которые явно упоминаются в энциклике. Отсюда библейское воссоздание «освящения времени» и юбилейных лет, которые должны способствовать восстановлению социальной справедливости; и применение к общинам и институтам символического смысла юбилеев. Таким образом, две тысячи лет от рождения Христа обретают особый смысл «не только для христиан, но косвенно и для всего человечества, если принять во внимание первостепенную роль христианства в эти два тысячелетия». Подобное взятие на себя ответственности относительно значения времени не лишено озабоченности и внимания к «новым опасностям и к новым угрозам», возникшим после 1989 года.

Оглушительным проявлением этих опасностей стал террористический акт против Башен-Близнецов в роковом 2001 году, заключившем в двадцатилетнюю инклюзию период на рубеже нового тысячелетия – инкубационный период того, что мы называем временем постсекуляризма. Иоанн Павел II чувствовал необходимость внушать мужество и надежду перед лицом наступавшего периода великих вызовов, девизом *Duc in altum!* – призывом «отплыть на глубину» беспредельного моря истории. Папа спрашивает себя печально: «Достиг ли Юбилей этой цели? Исполнив свое дело, ныне представленное перед очами Божиими – а оно потребовало от нас благородных усилий и неустанного преодоления слабостей – мы не можем не воздать благодарность Богу за все чудеса, которыми Он нас одарил... В то же время все, чему мы были свидетелями, требует осмысления и, можно сказать, истолкования, дабы мы смогли услышать то, что Святой Дух открыл Церкви» (п. 2). В связи с этой высокой задачей в отношении будущего, папа-поляк формулирует одну из великих интуиций своего учительства, возможно ту, которая более всех остальных готовит Католическую Церковь к новому постсекулярному измерению. Это «очищение памяти»: «Мы долго готовились к испытанию совести, помня, что Церковь, прижимающая к своей груди грешников, “святая и всегда нуждающаяся в очищении”. Научные конгрессы помогли нам обнаружить моменты, которые за два минувших тысячелетия не освещались духом Евангелия... Очищение памяти укрепило нас на пути в будущее и в то же время помогло нам стать более смиренными и бдительными в верности Евангелию». Папа призывает не поддаваться искушению «индивидуалистской духовности», дабы восстановить подлинное напряжение «христианской эсхатологии». Как никогда пророчески звучат эти замечания в свете ужаса, который внушил террористический акт, совершенный в Нью-Йорке несколько месяцев спустя!

В конце 2001 года на смену великой надежде на новую эру мира и справедливости приходит страх перед крахом всей западной цивилизации, секуляризированной

христианской цивилизации. Драматическое событие стало своего рода детонатором невыраженного осознания конца систем и идеологий предшествующих веков, осознания, что «конец истории», о котором говорили социологи, может совпасть с «концом света», предсказанным Библией и священными книгами многих религий». Здоровое «эсхатологическое напряжение», которого желал папа Войтыла заменяется более неопределенной «апокалиптической тревогой», ставшей причиной традиционалистского экстремизма и религиозного фундаментализма, как никогда распространенного в лоне самой Католической Церкви. В связи с этим Массимо Боргези в своем недавнем очерке «Секуляризация и нигилизм. Христианство и современная культура»<sup>9</sup> (Siena 2005) утверждает: «Отмеченная двумя “падениями” – падением Берлинской стены в 1989 и Башен-близнецов Всемирного Торгового центра в Нью-Йорке в 2001 – современная эпоха, переходя от дней счастья и надежды к дням скорби и трагедии, открывает перед нами непривычное зрелище: «возвращение религии». Религиозный аспект, который различные исследования по секуляризации (начавшиеся в 60-ых годах) не раз считали исчезнувшим, выходит на сцену. В идеальном «возвращении к Средневековью» ислам противостоит «христианскому» Западу, настоящая война между мирами в стиле Стивена Спилберга и Джорджа Лукаса. Так мы оказались не у изголовья умирающей религии, а в современности, осознавая «будущее религии» так же, как наступление «постсовременности».

С этой точки зрения не удивляет, что Питер Бергер говорит о процессе «десекуляризации». «Десекуляризованная» и взбудораженная периодом *New Age* религия представляется в форме «современного гнозиса», стремления к освобождению от формального и институционального аспекта, и, следовательно, от секуляристской диалектики между верой и неверием. Это суждение, к которому приходит Фридрих Гогартен<sup>10</sup>. Согласно толкованию Гогартена, который доводит до крайности типичное для «диалектического богословия» противопоставление между верой и религией, секуляризация является результатом десакрализации мира, начало которой положило христианство. Автономия мира в современном смысле реализуется не вопреки христианству, а исходя из него. Христианская вера, разрушая божественное видение Космоса, свойственное древнему язычеству, делает возможным светское видение мира и, как следствие, путь современной науки. Не соглашается с интерпретацией Гогартена (так же, как и Левита) Ханс Блюменберг<sup>11</sup> в своей работе с программным названием *Die Legitimität der Neuzeit*<sup>12</sup> Блюменберг отвергает богословский тезис секуляризации: автономия современного человека обретает свою легитимность не потому, что она стала возможной благодаря христианской вере, а по причине того, что она была завоевана вопреки вере. Отсюда неприятие категории «секуляризации», в метафоре которой усматривалось некое притязание со стороны христианства вновь завладеть тем, чего оно было лишено.

Нужно отметить, что отчасти Блюменберг прав, отвергая идею современности как результат христианской секуляризации. На самом деле чистый перенос христианских положений, в основном этического характера, на имманентную почву характеризует только одну часть современной мысли – ту, которой уготовано, как

<sup>9</sup> Массимо Боргези (*Massimo Borghesi*), профессор философии Университета в Перудже (Италия). Автор книги *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*. Siena, 2005 (*Секуляризация и нигилизм. Христианство и современная культура*). – Прим. ред.

<sup>10</sup> Фридрих Гогартен (1887–1967) – немецкий лютеранский теолог, профессор Геттингенского университета. – Прим. ред.

<sup>11</sup> Ханс Блюменберг (*Hans Blumenberg*) (1920–1996) – немецкий философ и историк идей, постструктуралист, основоположник «метафорологии». – Прим. ред.

<sup>12</sup> Blumenberg H. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt an Main 1966, 1974 (Легитимность Нового времени).

хорошо показал Аласдер Макинтайр<sup>13</sup>, пасть под тяжестью критики Ницше. В отличие от этого, существенный пласт современности отмечен не то, чтобы секуляризацией христианства, а скорее его метаморфозой, или, точнее *метаморфозой гносиса*. Этот аспект Блюменберг не понимает – в той мере, в которой для него современность предстает как преодоление гностического момента, не совсем подчиненного, по его мнению, христианской позиции. На самом деле, часть современной мысли сталкивается с гностическим моментом в новой форме, исходя как раз из своей оппозиции к христианству. То есть сталкивается с тем сотериологическим понятием философии как духовного упражнения, которое, пересмотренное христианством, находилось в центре древнего смысла философствования, что хорошо показал Пьер Адо. И эту подлинную изначальную форму христианства, обусловленную его эсхатологичностью, погребенную официальной Церковью и процессом эллинизации, «радикальное» христианство и намерено восстановить. В этом, несмотря на критику гносиса, Альтицер<sup>14</sup> видит главную гностическую схему: «Существовать в наше время, – пишет он, – значит существовать в хаосе, лишенном всякого подобия космологического смысла или порядка. Если смерть Бога породила воскресение подлинного небытия, то вера не может рассматривать мир как творение. И снова вера должна рассматривать мир как «хаос». Но с богословской точки зрения мир, который человек считает «хаосом» или «небытием», отвечает тому миру, который эсхатологическая вера считает «древним космическим периодом» или «древним творением» – тот и другой не имеют никакого смысла и положительных ценностей. Поэтому распад «бытия» мира сделало возможным обновление и возвращение эсхатологической веры».

Радикальный эсхатологизм сочетается здесь с отрицанием нынешнего мира – злого, мира творения древнего бога, дабы утвердить новый мир, новый Иерусалим. В этой борьбе против Отца Христос обретает облик Сатаны, чтобы затем преодолеть его, предложив новый образ божественного. Как пишут Альтицер и Гамильтон<sup>15</sup>, Уильям Блейк представляет «новый и окончательный образ Бога – образ, который пророчески предвосхитил Моби Дик<sup>16</sup>, – образ, отражающий новый момент в истории искушения, тот момент, когда сам Бог изменяется принимая сатанинскую форму и наконец умирает под видом Сатаны, дабы сделать возможным космический переворот апокалипсиса». В этом видении, где Христос «становится Антихристом прежде чем воскреснуть как Иерусалим», апокалиптика завершается *coincidentia oppositorum*<sup>17</sup>, показывая, что окончательный союз Бога с человеком уничтожит Бога, который есть только Бог, чтобы воскресить его как «Великую Божественную Человечность». Она, которая в будущем Эдеме обретет форму «одного человека», в настоящем времени предвосхищается посредством устранения различий, зависящих от разных самостей. «Всякий фрагмент экстатической радости и физического

<sup>13</sup> Аласдер Челмерз Макинтайр (*Alasdair Chalmers MacIntyre*, р. 1929 г.) – американский политический философ, представитель коммунитаризма. – Прим. ред.

<sup>14</sup> Томас Джонатан Джексон Альтицер (*Thomas Jonathan Jackson Altizer*, р. 1927 г.) – американский теолог. Автор книги «Евангелие христианского атеизма» (*The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster, 1966); и книги (совместно с У. Гамильтоном) «Радикальная теология и смерть Бога», 1966. Альтицер придавал большое значение творчеству английского поэта-мистика и художника Уильяма Блейка. – Прим. ред.

<sup>15</sup> Уильям Гамильтон (*William Hamilton*, 1924–2012 гг.) – американский теолог, наряду с Альтицером представляет радикальное направление христианской мысли. Соавтор (совместно с Альтицером) книги «Радикальная теология и смерть Бога» (*Altizer T.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966). – Прим. ред.

<sup>16</sup> Имеется в виду герой роман Г. Мелвилла «Моби Дик, или белый кит». – Прим. ред.

<sup>17</sup> *Совпадение противоположностей* (лат.).



удовольствия предсказывает этот союз, всякая мгновенная смерть индивидуальности отрицает тот барьер, который препятствует этому апокалиптическому перевороту, всякое утверждение “иного противоположного” освящает того Сатану, который в конечном итоге преобразится в Иерусалим».

Здесь можно было бы обратиться к другому пророческому тексту, к Повести об Антихристе, написанной Владимиром Соловьевым в 1900 году практически на пороге смерти. Это апокалиптическая версия легенды Достоевского, где Инквизитор превращается в постсовременного антихриста, которому противостоят немногочисленные христиане, удалившиеся в Аравийскую пустыню в ожидании Парусии и окончательной победы над антихристом. В этом постсовременном *fuga mundi* пересекаются различные виды фундаментализма, от самых агрессивных форм исламистского терроризма до православных монахов-неоисихастов горы Афон или великих русских лавр, а также старокатоликов, ищущих в тайнах латинских текстов убежище от постсоборной литургической и богословской утраты; или желания чуда и благочестия паломников Лурда, Междугорья и Гваделупы, которые в откровениях Девы Марии обретают вдохновение, дабы противостоят неопределенности мрачной перспективы.

### 3. Харизма вместо идентичности

Полтора миллиона человек, выстроившихся в очередь для почитания мощей блаженного Иоанна Павла II, повторение его же похорон 2005 года, является одним из самых драматических и очевидных явлений новой религиозности эпохи постсекуляризма. Безграничная любовь *parabols*, молодых польских и корейских монахинь и огромной толпы людей из всех слоев и социальных классов общества, вне всякого сомнения, является отголоском апокалиптического страха, ощущения неотложной необходимости, которой нужно идти навстречу, соединившись с тем единственным, кто способен внушить некоторым образом надежду на завтрашний день, непредсказуемый и вневременный.

Таким образом, наряду с эсхатологической перспективой существует и отчасти противопоставляется ей иной аспект, характерный для актуальной религиозности – аспект харизматический: поиск исчезнувшей фигуры власти или отцовства, сведенных на нет крахом надежности политических, социальных и даже религиозных институтов. Как торжественно заявил Бенедикт XVI первого мая во время проповеди по случаю беатификации своего предшественника «Своим свидетельством веры, любви и апостольского мужества, исполненного человеческого участия, этот выдающийся сын польского народа помог христианам всего мира не бояться быть христианами, принадлежать к Церкви, возвещать Евангелие. Одним словом, он помог нам не бояться истины, ибо истина – это гарантия свободы... Иоанн Павел II ввел Народ Божий в третье тысячелетие». «Медийный» папа, разрушивший атеистический коммунизм, и уже достигший высшей славы святых, выделяется даже в церковной панораме, на фоне, отличающемся крайней слабостью иерархии перед лицом спиритуалистского возрождения, породившего маленькие и большие движения и конгрегации, ведомые харизматическими фигурами: от матери Терезы из Калькуты (она тоже была канонизирована в рекордно короткие сроки) до Эскривы де Балагер, Кьяры Любик, Луиджи Джуссани<sup>18</sup> и других, уже усопших и ныне живущих, таких

<sup>18</sup> Св. *Хосе-Мария Эскрива де Балагер* (исп. *Jose-María Escrivá de Balaguer*, 1909–1975) – основатель организации Католической Церкви *Opus Dei*; *Кьяра Любик* – (ит. *Chiara Lubich*, 1920–2008) – основательница движения «Фоколяре», лауреат премии Темплтона в области религии, премии ЮНЕСКО «За вклад в дело мира»; *Луиджи Джуссани* (ит., *Luigi Giussani*, 1922–2005) – итальянский католический священник, богослов, основатель движения «Общение и Освобождение» (*Comunione e Liberazione*, сокр. CL). – Прим. ред.

как Кико Аргуэльо<sup>19</sup> и Энцо Бианки<sup>20</sup>. Не случайно одним из знаменательных событий католического почитания начала тысячелетия стала канонизация отца Пия из Пьетрельчины в 2002 году, повторением которой в свою очередь стало перенесение в 2010 году его мощей в новый храм. О скромном и суровом монахе-чудотворце католицизм, пытавшийся в свою очередь секуляризироваться, забыл на долгое время. И лишь позднее в двухтысячных годах под влиянием католической массы, жаждущей чуда и особых откровений, он вновь обрел славу.

Папа Иоанн Павел II обладал способностью настраиваться на неоспиритуалистскую волну, несмотря на сопротивление Римской курии и епархиальных епископов, фактически лишенных власти пророками новых религиозных движений, способными добиться от своих последователей полной самоотверженности. Преемник Иоанна Павла II, гораздо менее склонный играть аналогичную роль в благочестии масс, демонстрирует желание поддержать харизматическое направление, придавая ему более завершённые доктринальные и гиратические рамки, и стремясь как бы «выкристаллизовать» различные формы общинной спонтанности, возникшие за последние сорок-пятьдесят лет, особенно после Второго Ватиканского Собора. Именно это высокое собрание епископов, первое из великих медийных событий эпохи массовой коммуникации, утвердило харизматизм в его эмоциональной и сентиментальной форме, заимствованной в евангельском пятидесятничестве, которая является сегодня самой захватывающей и распространённой формой христианства. Если число католиков определяется на основе формальной принадлежности по записям крещений в метрических книгах или по налоговым отчислениям в пользу Церкви, то образ христианства в средствах массовой информации создается скорее свидетельствами теле-проповедников или «обновленных» спортсменов, демонстрирующих свою принадлежность Христу на Олимпийских играх или соответствующих чемпионатах.

В самом деле возражением против «возвращения религии», являются совсем незначительные данные, касающиеся традиционной религиозной практики, но оно вне всякого сомнения преодолевается сильным медийным, а в некоторых обстоятельствах количественным, воздействием харизматического выражения христианской веры. Подобное явление находит много аналогий и в распространении «чуждых» территориальной культуре религий, таких как восточные религии в западной Европе или многочисленные современные секты, обычно распространяемые и вдохновляемые людьми, с особым шармом и способностью к общению. В крайней форме это относится и к политическому исламизму, который от аятоллы Хомейни до Бен Ладена и Ахмадинежада превозносит различные фигуры лидеров, сочетающие в себе духовные, политические и военные свойства.

«Харизматическая религия», необходимое дополнение новой апокалиптики, является ответом на более общую и драматическую проблему постсекулярной

<sup>19</sup> Кико Аргуэльо (*Francisco (Kiko) Argüello*, р. 1939 г.), художник, учился у Пабло Пикассо. В 1964 г. вместе с Кармен Эрнандос и о. Марио Пецци основал в трущобных предместьях Мадрида общину «Путь неокатекумената». Сегодня это обширное религиозное движение, официально признанное Католической Церковью, распространённое во многих странах мира, в том числе в России. – Прим. ред.

<sup>20</sup> Энцо Бианки (*Enzo Bianchi*, р. 1943) – настоятель монастыря в Бозе (Италия), христианского центра экуменической направленности, доктор доктор *honoris causa* Туринского университета, обладатель литературной премии Чезаре Павезе за книгу «Хлеб вчерашнего дня». Монастырская община в небольшом местечке Бозе (недалеко от Пьемонта в предгорьях Альп), основанная Э. Бианки, складывалась в течение 1965–1968 гг. Сегодня Монастырь в Бозе – заметный международный исследовательский центр с огромной библиотекой и технологически «продвинутой» информационным ресурсом. Одновременно монастырь – «площадка для общения» между представителями различных ветвей христианства: здесь проводятся международные богословские конференции, состав участников которых представительен и авторитетен. Также монастырь Бозе – это крупный издательский центр. – Прим. пер.

эпохи глобализации, проблему утраты идентичности. В последние годы во все более многонациональном и многокультурном мировом сообществе все чаще высказывается сожаление об утрате или, по крайней мере, об ослаблении и изменении идентичности, как индивидуальной и персональной, так и социо-культурной, политической и религиозной. Самые авторитетные социологи, такие как Зигмунд Бауман, Энтони Гидденс, Ульрих Бек, говорят о случайной жизни, жидкой современности, об обществе риска, адиафорическом обществе, предпочтения которого никак не связаны с этикой и сводятся к техническим вопросам при полном безразличии к какой-либо иерархии ценностей; об обществе без убеждений, неуверенном, неопределенном, в котором идентичность формируется бесконечными ролевыми играми. Сама жизнь есть некое упражнение в импровизации, а персональная идентичность не столько является прочным внутренним стержнем индивидуума, сохраняющемся в нем до самой смерти, сколько напоминает некое мобильное и легко модифицируемое присутствие, наподобие страницы многих социальных сетей в Интернете.

В истории нечто подобное уже наблюдалось при эпохальном переходе от греческого *polis* к имперской *ekumene*, начавшемся при Александре Великом в III веке до р. Х. и воплощенном в жизнь римскими цезарями. Гражданин империи становится безмянным элементом некоего целого, неопределенного с точки зрения идентичности, но предшествующего ему согласно универсальной идее. Неслучайно христианство утвердилось именно в момент максимального выражения имперского универсализма, признавая первенство личности через веру в тайну воплощения Бога в человеке, а не в некой пусть даже религиозной идее. Именно христианство оказалось способно собрать наследие античного мира, сохранив его огромный гражданский и культурный потенциал, построив общество, адекватное человеку, определив его пределы (грех) и включив его в некую личную перспективу искупления (благодать), переживаемую в общинном контексте, который должен непрестанно воссоздаваться как выражение провиденциального замысла (церковь, основа человеческого общества).

Развитие идентичностного процесса в современном обществе основывается на полузабытой теории «шизоанализа» двух французских теоретиков деконструктивизма Жюль Делёза и Феликса Гваттари. Согласно Гваттари идентичность человека трансверсальна, во всяком существовании сочетаются сферы желания, политические, экономические, социальные и исторические: он подвергает критике умаление этого многообразия и предостерегает от психологизации социальных проблем. Гваттари понимает, что психопатологические страдания (будь то индивидуальное нездоровье или семейные травмы) не могут рассматриваться вне социальной вселенной. Трудно дать точное определение человеческой идентичности, и это обусловлено тем, что идентичность является не данностью, а процессом. Согласно З. Бауману, разделяющему толкование Н. Лумана, множественность ролей, которые мы играем, и контекстов, в которых мы их играем, приводит к тому, что каждый из нас везде «отчасти дислоцирован» и скован сильным смущением, которое он испытывает, размещаясь на сцене жизни и отличаясь от своих собеседников или конкурентов в совершаемых поступках и во взятых на себя ролях. Бауман поясняет, что «принимая во внимание множественность возможностей, соперничающих между собой, – вплоть до взаимного уничтожения, – а также какофонию голосов, призывающих нас следовать за ними, мы все, повсюду и всегда, “отчасти депривированы”. Нахождение в настоящий момент по ту или иную сторону витрины определяет степень депривации, а не ее наличие»<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Bauman Z. *La solitudine del cittadino globale*. Milano, 2000. P. 29.

Идентичность как для индивидуумов, так и для больших групп является историческим процессом, подвижной реальностью, непрестанно воздействующей и подвергающейся в свою очередь воздействию, живущей и развивающейся в многообразии исторического опыта: это «преходящая личность»<sup>22</sup>. Джон Сил утверждает, что два суждения: «я – неопределенно; любое я – возможно» и «процесс самотворения никогда не заканчивается» являются главными аксиомами всех исследований по проблеме постмодернистской идентичности. Идентичность – это не статическая, монолитная сущность, приобретенная раз и навсегда, некая этническая и биологическая реальность. Это всегда культурное построение, процесс открытый к встрече, к контаминации. Даже великие цивилизации, в частности цивилизации Средиземноморья, развивались благодаря постоянному смешению элементов различного культурного происхождения. Другие, например Эрнест Геллнер, предпочитают использовать выражение «модульный человек»<sup>23</sup>, собираемый наподобие мебели из ИКЕА. Модульный человек – это создание, наделенное изменчивыми качествами, одноразовыми и взаимозаменяемыми, он напоминает многостороннего человека – идеал, превознесенный философами Возрождения. Появление модульных мужчин и женщин порождает многосетевое общество, то есть такое общество, которое не сегментировано подобно преомодернистским, не разделено на классы, как современное, и которое – в отличие от преомодернистских и модернистских обществ – может существовать с собственной нерешительностью, двойственностью и противоречиями, где господствуют искоренение и чуждость.

Таким образом, харизматическое решение является попыткой «вернуть» человеческую личность на сцену, проецируя ее на соответствующий архетип. Нечто подобное произошло при возрождении христианской «Святой Руси» после двух столетий монгольского ига, благодаря переосмыслению богословия образа: русская икона стала инструментом восстановления идентичности, потрясающим образом превознесшим ту часть византийского наследия, которая, в период иконоборчества, спасла восточное христианство от разрушения в полном монофизитском и, в конечном итоге, исламском апофатизме. Богословская тенденция русской культуры объединила средневековую апокалиптику с универсалистским спасительным устремлением, представленным иконой и олицетворяемым царем, новым христианским Цезарем «Третьего Рима». Даже у современных политических лидеров, таких как Путин и Блэйр, Саркози и Берлускони, мессианский и харизматический элемент преобладает над любой идеологической и политической идентификацией в собственном смысле слова, Президенту Обаме была присуждена Нобелевская премия мира еще до того, как он каким-то образом мог бы оправдать своими поступками подобное признание, что парадоксально напоминает о единодушном избрании антихриста в труде В. Соловьева «всемирным императором». В конфронтации между Обамой и Осамой, скрепленной впечатляющим уничтожением «шеиха террора», совершается драматическое столкновение между харизмой и апокалипсисом, между двумя противоположными даже если подчас и взаимозаменяемыми вариантами постсекулярной религиозности.

---

<sup>22</sup> Ferguson H. *Glamour and the End of Irony* в книге: Hunter J.D. *The Question of Identity*. Richmond, 1998. Pp. 8–9

<sup>23</sup> Gellner E. *Condizioni della libertà*. Torino, 1992.