

# БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ ДАВОРА ДЖАЛТО

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия

доцент кафедры богословия Московской духовной академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

[solonchenko81@yandex.ru](mailto:solonchenko81@yandex.ru)

**Для цитирования:** Солонченко А. А. Богословские основания политической теологии Давора Джалто // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 64–88. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.003

## Аннотация

УДК 27-662.3 (322) (271.2)

В статье исследуются важнейшие идеи политической теологии Давора Джалто. В первой части определяются онтологические и антропологические основания его политической концепции — учения о творении из ничего и об образе Божиим в человеке; также формулируется мнение Джалто о том, что является основной экзистенциальной проблемой человеческого бытия. Во второй части статьи автор выявляет в исследуемой концепции «личностный» и «индивидуальный» модусы существования человека и соответствующую им логику «мира сего» и «Мира грядущего». В третьей части статьи определяются модусы социального бытия, соответствующие логике «мира сего» и логике «Мира грядущего». В следующей части описываются модусы политического существования человека, исходящие из логики «мира сего» и логики «Мира грядущего». В заключительной части статьи выявляются истоки и проводится анализ богословских оснований политической теологии Д. Джалто. Автор приходит к заключению, что богословское обоснование своей политической теологии Д. Джалто выстраивает, опираясь на идеи персоналистской онтологии И. Зизиуласа, а основная идея «православного христианского анархизма» Д. Джалто заключается в том, что Церковь должна избрать стратегию, которая хотя и не отвергает государство и власть как неотъемлемый феномен падшего мира, но в то же время призывает к сокращению сферы политического до возможного минимума.

**Ключевые слова:** Давор Джалто, политическая теология, современное богословие, Зизиулас, государство и Церковь, политика и христианство.

## The Theological Foundations of Davor Džalto's Political Theology

**Alexander A. Solonchenko**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

solonchenko81@yandex.ru

**For citation:** Solonchenko, Alexander A. "The Theological Foundations of Davor Džalto's Political Theology". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 64–88 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.003

**Abstract.** The article explores the most important ideas of political theologian Davor Džalto. The first part of the article defines the ontological and anthropological foundations of his political concept: the doctrine of creation from nothing and the image of God in man; and also formulates Džalto's opinion about what is the main existential problem of human existence. In the second part of the article, the author identifies the «personal» and «individual» modes of human existence in the concept under study and the logic corresponding to them: the logic of «this world» and the logic of «The World to come». The third part of the article defines the modes of social existence corresponding to the logic of «this world» and the logic of «The World to come». In the next part of the article, the author describes the modes of human political existence, which proceed from the logic of «this world» and the logic of «The World to come». The final part of the article identifies the origins and analyzes the theological foundations of Džalto's political theology. The author comes to the conclusion that Džalto builds the theological foundation of his political theology based on the ideas of the personalist ontology of Zizioulas, and the main idea of Džalto's «Orthodox Christian anarchism» is that the Church should choose a strategy that, although it does not reject the state and power as an integral phenomenon of the fallen world, but at the same time calls for reduction of the political sphere to the possible minimum.

**Keywords:** Davor Džalto, political theology, modern theology, Zizioulas, state and Church, politics and Christianity.

## Введение

Политическая теология — это область богословия, которая занимается богословским осмыслением политического. Это одна из самых неразработанных, сложных<sup>1</sup> и дискуссионных тем христианского богословия вообще и православного богословия в частности<sup>2</sup>. Особое внимание эта область богословия обрела в XX в. Это связано с целым рядом событий, важнейшими из которых следует считать появление и распространение новых секулярных форм государства<sup>3</sup>, гуманитарные и военные катастрофы XX в., появление тоталитарных политических режимов, а также возвращение религии в публичное пространство постсекулярного общества. Теракты 11 сентября 2001 г. вызвали новую волну публикаций по политической теологии. Эта волна к настоящему времени продолжает нарастать, подпитываясь такими событиями, как смещение центра тяжести христианства на глобальный Юг, изменение климата, появление виртуальности и начало цифровой эпохи, мировые экономические кризисы, появление «войн нового поколения» и т. п.<sup>4</sup>

Один из современных православных мыслителей, занимающихся политической теологией, — Давор Джалто (Davor Džalto). Он уроженец Югославии (род. в 1980 г. в Травнике), обучался в Белградском университете, защитил докторскую диссертацию во Фрайбургском университете Германии. В настоящее время он является профессором религии и искусства в Университетском колледже Стокгольма. Политической теологии Д. Джалто посвятил ряд статей и монографий, важнейшая из которых — «Анархия и Царство Божие: от эсхатологии к православному политическому богословию и обратно»<sup>5</sup>.

- 1 Gabriel I., Papanikolaou A., Stoeckl K. Introduction // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London, 2017. P. 11.
- 2 Papanikolaou A., Wood N. *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions* // *The T&T Clark Handbook of Political Theology* / ed. R. R. Rodríguez. London, 2020. P. 337. Какая модель политической теологии в большей мере соответствует православному вероучению — вопрос для современного богословия ещё открытый. См.: Gabriel I., Papanikolaou A., Stoeckl K. Introduction. P. 10.
- 3 В связи с этим, выработанная в византийском христианском богословии политическая теория взаимодействия Церкви и государства — «симфония» — в новых условиях стала малоприменима.
- 4 Cavanaugh W. T., Scott P. M. Introduction to the Second Edition // *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology* / ed. W. T. Cavanaugh, P. M. Scott. Hoboken (N. J.), 2019. P. 1.
- 5 Džalto D. *Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. New York (N. Y.), 2021. Другие работы Д. Джалто по политической теологии: *Џалто Д. Res Publica: Изабране студије и есеји*. Пожаревац; Београд, 2013. С. 190; *Džalto D.*

Главный тезис политической теологии Д. Джалто сводится к следующему: хотя христианство признаёт необходимость государства ради сдерживания зла, но оно должно стремиться сократить сферу политического до возможного минимума. При этом сфера политического понимается Д. Джалто довольно широко: как сфера борьбы за власть и господство.

В этой статье представлены центральные идеи политической теологии Д. Джалто и анализ её богословских оснований. Своё отношение к политическому Д. Джалто выстраивает на противопоставлении логики «мира сего» и логики «Мира грядущего» (Эсхатона). Логика «Мира грядущего» — та, которой, по его мнению, должна руководствоваться Церковь в своём историческом бытии, а логика «мира сего» — та, которая порождает сферу политики. Противопоставление логики «мира сего» и логики «Мира грядущего» Д. Джалто обосновывает различие двух модусов человеческого существования: индивидуального и личного. В свою очередь, различие этих модусов он выводит из антропологии, тогда как последнюю строит на основании своих онтологических представлений и своей интерпретации учения о грехопадении и обожении. Теперь рассмотрим этапы развития этой политической концепции в той последовательности, которую предлагает сам Д. Джалто.

### 1. Онтологические и антропологические основания

В основание своей концепции политической теологии Д. Джалто положил христианскую онтологию и антропологию. В центре его онтологии — христианское учение о творении из ничего (*лат. creatio ex nihilo*). Оно призвано подчеркнуть абсолютную свободу Бога, а также Его абсолютную инаковость по отношению к миру: между бытием Бога и бытием мира нет природной связи. Бытие мира не является необходимым для бытия Бога. Творение Богом мира — это Его свободный

Nationalism, Statism, and Orthodoxy // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2013. Vol. 57. № 3–4. P. 503–523; *Džalto D. Orthodox Political Theology: An Anarchist Perspective* // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London, 2017. P. 111–134; *Джалто Д.* Что не так с «левыми» и «правыми»? Точка зрения православного христианина // *Политическое богословие* / ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 280–303; *Džalto D.* How to Be the Right Kind of «Fundamentalist» // *Orthodoxy and Fundamentalism: Contemporary Perspectives* / ed. D. Džalto, G. Demacopoulos. Lanham (Md.), 2022. P. 51–68; и др.

дар, а не эманация или некое необходимое излияние<sup>6</sup>. Сотворение Богом мира есть призыв к его существованию. Мир из состояния несуществования, «из ничего», действием Бога обретает бытие. Из этого Д. Джалто делает вывод: актуальная основа тварных существ, рассматриваемая вне Божественного действия, есть ничто<sup>7</sup>. Таким образом, мир находится в состоянии существования между ничто (несуществованием) и бытием, к которому он призван Богом (когда *Бог будет всё во всё* (1 Кор. 15, 28)). Человек создан Богом как свободный соучастник творения: судьба мира вверена Богом человеку, зависит от его выбора. Мир может вернуться в состояние «ничего» или прийти в состояние бытия с Богом.

Чтобы человек мог быть сотворцом, он должен обладать качествами или подобием Творца, поэтому Бог создаёт человека *по Своему образу и подобию* (Быт. 1, 26–27), человек есть свободная личность, способная творить и любить. Творческая способность человека есть метафизическая актуализация его свободы: человек может не только создавать вещи, но и «творить» себя (соучаствовать в действии Бога), реализовывать «открытый проект» своего будущего существования в Эсхатоне так, как он хочет. Он сам решает, каким будет он и мир вокруг него. Более того, он способен переступить даже границы своей тварности, бунтовать и говорить «нет» своему Творцу, превращать мир и собственное существование из возможности в действительность бытия (как обожения, бытия «выше» тварности») или ничто<sup>8</sup>.

Основная экзистенциальная проблема, с которой сталкивается человек, по мнению Д. Джалто, это сама его сотворённость. Человек сотворён свободным, но сама эта свобода есть необходимость выбора из нескольких возможностей. При этом наибольшей и самой обязывающей из этих необходимостей для человека является само его существование. Д. Джалто пишет:

«С одной стороны, наша жизнь — это величайший дар, данный нам; это то, что позволяет нам быть теми, кто мы есть»<sup>9</sup>.

С другой стороны, наша жизнь — это вызов нашей свободе: нас никто не спрашивал, хотим мы жить или нет, как, где и когда родиться,

6 *Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back.* P. 158.

7 *Ibid.* P. 159.

8 *Ibid.* 60.

9 *Ibid.* 158.

то есть наше собственное бытие проявляется в этом смысле как необходимость. Сам акт нашего создания не является результатом нашей свободы, но в то же время этот акт есть первый шаг к свободе<sup>10</sup> (поэтому акт творения есть благо). Таким образом, человеческое существование, по мнению Д. Джалто, парадоксально: это существование между необходимостью и свободой.

Итак, изначальное существование творения — это существование не только между бытием (когда *Бог будет всё во всё*) и ничто, но и существование между свободой и необходимостью, то есть в качестве возможности, как открытый проект. Человек может привести себя и мир к реальности (преображённого) бытия, основанного на свободе, либо отвергнуть свободу и существование как свободу и вернуть себя и мир в его первоначальное состояние несуществования, или в необходимость ничто<sup>11</sup>.

Таким образом, из идей Д. Джалто следует, что благодаря свободе человеческое существование может обрести два принципиально разных модуса, которые можно обозначить как существование-к-бытию и существование-к-ничто, а в терминологии Д. Джалто — личностный и индивидуальный модусы существования.

## 2. Модусы человеческого существования

Личностный модус существования (что выше было названо существованием-к-бытию), по мнению Д. Джалто, соответствует тому, что в святоотеческой литературе именуется обожением (можно назвать существованием-к-обожению). Человек сотворён по образу Бога, то есть способным к уподоблению Богу, обретению богоподобного образа существования. Как бытие Бога есть бытие Трёх Лиц — Отца, Сына и Святого Духа, бытие в свободе и любви, так и богоподобное существование человека есть существование в свободе и любви к Другому. Личная идентичность утверждается благодаря Другому. Любовь, а значит и Другой, являются конституирующими элементами личности. Быть личностью означает существовать в любви и посредством любви. Соответственно, любовь понимается не как некий психологический феномен или сентиментальное чувство, а в экзистенциальном плане.

Кроме того, любить — значит видеть в объекте любви личность, видеть его «глазами» Бога, принимать его как творение Бога, как икону

10 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. 157–158.

11 *Ibid.* P. 159.

Бога<sup>12</sup> и признавать любовь Бога к нему, желать ему вечного бытия и вечного общения с ним. Акт любви — это акт признания бесконечной значимости, онтологической уникальности и неповторимости Другого. Любить — это не что иное, как утверждать существование, наделять онтологической реальностью того, кого мы любим. Следовательно, акт/процесс любви — это в каком-то смысле акт/процесс со-творения (соучастия с Богом в процессе творения)<sup>13</sup>. Если Бог есть любовь, то существовать в любви и посредством любви означает существовать в Боге и посредством Бога, а также — укоренять существование любимого в Боге и посредством Бога, придавать любимому качества незаменимого и бесконечного существования (в эсхатологической перспективе).

С точки зрения диалектики свободы и необходимости существование-к-бытию, или обожение, есть такой модус существования человека, при котором он свободно принимает свою сотворённость и необходимость (данность) своего существования и через творчество в любви превращает своё существование по необходимости в существование, основанное на свободе.

В свою очередь, существование-к-ничто — это модус человеческого существования, который является результатом использования свободы творения против своего Творца и против той цели, которую Он установил перед творением; это отрицательный ответ человека на призыв Бога. Именно так человек распорядился собственной свободой в своём историческом существовании. Грехопадение — это такая реализация свободы, в которой человек захотел автономного, отделённого от Бога существования. Как было сказано выше, актуальная основа тварных существ, рассматриваемая вне Божественного действия, есть ничто, поэтому грехопадение как отделение от Бога и отказ от Его действия привело творение к существованию, устремлённому к ничто, «существованию, стремящемуся быть чем-то посредством бытия ничем»<sup>14</sup>. Эта устремлённость к ничто проявляется в мире в господстве смерти и распада. Можно сказать, это неполноценное существование, без полноты жизни, существование-к-смерти.

В том существовании, где свобода реализуется не как любовь, а как отделение и отчуждение, идентичность утверждается в оппозиции к Другим. Человек ищет основу своего существования в самом себе,

12 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. 194.

13 *Ibid.* P. 161.

14 *Ibid.* P. 171.

в собственной (ничтожной) природе. Отделение и отчуждение становятся средствами установления собственной идентичности, samость получает примат над Другим. Другой воспринимается не как конституирующий элемент моего бытия, а как чужой, как угроза моей жизни и свободе. Возникает взаимная неприязнь, конкуренция между отдельными существами и видами и их взаимное уничтожение. Это не что иное, как индивидуализированный модус существования творения.

С точки зрения диалектики свободы и необходимости, существование-к-ничто — это такой модус существования человека, при котором он не принимает своей сотворённости, необходимости своего бытия. Стремление освободиться от предданного, необходимого существования ведёт к другой необходимости — к необходимости небытия. В грехопадении человек столкнулся с необходимостью жизни, которая проявляется как процесс распада, болезни, страдания, с необходимостью смерти.

Историческое существование человека как существование-к-ничто началось с грехопадения и продолжается по сей день. Однако воплощение, смерть и воскресение Иисуса Христа открыли новую возможность: отныне человек, хоть и рождается в модусе существования-к-ничто, может его преодолеть, трансформировать в модус существования-к-обожению — существования, основанного на любви и свободе. Новый модус существования принадлежит эсхатону, окончательно реализуется в Царстве Божиим, в конце времён. Однако начинает реализовываться он уже здесь и сейчас, уже в нашей жизни человек может предвкушать плоды богоподобного существования: «Церковь и литургия предстают как ковчег, ведущий к месту назначения тех, кто устремился к Царствию Божию»<sup>15</sup>.

Таким образом, в исторической действительности все мы существуем одновременно и как индивидуумы (что обеспечивается реальностью «биологической ипостаси»), и как личности (что даёт возможность преобразовать наше индивидуальное существование в богоподобное)<sup>16</sup>. Наша жизнь есть процесс блуждания между двумя этими модусами существования, каждый из которых имеет свою логику в этой жизни и ведёт к разным результатам в «жизни будущего века».

15 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 166.

16 *Ibid.* P. 172.

### 3. Модусы социального существования

Следуя логике индивидуализированного существования, где Другой воспринимается как угроза, индивид становится социальным субъектом, вступает в социальные взаимодействия с другими индивидами только ради обретения выгоды, пользы его индивидуальному существованию «в мире сем». Социальные группы создаются индивидами, только если эти группы способствуют удовлетворению потребностей и интересов индивидуумов. Так возникают сообщества «мира сего» (социальные институты, в том числе государство)<sup>17</sup>. И даже самое возвышенное состояние — состояние любви — в индивидуализированном существовании основывается на примате самости над Другим.

«Муж предъявляет исключительные претензии на любовь собственной жены»<sup>18</sup>.

Семья становится средством продолжения *моего* существования в моих детях. *Моя* жена и *мои* дети имеют безусловный приоритет в любви перед «чужими»<sup>19</sup>. Это любовь исключаящая, отделяющая и противопоставляющая «своих» и «чужих». Таким образом, по мнению Д. Джалто, государство возникает вследствие развития логики падшего мира, логики индивидуализированного существования, логики «мира сего», где главной движущей силой является инстинкт самосохранения, страх за свою жизнь; где, чтобы выжить, нужно убивать и поедать (в прямом и переносном смысле этого слова) других существ, где один вид должен сражаться с другими, где нужно бороться за место под солнцем<sup>20</sup>.

Логика личностного бытия, где Другому отдаётся приоритет над самостью, ведёт к иному образу социального существования. Этот образ проявляется в актах самопожертвования и бескорыстной помощи, в выражении заботы и сострадания к Другому, которые лишены каких-либо других интересов и целей, кроме как самой любви и сострадания к этому Другому. При этом Другим является не только член нашей семьи или наш «домашний», но всякий человек, даже если этот человек не относится

17 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 173.

18 Зизулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гэгзьяна. Москва, 2006. С. 54.

19 Там же.

20 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 175.

к нам с любовью. Логика личностного бытия, по мнению Д. Джалто, призывает любить той любовью, о которой говорил Христос и ап. Павел:

*«И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники то же делают. И если займы даёте тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники дают займы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным, и к злым» (Лк. 6, 32–35).*

*«Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит» (1 Кор. 13, 4–7).*

Это любовь сверх всякой исключительности, она не знает границ, установленных «сообществами мира сего». И хотя эта любовь «не от мира сего», она может полностью реализоваться только в будущем веке, в «Царстве грядущем»; но уже здесь и сейчас, актуализируя эту логику своей любовью, «мы участвуем в творении себя для Царства грядущего»<sup>21</sup>.

Придерживаясь в этой временной жизни, в «мире сем» логики «Мира грядущего», мы (со)творим нашу будущую эсхатологическую (реальную) ипостась (самих себя), она становится «продуктом» свободы и любви, а не какой-то заранее заданной необходимости. Д. Джалто считает, что призыв *сотворим человека* (Быт. 1, 26) Бог обращает не только к Себе, но и к людям. «Сотворим» — это совместное творение, которое заканчивается вне исторического времени, в эсхатоне. История Книги Бытия предстаёт для Д. Джалто как история начала творения (вне исторического времени) и как образ его (эсхатологического) исполнения. Те, кто выбирают общение с Богом, бытие в любви, (со)творяют себя свободными существами. Они живут потому, что любят и любимы, свободно принимая своё существование без каких-либо заранее

21 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 179.

заданных оснований и причин<sup>22</sup>. Таким образом, главной движущей силой личностного существования является любовь.

Противоречие между необходимостью нашего исторического существования и свободой будущего (эсхатологического) существования снимается в Церкви. Церковь, как общение верующих, предстаёт «мостом» между историей и эсхатоном, «местом» и «временем», где личностный способ существования через экстатическое преодоление своего предданного бытия реализуется в общении любви, где происходит трансформация индивидуального в личностный способ существования, где логика «Царства грядущего» проявляется в своей полноте<sup>23</sup>.

Вслед за И. Зизиуласом Д. Джалто считает, что Церковь имеет эсхатологическую природу: она существует здесь и сейчас, но её истоки находятся в Царстве Божиим. На литургии мы, находясь в конкретном месте и времени истории, сталкиваемся с вечностью, с «Миром грядущим». Царство Божие приходит к нам (из Эсхатона), и мы (как евхаристическое собрание) являем образ Эсхатона в истории. Таким образом, Церковь проявляет себя как эсхатологическое сообщество, присутствующее в истории как икона Эсхатона (Царства Божия)<sup>24</sup>. Церковь есть явление в этом мире сообщества будущего, «Мира грядущего».

Вхождение в Церковь (в сообщество «Мира грядущего») через крещение означает новое рождение, изменение нашего индивидуально-существования по необходимости на эсхатологическое свободное существование. Свободное существование предполагает отношения, основанные на любви и свободе; отношения, которые не являются следствием какой-либо необходимости: биологической, семейной, социальной, политической и т. д. Новое рождение в Церкви даёт нам новых «братьев», «сестёр», «отцов» и «матерей», тех кто вступает с нами в новые (церковные) отношения<sup>25</sup>. Наше новое отношение, основанное на любви и свободе, охватывает не только «видимых» членов Церкви, но и всех людей (как потенциальных членов Церкви)<sup>26</sup> и весь мир.

22 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 179.

23 Ibid. P. 180.

24 Ibid. P. 181–182.

25 «Матерь Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк. 8, 21).

26 «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая

Литургия, как участие в творении Царства грядущего, даёт нам испытать глубокую радость существования. Литургия, радость свободного существования, творческий труд и общение в любви позволяют славе Божией и Его Царству сиять в этом мире<sup>27</sup>.

Сияние славы Божией преображает мир, освобождает его от логики индивидуализированного существования, логики «мира сего» и порождаемых и навязываемых этой логикой этических систем, ценностей и стандартов. Это освобождение происходит не агрессивным или репрессивным способом, путём навязывания и принуждения, а через предложение и демонстрацию миру подлинного существования, основанного на любви и свободе. Таким образом, Церковь не отрицает исторического, биологического и физического существования, но стремится «преобразить» его, задав ему эсхатологическую перспективу, «включив» его в общение с Богом. Церковь не отрицает парадокс существования (между необходимостью и свободой), но принимает его и превращает в творческое, неустанное движение к грядущему Царству<sup>28</sup>.

#### 4. Модусы политического существования

Различение модусов социального существования являются для Д. Джалто основанием для различения модусов политического бытия. Наиболее часто цитируемый отрывок из Евангелия для иллюстрации христианского понимания политики — это история, в которой Христа спрашивают об уплате государственного налога. На вопрос: «*Позволительно ли давать подать кесарю, или нет?*» Христос отвечает: «*Подавайте кесарево кесарю, а Божие Богу*» (Мф. 22, 17.21). Д. Джалто комментирует этот отрывок так:

«Этот эпизод можно интерпретировать как проведение чёткого различия между политической сферой, принадлежащей “кесарю”, и Царством Бога»<sup>29</sup>.

Опираясь на приведённые выше богословские доводы, Д. Джалто делает вывод, что царство кесаря и Царство Божие различны по существу,

*вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»* (Мф. 5, 43–48).

27 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 182.

28 *Ibid.* P. 183.

29 *Ibid.* 191.

ибо подразумевают две противоположные логики: логику «мира сего», то есть логику греховного существования, и логику «Мира грядущего», то есть христианскую логику обожения, поэтому и отношение к вопросам власти (политики), господства и самозащиты у них совершенно разное.

Основной аспект политической власти и любых властных структур — это желание власти, желание господствовать над людьми, быть первым. В христианстве совершенно иной подход. Христианский Царь (Христос) отказывается от установления земного царства, управляемого логикой «мира сего». Он — Царь, Который отказывается править, осуществлять власть и господство, не хочет быть первым. «Вместо этого Он приходит как слуга и целитель, как Тот, Кто не отдаёт приказов»<sup>30</sup>, а Сам служит людям, отдаёт Себя им без остатка, вбирает их в объятия Своей самоопустошающей любовью. То же самое Он заповедует Своим ученикам и всем христианам:

*«Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не для того пришёл, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 25–28).*

Д. Джалто замечает, что в этих словах Христос явно противопоставляет логику Своего Царства и логику правителей «мира сего». Его логика — это не логика правления и господства, а логика любви и служения<sup>31</sup>.

Д. Джалто считает, что логика власти и политики — это наиболее яркое и главное проявление логики «мира сего», логики индивидуализированного, падшего существования<sup>32</sup>. Более того, стремление к осуществлению власти, самоутверждению и господству над другими существами составляет основу нашего индивидуализированного существования. Он объясняет это следующим образом. Человек «мира сего» на каком-то уровне понимает или чувствует, что индивидуализированное существование есть онтологическая устремлённость-к-ничто, конечная точка которой — пустота, смерть, несуществование. Ощущение близости смерти делает неотъемлемым аспектом индивидуализированного существования экзистенциальную тревогу и страх. Экзистенциальная

30 *Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 193.*

31 *Ibid. P. 193.*

32 *Ibid. P. 195.*

тревога перед смертью выливается в страх перед другими существами (ведь они способны ускорить приближение смерти) и в стремление обезопасить и защитить себя. Тот, кто обладает большими ресурсами и властью, может лучше обезопасить и защитить себя. Таким образом, экзистенциальная тревога становится источником всех стремлений проявить свою власть, доминировать и быть первым. Через стремление к власти, коренящееся в экзистенциальном страхе, человек пытается утвердить своё индивидуальное существование, то есть власть является средством самоутверждения индивидуализированного существования. Для индивидуализированного существования, для логики «мира сего» эгоцентризм и стремление к власти представляются логичным и единственно возможным способом утвердить своё существование<sup>33</sup>.

Если источник стремления к власти — это экзистенциальный страх, то акты осуществления власти и господства — угнетение, экспансия, агрессия, насилие и т. д. — обнаруживают (свидетельствуют) этот присущий индивидуализированному существованию страх и трагическое бессилие реально утвердить себя в бытии. И чем больше власть имущие прибегают к актам осуществления своей власти, тем больший страх и слабость они демонстрируют; тем больше они распространяют логику и границы «мира сего», то есть индивидуализированного существования, а значит, сужают границы личностного существования; тем больше они распространяют ничто, необходимость небытия, умножают смерть. Без изменения экзистенциальной логики индивидуализированное существование превращается в пагубное разрастание ничто. В этом и заключается трагедия индивидуализированного существования: стремясь утвердиться в бытии за счёт власти, то есть за счёт логики существования-к-ничто, оно порождает ещё большее ничто и ещё больше укореняет себя в смерти<sup>34</sup>.

Таким образом, в «саму ткань индивидуализированного существования вшит экзистенциальный страх, страх смерти, который управляет логикой “мира сего”»<sup>35</sup>. А если именно логика «мира сего» порождает власть и сферу политического, то, следовательно, предельной необходимостью и логикой политического является смерть. Это означает, что политическое противоречит логике личностного бытия, логике Церкви на самом фундаментальном уровне так же, как стремление к смерти, к ничто

33 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 196–197.

34 *Ibid.* P. 196.

35 *Ibid.* P. 197.

противоречит стремлению к бытию, а стремление к необходимости — стремлению к свободе. Только Церковь есть единственная истинная икона Царства Божия в истории. Все остальные социальные или политические сообщества, сообщества «мира сего» (и в первую очередь — государства), стремящиеся быть иконами Царства Божия или установить Царство Божие в пределах «мира сего», есть не что иное, как идолы — ложные образы ложных богов<sup>36</sup>. Придание этим ложным богам сакрального характера (например, через понятия «христианское государство», «святой народ» или «священная война») есть идолопоклонство, отказ от истинного Бога, замена Царства Божия царством земным<sup>37</sup>.

Итак, по Д. Джалто, Царство Божие, к которому ведёт христианство, не является угрозой государству, политическим системам и власти, подобно другим земным государствам и конкурирующим политическим властям. Христос — не очередной политический лидер, вождь политического движения или идеологии, который борется за господство над людьми. Но в то же время христианство, как считает Д. Джалто, представляет угрозу власти на гораздо более фундаментальном (чем политический) уровне. Аутентичное христианство (православие) подвергает сомнению саму логику, на которой строится политическая власть, правление и доминирование, то есть логику «мира сего», логику греховного существования, и отказывается подчиняться ей и придавать ей метафизическую легитимность. Церковь должна избрать стратегию «православного христианского анархизма»<sup>38</sup>, позицию, которая хотя и не отвергает государство и власть как неотъемлемый феномен падшего мира, но в то же время призывает к сокращению сферы политического до возможного минимума.

##### 5. Анализ богословских оснований политической теологии Д. Джалто

Богословские основания политической концепции Д. Джалто во многом берут импульс в персоналистской онтологии И. Зизиуласа. Как для И. Зизиуласа<sup>39</sup>, так и для Д. Джалто важно утверждение, что актуальная основа тварных существ, рассматриваемая вне

36 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 201.

37 *Ibid.* P. 204.

38 *Ibid.* P. 251.

39 *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. Москва, 2012. (Серия «Современное богословие»). С. 22.

Божественного действия, есть ничто. Следствие этого утверждения таково: человеческое существование после грехопадения есть существование, устремлённое по необходимости к ничто, существование-к-смерти. Такую позицию критикует Ж.-К. Ларше. Он говорит, что «увязывание смертности со статусом тварности» ошибочно<sup>40</sup>. Здесь важно отметить, что под тварностью Ж.-К. Ларше подразумевает творение в том состоянии, в котором оно реально существовало после того, как Бог привёл его в бытие, в том состоянии, которое характеризуется в Писании как «*хорошо весьма*» (Быт. 1, 31). В этом случае утверждение Ж.-К. Ларше верно, смертность не есть результат тварности. Однако следует отметить, что, когда И. Зизиулас и следующий за ним Д. Джалто указывают на «ничтожность» и смертность тварной природы, они говорят не об этом состоянии творения, не о творении, которое *хорошо весьма*, а о творении в состоянии его отчуждённости от Бога, о творении вне Божественного действия, то есть отказавшемся от благодати. И если творение существует только благодаря Богу, Его действию и благодати, то без них творение ничтожно. Об этом прямо говорит свт. Афанасий:

«Преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление <...> Ибо человек, как сотворённый из ничего, по природе смертен»<sup>41</sup>.

Подобное утверждение есть и у других св. отцов, например, у свт. Григория Нисского:

«Ничто не есть сущее в подлинном смысле, кроме превышей всего сущности <...> [творение не может существовать. — А. С.] <...> без причастия истинно сущему»<sup>42</sup>.

Если же мы рассматриваем творение без причастия истинно Сущему, без которого «творение не может существовать», то творение становится несуществующим, или стремящемся к небытию. Таким образом, отказ от действия Бога, от причастия Ему есть процесс возвращения в небытие, в ничто. Прот. Г. Флоровский об этом пишет следующее:

40 Larchet J.-C. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris, 2011. P. 354. (Col. Théologie).

41 *Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1903. Ч. 1. С. 196.

42 *Григорий Нисский свт.* О жизни Моисея Законодателя // Творения святого Григория Нисского. Москва, 1861. Ч. 1. С. 266.

«Нет насилия благодати. И тварь может и в силах губить себя, способна, так сказать, на метафизическое самоубийство. В изначальном и конечном призвании тварь назначена к соединению с Богом, к причастию и общению с Ним. Но это не есть вяжущая необходимость тварной природы. Конечно, вне Бога для твари жизни нет»<sup>43</sup>.

Он называет существование «вне Бога» «существованием в смерти»<sup>44</sup>. Свт. Филарет говорит, что Божественное «творческое слово есть как алмазный мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездною Божией бесконечности, над бездною собственного своего ничтожества»<sup>45</sup>. Если творение рассматривать вне «творческого слова» Бога, логически убрать «алмазный мост», на котором оно стоит, то неизбежно падение творения в бездну «собственного своего ничтожества»<sup>46</sup>.

Вслед за И. Зизиуласом<sup>47</sup> Д. Джалто описывает «образ Божий» в человеке в персоналистском ключе: через понятия личность, свобода, любовь, что является общей тенденцией для представителей богословского персонализма<sup>48</sup>.

Некоторые исследователи критикуют такой подход. Так, Ж.-К. Ларше критикует антропологию персоналистов за то, что они описывают образ Бога в человеке через понятие «личность». Он пишет, что если понятие «личность» призвано подчеркнуть уникальность, неповторимость и абсолютную инаковость, то оно противоположно по смыслу понятию «образ», который призван подчеркнуть подобие и сходство, то есть неинаковость. Получается, что подобие описывается неподобием<sup>49</sup>.

43 Флоровский Г., *прот.* Тварь и тварность // Избранные богословские статьи. Москва, 2000. С. 41.

44 Там же.

45 Филарет (Дроздов), *свт.* Слово в день обретения мощей иже во святых отца нашего Алексия митрополита Московского и всея России чудотворца и по случаю возвращения к московской пастве [20 мая 1830 г.] // Филарет, *митр. Московский и Коломенский.* Слова и речи. Т. 3: 1826–1836. Москва, 1877. С. 436. [Приводится в современной орфографии]. Там же.

46 Там же.

47 Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. С. 45; Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 51.

48 См., например: Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Париж, 1945. Ч. III. С. 147; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословие / пер. с фр. В. А. Рещиковой. Москва, 2006. С. 205; Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Москва, 2005. С. 126, 134; и др.

49 Larchet J.-C. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains.* P. 336.

К этому необходимо добавить, что описание образа Божия через понятие «личность» в учении персоналистов приводит к ещё одному логическому противоречию. В святоотеческой традиции «образ Божий» указывает на подобие некоторых качеств человеческой природы отдельным свойствам, присущим Божественной природе, то есть описывает общее (природу). Персоналисты, описывая образ Божий через понятие «личность», смешивают область описания общего («образ Божий» описывает всех людей) и сферу описания частного («личность» описывает конкретного человека, указывает на его инаковость, отличие от всех остальных людей), то есть описывает общее через уникальное, природное через ипостасное. Значит, логичнее было бы «образ Божий» отождествлять не с «личностью», а с «личностностью», с теми способностями, которые вложены Богом в человека для возможности реализовать «личностный модус существования», то есть обожения; также правильнее говорить не о личности как образе Бога, а о способе бытия тварных личностей по образу бытия Св. Троицы<sup>50</sup>.

Ещё один повод для критики персоналистской антропологии — понимание «лица» как бытия в общении. Так, Ж.-К. Ларше утверждает: у святых отцов невозможно найти указания на то, что общение и любовь для «лица» являются обязательным условием бытия<sup>51</sup>. Однако с Ж.-К. Ларше в этом трудно согласиться, поскольку его утверждение опровергается и этимологическими, и богословскими аргументами. Так, этимология слова «лицо» (греч. «πρόσωπον») указывает на его соотносённый характер. Префикс «προς-» означает «к», «у», «при», «перед», «в направлении», а корень «-ωπ-[ον]» это производная от «ὄπλος», «ὄπλον» — генитив существительного «ὄψ», «взгляд», «вид», «лицо». Изначально это слово указывало на то, «что находится напротив глаз или направлено к глазам»<sup>52</sup>. Оно «использовалось для определения непосредственной соотносённости, отношения»<sup>53</sup>. Следовательно, оно «означает не что иное, как быть-в-направлении-к-лицу, предстоять чьему-то лицу, быть в его/её присутствии, у него/неё на глазах»,

50 Как это иногда делает Зизиулас. См.: *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 113.

51 *J.-C. Larchet.* *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains.* P. 262, 264, 302.

52 *Lohse E.* Πρόσωπον // *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. 6. Grand Rapids (Mich.), 1968. P. 768.

53 *Яннарас Х.* Личность и Эрос // *Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч.* Москва, 2005. С. 93.

а «бытие-в-направлении-к-лицу предполагает Другого»<sup>54</sup>. Богословские аргументы, подтверждающие реляционность «лица», подробно рассмотрены о Мефодием (Зинковским)<sup>55</sup>.

Д. Джалто утверждает, что человек соучаствует с Богом в творении мира и себя, что его первоначальное бытие есть существование как возможность, как «открытый проект», реализация которого зависит не только от Бога, но и от самого человека. Д. Джалто аргументирует эту позицию, ссылаясь на различение некоторыми святыми отцами «образа» и «подобия», где «образ» указывает на способности человека (возможность) к достижению подобия, к процессу обожения (реализация возможности)<sup>56</sup>.

В этой позиции Д. Джалто можно обнаружить также сходство с логикой свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника. Например, свт. Григорий Нисский различал два этапа творения мира: потенциальное (или общее) и актуальное (частное, творение каждой вещи по отдельности)<sup>57</sup>. В процессе актуального творении тварь совершает свободное движение от начала через середину к назначенной Богом цели (к концу). При этом всё человечество в целом предстаёт как одно живое «существо», один громадный организм, «по отношению к которому все отдельные люди составляют части или члены»<sup>58</sup>, а Адам и Христос — его крайние части<sup>59</sup>, или «концы»<sup>60</sup>. Другими словами, каждый человек

54 Мануссакас Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев, 2014. С. 60.

55 Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: [дис... докт. богосл.]. Москва; Санкт-Петербург, 2014. С. 482–483; Мефодий (Зинковский), иером. Термин «Прόσωπον» и его богословское употребление // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. Вып. 1 (7). С. 77–92.

56 Прот. В. Леонов описывает святоотеческое учение о достижении богоподобия как онтологический процесс: «идея уподобления выражается также как процесс...» в результате которого человек «превращается в бога по причастию к божественному озарению», преодолевает «онтологическую пропасть между божественным и тварным мирами». См.: Леонов В., прот. Образ Божий // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 281.

57 Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 504.

58 Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 540.

59 Там же. С. 545.

60 Свт. Григорий уподобляет падшее человечество надломленной трости: «В одном конце, который от Адама, естество наше чрез грех рассеклось, так как в смерти душа отделилась от тела, в другом же, который от Христа, естество наше опять возвращается в своё прежнее состояние, так как происшедший в нас разрыв чрез воскресение человека во Христе сросся совершенно» (Григорий Нисский, свт. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик) // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. Москва, 1865. С. 192).

содействует (или противодействует) Богу в достижении конечной цели творения, то есть соучаствует в творении.

У прп. Максима Исповедника можно встретить описание творения, как процесса, который продолжается «до сих пор»<sup>61</sup>. При этом «в процессе творения каждое сущее из бытия в возможности, которое оно имеет в своих предсуществующих в Боге логосах, постепенно переходит к бытию в действительности»<sup>62</sup>. Этот переход из возможности в действительность есть также движение творения к завершённости (в Боге), к совершенству и совершённости бытия, которую осуществляет человек (в содействии Богу), благодаря своей свободе и творческой способности<sup>63</sup>. Таким образом, человек соучаствует в реализации возможности «актуального осуществления в собственном существовании»<sup>64</sup>, от человека (как от «посредника» между Богом и тварью) зависит единство и обожение всего творения<sup>65</sup>.

Диалектика двух модусов (личностного и индивидуального) существования в учении Джалто есть развитие идеи Зизиуласа о возможности рассматривать человека в свете двойного «модуса существования»: «церковного» и «биологического»<sup>66</sup>. У других представителей богословского персонализма XX–XXI вв., (как и в более поздних работах И. Зизиуласа) эти модусы чаще всего именуется «личностный» и «индивидуальный». Противопоставление «личности» и «индивида» формулируется в работах свящ. П. Флоренского, Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина, прот. С. Булгакова

61 Прп. Максим говорит, что Бог «...до сих пор ещё осуществляет не только сохранение их [логосов творений. — А. С.] для бытия, но и созидание, выхождение и устроение содержащихся в них в возможности частей» (*Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию*. Москва, 1993. Ч. 1. Кн. 2. С. 35).

62 *Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. [и др.] Максим Исповедник // ПЭ*. 2016. Т. 43. С. 75.

63 «Бог, создавший естество человеческое, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с этой волей творческую способность [осуществлять] надлежащее» (*Максим Исповедник прп. Вопросы к Фалассию* Москва, 1993. Ч. 1. Кн. 2. С. 123).

64 *Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. [и др.] Максим Исповедник*. С. 76.

65 *Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. архим. Нектария*. Москва, 2006. С. 76–77: «...Да покажется Единый Создатель всего занимающим, посредством человечества, во всём сущем соответствующее место, и да придёт во едино многое друг от друга отстоящее по природе, соединяя друг с другом вокруг единой природы человека, и будет Сам Бог всяческая во всем».

66 *Зизиулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви*. С. 46–55.

и позже используется прот. Г. Флоровским, В. Н. Лосским, Х. Яннарасом, митр. Каллистом (Уэром) и др.<sup>67</sup>

Некоторые исследователи критикуют персоналистов за противопоставление понятий «личность/лицо» и «индивид»<sup>68</sup>. Они указывают, что для святых отцов эти понятия тождественны. Действительно, в святоотеческих текстах иногда встречается отождествление этих понятий и использование их как взаимозаменяемых. Так, прп. Иоанн Дамаскин пишет:

«... “ипостась” означает индивид, а также всякое отдельное лицо»<sup>69</sup>.

И в другом месте:

«Святые отцы названиями “ипостась”, “лицо” и “индивид” обозначали одно и то же, а именно: то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает известную особь, например, Петра, Павла, определённую лошадь»<sup>70</sup>.

Однако здесь важно обратиться к смысловой составляющей понятия индивид. Отцы использовали это понятие, чтобы подчеркнуть целостность и неделимость ипостаси<sup>71</sup>. Они не отождествляли «индивид» с «самостью», замкнутостью на себе, с отделённостью и отчуждённостью от Другого, как это делают персоналисты, поэтому отцы не противопоставляли «индивид» «лицу/личности». Если бы святые отцы вкладывали в понятие индивид те же коннотации, что и персоналисты, вряд

67 Анализ изменения смысла понятия индивид в истории христианского богословия см.: Чурсанов С. А. Понятие индивида в восточном святоотеческом богословии IV–VIII вв. и в православной антропологии XX–XXI вв. // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 16–22 ноября 2011 г. Материалы. Москва, 2012. Т. 1; Чурсанов С. А. Содержание и функционирование концепта «индивид» в современной православной богословской антропологии // Гуманитарное пространство. 2023. № 3 (12). С. 242–263.

68 Turcescu L. «Person» Versus «Individual», And Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // *Modern Theology*. 2002. Vol. 18/4. P. 536; Larchet J.-C. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L’homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. P. 236.

69 Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры I, III // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / пер. А. И. Сагарды. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913. (Приложение к журналу «Церковный вестник» и «Христианское чтение»). С. 81.

70 Там же. С. 90.

71 Там же. С. 70.

ли они стали бы отождествлять его с «лицом»<sup>72</sup>. Таким образом, критика взглядов персоналистов по этому вопросу является справедливой только с формальной точки зрения. Э. Лаут назвал её «педантичной критикой чисто исторического подхода»<sup>73</sup>.

Как и И. Зизиулас, Д. Джалто отождествляет акт Божественного творения человека с Его призывом к человеку общаться с Ним, личностный модус бытия — с обожением (это отождествление характерно и для многих других персоналистов), наделяет любовь онтологическим статусом, делает Другого конституирующим элементом личностного бытия.

Идеи, состоящие в том, что наша свобода ограничена необходимостью нашего существования, а само существование есть вызов нашей свободе и простирается между необходимостью и свободой, Д. Джалто также заимствует у И. Зизиуласа, тогда как последний развивает их, опираясь на логику Ф. Достоевского<sup>74</sup>, а сама эта проблематика — общая для богословского персонализма и философского экзистенциализма. Однако, в отличие от экзистенциализма, где трагедия «вброшенности в бытие» и связанное с этим ограничение свободы не имеют никакого разрешения, в богословии Д. Джалто вызов свободе разрешается возможностью человека свободно соучаствовать в процессе творения из относительно свободного (временного) в бесконечно свободное существование в сопричастии абсолютному Бытию или же свободно отказаться от него.

## Заключение

Итак, богословское обоснование своей политической теологии Д. Джалто выстраивает, опираясь прежде всего на идеи персоналистской онтологии митр. И. Зизиуласа. Хотя сам И. Зизиулас не разрабатывал политическую теологию, но он создал фундамент, на котором её можно воздвигнуть. Помимо Д. Джалто, этим фундаментом воспользовались

- 72 Один из критиков митр. Иоанна (Зизиуласа) признаёт: «В отличие от современных мыслителей каппадокийские отцы не принимали во внимание опасности индивидуализма и возможно поэтому не предпринимали усилий для различения личности и индивидуума». См.: *Turcescu L.* «Person» Versus «Individual», And Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa. P. 536.
- 73 *Louth A.* Review Essay on «Being as Communion» and «Communion and Otherness» // *Sobornost.* 2008. Vol. 30/1. P. 96.
- 74 *Зизиулас И.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. Москва, 2006. С. 46.

П. Калаицидис<sup>75</sup> и А. Папаниколау<sup>76</sup>. Однако, вопреки общему фундаменту и сильному акценту всех трёх мыслителей на эсхатологии, евхаристической экклезиологии и учении о богочеловеческом общении, их политические концепции имеют существенные различия, анализ которых должен стать предметом отдельного исследования.

### Источники

- Džalto D.* Nationalism, Statism, and Orthodoxy // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57/3–4. P. 503–523.
- Džalto D.* Orthodox Political Theology: An Anarchist Perspective // Political Theologies in Orthodox Christianity / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 111–134.
- Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. New York (N. Y.): Fordham University Press, 2021.
- Džalto D.* How to Be the Right Kind of «Fundamentalist» // Orthodoxy and Fundamentalism: Contemporary Perspectives / ed. D. Džalto, G. Demacopoulos. Lanham (Md.): Lexington Books; Fortress Books, 2022. P. 51–68.
- Kalaitzidis P.* Orthodoxy and Political Theology. Geneva: World Council of Churches, 2012.
- Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 191–263.
- Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. Париж: YMCA Press, 1945.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной. Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой. Москва: АСТ, 2006. (Philosophy).
- Григорий Нисский свт.* О жизни Моисея Законодателя // Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. Москва: Тип. В. Готье, 1861. С. 223–379.
- Григорий Нисский, свт.* Опровержение мнений Аполлинария (антирритик) // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. Москва: Тип. В. Готье, 1865. С. 59–21.
- Джалто Д.* Что не так с «левыми» и «правыми»? Точка зрения православного христианина // Политическое богословие / под. ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва: Изд. ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 280–304.
- Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. Москва: Изд. ББИ, 2012. (Серия «Современное богословие»).
- Зизиулас И.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- 75 См.: *Kalaitzidis P.* Orthodoxy and Political Theology. Geneva, 2012.
- 76 *Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев, 2021.

- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / пер. А. И. Сагарды. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. Имп. СПбДА; Тип. М. Меркушева, 1913. (Приложение к журналам «Церковный вестник» и «Христианское чтение»).
- Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. Ч. 1. Кн. 2. Вопросы I–IV. Москва: Мартис, 1993.
- Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. архим. Нектария. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Мануссакис Д. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: Дух і літера, 2014.
- Пананиколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев: Дух і Літера, 2021.
- Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день обретения мощей иже во святых отца нашего Алексия митрополита Московского и всея России чудотворца и по случаю возвращения к московской пастве [20 мая 1830 г.] // *Филарет, митр. Московский и Коломенский.* Слова и речи. Т. 3: 1826–1836. Москва: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1877. С. 432–442.
- Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность // Избранные богословские статьи. Москва: Пробел, 2000. С. 37–70.
- Джалто Д.* Res Publica: Изабранные студије и есеји. Пожаревац; Београд: Одбор за просвету и культуру Епархије пожаревацко-браничевске Богословско друштво «Отачник», 2013.
- Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005.

## Литература

- Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. [и др.]* Максим Исповедник // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 52–103.
- Леонов В., прот.* Образ Божий // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 275–286.
- Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: [дис... докт. богосл.]. Москва; Санкт-Петербург, 2014.
- Мефодий (Зинковский), иером.* Термин «Πρόσωπον» и его богословское употребление // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. Вып. 1 (7). С. 77–92.
- Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Тип. Императорского Университета, 1887.
- Фокин А. Р.* Григорий еп. Нисский // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 480–526.
- Чурсанов С. А.* Понятие индивида в восточном святоотеческом богословии IV–VIII веков и в православной антропологии XX–XXI веков // XXII Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 16–22 ноября 2011 г. Материалы. Т. 1. Москва: ПСТГУ, 2012. С. 294–299.

- Чурсанов С. А. Содержание и функционирование концепта «индивид» в современной православной богословской антропологии // Гуманитарное пространство. 2023. Т. 12. № 3. С. 242–263.
- Cavanaugh W. T., Scott P. M. Introduction to the Second Edition // The Wiley Blackwell Companion to Political Theology / ed. W. T. Cavanaugh, P. M. Scott. Hoboken (N. J.): John Wiley & Sons, 2019. P. 1–11.
- Gabriel I., Papanikolaou A., Stoeckl K. Introduction // Political Theologies in Orthodox Christianity / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury; T&T Clark, 2017. P. 1–11.
- Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris: Cerf, 2011. (Col. Théologie).
- Louth A. Review Essay on «Being as Communion» and «Communion and Otherness» // Sobornost. 2008. Vol. 30/1. P. 94–100.
- Lohse E. Πρόσωπον // Theological Dictionary of the New Testament: [in 10 vols.]. Vol. 6. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmann, 1968. P. 769–781.
- Papanikolaou A. Wood N. Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges — Divergent Positions // The T&T Clark Handbook of Political Theology / ed. R. R. Rodríguez. London: T&T Clark, 2020. P. 337–354.
- Turcescu L. «Person» Versus «Individual», And Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology. 2002. Vol. 18/4. P. 527–539.